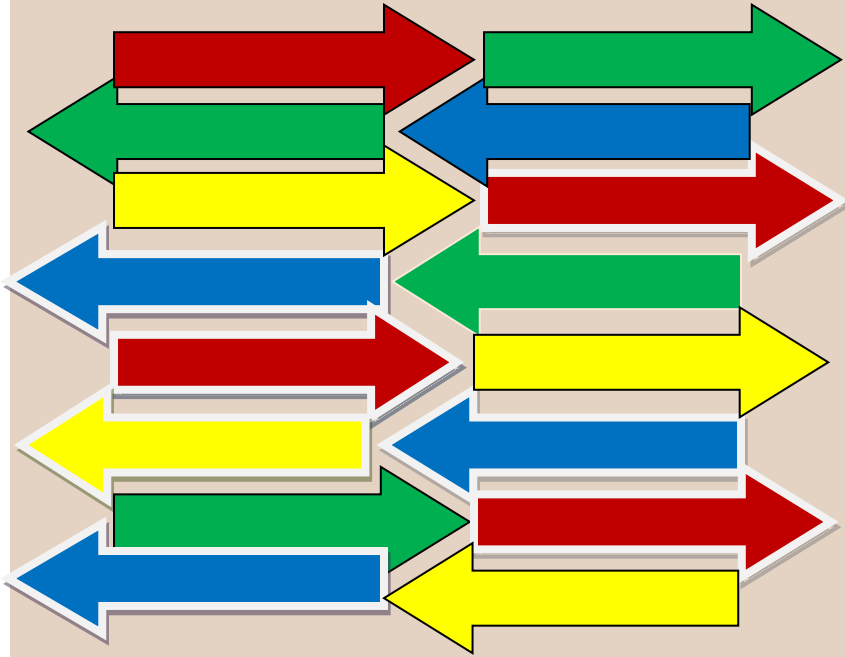


ISSN : 2310-3329

REVUE DE PHILOSOPHIE, LITTÉRATURE ET SCIENCES HUMAINES

ÉCHANGES



VOLUME 1 : PHILOSOPHIE ET LITTÉRATURE

REVUE SEMESTRIELLE VOLUME 1 N° 006 juin 2016
LOMÉ-TOGO

REVUE DE PHILOSOPHIE, LITTÉRATURE ET SCIENCES HUMAINES

ÉCHANGES

VOLUME 1 : PHILOSOPHIE ET LITTÉRATURE

Volume 1, N° 006 juin 2016

**Laboratoire d'Analyse des Mutations Politico-juridiques,
Économiques et Sociales (LAMPES)
Faculté des Sciences de l'Homme et de la Société
Université de Lomé
01 BP 1515 Lomé**

ISSN 2310-3329

ADMINISTRATION ET RÉDACTION DE LA REVUE

Revue de Philosophie, Lettres et Sciences humaines de la Faculté des
Sciences de l'Homme et de la Société, Université de Lomé (Togo)

Revue créée en 2013

Directeur de publication : M. Octave Nicoué BROOHM, Maître de conférences
Coordinateur de Rédaction : Pr Robert DUSSEY

Secrétariat de rédaction :

Coordinateur du secrétariat de rédaction : Bilina Iba BALLONG, Maître de conférences

Coordinateur Adjoint du secrétariat de rédaction : Kokou GBEMOU, Maître de conférences

Membre du secrétariat de rédaction : Roger FOLIKOUE, Maître assistant

Assistants de rédaction : Bilakani TONYEME, Charles-Grégoire Dotsè ALOSSE,
Bantchin NAPAKOU, Yawo AMEWU, Koffi AGNIDE, Komlan AZIALE

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Pr Thiou TCHAMIE
Pr Serge GLITHO
Pr Komla NUBUKPO
Pr François D. GBIKPI
Pr Laurence FAVIER
Pr Doh Ludovic FIÉ

COMITÉ DE LECTURE

Pr Yaovi AKAKPO (Université de Lomé)
Pr TCHAMIE Thiou (Université de Lomé)
Pr Komi. KOSSI-TITRIKOU (Université de Lomé)
Pr Essè AMOUZOU (Université de Lomé)
Pr Cyrille KONE (Université de Ouagadougou)
Pr Pierre NAKOULIMA (Université de Ouagadougou)
Pr Mahamadé SAVADOGO (Université de Ouagadougou)
Pr Augustin DIBI (Université de Cocody, Abidjan)
Pr Kazaro TASSOU (Université de Lomé)
Pr Adovi GOEH-AKUE (Université de Lomé)
Pr Kodjona KADANGA (Université de Lomé)
Pr Badjow TCHAM (Université de Lomé)
Pr Koffi AKIBODE (Université de Lomé)
Pr Yao DJIWONOU (Université de Lomé)

Pr Koffiwai GBATI (Université de Lomé)
Pr Laurence FAVIER (Université Lille 3)
Pr Deb Ludovic FIÉ (Université de Bouaké)

5

Pr Issiaka KONE, Maître de recherche (Université de Bouaké)
Pr Essoham ASSIMA-KPATCHA (Université de Lomé)
Pr Robert DUSSEY (Université de Lomé)
Pr Tamasse DANIOUE (Université de Lomé)
Pr Essodina K. PERE-KEWEZIMA (Université de Lomé)
Pr Komlan E. ESSIZEWA (Université de Lomé)
Pr Lou Mathieu BAMBA (Université de Cocody, Abidjan)
Pr Thiémélé L. Ramsès (Université de Cocody, Abidjan)
Pr Jean-Gobert TANOI (Université de Bouaké)
Pr Rubin POHOR (Université de Bouaké)
Pr Henri BAH (Université de Bouaké)
Pr Antoine KOUAKOU (Université de Bouaké)
Pr Tchégnon ABOTCHI (Université de Lomé)
Pr Wonou OLADOKOUN (Université de Lomé)
M. Nicoué BROOHEM, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Gabriel NYASSOGBA, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. John AGLO, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Aklesso ADJI, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Dossou GBENOUGA, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Kokou ALONOU, Maître de Conférences (Université de Lomé),
M. Kossi BADAMELI, Maître de Conférences (Université de Kara)
M. Lalle Richard LARE, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Kodjovi S. EDJAME, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Lare KANTCHOA, Maître de conférences (Université de Kara)
M. Komlan KOUZAN, Maître de conférences (Université de Kara)
M. Padabô KADOUZA, Maître de conférences (Université de Kara)
M. Donissongui SORO, Maître de conférences (Université de Bouaké)
M. Souleymane SANGARÉ Maître de conférences (Université de Bouaké)
M. N'goran François KOUASSI, Maître de recherche (Université de Bouaké)
M. Brou Émile KOFFI, Maître de conférences (Université de Bouaké)
M. Edinam KOLA, Maître de conférences (Université de Lomé)
Mme Afiwa Pépvi KPAKPO, Maître de conférences (Université de Lomé)
M. Ali GNAKOU, Maître de conférences (Université de Lomé)
M. Mike MOUKALA NDOUMOU, Maître de conférences (Université Omar Bongo, Libreville)
M. Komi KOUVON, Maître de conférences (Université de Lomé)

Secrétaire : Essé Ayovi TAMAKLOE

6

www.revueechanges.com

Contact

- Adresse : Revue Échanges, Faculté des Sciences de l’Homme et de la Société, Université de Lomé, 01 BP : 20459, Lomé-Cité, Togo.
- Tel : 90063972 ; 90844484 ; 90142268 ;
- Mail : revueechanges@gmail.com

LIGNE ÉDITORIALE

Échanges est une revue de la Faculté des Sciences de l'Homme et de la Société (FSHS) de l'Université de Lomé (Togo). Revue papier et numérique en français et en anglais, *Échanges* est conçue comme un outil de diffusion de la production scientifique en philosophie, littérature et sciences humaines. Cette revue universitaire à comité scientifique international se veut un lieu de recherche pour une approche interdisciplinaire, de croisement d'idées afin de favoriser le franchissement des frontières disciplinaires. Elle veut œuvrer à l'ouverture des espaces de connaissance en posant des passerelles entre différents domaines du savoir. C'est ainsi qu'elle met en dialogue les sciences humaines, la littérature et la réflexion philosophique et entend garantir un pluralisme de points de vues.

La revue publie différents articles, actes de colloques, essais, présentation de livre, textes de référence originaux et inédits. Les textes envoyés pour publication dans la revue sont soumis à une instruction par les pairs. Les manuscrits, pour être recevables par l'administration de la revue, doivent respecter les normes suivantes :

Volume : La taille du manuscrit doit être comprise entre 5000 et 8000 mots. Il doit être écrit en Times New Roman, 12 points, interligne 1,5. Pour une présentation d'un livre, le volume peut être compris entre 1500 et 2500 mots.

Ordre logique du texte

Tout texte soumis pour publication doit comporter :

- Un titre en caractère d'imprimerie. Le titre doit être court (pas plus de 15 mots) et expressif.
- Un résumé en français et un résumé en anglais. Aucun de ces résumés ne doit dépasser 200 mots.
- Des mots clés en français et en anglais : entre 5 et 7 mots clés.
- Une introduction
- Un développement dont les différentes articulations doivent être titrées. Il n'est autorisé que trois niveaux de titres. Pour le titrage, il faut utiliser les chiffres. Les titres alphabétiques et alphanumériques sont déconseillés.
- Une conclusion
- Des références bibliographiques.

Références bibliographiques

Elles sont constituées des sources effectivement consultées et exploitées d'une manière ou d'une autre dans le travail. Pour leur présentation, la norme AFNOR (Association Française des Normes) est requise. Néanmoins l'utilisation d'autres normes est acceptée (APA, Chicago, Vancouver, Harvard...). Il est fait exigence aux auteurs de n'utiliser qu'une seule norme dans leur texte. Pour en savoir plus, consultez ces normes sur Internet.

Les rapports ou les travaux inédits mais ayant un intérêt scientifique peuvent être cités.

Présentation des notes

Seule la norme AFNOR admet l'utilisation des notes de références. Seules les notes de bas de page sont admises dans ce cas. Les notes de fin de texte sont interdites. Pour un bon usage des notes de bas de page, tout auteur doit se référer au site Internet de la norme AFNOR.

Typographie française

- La revue *Échanges* s'interdit tout soulignement et toute mise de quelque caractère que ce soit en gras.
- Les auteurs doivent respecter la typographie française concernant la ponctuation, l'écriture des noms, les abréviations...

Tableaux, schémas et illustrations

En cas d'utilisation des tableaux, ceux-ci doivent être numérotés en chiffre romains selon l'ordre de leur apparition dans le texte. Ils doivent comporter un titre précis et une source.

Les schémas et illustrations doivent être numérotés en chiffres arabes selon l'ordre de leur apparition dans le texte.

Soumission des manuscrits

Tous les manuscrits doivent être soumis prioritairement par voix électronique à l'adresse suivante : revueechanges@gmail.com

Le texte soumis ne doit comporter aucune référence permettant de reconnaître l'identité de l'auteur, ni son institution de rattachement. Mais il doit être accompagné d'une feuille indépendante sur laquelle l'auteur doit donner les références suivantes :

- Nom et prénom(s)
- Adresse complète
- Téléphone
- Adresse mail
- Titre de l'article ou du livre présenté

Tous les échanges entre le secrétariat de la revue et l'auteur se feront par internet, il importe donc de fournir un mail actif que l'auteur consulte très régulièrement.

Les frais d'instruction de l'article sont de 15000f (23 euros) payables immédiatement au moment de l'envoi de l'article. À l'issue de l'instruction, si l'article est retenu, l'auteur paie les frais d'insertion qui s'élèvent à 30.000f (46 euros). Les frais d'instruction et d'insertion s'élèvent donc à 45.000f (69 euros). Les frais d'instruction sont payés à la réception de l'article et les frais d'insertion sont payés après l'acceptation de l'article pour publication. Le paiement des frais d'insertion donnent droit à un tiré à part. Si un auteur achète un exemplaire, les

Revue Échanges – Ligne éditoriale

frais d'envoi sont à sa charge. Les frais de gravure des clichés, des schémas et l'expédition des tirés à part (pour ceux qui voudraient les avoir par la poste) sont à la charge des auteurs. Ainsi que l'exemplaire de l'auteur.

Toute soumission doit parvenir au secrétariat de la rédaction 3 mois avant la publication du numéro dans lequel l'article pourra être inséré. La revue paraît en fin décembre et fin juin.

Pour tout contact physique
M. Iba Bilina BALLONG
Université de Lomé
Département de philosophie
01 BP 20459 Lomé-Cité, Togo
Tel : (00228) 90063972
bilina55@live.fr

Prix de vente du numéro

Région / Pays	Prix unitaire
Togo	5000f cfa
UMOA	6000f cfa
CEDEAO (hors UMOA)	12€ ou 15\$ US
CEMAC	15€ ou 20\$ US
Reste de l'Afrique	20€ ou 25\$ US
Hors Afrique	25€ ou 30\$ US

NB. Les frais d'envoi sont à la charge de l'acheteur

Abonnement ordinaire (2 numéros / an)

Région / Pays	Prix personne physique	Prix institution
Togo	9000f cfa	18000f cfa
UMOA	11000f cfa	22000f cfa
CEDEAO (hors UMOA)	20€ ou 25\$ USA	40€ ou 50\$ US
CEMAC	25€ ou 35\$ USA	50€ ou 70\$ US
Reste de l'Afrique	35€ ou 45\$ US	70€ ou 90\$ US
Hors Afrique	45€ ou 55\$ US	90€ ou 130\$ US

Abonnement de soutien

Personne physique : Au moins 30000f ou 50€ ou 70\$ US

Institution : au moins 130€ ou 150\$ US

Pour s'abonner, découpez, remplissez et renvoyez à la rédaction le bon suivant accompagné des frais d'abonnement.

BON D'ABONNEMENT

Nom et prénoms / Institution

Adresse

Code postal Ville

Pays Téléphone

Mail

Je m'abonne à la revue *Échanges*

Ci-joint mon règlement par Western Union Money Gram Autres (à préciser)

SOMMAIRE

VOLUME 1 : PHILOSOPHIE ET LITTÉRATURE

SOMMAIRE 13

PHILOSOPHIE 17

POUR UN ANCRAGE ÉTHIQUE DE LA MONDIALISATION, DONYO KOFFI
AGBENOKO (UNIVERSITE PARIS XII – FRANCE)..... 19

REFUS ET PERSISTANCE DE LA GUERRE EN SOCIÉTÉ : QUELLE
ALTERNATIVE POUR UNE PAIX DURABLE ?, MARCELIN KOUASSI
AGBRA (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE – RCI)..... 36

ACTUALITE ET UTOPIE : ANALYSE DE LA « LETTRE A MAURICE
THOREZ » DE AIMÉ CÉSAIRE, ROMUALD EVARISTE BAMBARA
(UNIVERSITE PR JOSEPH KI-ZERBO DE OUAGADOUGOU – BURKINA FASO) 49

L'ÉGAL ACCÈS AUX SOINS DE SANTÉ EN AFRIQUE : ENTRE
VULNÉRABILITÉ ET EFFICACITÉ, VICTORIEN KOUADIO EKPO
(UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE - RCI) 67

HEIDEGGER OU L'ANTIHUMANISME À SON PAROXYSMES ?, ALEXIS
KOFFI KOFFI (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE – RCI)..... 83

DIEU DANS LA THÉODICÉE DE LEIBNIZ, KONATÉ MAHAMOUDOU
(UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE – RCI) 94

L'ÉDUCATION TECHNOLOGIQUE: LES ENJEUX D'UNE NOUVELLE
DISCIPLINE SCOLAIRE EN CÔTE D'IVOIRE, JULIEN KOUAKOU KOUADIO
(UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE – RCI) 116

POUR UN HUMANISME NOUVEAU À LA LUMIÈRE DU PENSER
POÉTIQUE HEIDEGGERIEN, LEONARD KOUADIO KOUASSI (INSTITUT
NATIONAL SUPERIEUR DES ARTS ET DE L'ACTION CULTURELLE D'ABIDJAN -
RCI)..... 133

LA CRITIQUE POPPÉRIENNE DE L'INFÉRENCE INDUCTIVE, N'GORAN
DESNOCES (UNIVERSITE FELIX HOUPHOUËT-BOIGNY D'ABIDJAN – RCI)..... 147

L'ÉTHIQUE BERGSONNIENNE : COMPRENDRE ET PROMOUVOIR LA
VIE HUMAINE, SEMON HERBERT PETTY NIANDOH (UNIVERSITE ALASSANE
OUATTARA DE BOUAKE – RCI)..... 163

LA RÈGLE DE DROIT DANS LE MARXISME, LE POSITIVISME ET LA
DOCTRINE DU DROIT NATUREL, NOGBOU EBISSELI HYACINTHE
(UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE - RCI) 179

NKRUMAH ET LA QUESTION DE L'ÉMANCIPATION DE L'AFRIQUE, GAOUSSOU OUÉDRAOGO (UNIVERSITE PR JOSEPH KI-ZERBO DE OUAGADOUGOU - BURKINA FASO)	195
LE PHILOSOPHE DANS LA CITÉ : DE LA RESPONSABILITÉ AU REFUS DE LA VIOLENCE POLITIQUE CHEZ PLATON, FATOGOMA SILUÉ (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE - RCI)	215
LE TERRORISME OU LA DIFFUSION PERMANANTE DE LA PEUR : QUAND LA GUERRE CLASSIQUE CHANGE DE VISAGE, JUSTINE BINDEDYOU YOMAN	226
LITTÉRATURE ET LINGUISTIQUE.....	239
THE CONTRIBUTION OF 'SERVICE LEARNING' LANGUAGE ENHANCING PROGRAMS TO THE INTEGRATION OF FOREIGN STUDENTS IN THE US MAINSTREAM SCHOOL SYSTEM: THE CASE OF A SPANISH-SPEAKING ELEMENTARY STUDENT, SIDIKY DIARASSOUBA (UNIVERSITÉ FELIX HOUPHOUËT BOIGNY D'ABIDJAN – RCI)	241
DIRECTIONALITÉ, LANGUES DU TRADUCTEUR ET QUALITÉ DE LA TRADUCTION : LIENS ET LIMITES EN CONTEXTE AFRICAIN, F. EMILIE G. SANON/OUATTARA (UNIVERSITE PR JOSEPH KI-ZERBO DE OUAGADOUGOU - BURKINA FASO)	264
FROM LINGUISTIC BARRIERS TO CONFLICTS BARRIERS, THE AFRICAN PEACEBUILDING STRATEGY, GOSSOUHON SEKONGO (UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA DE BOUAKÉ – RCI)	284

VOLUME 2 : SCIENCES HUMAINES

SOMMAIRE 13

SCIENCES HUMAINES 295

FONDEMENTS DE LA PERSISTANCE DE L'USAGE DES MÉDICAMENTS DE RUE AU BÉNIN, FABIEN AFFO, OFFIN LIE RUFIN AKIYO (UNIVERSITE DE PARAKOU – BENIN), SINA D. ILYASS (UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI – BENIN) 297

L'ACTIONNARIAT SALARIÉ A LA CROISÉE DES CHEMINS DE LA PERFORMANCE ET DE LA GOUVERNANCE DES ENTREPRISES BÉNINOISES, DJAODATH ALIDOU (UNIVERSITE DE PARAKOU – BENIN). 310

DE L'ORIENTATION COMME FACTEUR D'EXCLUSION SOCIO-PROFESSIONNELLE DES JEUNES AU BURKINA FASO, BAWALA LEOPOLD BADOLO (UNIVERSITE OUAGA 1 PR JOSEPH KI-ZERBO – BF) 329

L'INSUFFISANCE DES PRATIQUES ENSEIGNANTES À L'UNIVERSITÉ DE LOMÉ (TOGO), DEGNON BAGAN (UNIVERSITE DE LOME – TOGO)..... 343

LES FAIBLESSES DES INSTITUTIONS DE CRÉDIT AGRICOLE EN CÔTE D'IVOIRE : 1959 – 1991, JACOB KOUAME ATTA BRINDOUMI (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA - COTE D'IVOIRE) 357

DE L'ÉCONOMIE PORTUAIRE À LA DÉGRADATION DE L'ENVIRONNEMENT : LE CAS DU PORT AUTONOME D'ABIDJAN (CÔTE D'IVOIRE), GUISSA DESMOS FRANCIS DAKOURI (UNIVERSITE FELIX HOUPHOUËT BOIGNY D'ABIDJAN – RCI), DIOMANDE GONDO (UNIVERSITE PELEFORO GON COULIBALY DE KORHOGO – RCI), BIDI FATOUMATA KONE-TAPE (ECOLE NORMALE SUPERIEUR D'ABIDJAN – RCI)..... 383

NOTES SUR L'ÉVOLUTION DE L'UNIVERS MICROFINANCIER DES PAYS OUEST-AFRICAINS DE LA ZONE FRANC : 1969-2005, GOLÉ KOFFI ANTOINE (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE – RCI)..... 403

LES FONDEMENTS PSYCHOSOCIAUX DES FRAUDES ET TRICHERIES AUX EXAMENS SELON LES ÉLÈVES ET LES PARENTS DU DISTRICT D'ABIDJAN, MATHIAS KEI (UNIVERSITE FELIX HOUPHOUËT BOIGNY D'ABIDJAN – RCI)..... 423

HISTOIRE D'UN ÉCHEC DE BARTHELEMY BOGANDA : LA CRÉATION DES ÉTATS-UNIS D'AFRIQUE LATINE, JEAN KOKIDÉ (UNIVERSITE DE BANGUI – RCA) 439

L'AIDE HORS-PROJET DU JAPON, UN SOUTIEN AUX PROGRAMMES D'AJUSTEMENT STRUCTUREL A LA CÔTE D'IVOIRE (1989-1999), N'DRI LAURENT KOUAKOU (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE – RCI) 457

LE PARC DU BANCO, UN JOYAU ÉCOLOGIQUE IGNORÉ AU PROFIT DE SES VERTUS MAGICO-RELIGIEUSES EN CÔTE D'IVOIRE, KOUAME SYLVESTRE KOUASSI (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE – RCI)	478
LES ENJEUX SOCIAUX ET GÉOGRAPHIQUES DES BANQUES NUMÉRIQUES EN CÔTE D'IVOIRE, LOUKOU ALAIN FRANÇOIS (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE – RCI)	501
ENTRE ATTACHEMENT AUX CROYANCES ANCESTRALES ET FIDELITE A L'ISLAM : L'EXEMPLE DES SENOUFO DE LA REGION DE KORHOGO, DIAKARIDJA OUATTARA (UNIVERSITE FELIX HOUPHOUËT BOIGNY D'ABIDJAN - RCI).....	515
LA FEMME "DOTE" CHEZ LES AÍZI DE CÔTE D'IVOIRE, UNE ENDOGAMIE DÉGUISÉE, ERIC PETE (UNIVERSITE FELIX HOUPHOUËT-BOIGNY D'ABIDJAN - RCI).....	530
CONJONCTURES POLITICO-SOCIALES ET TRANSFORMATION DE LA COMMUNAUTÉ MUSULMANE DE CÔTE D'IVOIRE : 1960-2006, BOUKARY MATHIAS SAVADOGO (UNIVERSITE FELIX HOUPHOUËT BOIGNY D'ABIDJAN – RCI), MARIE NATHALIE LEBLANC (UNIVERSITE DU QUEBEC A MONTREAL- CANADA)	550
ÉTAT DES LIEUX DE LA MISE EN ŒUVRE DE L'APPROCHE PARTICIPATIVE DANS LA PLANIFICATION DU DÉVELOPPEMENT EN MILIEU RURAL AU TOGO : CAS DES COMMUNAUTÉS DE TCHAOUDJO ET DE TCHAMBA DANS LA RÉGION CENTRALE, ABASSE TCHAGBELE (UNIVERSITE DE KARA).....	567
GROSSESSES PRÉCOCES EN CÔTE D'IVOIRE ET IMPACT SUR L'ÉDUCATION ET L'EMPLOI DES FEMMES, BI TOZAN ZAH (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE - RCI).....	590

PHILOSOPHIE

POUR UN ANCRAGE ÉTHIQUE DE LA MONDIALISATION, Donyo Koffi AGBENOKO (Université Paris XII – France)

Résumé

La mondialisation a consacré une cohabitation de plusieurs cultures porteuses de discours fondateurs, identitaires et historiques qui, non seulement se fécondent mais aussi se confrontent. Si l'objectif dans ce multiculturalisme est de relever le défi d'un vivre-ensemble harmonieux, il n'est pas évident que celui-ci soit atteint sans une éthique interculturelle capable de mettre ensemble en une unité harmonisée ces discours parallèles issus des différentes cultures. Dans le cadre de cette analyse nous allons revisiter trois théories qui, nous pensons, sont en mesure de fournir un réel ancrage théorique à une éthique interculturelle : la théorisation d'une dimension dialogique de l'altérité développée par Paul Ricoeur et Raimondo Panikkar, l'éthique de la reconnaissance d'Axel Honneth et l'éthique reconstructive de Jean-Marc Ferry.

Mots clés : Culture, éthique, liberté, mondialisation, philosophie, reconnaissance.

IN VIEW OF AN ETHICAL ANCHORING OF GLOBALIZATION

Abstract

Globalization has devoted a cohabitation of several debate provoking as well identity and history cultures that, not only enrich one another but also diverge. If the issue in this multiculturalism is the challenge of a harmonious coexistence, it is not obvious that this can be achieved without an intercultural ethics capable of putting together a harmonized unit these parallel speeches originating from those various cultures. In view of this analysis we will revisit three theories, which, we believe, are capable of providing a real theoretical basis for intercultural ethics: the theory of dialogical dimension of otherness developed by Paul Ricoeur and Raimondo Panikkar, the ethics of recognition developed by Axel Honneth and the reconstructive ethics developed by Jean-Marc Ferry.

Keywords: Culture, ethics, freedom, globalization, philosophy, recognition

Introduction

La mondialisation est révélatrice d'une complexité qui lui est inhérente et c'est justement cette complexité qu'il s'agit ici de surmonter. En effet, la mondialisation a fait émerger deux certitudes idéologiques qui ont évolué vers l'ébranlement de la modernité et qu'on peut qualifier de fondamentalismes. D'une part, les apôtres du marché mondialisé, qui sont pour une unification du monde, trouvent que celui-ci se construira inévitablement par voie d'homogénéisation technicienne et marchande. Concomitamment apparaît un autre système – puisant ses ressources dans une idéologie religieuse et identitaire – en riposte à cette

volonté unificatrice du monde. Cette nouvelle idéologie se veut également meurtrière, car elle plonge le monde dans une anomie sans commune mesure. La modernité est désormais plongée dans une logique de « conflit identitaire qui revendique son originalité en renvoyant à la formation et à l'existence de communautés d'affiliation »¹.

Ces deux certitudes se révèlent contradictoires puisqu'elles réduisent le besoin de reconnaissance à un archaïsme primaire, au lieu de révéler toute sa posture complexe. Autrement dit, les deux systèmes idéologiques, qui se nourrissent des pulsions d'extrémités graves, perçoivent la reconnaissance comme « une simple dévaluation réciproque des cultures quand on pratique un relativisme culturel simplement nihiliste, quand on fait de la dévaluation de l'un la condition de la réévaluation de l'autre et quand on pratique une logique exclusivement victimaire »². Toute la question est de savoir réconcilier ces incertitudes devenues certitudes dans les deux camps. Comment conjurer cette « double impasse »³ ? Comment penser la mondialisation et les problèmes contemporains qu'elle engendre ? Y-a-t-il place pour un nouvel humanisme à même de conjurer les impostures d'une modernité sortie de ses rails ? Ce texte défend l'hypothèse du besoin d'une normativité éthique dans une modernité en perte de sens.

Avant de nous prononcer sur la nécessité d'un enracinement éthique de la mondialisation dans nos sociétés postmodernes, nous allons partir de l'éthique ricœurienne, car à travers sa philosophie s'origine un besoin de reconnaissance comme base d'une éthique anthropologique.

1. Pour une « esthétique de l'altérité »

Dans le contexte de la mondialisation où s'affrontent deux idéologies antinomiques revendiquant chacune un universalisme tragique et dogmatique, comment constituer un universalisme relationnel où le vivre-ensemble ne sera plus sujet à une conflictualité permanente ? Il nous semble que l'éthique ricœurienne est porteuse d'une telle démarche à l'altérité.

1. 1. Paul Ricœur et la question de l'identité narrative comme tremplin vers la reconnaissance.

La bellicisation de nos relations est liée à une tentative de déni de reconnaissance c'est-à-dire d'une méconnaissance de l'autre. Cette situation entraîne un repli sur soi sur le mode de la « mêmété » débouchant sur une forme de reconnaissance traduisant plutôt une forme d'hostilité. Or cette hostilité morale, qui

1 André Tosel, *Essai pour une culture du futur*, Paris, Ed. Du croquant, 2014, p.81.

2 Monique Castillo, « Les langages de la mondialisation : Fondements et limites » in Ebenezer Ndjoh Mouelle (Sous la Dir.) *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 43.

3 Sophie Bessis, *La double impasse : L'universel à l'épreuve des fondamentalismes religieux et marchand*, Paris, La découverte, 2014.

résulte du déni de reconnaissance de l'autre est pénible et peut susciter des révoltes. Hegel nous avertissait déjà sur cette forme de reconnaissance qui est à l'origine de « la suprême révolte de l'esprit »⁴. Cette radicalité extrême, comme on le voit, bellicise l'autre et offre aux arguments de repli identitaire un droit supérieur à ceux de l'individu. Certes, la radicalité est une forme de reconnaissance du fait du mépris social contre les conditions sociales et institutionnelles.

« La révolte qui suit le déni de reconnaissance n'est pas toujours moralement justifiée, mais elle relève néanmoins toujours d'une lutte pour la reconnaissance, et de ce fait, elle possède toujours un noyau normatif. Elle exprime en effet une exigence légitime : celle d'un rétablissement des conditions du rapport positif à soi et d'un minimum d'autonomie »⁵.

Paul Ricœur pose les bases d'une philosophie de la reconnaissance dont le parcours est l'aboutissement à trois étapes : « La reconnaissance comme identification » ; « se reconnaître soi-même » et la « reconnaissance mutuelle ». Le projet ricœurien de la reconnaissance se résume ainsi :

« Ricœur a tenu particulièrement compte de l'axe du renversement entre la voix active et la voix passive du verbe reconnaître. Si dans « la reconnaissance comme identification » c'est la voix qui prime : - je reconnais quelque chose (...) comme le « même », malgré les changements qu'il a pu subir-, dans la reconnaissance mutuelle [...] « je » (ou « moi ») demande/ons à être reconnu(s). Cette demande peut prendre le chemin d'une « lutte pour la reconnaissance », comme il arrive souvent dans le cas des personnes ou des groupes humains qui ne sont pas, ou n'ont pas leurs droits reconnus. L'étape intermédiaire du « se reconnaître soi-même » envisage la reconnaissance que chacun fait de soi-même en tant qu'être parlant et agissant. Cette reconnaissance de soi-même implique déjà l'altérité, celle d'autrui »⁶.

Ce parcours de la reconnaissance fait suite à sa conception d'une herméneutique développée dans son ouvrage, *Soi-même comme un autre*. Il y précise les différentes figures du sujet à partir des formes de langages dans lesquelles le "Soi " se dit et agit. La philosophie ricœurienne porte d'abord sur la façon dont on parle de l'homme. Cette réflexion amène à une analyse de l'identité narrative et à une théorie du sujet qui agit, puisque son action se dit sur une forme d'un récit. L'identité narrative forme une composante essentielle du « Soi » des sujets interculturels. Ces sujets vivent une relation dialogique entre leurs propres vies et la réalité sociale. C'est cette dimension de conscience dialogique qui permet au sujet de mettre en relation son identité entre le Moi présenté et le moi réel. Concrètement ça voudrait dire que la réalité d'un sujet qui vit dans un contexte multiculturel revient à prendre en compte son récit, c'est-à-dire le récit que les sujets se racontent sur ce qu'ils sont. L'identité du sujet est le fruit de son identité narrative car c'est « l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage »⁷. Autrui émet toujours consciemment ou pas des messages, des récits que l'on déchiffre ou

4 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1999. pp.440-441.

5 Emmanuel Renault, *Mépris Social : Éthique et politique de la reconnaissance*, Paris, Éditions du Passant, 2004, p.45.

6 Maria Villela-Petit, « Compte Rendu » *Diogène* 2004/2 n°206, p.157-164.

7 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1996, p. 175.

décode et c'est justement à travers le déchiffrement du message qu'on l'identifie. Mieux, il ne suffit pas d'éprouver un sentiment d'appartenance pour qu'une identité soit effective, l'identité personnelle a toujours besoin d'être interprétée et racontée. C'est donc le regard de l'autre qui crée l'objet et que cet objet n'est pas d'emblée interculturel : « L'approche interculturelle, qui n'a pas de caractère prédictif, permet de comprendre et de modéliser des situations complexes à partir d'un mode d'intelligibilité. Elle est, en ce sens herméneutique »⁸. Pour Ricoeur, l'identité personnelle a besoin d'un regard d'autrui. Cette action implique du coup, une orientation morale dans le sens où elle définit une éthique comme une « vie accomplie ». Pour Ricoeur, le sujet qui s'accomplit n'est pas un sujet fermé sur lui-même. Ce n'est pas un sujet simplement défini par une « identité-idem », c'est-à-dire une identité objectivement déterminée en permanence. Mais plutôt un sujet qui répond à une dimension dialogique de l'altérité. L'identité narrative à travers le récit qu'on se raconte ne bellicise plus l'autre mais reconnaît dans l'autre une existence. C'est donc un sujet de « l'identité-ipse » : un sujet constitué de manière dialogique qui n'est sujet que par rapport à l'autre. La relation à l'altérité est essentielle dans la formation de l'identité personnelle. Une identité qui serait réellement étrangère aux autres n'a donc pas de sens. C'est parce qu'un récit peut être raconté et que sa « narrabilité présuppose la compréhension de mon récit par un tiers qu'elle est intelligible et communicable »⁹. Cependant, l'éthique ricœurienne transcende la démarche d'accomplissement personnel et débouche sur une éthique interindividuelle et *in fine* interculturelle. Son éthique vise « la vie bonne, avec et pour autrui dans des institutions justes »¹⁰. Cette « vie bonne » recommande non plus l'« ipséité » sous forme de l'« estime de soi » mais une « structure dialogique que la référence à autrui introduit »¹¹. Autrement dit, cette vie heureuse exige une sollicitude à l'égard de l'autre avec lequel j'entretiens une relation personnelle : « l'estime de soi et la sollicitude ne puissent se vivre et se penser l'une sans l'autre »¹². La reconnaissance de soi ricœurienne débouche sur une dimension sociale des capacités d'action des sujets. Se faisant Ricoeur nous fait penser au grand économiste Amartya Sen. Ce dernier a introduit une dimension morale en économie tout en associant liberté, choix de vie et responsabilité sociale. Amartya Sen plaide aussi pour une reconnaissance des « droits à certaines capacités » pour offrir aux individus une liberté essentielle afin de leur assurer à la fois une identité personnelle et une reconnaissance de soi. Néanmoins, Ricoeur prend conscience du fait que la reconnaissance mutuelle ne va pas de soi. Une telle reconnaissance serait la résultante de l'estime sociale et la reconnaissance des uns par les autres. Les relations entre les hommes sont plutôt marquées par le mépris et le déni social. La philosophie du droit et de l'État de Hegel va donc permettre à Ricoeur de donner

8 Martine Abdallah-Pretceille, *Former et éduquer en contexte hétérogène*, Paris, Economica Antropos, 2003, p.25.

9 Castillo Monique Op. Cit, p.44.

10 Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Op.Cit., p.202.

11 Ibid.

12 Ibid.p.212.

une clarification morale au « défi » de reconnaissance instaurée par l'« état de nature » hobbesien comme ce qui attentait à la vie des hommes. Aussi Ricœur souligne-t-il le rapport dissymétrique qui scelle la relation à autrui et l'issue pour transcender cette aporie serait une reconnaissance mutuelle. Cette reconnaissance mutuelle est nécessaire afin de ne pas « miner de l'intérieur la puissance de réconciliation attachée au procès de reconnaissance »¹³, et jeter un discrédit sur le parcours vers la reconnaissance mutuelle. La réflexion ricœurienne sur la reconnaissance dépasse celle de Hegel dans le sens où, chez Ricœur, une telle reconnaissance préfigure l'amitié et l'amour deux vertus à travers lesquelles émerge, pour le sujet, une figure de gratitude pour le fait que l'autre soit.

En définitive, Paul Ricœur développe une herméneutique ontologique dans laquelle le sujet n'est reconnu par les autres qu'à travers le dévoilement de son identité. Une telle identité ne se conçoit plus dans une logique de *mêmeté* substantielle mais plutôt dans une identité où le sujet comme ipséité se maintient dans ses rapports à l'autre.

Cependant, comment dans une société multiculturelle faire dialoguer des identités plurielles ? Comment peut-on vivre ensemble avec nos différentes conceptions ? Comment tolérer l'autre ? Comment accepter l'autre dans sa différence ? Ces inquiétudes sont aussi au cœur de la réflexion de Raimundo Panikkar. L'approche de Panikkar nous intéresse dans le cadre de cette analyse car Panikkar pose d'emblée le problème de pluralisme comme réalité constitutive d'une éthique interculturelle dans le processus de la mondialisation.

1. 2. Raimundo Panikkar et l'éthique interculturelle

Raimundo Panikkar développe une approche dialogique et dialogale adossée sur le dialogue des cultures pour mieux appréhender les problèmes contemporains nés de la mondialisation. Il fait du pluralisme de la réalité une hypothèse pour asseoir son éthique interculturelle. L'approche de Panikkar qu'il appelle pluralisme – qui se distingue du concept de pluralisme tel qu'il est utilisé dans le discours occidental dominant – s'appuie sur une conception métaphysico-ontologique qui affirme le pluralisme de la réalité et l'irréductibilité du réel à la conscience et qui conçoit les cultures comme des sujets, des sources de compréhension.

« Le pluralisme, lui, reconnaît l'existence valide de diverses expériences humaines fondamentales, mais s'excluant mutuellement. Il considère comme légitime l'existence de cette diversité incontournable. Même s'il ne s'agissait là que d'une position provisoire pour l'immédiat, il faut dire que pour ceux qui sont des « étants dans le temps », l'abîme reste insurmontable ».¹⁴

Toute la philosophie élaborée par Panikkar est orientée vers le dialogue entre les religions et les cultures, dialogue qui, selon lui, valoriserait toute

13 Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance, trois études*, Paris, Gallimard, 2013, p.400.

14 Raimundo Panikkar « Le pluralisme religieux : un défi métaphysique » dans *Interculture* vol.1.23, n° 3, 1990, pp.30-31.

conception, et tous les systèmes de pensée¹⁵. Réfutant l'occidentalisme exclusif des droits de l'homme, Panikkar trouve qu'aucune culture ne peut prétendre avoir développée une dimension universelle de droits de l'être humain. Chaque culture est parfaite au sein de la société qui l'a produite, mais imparfaite aux yeux des autres cultures. L'universalisme occidental – à tous les niveaux de son développement que ce soit de par sa vision de la démocratie, des droits de l'homme ou dans une logique culturelle – est identifié par Panikkar comme ce qui atrophie l'humanité vers un pluralisme des valeurs. Mieux, il développe une dimension pluraliste dans les rapports interculturels. Il adopte une méthodologie basée sur l'herméneutique diatopique qui part du constat que, lorsque nous posons le regard sur des réalités qui concernent d'autres groupes culturels, nous percevons à travers le cadre d'une fenêtre qui nous empêche d'apercevoir l'ensemble du paysage. Cette fenêtre c'est notre culture. Or, « ceux qui vivent au sein de cette culture ne voient pas la fenêtre. Ils ne peuvent la voir qu'en faisant appel [...] à une autre culture qui elle voit à travers une autre fenêtre »¹⁶. Panikkar nous invite à une reconnaissance des autres cultures. Reconnaître l'altérité, c'est aussi regarder le monde à partir d'une autre fenêtre, puis revenir dans notre propre univers (culture) et traduire cette vision dans nos propres réalités. Ceci sous-tend une grande ouverture de notre fenêtre. Agrandir notre fenêtre obéit à une logique interculturelle des droits de l'être humain :

« Plonger dans l'entre-fenêtres, c'est s'ouvrir à une démarche interculturelle où l'enjeu n'est plus uniquement l'émergence d'une théorie, d'une rationalisation nouvelle à l'intérieur d'un horizon de sens, d'un mythe donné, mais l'émergence même de nouveaux mythes et horizons de compréhension d'action »¹⁷.

À travers le pluralisme, Panikkar développe une éthique qui implique la reconnaissance des autres. Pour Panikkar, le pluralisme de la réalité et de la vérité nous instruit que nos différences sont non seulement d'ordre existentiel mais aussi fondatrices des principes de l'interculturalité. Le pluralisme fait écho à toutes les approches contemporaines de la reconnaissance et introduit une démarche de complémentarité des différences là où prévalaient jusqu'ici une logique d'exclusion. Désormais, la mondialisation traduit plutôt une logique de dialogues, d'échanges, de métissages, plutôt qu'une logique uniformisante et excluante. Les principes d'interculturalités se légitiment de la multiculturalité des valeurs comme étape fondamentale qui légitime l'« utilisation parallèle de plusieurs cultures sans établir des rapports entre elles »¹⁸. L'interculturalité comme principe tente une intégration

15 Raimundo Panikkar, *Cultures et religions en dialogue 1 : Pluralisme et interculturalité*, Paris, Cerf, 2012.

16 Raimundo Panikkar « la notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? » dans *Diogène*, n° 120, 1982, p.90

17 Robert Vachon, « Le mythe émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité », Conférence donnée au Séminaire Pluralisme et Société, Discours alternatifs à la culture dominante organisé par l'Institut Interculturel de Montréal le 15 février 1997.

18 Yves Bertrand, « L'interculturalité » in *Pédagogie*, n°4 décembre 1976, p.5.

de toutes les cultures en dépit de leurs diversités en consacrant surtout leur reconnaissance mutuelle.

Ainsi dans la logique d'une éthique interculturelle, ce ne sont pas seulement nos rationalisations qui seront sujettes à caution. Il s'agit de s'orienter résolument vers un nouvel univers de sens, vers un « pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité »¹⁹. C'est dans une esthétique de l'altérité à travers l'imagination et la reconnaissance du pluralisme de la réalité que nous pourrions faire un pas vers un nouvel humanisme nous permettant d'inventer un avenir partagé et pacifié dans la complémentarité de nos différences.

Cependant, c'est Axel Honneth qui, à la suite de Ricœur, fait ressortir le rôle central de l'esthétique de l'autre dans la reconnaissance de soi. La théorie de reconnaissance qu'il propose se situe dans le prolongement des réflexions de Ricœur sur l'identité de soi. Le sujet honnethien n'est vraiment reconnu pleinement que sur le plan personnel, juridique et social.

2. Axel Honneth et l'éthique de reconnaissance

Honneth part d'une expérience d'injustice ou du mépris social pour fonder sa théorie de reconnaissance. Pour Honneth, les expériences vécues comme des injustices sont toujours ressenties comme des blessures morales qui résultent d'un mépris de reconnaissance. Ce qui est senti dans cette lutte de reconnaissance, c'est une expérience de restauration d'une exigence normative de la justice. Les faits qui résultent d'une expérience d'injustice sont des faits de déni de reconnaissance « de sorte que les normes qui en elles sont bafouées correspondent aux différentes formes du besoin de reconnaissance »²⁰.

Il s'agit alors de faire recours à une éthique de reconnaissance capable de restaurer la substance de cette morale de la justice. Le travail d'Axel Honneth a été justement de déterminer la morale de la justice en postulant l'hypothèse que le respect de l'intégrité de la personne suppose trois formes de reconnaissance.

La première forme de reconnaissance est relative à une vie éthique naturelle. Cette éthique naturelle s'exprime concrètement sous forme d'amour et d'amitié. Elle consiste en une reconnaissance affective qui a une importance fondamentale dans le développement psychique de l'enfant. Chez l'adulte cette forme de reconnaissance se traduit par l'amitié que nous nouons dans la société, ou du rapport amoureux que nous entretenons entre partenaires. Dans toutes ces formes de relation, les sujets se reconnaissent comme des sujets motivés par des besoins affectifs. La survie des sujets est dépendante de l'affection que leur portent les autres, ainsi que toute sorte de biens extérieurs. Mieux, de cette garantie affective, dépend la constitution de la personnalité des individus. L'identification du moi ainsi que sa constitution corporelle et sentimentale sont tributaires de la reconnaissance de l'autre, de la valeur de nos besoins et nos désirs physiques et

19 Robert Vachon, Op. Cit.

20 Emmanuel Renault, *Mépris Social : Éthique et politique de la reconnaissance*, Op.cit., 2004, p. 48.

psychologiques. L'amour est donc identifié comme une forme de reconnaissance affective garantissant à l'individu une relation à l'objet, comme un être porteur de besoins concrets. Cette reconnaissance produit ce que Honneth appelle « confiance de soi », qui permet d'identifier une première forme de blessure de l'intégrité personnelle et une spécification de l'un des traits de la morale de la justice. En effet, le besoin de justice exprime le refus des expériences d'injustices liées à un déni de confiance en soi par toutes les attitudes qui portent atteinte à notre personnalité psychique et affective. Il s'agit là d'une première forme d'intégrité morale dans laquelle on peut identifier les expériences de viol, et de torture, ou d'autres formes de blessures morales qui résultent du déni permanent de la personnalité de l'individu. Il peut y avoir d'autres formes d'expériences d'injustices qui peuvent porter atteinte à l'intégrité physique. Dans ce cas, « l'intégrité physique n'y est plus purement et simplement niée, mais on éprouve néanmoins le désagrément de ne plus voir reconnus son corps et son existence biologique qu'en tant que vecteur de la valorisation marchande »²¹.

Axel Honneth, affirme que le déni de l'amour ou de l'amitié ne peut conduire à aucune forme de lutte sociale car cette première forme de reconnaissance ne traduit qu'un rapport à soi intime qu'on ne peut généraliser au rang de revendications sociales ou collectives. Les exigences morales sous-jacentes à cette forme de reconnaissance, contrairement aux autres, ne traduiraient donc pas des exigences normatives de luttes sociales²².

Cependant, on voit aujourd'hui se traduire une telle reconnaissance, pour le respect de la dignité du corps du sujet consommateur, sous forme de lutte politique. Le cas palpable est les mouvements qui luttent contre la « mal-bouffe » dans plusieurs sociétés occidentales. Aussi, certaines formes de lutte contre les exclusions sociales pour réclamer les droits sociaux comme le droit à un logement décent, résultent-elles de cette exigence de restaurer le respect de l'intégrité physique et des rapports affectifs familiaux. Même si le déni de confiance en soi semble s'orienter vers une forme de lutte sociale, c'est justement pour traduire la profondeur de cette blessure du rapport à soi puisque

« du déni de reconnaissance, il peut ici résulter une destruction de l'identification personnelle trop radicale pour que l'individu dispose encore des ressources psychologiques et symboliques que supposent la révolte individuelle et l'organisation collective »²³.

La deuxième forme de reconnaissance est la reconnaissance morale et juridique qui permet au sujet d'avoir la certitude et l'assurance de la valeur de son propre jugement moral et de sa capacité à identifier par lui-même la valeur universelle de ses actions. Cette reconnaissance permet aux individus d'avoir la confirmation de la certitude de leur propre dignité. Pour Honneth, le besoin de reconnaissance doit prendre le caractère moral et juridique car cette exigence a

21 Emmanuel Renault, Op. Cit, p.50.

22 Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000, pp.193-194.

23 Emmanuel Renault, Op.cit., p.50.

pour fondement le droit ainsi que les actions et les jugements d'autrui. Le droit est donc l'expression d'une forme de reconnaissance qui permet de rendre compte d'une relation non plus affective, mais cognitive. Il permet de se rendre compte de l'effectivité de la liberté de l'individu. Ainsi selon Honneth, le droit joue un double rôle dans le respect de la dignité individuelle. Premièrement, le droit contribue directement dès qu'il fait de la reconnaissance de l'individu un sujet de droit en l'identifiant comme un individu capable d'orienter son existence d'après les exigences normatives universelles dont il cerne profondément la valeur. Autrement dit, le droit donne à l'individu une représentation de la valeur de sa propre liberté et des conditions dans lesquelles son existence conserve son caractère respectable. Deuxièmement, le droit contribue indirectement en obligeant autrui à respecter notre propre dignité à travers ses actes et ses paroles.

Néanmoins, cette reconnaissance juridique est insuffisante pour que notre expérience de liberté soit reconnue par autrui comme digne de respect. Pour avoir la confirmation de la certitude de notre propre dignité, il faut adjoindre à la forme juridique de reconnaissance, une reconnaissance morale. Et pour cause, « le déni de reconnaissance morale est porté par l'action individuelle en ce qu'elle a de purement individuelle, il ne concerne donc pas notre enquête sur les présuppositions normatives des luttes sociales et politiques, il n'en est pas de même du déni de reconnaissance juridique institué »²⁴.

Ainsi le besoin de reconnaissance juridique s'exprime souvent sous forme de reconnaissance morale à travers la dénonciation des blessures morales liées à un droit inégalitaire, d'accès à certaines commodités de vie, qu'il s'agisse « du droit constitutionnel et des restrictions de la citoyenneté des immigrés et des adolescents issus de l'immigration »²⁵. C'est également cette forme de reconnaissance qui traduit la lutte pour les colonisés contre les humiliations dont ils font l'objet. Ces derniers ne luttent pas seulement contre leurs conditions de vie misérables, mais contre les dépravations morales dont ils sont sujets. « Au plus profond de lui-même, le colonisé ne reconnaît aucune instance. Il est dominé, mais non domestiqué. Il est inférieurisé, mais non convaincu de son infériorité »²⁶.

À l'amour et au droit comme formes de reconnaissance, s'ajoute une troisième forme de reconnaissance qui elle, prend la forme sociale. Cette forme de reconnaissance sociale permet aux individus de se voir reconnaître la valeur de leur travail et son utilité pour la société. C'est dire que l'individu s'identifie également à travers l'activité professionnelle qu'il exerce. Cette forme de reconnaissance permet aux individus de se voir procurer ce que Honneth appelle l'« estime de soi ». L'estime sociale de soi est alors « une certitude de posséder par ses différentes capacités des facultés utiles, bonnes et précieuses »²⁷. Le problème est que cette forme de reconnaissance peut être remise en cause à travers la perte de travail ou par la non-reconnaissance économique ou des efforts que l'individu déploie dans

24 Ibid.p.51-52.

25 Ibid.p.52.

26 Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspéro, 1961, p.84.

27 Emmanuel Renault, Op. Cit., p.53.

l'exercice de son travail. Cette méconnaissance sociale peut conduire à des formes de révoltes qui militent pour la reconnaissance sociale de leur travail.

Ce qui est sûr, la reconnaissance sociale consacre une reconnaissance qualitative des membres d'une société. Honneth s'inspire toujours de Hegel qui, dans son livre, *Le système de la vie éthique*, affirme que la société est fondée sur une relation spécifique dite d'« intuition réciproque ». Cette « intuition réciproque » concernant le peuple, est une « forme dans laquelle apparaît » l'« idée de la vie éthique », puisque dans le peuple « l'individu s'intuitionne dans chacun comme soi-même »²⁸. L'intuition est une forme de relation intersubjective qui transcende la relation cognitive. Avec l'intuition, la reconnaissance s'étend jusqu'à la relation affective. C'est une forme de relation que Honneth préfère appeler solidarité. Concept qui, selon lui, traduit le mieux la réalité individuelle de la vie dans nos sociétés modernes. Pour Honneth, la solidarité peut sous-tendre premièrement « une relation d'interaction dans laquelle les sujets s'intéressent à l'itinéraire personnel de leur vis-à-vis parce qu'ils ont établi entre eux des liens d'estime symétrique »²⁹.

Compris sous cet angle, le concept de solidarité peut traduire des relations issues d'une expérience d'oppression politique comme celles de déportation ou d'exil. Dans ces cas de souffrances issues de situations de manque de liberté, la solidarité peut apparaître comme une exigence normative permettant aux individus opprimés de se voir estimés par la société. La solidarité, en un second sens, peut traduire des relations d'estime réciproque entre des individus. La solidarité, dans ce sens, devient un « véritable sentiment de sympathie pour la particularité individuelle de l'autre personne »³⁰, un sentiment qui continue à travers des actes.

À ces trois formes de reconnaissance, s'ajoute une quatrième, qui est la liberté. Dans *Das Recht der Freiheit* (2011), ouvrage non encore traduit en Français, Honneth ouvre une autre perspective vers les « institutions de la reconnaissance ». Selon lui, la théorie qu'il a élaborée (Honneth I), souffrait d'une inaptitude à faire face au fait que la reconnaissance est aussi un type de relation avec l'institution non dissociable avec les relations interindividuelles. La question qui l'oriente dans cette nouvelle perspective est de comment l'accomplissement de notre identité devrait se réaliser réellement dans nos sociétés démocratiques. Il postule l'hypothèse que compte tenu de l'attachement des sociétés démocratiques occidentales depuis des décennies à la valeur suprême qu'est la liberté individuelle, il fallait orienter autrement la réflexion et se consacrer à « une reconstruction normative si l'on voulait assurer aux individus la possibilité institutionnelle d'un libre épanouissement de soi »³¹. Ce changement de paradigme, selon Honneth, permet d'éviter non seulement le psychologisme (Honneth I), dont on reproche à la

28 Hegel, *Système de la vie éthique*, Paris, Payot, 1976, p. 161.

29 Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Op. Cit. p.156.

30 Ibid. p.157.

31 Mark Hunyadi, « De la reconnaissance à la liberté : Axel Honneth est-il encore Franckfortois » in Mark Hunyadi (Sous la Dir.) *Axel Honneth : De la Reconnaissance à la liberté*, Paris, Ed. Le Bord de l'eau, 2014, p. 13.

théorie de la reconnaissance, mais aussi de passer (Honneth II), à « des sphères de la reconnaissance comme des formes spécifiques de liberté, notamment de formes de liberté sociale où nous sommes libres seulement parce que, d'une certaine manière, nous coopérons »³². Il lui fallait quitter « le lexique de la psychologie pour un autre langage, plus apte à expliquer clairement en quel sens des sphères spécifiques de reconnaissance sont intimement reliés aux expériences spécifiques de la liberté, et la façon de comprendre les expériences spécifiques de la liberté. »³³

Il ne s'agit pas pour Honneth d'abandonner sa première hypothèse selon laquelle les hommes sont ce qu'ils sont à travers les formes de reconnaissance, mais plutôt de dire aussi que, certaines institutions peuvent être comprises comme des institutions favorables à l'hypothèse de la reconnaissance. En clair, il s'agit pour Honneth de « reconstruire patiemment toutes les pratiques intersubjectives socialement stabilisés en tant qu'elles incarnent à chaque fois des lieux d'épanouissement de la liberté individuelle »³⁴. Ces pratiques interpersonnelles, Honneth les nomme des institutions, offrant ainsi au concept un large éventail, puisque le concept peut renvoyer aussi à « une palette de relations intersubjectives allant de la relation de couple ou d'amitié aux institutions de l'État social et démocratique, en passant par les relations familiales et le système de marché capitaliste »³⁵. La préoccupation d'Honneth est de démontrer qu'au-delà de la compréhension qu'ont les individus eux-mêmes, chacune de ces pratiques intersubjectives fait appel à un éventail de règles tacites ou implicites que ces individus eux-mêmes ont la maîtrise sans qu'ils ne s'en rendent compte. Ce qui est nouveau dans la réflexion d'Honneth tient à l'institutionnalisation de nos relations comme nouvelles règles tacites ou implicites. Concrètement, cela veut dire que même dans une relation affective comme l'amitié, chaque partenaire est supposé maîtriser d'une manière tacite un ensemble de règles communes autour desquelles se fonde leur confiance réciproque. Ces règles constituent, donc pour Honneth, une institution. Honneth met en évidence un ensemble de règles communes tacitement reconnues, qui sont une condition indispensable, et qui fondent la société démocratique. Le marché par exemple selon lui ne fonctionnerait convenablement pas, si les rapports contractuels n'étaient pas sous-tendus et précédés par un ensemble de règles non-élaborées qui les rendent simplement possibles. En clair, pour Honneth, « la liberté individuelle dans son exercice réel est toujours conditionnée par des rapports de reconnaissance réciproque qui la rendent simplement possible »³⁶.

Somme toute, Axel Honneth reconstruit une théorie de la société afin de permettre à ses membres de disposer des conditions d'une vie éthiquement réussie et à travers cette vie bonne, il peut mieux appréhender et critiquer toutes anomalies et pathologies du social.

32 Ibid p. 36.

33 Ibid.

34 Ibid p.14.

35 Ibid.

36 Mark Hunyadi, Op Cit, p. 16.

Cependant, la reconnaissance de l'individu sur le plan personnel, juridique et social ne va pas de soi. Comment combler le vide entre l'individu et la société, c'est-à-dire une subjectivité écartelée entre l'expérience tragique de la vie individuelle et une communautarisation brutale de certains groupes culturels ? Pour combler le vide axiologique entre les deux extrémités, nous nous appuyerons ici sur *l'éthique reconstructive* telle qu'élaborée par Jean-Marc Ferry.

3. Jean-Marc Ferry et l'éthique reconstructive

L'éthique reconstructive de Ferry, il faut le préciser, n'a pas pour objectif de fonder une éthique interculturelle. Elle se justifie pour une simple raison d'articulation d'une éthique de reconnaissance et d'une éthique de responsabilité³⁷. Le défi est de transcender la reconnaissance juridique et philosophique de l'égalité des individus et des communautés et prendre en considération le mythe fondateur de leur identité. Mieux, le but de l'éthique reconstructive est de dépasser la narrativité des récits fondateurs du sujet afin de reconnaître la souffrance que l'autre a pu lui infliger volontairement ou non. Nous en faisons recours car une telle vision reconstructive est primordiale afin d'asseoir une éthique interculturelle dans le cadre de la mondialisation des cultures.

En effet, l'éthique reconstructive s'axe autour de quatre périodes discursives : la narration, l'interprétation, l'argumentation et la reconstruction. La narration, selon Ferry, « se désigne intuitivement comme le mode premier d'une construction d'identité à l'aide du discours. Elle apparaît comme la performance primaire par laquelle un discours rapporte des événements dans la forme d'expériences vécues significatives pour soi-même et pour autrui »³⁸.

La période narrative est un moment de nos récits identitaires et culturels. Elle est une période privilégiée où se forme l'identité de la personne et complète la perte de sens de l'individu. C'est donc une période de discours collectif fondateur qui construit dans le temps la mémoire collective d'une communauté. Mieux, la période narrative est un moment de recueil des événements marquants les souvenirs subjectifs et intersubjectifs des sujets. Dans la narration, les expériences racontées n'apparaissent pas seulement comme « vécues » mais aussi comme « transmises ». Cette période est donc un moment de vérité qui est différent de celui de l'histoire. C'est dans la narrativité que l'événement vécu devient une « histoire » mais une histoire « intersubjective de ce qui est dit »³⁹. Pendant que l'histoire donne des éléments sur une vérité documentée au fondement duquel se trouvent des faits réels, la narration décrit plutôt des expériences collectives et singulières. La narration rapporte « une vérité sociale née de l'expérience par l'interaction, le dialogue, le débat »⁴⁰. De ce fait, la narration se présente comme

³⁷ Lire Jean-Marc Ferry, « L'éthique reconstructive comme éthique de la responsabilité politique » in *Raison publique* n°10 Mai 2009.

³⁸ Jean Marc Ferry, *Les puissances de l'expérience I et II*. Paris, Cerf, 1991, p.104.

³⁹ Ibid.p.105.

⁴⁰ Desmond Tutu, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Paris, Albin Michel, 2000, pp.33- 34.

moment réflexif qui « produit le premier tissu symbolique du monde ambiant »⁴¹. Suite à un fait extrêmement grave qui entame profondément le sujet, celui-ci éprouve le désir de raconter ce qu'il a vécu. Tout se passe comme si la narrativité compulsive oblige le sujet à construire le fait vécu dans un récit et à l'intégrer d'une manière psychique. La narration, comme période réflexive, apparaît comme « la cautérisation d'une plaie psychique »⁴². Dans ce sens, la narration a un rôle thérapeutique, car elle « définit largement les conditions historiques d'une certaine compréhension – plus ou moins perturbée – de soi, du monde et d'autrui »⁴³. Au demeurant, la narration cultive la mémoire individuelle et collective et élève le discours au statut d'un « mythe fondateur »⁴⁴. Bref, la narration construit un discours fondé sur des expériences individuelles et collectives.

La période d'interprétation suit celle de la narration. L'interprétation, selon Ferry, est investie d'un caractère universalisant car elle permet de « comprendre l'événement raconté comme ce dont le sens peut faire la loi »⁴⁵. Autrement dit, l'interprétation est une période discursive au cours de laquelle sont extraites les lois et donne sens au discours narratif : « Ce qui est arrivé est dû au fait que... », « pour que cela n'arrive plus, nous devons... ». L'interprétation est également un moment de réflexion par rapport à la narration, puisqu'elle « dépasse la singularité historique d'aventures vécues par un héros »⁴⁶. À travers l'interprétation, l'homme veut donner sens au récit, et aux expériences tragiques et collectives dans la vie commune. L'homme veut, en ce moment interprétatif, tirer leçons de cette expérience malheureuse pour que le monde ou le vivre-ensemble soit autre chose qu'une absurdité. Le récit raconté ouvre des passerelles pour un destin commun, où s'inaugure l'universel : l'interprétation « correspond à la leçon générale qu'un auditeur tire d'une histoire particulière – par suite de quoi le récit brise la limitation de l'histoire particulière en vue d'une connaissance du destin »⁴⁷. L'interprétation "interprète" l'expérience vécue collectivement, lui trouve une explication, en tire une leçon, une moralité, et une loi. Elle permet alors de faire un jugement sur les décisions prises à des moments marquants l'histoire collective, les justifie et les généralise en tirant des lois conséquentes. L'interprétation fait le dévoilement de l'événement, c'est-à-dire lui donne sens. Dans l'interprétation, on fait un effort de dépassement du récit narré pour expliquer la « cause efficiente » ou la « cause finale » de l'expérience vécue. En clair, « la question du pourquoi remplace celle du quoi, comme si l'individu se sentait à présent assez de force pour interroger le destin lui-même, jusqu'à l'expliquer par un principe plus stable que le caprice des divinités »⁴⁸. La narration et l'interprétation sont des moments où une vérité

41 Jean Marc Ferry, Op.Cit, p.107.

42 Ibid.

43 Ibid. p.107.

44 Ibid. p.109.

45 Ibid. p.111.

46 Ibid, p.112.

47 Jean Marc Ferry, Op. Cit, p.112.

48 Ibid. p.114.

s'établit. Certes particulière, cette vérité donne sens à ceux qui vivent cette expérience collective.

La période d'argumentation intervient quand des communautés, qui vivent des récits singuliers, des vérités particulières, acceptent de vivre ensemble et s'accordent sur des normes communes. Dans la période argumentative, diverses communautés exposent leur conception de la vérité. Elles en tirent une loi en justifiant (par des arguments bien sûr !!) pourquoi elles estiment que cette loi devrait être reconnue comme valide ou acceptable par tous. Les communautés donnent sens aux normes en justifiant les raisons qui militent en faveur de l'acceptation de cette loi. De ce point de vue, les communautés doivent dépasser l'expérience collectivement particulière qu'elles ont vécue, au profit d'une expérience collectivement commune qu'elles acceptent partager avec les autres, à travers une logique rationnelle. L'argumentation départicularise et décontextualise la loi présentée pour que celle-ci apparaisse indubitablement vraie et applicable pour tous. Dans le sens où, l'argumentation « a toujours la valeur d'une tentative de justification pour ce qui est dit, fait, pensé ou intentionné »⁴⁹, tout récit, tout contenu est soumis aux cribles de la critique, c'est-à-dire à l'interrogation rationnelle. L'argumentation est une période de dépassement des conflits d'interprétation. Elle permet d'identifier la loi applicable à tous les cas similaires au travers la présentation d'un meilleur argument. En tant que tel, elle est une force critique et une étape émancipatrice du sujet. Dans cette procédure argumentative, dont les bases ont été données par Habermas dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, ce qui est en jeu, est la validité des arguments proposés à travers une procédure qui obéit aux conditions d'égalité, de publicité et d'universalité.

La période argumentative est détachée des périodes narrativo-interprétatives dans le sens où, dans l'argumentation, l'accent est mis sur l'évaluation des normes capables de faire consensus entre les sujets concernés. Comme le note Dany Rondeau :

« Le moment narrativo-interprétatif et le moment de l'argumentation sont difficilement conciliables ; l'un étant ancré dans une conception du bien issue de l'histoire, de la tradition et de l'expérience de l'autre dans une conception du juste issue d'une procédure universalisable et abstraite ou détachée de tout contexte »⁵⁰.

L'objectif de Ferry est de traduire ces trois périodes discursives dans un seul mouvement : celui de la reconstruction de sens. Le défi étant de mettre ensemble les expériences vécues dans le moment d'argumentation avec les fondements culturels dans lesquels ces expériences sont forgées. Le moment narrativo-interprétatif devient une période de témoignage du récit et l'argumentation en est le dialogue. La reconstruction permet de donner sens aux

49 Ibid .p.122.

50 Dany Rondeau « Quelle place pour les savoirs locaux dans la cité globale » in Ebenezer Ndjoh Mouelle (Sous la Dir.) *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Op. Cit., p.294.

argumentations avancées et de reconnaître l'importance du récit narré et sa validité. La reconstruction exige donc ouverture et reconnaissance de l'autre : « je fais attention à une réalité qui compte, non pas à la manière d'un obstacle physique qu'il convient d'éviter pour mon propre confort, mais parce qu'en n'y prenant pas garde, je pourrais infliger une blessure »⁵¹. En définitive, l'éthique de reconstruction est comme « une entreprise de co-construction de sens »⁵². La reconstruction n'est donc pas seulement un « stade discursif plus englobant que l'argumentation »⁵³ mais « thématise [aussi] l'identité morale dans sa globalité historique et existentielle, en me faisant découvrir à chaque fois l'irréductible présence d'un autrui vulnérable au sein des passés invoqués par la reconstruction »⁵⁴.

Conclusion

L'ère postmoderne nous offre deux tentations de dérives extrêmes : l'une, qui obéit à une logique marchande et technicienne, veut plier l'humanité sous ses diktats, et l'autre qui répond à un ordre culturel et religieux tout aussi exclusif. Economie marchande et communautarisme religieux ne sont donc pas porteurs d'un projet libérateur pour l'homme puisque les deux logiques ont assis la reconnaissance sur un besoin archaïque primaire. Mieux, « *les deux fondamentalismes qui ont prospéré sur le terreau de la postmodernité disent tous deux, et c'est l'essentiel, que le destin des hommes est d'obéir à des lois indiscutables* »⁵⁵. Un dépassement de ces fondamentalismes s'impose. D'où l'urgence d'un nouvel humanisme comme nouveau socle pour penser la mondialisation et les problèmes contemporains qui en découlent. L'urgence d'une préoccupation éthique à même de conjurer ces deux extrémités s'est posée. Ainsi, nous avons trouvé dans l'identité narrative ricoeurienne, l'éthique interculturelle de Panikkar, la reconnaissance honnethienne et l'éthique reconstructive de Ferry, de réels enracinements normatifs afin de conjurer la double impasse d'une mondialisation en perte de sens. Tout se passe comme si c'est dans l'identité, dans la reconnaissance, et dans la reconstruction que les sujets retrouvent sens. C'est autant dire que les exigences humaines ne se limitent pas à la question des biens matériels, mais prennent en compte aussi le désir d'être, d'identité, de reconnaissance et de reconstruction, qui permettent de fonder un « destin communicationnel commun ».

51 Jean Marc Ferry, Op.cit, p.145.

52 Denis Müller, « Estime et respect de soi, justice, reconnaissance : de quelques défis actuels en éthique » Op, Cit., p.114

53 Cité par Denis Müller, Op.cit.

54 Ibid. p.114. C'est nous qui ajoutons [aussi] afin de donner un sens à la phrase.

55 Sophie Bessis, *La double impasse : L'universel à l'épreuve des fondamentalismes religieux et marchand*, Op.cit., p.223.

Bibliographie

- ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine, *Former et éduquer en contexte hétérogène*, Paris, Économica Antropos, 2003.
- BERTRAND, Yves, « L'interculturalité » in *Pédagogie*, n°4 décembre 1976.
- BESSIS, Sophie, *La double impasse : L'universel à l'épreuve des fondamentalismes religieux et marchand*, Paris, La découverte, 2014.
- CASTILLO, Monique, « Les langages de la mondialisation : Fondements et limites » in Ebenezer Ndjoh Mouelle (Dir.) *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspéro, 1961.
- FERRY, Jean Marc, *Les puissances de l'expérience I et II*. Paris, Cerf, 1991.
- FISHBACH, Franck, *Fichte et Hegel : La reconnaissance*, Paris, Puf, 1999.
- HEGEL, Friedrich, *Système de la vie éthique*, Paris, Payot, 1976.
- HEGEL, Friedrich, *Encyclopédie des sciences philosophiques, t.3 La philosophie de l'esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1988.
- HEGEL, Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1999.
- HONNETH, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000.
- HUNYADI, Mark, (Dir.) *Axel Honneth : De la Reconnaissance à la liberté*, Paris, Ed. Le Bord de l'eau, 2014.
- MERCIER-JOSA, Solange, *La lutte pour la reconnaissance et la notion de peuple dans la première philosophie de L'Ésprit de Hegel*, Paris, Inclinaison, Centre de Sociologie historique, 2003.
- MÜLLER, Denis, « Estime et respect de soi, justice, reconnaissance : de quelques défis actuels en éthique » in *Théologiques*, vol.6, n°1, 1998.
- PANIKKAR, Raimundo, « Le pluralisme religieux : un défi métaphysique » in *Interculture* vol.23, no.3, 1990.
- PANIKKAR, Raimundo, « la notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? » in *Diogène*. N° 120, 1982.
- PANIKKAR, Raimundo, *Cultures et religions en dialogue 1 : Pluralisme et interculturalité*, Paris, Cerf, 2012.
- RANDEAU, Dany, « Quelle place pour les savoirs locaux dans la cité globale » in Ebenezer Ndjoh Mouelle (Dir.) *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- RENAULT, Emmanuel, *Mépris Social : Éthique et politique de la reconnaissance*, Paris, Éditions du Passant, 2004.
- RENAULT, Emmanuel, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », *Politique et sociétés*, vol.28, n°3, 2009.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1996.
- RICOEUR, Paul, *Parcours de la reconnaissance, trois études*, Paris, Gallimard, 2013.

SIEP, Ludwig, « Reconnaissance entre individus et cultures » in Ebénézer Ndjoh Mouelle (Dir.) *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009.

VACHON, Robert, « Le mythe émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité », Conférence donnée au Séminaire *Pluralisme et Société*, Discours alternatifs à la culture dominante organisé par l'Institut Interculturel de Montréal le 15 février 1997.

VILLELA-PETIT, Maria, « Compte Rendu » *Diogène* 2004/2 n°206, p.157-164.

TOSEL, André, *Essai pour une culture du futur*, Paris, Ed. Du croquant, 2014.

TUTU, Desmond, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Paris, Albin Michel, 2000.

REFUS ET PERSISTANCE DE LA GUERRE EN SOCIÉTÉ : QUELLE ALTERNATIVE POUR UNE PAIX DURABLE ?, Marcelin Kouassi AGBRA
(Université Alassane Ouattara de Bouake – RCI)

Résumé

La guerre est un fléau redoutable pour toute société. D'où la volonté universelle d'y mettre fin. Cet article est une tentative d'analyse du concept de guerre et de ses causes. Et pour aller plus loin, il propose une solution pour juguler ce phénomène qui fait tant d'horreurs et de malheurs. Il ressort que seul le dialogue peut conduire à une paix durable pour ne pas dire éternelle. Mais de quel type de dialogue s'agit-il ? Il s'agit d'un dialogue qui aboutit à un accord et non à un compromis. Il est débarrassé de l'hypocrisie, de la supercherie et de la roublardise. Il s'appuie sur deux règles : la définition des termes du problème et l'acceptation du principe de réfutation.

Mots clés : Guerre, Paix, Dialogue, Société, Conflit, Violence

**REFUSAL AND PERSISTANCE OF WAR AMONG HUMAN BEINGS:
WHAT ALTERNATIVE FOR LASTING PEACE IN OUR SOCIETIES?**

Abstract

War is a frightening plague for all human society. That why the whole world unit their means to get rip with it. This article is an attempt to analyze the concept of war and its causes, and further it proposes a solution to suppress this phenomenon which causes so many horrors and tragedies. It is clearly established that only dialogue can lead to lasting or eternal. However, the issue is: what kind of dialogue? It is the sort of dialogue capable of leading to an agreement and not a compromise. It is the kind of dialogue that is devoid of hypocrisy, trickery and crafty trick. It must be grounded on two rules: the definition of the problem and the acceptance of the principle of refutation.

Keywords: War, Peace, Dialogue, Society, Conflict, Violence

Introduction

L'homme est un être avide de paix. Pour lui, la paix est une condition sine qua non du bonheur. Mais, malheureusement, il peine à y accéder. La preuve en est que la violence, le conflit et la guerre jalonnent son existence. La vie de l'homme semble osciller entre une violence apparemment congénitale et une persistante envie, utopique de voir advenir la paix perpétuelle. Soucieux de son existence et préoccupé par la conservation de sa vie, il redoute la violence et veut lui substituer la non-violence pour vivre en paix. Naturellement, en l'homme, existe l'idée que la paix est plus importante que la guerre. Si la nature humaine est caractérisée par la violence (Hobbes)⁵⁶, il importe de lui trouver un remède pour parvenir à une société pacifique. Si au contraire l'homme est naturellement bon, l'on doit user de tous les moyens pour préserver cette bonté naturelle (Rousseau⁵⁷). Pour l'homme, la violence et la guerre, loin d'être des catalyseurs de la vie en société, sont au contraire, des éléments perturbateurs dont il faut absolument se débarrasser. Dès lors, il est de notre devoir, comme on l'entend souvent dire, de rétablir, maintenir, construire ou imposer la paix quand survient, sur une partie du globe, un conflit armé. Le conflit, le dissensus, sont moins constructifs que destructifs. Pour Rousseau par exemple, une société fondée sur le mode du conflit – à plus forte raison le conflit armé – n'est point envisageable. Bien réglée, la société démocratique fait converger les opinions et trouve son harmonie, sa quiétude et sa stabilité dans des vues qui se rapprochent. Cette perspective est celle de Rawls⁵⁸ pour qui, la violence est inacceptable dans la société démocratique. Mais, lorsque le droit, le dialogue et tous les moyens pacifiques sont incapables de maintenir la justice, la liberté et la paix, n'est-il pas judicieux de recourir à la violence ou même à la guerre pour parvenir à la restauration d'un ordre social plus juste ? Pourquoi la guerre poursuit-elle l'homme comme son ombre ? Est-il possible d'y mettre fin ? C'est à ces questions que nous tenterons de donner réponse dans le présent texte. Il s'agit, pour nous, de tenter de cerner la nature et les contours du concept de guerre (I), ensuite d'essayer d'analyser les causes et les raisons de la violence et de la guerre qui persistent en société (II), et enfin nous montrerons que la paix est envisageable si les hommes tracent les contours d'un dialogue véritable (III).

1. Esquisse de définition

La violence, les conflits et la guerre sont des phénomènes aussi vieux que le monde. Selon John Keegan, « *l'histoire du monde est, pour une large part, une histoire de guerre... Les grands hommes d'État qui jalonnent cette histoire écrite*

⁵⁶Dans *Le citoyen ou les fondements de la politique*, traduction de Samuel Sorbière, Paris, Flammarion 1982, Hobbes écrit que les hommes ont une réciproque volonté de se nuire, et qu'il y a chez eux une inclination naturelle à se nuire, et une guerre de tous contre tous. (voir PP. 94, 95, 98, 99.)

⁵⁷ Rousseau a insisté dans certains de ses ouvrages, notamment *Le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, sur la bonté naturelle de l'homme, contrairement à ce que disait Hobbes.

⁵⁸RAWLS John, *Justice et Démocratie*, trad. de Catherine Audard, Paris, Seuil, 1993.

sont généralement des hommes de violence. »⁵⁹Pourtant, définir et cerner les notions de guerre, de conflit et de violence semble hors de portée des hommes. À preuve, les définitions sont aussi nombreuses et divergentes que les auteurs. Qui plus est, le langage courant les emploie dans des domaines symboliques qui pourraient rendre leur compréhension plus ardue. Ainsi, on emploie invariablement le terme "guerre" dans les expressions telles que « la guerre des mots », « la guerre à l'injustice », etc. Cet emploi multiple et différent du concept de guerre accroît son ambigüité en même temps qu'elle risque de le galvauder. Il est peut-être vrai que la gravité avérée de certaines situations autorisent l'usage métaphorique du terme guerre, mais il n'y a pas de guerre à proprement parler sans violence physique.

La guerre a souvent été définie par rapport à la paix. Ainsi pour Aristote, la guerre n'est qu'un moyen en vue de la paix, comme le travail tend au loisir et l'action à la pensée : « ...*la fin pour la guerre, écrit-il, c'est la paix, pour la besogne, c'est le loisir* »⁶⁰. (Politique, VII, 14, 1334a). Comme le dit le proverbe romain, celui qui veut la paix prépare la guerre. Il faut pour cela, des hommes courageux dans la cité. Il est peut-être impossible d'éviter la guerre mais il est possible de faire acte de bravoure en résistant farouchement aux éventuels prédateurs. Phénomène récurrent de la société, la guerre apparaît comme un moyen possible pour instaurer un ordre social juste. « *Car la guerre contraint les gens à être justes et à vivre dans la tempérance, alors que la jouissance d'un sort heureux et la vie de loisir en temps de paix les poussent plutôt à la démesure* ». ⁶¹Hobbes abonde dans le même sens en établissant une analogie entre la guerre et le mauvais temps. Dans le Léviathan, il écrit ceci :

*« On doit par conséquent tenir compte, relativement à la nature de la guerre, de la notion de durée, comme on en tient compte relativement à la nature du temps qu'il fait. De même en effet que la nature du mauvais temps ne réside pas dans une ou deux averses, mais dans une tendance qui va dans ce sens, pendant un grand nombre de jours consécutifs, de même la nature de la guerre ne réside pas dans un combat effectif, mais dans une disposition avérée, allant dans ce sens, aussi longtemps qu'il n'y a pas assurance du contraire. Tout autre temps se nomme paix. »*⁶²

Cette vision hobbesienne montre clairement que la paix n'est que la durée entre deux moments de combat.

Pour Rousseau au contraire, pour bien appréhender le phénomène guerre, il faut lever une équivoque. Il n'y a pas de relation directe entre la guerre et la paix. En d'autres termes, l'absence de guerre ne signifie pas qu'il y a la paix, tout comme l'absence de paix n'est pas synonyme de guerre. À côté de ces deux concepts, il distingue ceux de paix véritable et de paix troublée. La seconde se distingue de la première en ce qu'elle est un état de ni paix ni guerre : cet état prévaut à l'état de nature quand chacun se donnant la préférence, menace la vie des

⁵⁹ KEEGANJohn, *Histoire de la guerre*, Paris, Dagorno, 1996, p. 459.

⁶⁰ ARISTOTE, *Les politiques*, trad. Franç. de Pierre Pellegrin, Paris, G-F., 1990, p. 500.

⁶¹ Idem, p. 501.

⁶² HOBBS Thomas, *Léviathan*, trad. Franç. de François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 124.

autres. Qu'est-ce donc que la guerre dans l'entendement de Rousseau ? Pour répondre à cette question, il nous faut citer ce long passage :

« *Quand les choses en sont au point qu'un être doué de raison est convaincu que le soin de sa conservation est incompatible non seulement avec le bien-être d'un autre mais avec son existence ; alors il s'arme contre sa vie et cherche à le détruire avec la même ardeur dont il cherche à se conserver soi-même et par la même raison. L'attaqué, sentant que la sûreté de son existence est incompatible avec l'existence de son agresseur, attaque à son tour de toutes ses forces, la vie de celui qui en veut à la sienne ; cette volonté manifeste de s'entredétruire, et tous les actes qui en dépendent, produisent entre les deux ennemis une relation qu'on appelle guerre. De là il s'ensuit que la guerre ne consiste point dans un ou plusieurs combats non prémédités, pas même dans l'homicide et le meurtre commis par un emportement de colère, mais dans la volonté constante réfléchie et manifestée de détruire son ennemi. Car pour juger que l'existence de cet ennemi est incompatible avec notre bien-être, il faut du sang froid et, de la raison, ce qui produit une résolution durable, et pour que le rapport soit mutuel, il faut qu'à son tour l'ennemi, connaissant qu'on en veut à sa vie, ait dessein de la défendre au dépens de la nôtre. Toutes ces idées sont renfermées dans le mot de guerre ».⁶³*

Il ressort de cette idée que la guerre n'est possible que quand il existe un danger vital prémédité. Par exemple, le meurtre par accident n'est pas un phénomène de guerre, il y a danger vital mais pas de préméditation. Au final, pour qu'il y ait la guerre, il faut qu'il y ait les deux conditions : la préméditation qui suppose la réflexion et l'existence du danger vital. Par exemple, un bandit qui attaque un innocent n'est pas en guerre parce que si son acte est prémédité, le danger vital n'existe pas pour lui puisqu'il prend sa victime par surprise.

Clausewitz la conçoit à son tour, comme l'acte par lequel, les différentes parties se considèrent comme étant des ennemies. Ce n'est donc pas un simple jeu d'adversité. « *...La guerre, écrit-il, n'est ni un passe-temps, ni pure et simple passion du triomphe et du risque, non plus que l'œuvre d'un enthousiasme déchaîné : c'est un moyen sérieux en vue d'une fin sérieuse.* »⁶⁴ On entend par ennemis, des adversaires dont l'intention et la volonté réciproque sont de se nuire, volonté de nuisance qui s'exprime par la violence et éventuellement, la mise à mort de l'ennemi. « *La destruction des forces ennemies apparaît donc toujours comme le moyen supérieur et le plus efficace devant lequel tous les autres doivent s'effacer* »⁶⁵. Ici, il convient de préciser que l'ennemi n'est ennemi que par rapport au jeu politique⁶⁶. Qu'il s'agisse de la politique extérieure comme de la politique intérieure, le but est le même : protéger les intérêts vitaux de la nation. Il est vrai que chez les hommes, le dialogue et les débats apparaissent comme les voies privilégiées et normales de résolution des différends. Mais lorsque ces différents recours atteignent leurs limites, la guerre s'impose comme une solution palliative.

⁶³ ROUSSEAU Jean.-Jacques., *Principes du droit de la guerre*, Paris, Vrin, 2008, p. 71.

⁶⁴ CLAUSEWITZ Carl Von, *De la guerre*, trad. Franç., Denise Naville, Paris, Edition de Minuit, 1955, p. 66.

⁶⁵ Idem, p. 80.

⁶⁶ CLAUSEWITZ Carl Von, *op. cit.*, p. 58.

Pour qu'il y ait la guerre, il faut que l'ennemi soit identifié et qu'il lui soit signifié l'intention d'hostilité. La guerre est précédée d'une déclaration de guerre qui permet de légitimer les actes de violence réciproque qu'on nomme combat. En somme, pour qu'il y ait guerre, il faut que les ennemis soient connus mais aussi qu'ils acceptent de combattre. Si, une partie refuse de combattre, il n'y a pas de guerre. Ce qui signifie qu'à l'offensive de l'agresseur doit riposter l'agressé, il doit se battre pour se défendre. Dans le cas contraire, il y aura simplement agression, massacre et crime mais pas de guerre.

Aussi, faut-il ajouter que la guerre se distingue nettement du combat et du conflit. Le conflit exprime une opposition, une contradiction qui n'est pas forcément armée. Le combat quant à lui, concerne le déroulement matériel des hostilités. Il est ponctuel tandis que la guerre s'inscrit dans la durée. C'est donc l'ensemble des combats qui fait la guerre. Pendant une guerre, l'arrêt des combats ne renvoie pas systématiquement à la fin de la guerre. Cela peut constituer simplement une trêve ou un cessez-le-feu. Les trêves permettent aux parties belligérantes à la fois d'explorer la voie du dialogue mais aussi de se ressourcer. Car la trop longue durée des combats peut amenuiser les forces.

Ces différentes conceptions peuvent se résumer de la façon suivante : la guerre est une lutte armée entre des belligérants qui usent de la violence physique pour résoudre leur différend. C'est un phénomène collectif qui peut opposer des États, des peuples différents comme elle peut avoir lieu entre des populations cohabitant à l'intérieur d'un même État. Quand la guerre se déroule entre les citoyens d'un même État elle est dénommée guerre civile. En tant que phénomène collectif, la guerre doit être différenciée des actes individuels de violence.

Cependant, la guerre ne saurait être confondue à une quelconque violence aveugle, irrationnelle et irréfléchie. Bien souvent, on croit à tort que la guerre consiste à tuer des ennemis. Et la violence, telle qu'employée lors des combats, tend à confirmer cette vision. Pourtant, le but du combat n'est pas de tuer mais de désarmer, même s'il n'y a pas de guerre sans victimes. La guerre est donc une violence planifiée, dont le but est d'anéantir la menace que constituent les armes de l'ennemi. Il va sans dire que l'ennemi en tant qu'être humain n'est pas un danger réel tant qu'il ne possède pas d'armes. Le conflit armé a sa logique propre, il obéit à un calcul rationnel des pertes et des profits.

2. Raisons et causes de la persistance de la guerre en société

Dans l'un de ses ouvrages intitulé *La guerre*, Gaston Bouthoul faisait remarquer que la guerre et les traités de paix qui l'accompagnent nous font tourner en rond : « *La paix ni les traités qui la consacrent ne résolvent rien* », écrit-il. Et pour cause, « *on a dénombré huit mille traités de paix connus, qui ont succédé à huit mille guerres, et il a toujours fallu recommencer.* »⁶⁷ Ce constat nous interpelle et nous amène à nous interroger : les peuples se font-ils la guerre parce qu'ils

⁶⁷ BOUTHOU L Gaston, *La guerre*, Paris, P.U.F., 1973, p. 93.

veulent la faire ? Répondre affirmativement à cette interrogation, c'est faire preuve de cynisme. Cela pourrait même s'appeler du masochisme. Une guerre a toujours une explication, peut-être pas convaincante mais toujours est-il qu'elle n'est jamais fortuite ou encore une partie de plaisir. On peut alors évoquer des raisons sociales, politiques ou religieuses. Philippe Braud affirme en ce sens que « beaucoup d'avancées démocratiques ou d'acquis sociaux ont été arrachés par la violence de masse, l'émeute voire l'insurrection et la guerre civile ». ⁶⁸L'une des raisons essentielles pour lesquelles les hommes se font la guerre est le désir d'expansion. Être insatiable, l'homme cherche toujours à augmenter ses richesses. Quand il ne trouve pas dans son territoire les ressources nécessaires à sa survie, il va les chercher ailleurs quitte à empiéter sur le territoire voisin. C'est d'ailleurs ce que recommande Platon. Pour parfaire sa cité idéale, il affirme ceci :

«Nous devons agrandir la cité car celle que nous avons dite saine n'est plus suffisante (...). Dès lors, nous ne serons pas forcés d'empiéter sur les territoires de nos voisins, si nous voulons avoir assez de pâturages et de labours. Et eux, n'en viseront-ils de même à notre égard si franchement les limites du nécessaire, ils se livrent comme nous à l'insatiable désir de posséder »⁶⁹.

En agissant ainsi, l'homme ouvre la boîte de Pandore et s'expose de ce fait, à la riposte violente de son voisin. Voilà le philosophe épris de justice et de vertu qui soutient la politique expansionniste et guerrière pour assouvir les désirs insatiables de l'homme. Ces velléités guerrières réciproques sont d'une certaine manière, la preuve que la guerre est parfois nécessaire dans l'évolution des peuples.

Aussi est-il possible de trouver l'origine des conflits et des guerres, non dans la nature violente des hommes, mais dans le langage et précisément dans la parole. Le langage, on le sait, est le propre de l'homme. Il lui permet de communiquer et de se faire comprendre. Par lui, les hommes organisent leur vie en société. Paradoxalement, de même qu'il leur permet de régler leurs différends, de même il est la source de nombreuses discordes et malentendus. On pourrait même dire qu'il fait et défait les relations humaines. On voit par là le caractère ambivalent de la condition humaine dû au langage : dire la vérité ou mentir, montrer ou dissimuler, être ou paraître. Le conflit et la violence sont donc liés au comportement humain parce que l'homme a en lui l'art de la parole.

Tout comme le désir d'expansion, les religions ont souvent été source de violence et de guerre. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la religion inspirée par Dieu, au lieu d'unir les hommes, les divise et les pousse même à se faire la guerre. Mais comment cela est-il possible ? Dieu, dans sa "bonté infinie", peut-il inspirer aux hommes la violence ? Il est peut-être difficile de dégager une réponse à cette interrogation, mais on peut à tout le moins constater que l'histoire de la religion est jalonnée de violences et de guerres. Ainsi, dès la scission du christianisme en catholicisme et protestantisme, les deux camps se sont-ils livrés une guerre sans merci. « *Les ultras des deux camps, catholiques et protestants,*

⁶⁸ BRAUD Philippe, *Violences politiques*, Paris, Seuil, 2004, p. 10.

⁶⁹ Platon, *La République*, trad. et notes de Robert Baccou, Paris, G.-F., 1966, pp. 122-123.

n'hésitaient pas à considérer comme un acte méritoire l'assassinat d'un roi impie qui abandonne les fidèles de la « vraie religion ». Son action « diabolique » autorise l'atteinte à sa personne »⁷⁰. Aujourd'hui encore, les islamistes, pour ne pas dire les musulmans, nous donnent ce triste spectacle d'une religion en proie aux violences internes (Chiite contre Sunnite) et externes (musulmans contre chrétiens). Mais, comment expliquer l'intrusion de la violence dans le domaine religieux, là où le pardon et la tolérance sont des vertus essentielles ?

Quand les hommes vivent en communauté, beaucoup de choses peuvent les diviser: le partage des espaces, le partage des fruits de la nature. Cependant, il ne leur est pas impossible de résoudre ces malentendus, ces divergences. En effet, il est plus facile aux hommes de trouver des compromis lorsqu'il s'agit du partage des biens de la terre.

Quand il s'agit de la religion, le problème se pose de manière totalement différente. Lorsque deux groupes s'opposent à l'intérieur d'une même religion ou lorsque ce sont deux religions qui s'opposent, les données changent : il s'agit là, précisément, de deux visions du monde qui sont irréductibles dans la mesure où elles s'excluent l'une l'autre. Pour cette raison, un homme ne peut être de deux religions différentes, tandis qu'il peut avoir la double nationalité, il peut posséder des biens dans différents endroits du monde. Cette situation n'est pas sans explication. En fait, la religion a des tendances "exclusionnistes" parce qu'elle est dogmatique. La vérité religieuse n'est pas relative mais absolue. C'est pourquoi, chaque religion s'affirme contre les autres parce que pour elle, les autres sont fausses. La vérité religieuse étant unique et exclusive, elle ne tolère aucune contradiction. La contredire, c'est la défier et quiconque la défie s'expose à l'excommunication ou au châtement. Contre la déviance et l'hérésie, la religion utilise la violence et la guerre parce qu'elles menacent son identité.

3. La fin de la guerre ?

3. 1. Vouloir la paix : courage ou faiblesse ?

La tentative de réponse à cette question nous conduit forcément à Héraclite. Pour lui, la nature elle-même est d'essence conflictuelle, puisque l'univers est régi par des forces antagonistes. En ce sens, l'harmonie dans la nature ne repose pas sur la tranquillité et la paix mais sur l'opposition des contraires. Se trouve ici implicitement affirmée l'idée que rechercher absolument la paix est une vaine tentative. Au contraire, ce sont le conflit, la lutte perpétuelle et même la guerre qui sont à l'origine de toutes les transformations pour ne pas dire de tous les progrès de l'humanité. Cela est d'autant plus vrai que la transformation dans la nature n'est possible que par le passage de la vie à la mort, de l'existence à l'inexistence.

Comme l'œuvre d'Éros et Thanatos, vivre, c'est construire et détruire afin que toutes choses soient justes. En somme, l'évolution et le progrès tant recherchés

⁷⁰ BRAUD Philippe, *op. cit.*, p. 27.

par l'homme ne sont possibles que par la lutte, le conflit et la guerre. Les lignes qui suivent le démontrent très clairement : « *la guerre est le père de toutes choses, de quelques-uns, elle a fait des dieux (...) des autres des hommes libres* ». ⁷¹ De cette affirmation, il ressort l'idée que la liberté et la justice prennent leur source dans le conflit. On trouve la même idée chez Calliclès pour qui, la nature est régie par une lutte par laquelle les plus forts doivent dominer les plus faibles.

La justice parmi les hommes consiste en ce que les plus forts dominent les plus faibles. La thèse défendue par Calliclès est la preuve que pour lui, vouloir la paix est synonyme de faiblesse. Selon ce point de vue, le conflit, la lutte pour la survie est l'essence de la vie. En conséquence, chaque être humain doit comprendre que chaque instant de sa vie l'amène à se battre, à lutter non seulement contre la nature mais aussi contre son semblable pour conserver sa vie. Ceci explique que vouloir la fin des conflits serait une forme de faiblesse, avouée ou non.

L'ancien testament du christianisme, avec la formule assez connue et dénommée la loi du talion nous recommande ceci : œil pour œil dent pour dent. En des termes plus explicites, il faut rendre le mal par le mal. Au fond, cette formule est une affirmation qui révèle l'essence conflictuelle de la vie.

Le conflit et la guerre ont aussi « pour fonction d'instaurer la justice ». Cela est vrai dans une certaine mesure quoique de manière très relative. En effet, il semble normal que pour rétablir la justice, on utilise les mêmes procédés que l'oppresser. Ainsi, la violence, la destruction et la mort deviennent-elles légitimes face à un adversaire ou ennemi qui est menaçant. C'est pourquoi même au cœur de la démocratie, la violence peut faire irruption « *comme force de transformation d'une réalité injuste et inacceptable, lorsque le dialogue démocratique tourne à vide et n'apparaît plus comme susceptible de porter et de faire entendre des appels à la transformation sociale.* ⁷² » On verra ainsi que si la violence appelle la violence, le conflit appelle le conflit, alors de cette opposition des forces naîtront la justice et la paix. Or, si l'ancien testament nous recommande de rendre le mal par le mal, le nouveau lui, va totalement dans la direction contraire. Il préconise la tolérance et le pardon. Pour lui, on ne combat pas le mal par le mal mais par le bien. Ce qui signifie que, pour que le bien remplace le mal, il faut d'abord admettre que le mal ne disparaît pas quand on le combat victorieusement, mais quand on a compris ses causes réelles. Autrement dit, faire la guerre pour rétablir le bien est antinomique : c'est une contradiction dans les termes. C'est d'ailleurs aussi l'un des sens de la maxime chrétienne qui demande de tendre l'autre joue quand on vous donne une claque sur l'une. Quoiqu'il arrive, l'on ne doit pas descendre au niveau du pécheur en lui répondant par le mal. On ne combat pas le mal par le mal, ni la haine par la haine, mais par le bien. Mais comment faire advenir le bien là où il y a le mal ? C'est par le pardon, la tolérance et le dialogue. L'homme est doué de

⁷¹ Héraclite, fragment 53, in Simone Weil, *la source grecque*, Paris Gallimard, 1957, p. 77.

⁷² ZARKA Yves Charles, « Conflit et irruption de la violence en société démocratique », in *Repenser la démocratie*, Paris, Armand Colin, 2011, p. 199.

raison et par cette dernière, il peut émettre des idées pour convaincre son prochain. Au lieu de se battre, les hommes peuvent dialoguer et s'entendre.

3. 2. De la guerre des armes à la guerre des idées : esquisse d'une conception réaliste de la paix

« Nul homme n'est assez dénué de raison pour préférer la guerre à la paix »⁷³. Cette affirmation révèle l'un des paradoxes de l'existence humaine. Tous les peuples prônent la paix et la non-violence. Curieusement, beaucoup d'entre eux, ont du mal à chasser la violence et la guerre de leur histoire. Qu'il s'agisse des lois coutumières ou des lois civiles, le but visé est le même : bannir la violence et la guerre du vécu quotidien même si imaginer un monde d'où le conflit aurait disparu, serait nourrir de grandes illusions sur la nature humaine.

Mais l'existence du conflit et de la contradiction dans les relations humaines favorise-t-elle la paix ou la guerre ? N'est-ce pas l'essence du conflit mal comprise qui conduit à la guerre ?

Il n'est pas nécessaire de revenir sur le débat de la bonté ou du caractère méchant de l'homme. Car de quelque côté qu'on se place, on reconnaît que l'homme peut s'élever au-dessus de l'animalité et de la violence. L'histoire de l'humanité est certes jalonnée de guerres et de violences (aujourd'hui encore existent partout des guerres), mais les hommes ont néanmoins, toujours et partout, exprimé leur désir, leur volonté de bâtir une société harmonieuse d'où le conflit, la violence et la guerre auraient disparu. En réalité, la nature humaine n'empêche pas de concevoir un monde sans conflit. Du fait de la diversité de la nature humaine, il existe naturellement des divergences entre les aspirations, les désirs et les besoins des citoyens voire des peuples, mais la grandeur et la dignité de l'homme dont parle Pascal⁷⁴ lui permettent de s'élever au-dessus des divergences pour envisager l'idée d'un monde sans conflit. Bien entendu, il ne s'agit pas de bannir la contradiction, le conflit ou même la violence, mais l'homme peut à tout le moins les transcender, ce qui conduit à transcender la guerre.

Mais pour cela, il faut d'abord que les hommes comprennent une chose : le changement de paradigme dans nos rapports avec nos semblables et notre communauté. En effet, il est évident que les hommes ont des aspirations, des désirs et des besoins différents. Mais comment vivre avec son prochain dans sa différence ? C'est par notre capacité d'empathie. Être empathique, c'est être capable de se mettre à la place de l'autre pour le comprendre et l'accepter dans sa différence et dans sa singularité. Que ce soit au plan politique ou religieux, les divergences et les différences peuvent être acceptées si on a cette capacité d'empathie. Alors seulement, et peu à peu, nos désirs ou nos besoins cesseront de nous opposer, au contraire, ils se complèteront. Le problème n'est pas de passer de

⁷³ Philippe Raymond et Stéphane Rials, *Dictionnaire de Philosophie Politique*, Paris, Gallimard, 1996, p. 3

⁷⁴ PASCAL, *Pensées*, Paris, Gallimard, 1954, pp. 1156-1157.

la divergence à la convergence mais d'un cercle vicieux à un cercle vertueux. Expliquons : l'empathie accepte et tolère la différence. Elle n'impose pas une vision commune et identique comme un parti unique ou une religion d'État. En conséquence, seule l'empathie permet aux hommes d'éviter un dialogue de sourd. Une société à laquelle elle manquerait fonctionnerait comme une société de sourd-muet-aveugles qui essayaient de communiquer. A contrario, une société dans laquelle elle existe, favorise le dialogue.

Précisons d'emblée que tout dialogue trouve sa raison d'être dans une situation de désaccord car si on est d'accord, il n'est plus besoin de dialoguer. Le but du dialogue est d'éviter que le désaccord ne conduise au conflit et à la guerre. On discute pour s'entendre et on s'entend pour ne pas se battre. Ainsi, par le dialogue, les hommes peuvent tenter de régler leur désaccord et juguler les éventuels conflits. En effet, user du dialogue, c'est faire triompher la raison sur la force brutale. Il arrive qu'on use du dialogue pour tromper, mais quand il est sincère et franc, il permet de juguler la violence et de résoudre les malentendus. Le dialogue est une arme philosophique et politique essentielle. Si Platon en a fait sa technique d'écriture, c'est pour la simple raison qu'elle institue entre les hommes une relation fondée sur la raison et non la violence. Le discours rationnel a ses lois qui permettent de persuader, de convaincre tandis que la force est dissuasive. Dans la situation conflictuelle, le dialogue ne proclame pas un vainqueur et un vaincu mais persuade et dissipe les malentendus. Au lieu de la loi du plus fort, ici est privilégiée celle de la raison, qui cherche à établir la vérité qui est la même pour tous. Quand on oppose les forces, le plus fort s'impose au détriment du plus faible, par contre lorsqu'on échange les idées, quand on débat, on démontre la solidité des arguments et le résultat auquel on aboutit peut être compris et peut être accepté par tous. C'est ce que propose Habermas. Pour ce dernier, le débat démocratique est forcément dialogique, au sens où il rend compatible les intérêts. Le dialogue démocratique ne met pas en avant les penchants égoïstes et égocentriques mais privilégie l'intercompréhension⁷⁵ rendue possible par les arguments rationnels. Ici, sont mises à l'écart l'instrumentalisation et la manipulation du langage, condition nécessaire pour parvenir à un accord. Contre la violence, il y a l'exigence humaine d'une communauté d'êtres rationnels capables de dialoguer. Ce sont les exigences propres au dialogue qui doivent triompher des préjugés et de la mauvaise foi.

Comment le dialogue peut-il aboutir à l'accord, à la pacification ? Le plus souvent, ce à quoi on assiste, c'est qu'il se transforme en négociation, et l'accord auquel on aboutit, se présente sous la forme d'un compromis, qui au fond, se distingue nettement de l'accord. En réalité, un compromis consiste toujours en ce que chacune des deux parties renonce à un peu de ses exigences, en rabatte. Le compromis est une solution par défaut qui, le plus souvent, ne vaut que pour le moyen terme. Il n'est donc pas une solution durable qui peut mettre fin à un conflit ou une guerre. Quel type de dialogue faut-il donc préconiser ? Existe-t-il une

⁷⁵ HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, (Volume 1 – Rationalité de l'agir et Rationalisation de la société, trad. Franç. de M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, p. 295.

forme de dialogue qui échapperait aux difficultés que nous avons dégagées plus haut ?

Avant de répondre à ces interrogations, précisons que le dialogue peut conduire à un véritable accord, qui ne soit ni un compromis, ni obtenu par la seule persuasion, qui présente tous les caractères de la stabilité. Si un dialogue est bien mené, c'est-à-dire suivant des règles, selon les exigences qui sont celles du dialogue lui-même, il serait possible d'arriver à un accord durable débarrassé de l'hypocrisie et de la supercherie.

La première règle est de définir et de se mettre d'accord sur le sujet de la conversation. C'est du moins ce que Socrate demande à Gorgias, dans un extrait du livre portant son nom (457 d-458a), relatif à la rhétorique.

« J'imagine, Gorgias, que tu as, comme moi, assisté à bien des discussions et que tu y as remarqué une chose, c'est que les interlocuteurs ont bien de la peine à définir entre eux le sujet qu'ils entreprennent de discuter et à terminer l'entretien après s'être instruits et avoir instruit les autres. Sont-ils en désaccord sur un point et l'un prétend-il que l'autre parle avec peu de justesse ou de clarté, ils se fâchent et s'imaginent que c'est par envie qu'on les contredit et qu'on leur cherche chicane, au lieu de chercher la solution du problème à débattre »⁷⁶.

Dans ce passage, Socrate et son interlocuteur essaient de se mettre d'accord sur un certain nombre de règles dialectiques indispensables au débat. La conclusion à laquelle ils aboutissent est qu'il faut commencer par bien définir les termes du problème pour éviter les malentendus. On voit trop souvent des dialogues achopper parce que, faute d'une telle définition liminaire, on mettait un sens différent sous les mêmes mots, pour en arriver à un compromis, surtout quand les intérêts en jeu découlent de nos égoïsmes. Par exemple, pendant la décennie 2000 – 2010, la Côte d'Ivoire a connu une crise militaro-civile ponctuée par de nombreux accords, mais ceux-ci n'ont pas pu empêcher qu'il y ait des violences après les élections de 2010. En fait, utiliser les mêmes mots dans des sens différents, revient à faire du « sophisme » et cela peut nous éloigner d'un accord éventuel. Par conséquent, au lieu d'un rapprochement des idées, le débat engagé nous amène vers la suspicion, la division et le désaccord. Se mettre d'accord sur le sens des termes qui composent le sujet du dialogue est donc une exigence incontournable dans les débats d'idées.

La deuxième exigence (socratique) est l'acceptation du principe de la contradiction: aller à un dialogue, c'est accepter la réfutation de ses idées en même temps qu'on réfute celles des autres. Suivons ce que dit Socrate à ce propos : « *Je suis de ceux qui ont plaisir à être réfutés, s'ils disent quelque chose de faux, et qui ont plaisir aussi à réfuter les autres, quand ils avancent quelque chose d'inexact, mais qui n'aiment pas moins à être réfutés qu'à réfuter* ». ⁷⁷ Ceci a pour avantage de faire des concessions de part et d'autre afin de trouver un accord. Cet effort, chaque être humain devrait pouvoir le faire parce que nul ne détient la vérité absolue. Accepter que mes convictions, mes opinions ont une part de vérité et une part d'erreur, c'est être disposé à instruire et à s'instruire. Dialoguer, c'est

⁷⁶ PLATON, *Gorgias*, trad. Franç. de Emile Chambry, Paris, Flammarion, 1967, p. 183.

⁷⁷ Ibidem.

s'instruire mutuellement, c'est-à-dire échanger des arguments fondés en raison. Le dialogue devient ainsi un jeu serré d'affirmations, de confirmations, d'objections et de réfutations. Ce jeu ne laisse aucune place ni au dogmatisme, ni au fanatisme dans la mesure où chaque interlocuteur doit prouver ce qu'il avance, dès que ses adversaires ne sont pas d'accord ou expriment le moindre doute sur ses arguments. Le dialogue, tel qu'il est préconisé ici, ne consiste pas à défendre bec et ongle une position, mais à soumettre ses idées aux autres interlocuteurs pour qu'ils les apprécient. Si bien qu'on en arrive à un type tout à fait particulier et nouveau de dialogue. Ici les interlocuteurs ne sont pas des ennemis l'un pour l'autre mais seulement des adversaires dont les divergences peuvent s'aplanir pour dégager une sorte de volonté générale. Celle-ci peut être envisagée comme un accord final qui est le résultat auquel arrive le dialogue et qui constitue une nouvelle position qui peut ne pas être celle d'aucun des interlocuteurs au début du dialogue. En d'autres termes, le dialogue ne consiste plus à conforter des positions et à comptabiliser des acquis, mais à chercher la vérité, qui n'est pas, précisons-le, la vérité d'une partie, mais une vérité en adéquation avec la raison humaine présentée par Descartes comme la chose du monde la mieux partagée.

Seule la vérité peut nous mettre d'accord. Ce n'est pas tellement parce qu'on l'aura trouvée ensemble. C'est surtout parce que c'est la vérité qu'elle est la même pour tous. Il suffit de comprendre et d'accepter que nul n'a le monopole de la vérité pour pouvoir arriver ensemble à une solution nouvelle. Le dialogue est moins une forme de discussion où l'éloquence et l'art de convaincre triomphent qu'une méthode pour trouver la vérité.

Conclusion

Il ne doit pas y avoir de guerre, tel semble être le vœu secret de chaque être humain. Mais, comment réaliser ce rêve pour que l'avenir de l'humanité soit un horizon de paix ? C'est à cette question que nous avons tenté de répondre dans le parcours qui s'achève ici. D'essence politique, la guerre est un artifice humain dont les causes sont multiples et diverses. Il s'avère donc difficile de s'attaquer à elles pour mettre fin à la persistance des guerres dans la vie des hommes. Cependant l'homme ne doit pas tomber dans le pessimisme. Il lui faut trouver en lui les moyens pour remédier à cette situation en apparence irréversible : ce sont la raison, la parole et le dialogue. Le salut de l'humanité passe par le dialogue duquel il faut soustraire l'hypocrisie, la roublardise et le mensonge. Dialoguer, c'est arriver à convaincre l'interlocuteur au lieu de le tromper par les mots. Le vrai dialogue, est celui par lequel mon interlocuteur (adversaire ou ennemi) adhère à mon idée et qu'il en soit convaincu aussi fermement qu'il l'était de son opinion à lui au début du dialogue. Quelle que soit la véracité de mon opinion, tant que je ne parviens pas à convaincre mon interlocuteur par mon raisonnement, le malentendu subsistera et le risque de conflit et de guerre perdurera. En somme, que ce soit la paix entre les États ou la paix civile entre les citoyens, le dialogue prime sur les compromis et le droit.

Bibliographie

- Alain de Benoist, - « Peut-on ne pas avoir d'ennemi ? », in d'*Éléments*, n° 143, avril-juin, 2012.
- ARISTOTE, *Les politiques*, trad. Franç. De Pierre Pellegrin, Paris, G-F., 1990.
- BRAUD Philippe, *Violences politiques*, Paris, Seuil, 2004.
- CLAUSEWITZ Carl Von., *De la guerre*, trd. Dense Naville, Paris, Les Editions de Minuit, 1955.
- BOUTHOUOL Gaston, *La guerre*, Paris, P.U.F., 1973.
- *La guerre*, Paris, G.-F., 1996.
- HABERMAS Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel*, (Volume 1 – Rationalité de l'agir et Rationalisation de la société, trad. Franç. de M. Ferry, Paris, Fayard, 1987.
- HERACLITE, fragment 53, in *Simone Weil, la source grecque*, Paris, Gallimard, 1957.
- HOBBS Thomas, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, traduction de Samuel Sorbière, Paris, Flammarion 1982.
- HOBBS Thomas, *Léviathan*, trad. Franç. de François Tricaud, Paris, Sirey, 1971
- KEEGAN John, *Histoire de la guerre*, trad., Paris, Dagorno, 1996.
- ROUSSEAU Jean.-Jacques., *L'état de guerre*, Paris, Actes du Sud, 2000.
- Philippe, Raymond et Stéphane Rials, *Dictionnaire de Philosophie Politique*, Paris, Gallimard, 1996.
- PLATON, *La République*, trad. et notes de Robert Baccou, Paris, GF, 1966.
- PLATON, *Gorgias*, trad. Franç. d'Émile Chambry, Paris, Flammarion, 1967.
- ZARKA Yves Charles, *Conflit et irruption de la violence en société, démocratique*, in *Repenser la démocratie*, Paris, Armand Colin, 2011.

ACTUALITE ET UTOPIE : ANALYSE DE LA « LETTRE A MAURICE THOREZ » DE AIMÉ CÉSAIRE, Romuald Evariste BAMBARA (Université Pr Joseph Ki-Zerbo de Ouagadougou – Burkina Faso)

Résumé

Présenter sa démission du Parti Communiste Français est l'objet de l'écrit argumentatif adressé à son Secrétaire Général par Aimé Césaire. En effet, la discrimination, la ségrégation, voire le racisme constituent le lot des communistes hommes de couleur au sein d'un parti partageant paradoxalement une idéologie humaniste universaliste. L'assimilation, pratique coloniale, est l'unique alternative offerte aux nègres communistes dans leurs rapports aux autres. Une telle prise de distance par rapport au communisme permet de cultiver la quête de l'autonomie, le droit à l'initiative ou simplement le droit à la personnalité du nègre. Loin de s'enfermer dans un ghetto ou se perdre dans un universalisme abstrait, le nègre doit prendre conscience de la condition particulière de son histoire, d'une histoire singulière devant le conduire à être soi ou à s'assumer dans toute sa singularité. Discours de rupture d'avec le paternalisme colonialiste de la gauche et du communisme français, la lettre d'Aimé Césaire, comporte certes de l'utopie, mais elle véhicule des idées en rapport et en adéquation avec les préoccupations du moment des hommes de couleur, d'où l'intérêt qu'elle représente pour nous.

Mots clés : Communisme, homme de couleur, assimilation, racisme, droit à la personnalité, liberté.

TRUTH AND UTOPIA: ANALYSIS OF THE "LETTER TO MAURICE THOREZ" BY AIME CESAIRE

Abstract

To present his resignation from the French Communist Party is the object of the argumentative discourse addressed to its Secretary General by Aimé Césaire. Indeed, discrimination, segregation, even racism constitute the fate of Communist coloured people, within a party sharing paradoxically a humanistic and Universalist ideology. Assimilation, which is practical and colonial, is the single alternative offered to the communist negroes in their relationships to others. Such a distance from Communism makes it possible to cultivate the search for autonomy, the right to initiative or simply the right to a Negro personality. Far from being locked up in a ghetto or losing themselves in an abstracted universalism, the negro must become aware of the particular condition of his history, a singular history which must lead

him to be himself or to accept himself in his entiresingularity. Speech of rupture from the colonialist paternalism of the left and from French Communism, the letter by Aimé Césaire, comprises certainly Utopia, but it conveys ideas in connection and adequacy with the current concerns of colouredpeople, hence the interest it represents to us.

Keywords: Communism, coloured man, assimilation, racism, right to the personality, freedom.

Introduction

Aimé Césaire, poète et homme politique martiniquais, a consacré son existence à la quête de l'identité de l'homme de couleur. Une identité que celui-ci doit apprendre à assumer avec courage, dignité et fierté. Ce combat multiforme, c'est-à-dire littéraire, philosophique et politique s'est manifesté dans la relation entre le poète communiste et ses camarades du Parti Communiste Français. Une relation que Césaire choisit par la suite de rompre. Cette rupture unilatérale est justifiée, motivée, à travers cet écrit mémorable d'Aimé Césaire, député de la Martinique et membre du Parti Communiste Français, adressé à Maurice Thorez, Secrétaire Général du Parti communiste Français : *Lettre à Maurice Thorez*. Une lettre élevée au rang d'une œuvre par la force de l'analyse, du raisonnement, la concision du discours et la gravité du sujet abordé : le "sort de l'homme de couleur" ou du nègre dans ses différents rapports aux autres.

Quelles sont les idées forces de cet écrit ? Qu'est-ce que cette lettre recèle de spécifique ? Contient-elle des enseignements susceptibles d'orienter l'humanité de nos jours ?

Nous avons choisi de relire la *Lettre à Maurice Thorez* dans le but de voir ce que cet écrit contient et ce qui peut relever de l'actualité et de l'utopie. Cette lettre peu citée dans les commentaires sur la pensée d'Aimé Césaire, alors qu'elle comporte à notre sens les idées qui justifient le sens de tout son engagement pour la liberté de "l'homme de couleur".

La démarche consistera, d'abord, à examiner les idées de l'auteur telles que exposées dans son texte. Ensuite, nous procéderons à l'examen critique du texte en veillant à distinguer ce qui est de l'ordre de l'actualité et de celui de l'utopie, ou simplement à en souligner la portée historique, philosophique et politique.

1. La quintessence de la *lettre a Maurice Thorez*

Que pouvons-nous retenir des propos d'Aimé Césaire ou quelle est la substance de cet écrit ? Un écrit qui a pour objectif final de justifier sa démission du Parti Communiste Français.

Dans cet effort d'argumenter sa décision, trois grandes idées ont pu être mises en évidence. D'abord, Aimé Césaire s'adonne à une critique du Communisme International en général et du Parti Communiste Français (PCF) en particulier. Ensuite, l'auteur analyse la situation de l'homme de couleur dans son rapport au Communisme. Enfin, il exhorte celui-ci à s'affranchir de toute forme de colonialisme pour user de son *droit à l'initiative* qui est un *droit à la personnalité*.

1. 1. Des griefs ou des désaccords vis-à-vis du Communisme international et du Parti Communiste Français (PCF)

Aimé Césaire ne cherche pas à renier le marxisme et le communisme, mais il réprovoque l'usage que certains font de ces idéologies. Le règne de Staline illustre fort bien cet usage déviant des vrais idéaux du marxisme et du communisme. La critique du mauvais usage de la doctrine marxiste et communiste s'adresse au Communisme International sous l'égide de l'ex-Union Soviétique et au Parti Communiste Français.

Le Communisme International, selon les révélations de Khrouchtchev, tel qu'il a été conduit par Staline, a mené « *l'action communiste dans un abîme de stupeur, de douleur et de honte* »¹. Ces sentiments résultent des faits attribués au Communisme International, tels que les morts, les torturés, les suppliciés, etc. Cette gestion du Communisme International s'est caractérisée par une exploitation de la classe ouvrière à l'image de celle des pays capitalistes, le maintien dans la dépendance des autres partis communistes et des autres États socialistes, etc. Des pratiques communistes qui autorisent Césaire à admettre que

*« – exception faite pour la Yougoslavie – dans de nombreux pays d'Europe et au nom du Socialisme, des bureaucraties coupées du peuple, des bureaucraties usurpatrices et dont il est maintenant prouvé qu'il n'y a rien à en attendre ont réussi la piteuse merveille de transformer en cauchemar ce que l'humanité a pendant longtemps caressé comme un rêve : le Socialisme »*².

Le Parti Communiste Français, reproduction fidèle du Parti Communiste Russe, a refusé de s'engager dans la voie consistant à dénoncer les atrocités commises par Staline. Par conséquent, il a reproduit les tares du communisme russe, au point où l'on peut postuler l'existence d'un « *stalinisme français* »³. On peut dire qu'il y a une adhésion religieuse ou sans discernement au Communisme de Staline. Le Parti Communiste Français n'a prononcé aucune autocritique, aucune désolidarisation d'avec les méthodes de Staline. Au contraire, il verse dans cette

« absurde prétention de ne s'être jamais trompé ; bref chez des pontifes plus que jamais pontifiant, une incapacité sénile à se dépandre de soi-même pour se hausser

¹ Aimé Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence Africaine, 3^{ème} édition, 1956, p. 5.

² Ibid., p. 6

³ Aimé Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence Africaine, 3^{ème} édition, 1956, p. 7.

au niveau de l'évènement et toutes les ruses puérides d'un orgueil sacerdotal aux abois »⁴.

Outre ce ralliement inconditionnel aux pratiques de Staline, le Parti Communiste Français comporte un défaut majeur, qui est celui de

« leur assimilationnisme invétéré; leur chauvinisme inconscient ; leur conviction passablement primaire (...) de la supériorité omnilatérale de l'Occident ; leur croyance que l'évolution telle qu'elle s'est opérée en Europe est la seule possible ; la seule désirable ; qu'elle est celle par laquelle le monde entier devra passer ; pour tout dire, leur croyance rarement avouée, mais réelle, à la civilisation avec un grand C ; au progrès avec un grand P »⁵.

Cette unique voie de développement est celle que le monde doit adopter. L'arrière fond d'une telle conviction, c'est la croyance en l'existence d'une civilisation, d'un Progrès, etc. En cela, les communistes français se comportent comme des disciples fidèles à la pensée de Staline. Car, « *Staline est bel et bien celui qui a réintroduit dans la pensée socialiste, la notion de peuples "avancés" et de peuples "attardés" »⁶. Les peuples "avancés" désignent les Grands Russes qui ont pour devoir d'aider les peuples "arriérés" à rattraper leur retard. En ne critiquant pas de telles idées, conclut Aimé Césaire, le communisme français tombe exactement dans ce que l'on a qualifié de « *paternalisme colonialiste* »⁷. Mais dans le cas de Staline et de ses admirateurs dévots, il faut trouver un autre qualificatif. Aimé Césaire invente le néologisme de « *fraternalisme* » pour mieux expliciter cette idée de supériorité du communisme français sur les autres formes de communisme des pays colonisés par la France. Le "fraternalisme", c'est la conviction de la supériorité d'un continent – l'Europe – qui se donne comme devoir de conduire les autres continents « *sur la route où il sait se trouver la Raison et le Progrès* »⁸. Le néologisme *fraternalisme* suggère ainsi l'idée de la supériorité d'un grand frère qui a déjà emprunté la route où règnent la Raison et le Progrès et qui aujourd'hui prend la main d'un petit frère pour l'y conduire à son tour. De ce point de vue, la plus grave erreur qu'il ait commise, ajoute Césaire, fut de se considérer comme membre du Parti Communiste Français, parti dans lequel régnait une forme de clivage, de sectarisme, de discrimination, de « chauvinisme inconscient » entre les « Français » et « les autres ». En d'autres termes, au sein de ce parti, « il y avait eux » et « il y avait nous ». « Eux » sont supérieurs, vivent dans la Civilisation et le Progrès, par contre « nous », nous sommes condamnés à passer inexorablement par l'évolution telle qu'elle s'est déjà réalisée en Europe. Cette attitude faisait écho, avons-nous déjà dit, aux notions staliniennes de peuples « avancés » et de peuples « attardés ». Le *paternalisme colonialiste* ou le*

⁴ Ibid., p. 7.

⁵ Ibid., p. 11.

⁶ Ibid., p. 11.

⁷ Ibid., p. 11.

⁸ Ibid.

fraternalisme sévissait au sein même du communisme, qui pourtant suscitait en son temps beaucoup d'espoir. Selon Césaire, un immense décalage existe entre le "*communisme rêvé*" et le "*communisme réel*". Nous vivons ainsi dans une époque marquée par un double échec : celui du capitalisme qui a instauré l'exploitation de l'homme par l'homme, des peuples par les peuples, et celui du stalinisme qui a engendré des horreurs, des atrocités, et qui fut malheureusement confondu avec le communisme initial ou original, tel que théorisé par Marx.

Ce "fraternalisme" représente exactement tout ce que les hommes de couleur, les nègres ou les noirs ne veulent pas et ne veulent plus.

1. 2. Des considérations en rapport avec la situation de l'homme de couleur

La critique du Communisme International et du Parti Communiste Français, dans l'approche d'Aimé Césaire, est construite à partir d'une perspective en rapport avec la situation d'homme de couleur. L'homme de couleur, c'est le nègre ou le noir qui vit en Martinique, aux Antilles, en Afrique et dans les autres continents. Les comportements racistes ou antisémites qui ont eu cours ou sont en cours en Europe, dans les pays se réclamant du socialisme, forgent la conviction sur ce constat : les voies des hommes de couleur et celles du Communisme tel que pratiqué en Europe ne se confondent pas. Un fond de pessimisme anime notre auteur au point de préciser que ces voies ne peuvent pas se confondre.

Une telle considération radicale se justifie du fait qu'au cours de l'histoire, les hommes de couleur ont pris conscience de leur singularité. Et cette prise de conscience engage aussi à assumer sur tous les plans et dans tous les domaines, les responsabilités qui en découlent.

Comment peut-on comprendre cette singularité ? Et comment se manifeste-t-elle ? Pour Aimé Césaire, la singularité de notre "situation dans le monde" n'est pas à assimiler à une autre :

« Singularité de nos problèmes qui ne se ramènent à nul autre problème. Singularité de notre histoire coupée de terribles avatars qui n'appartiennent qu'à elle. Singularité de notre culture que nous voulons vivre de manière de plus en plus réelle »⁹.

Cette singularité existe, se manifeste et se nourrit de pratiques politiques, culturelles continues afin de réaliser l'avenir des hommes de couleur. Et la lutte pour se réaliser, construire cette singularité des peuples coloniaux ou des peuples de couleur contre toute forme de ségrégation comme le racisme est d'une complexité, d'une tout autre nature qu'elle ne se laisse pas réduire ou confondre par exemple à la lutte de l'ouvrier français contre le capitalisme français. Une telle distinction s'opère davantage, si l'on tient compte des strates, des couches ou de la

⁹ Ibid., p. 8.

configuration des classes composant chacune des sociétés, c'est-à-dire celle des peuples coloniaux ou de couleur et celle des peuples occidentaux.

Les sociétés des peuples coloniaux sont des sociétés de paysannerie ou rurales. Dans ces sociétés, la classe ouvrière est infime, faible au niveau du nombre. Par contre, les classes moyennes dans ces sociétés ont une importance politique sans lien avec leur faiblesse numérique. Une telle structuration des sociétés des peuples de couleur conduit Césaire à préconiser une forme d'organisation efficace, de lutte pouvant inclure tous les hommes, au lieu de s'enfermer dans une vision restrictive au nom d'une idéologie et de caporaliser un petit nombre. En somme, l'auteur estime que les conditions sociales et politiques des sociétés des peuples colonisés ne permettent pas d'envisager des actions efficaces des organisations communistes. Car, celles-ci agissent de façon isolée. Il faut donc œuvrer à générer une forme d'organisation aussi large que possible susceptible de donner un élan au plus grand nombre. Dans cette forme d'organisation, il revient aux marxistes de jouer « *le rôle de levain, d'inspirateur, d'orientateur* »¹⁰ et non celui de diviseurs des forces populaires. S'inspirant de l'exemple de ses succès électoraux aux Antilles, Césaire constate néanmoins une impasse et décide d'agir autrement :

« J'opte pour le plus large contre le plus étroit ; pour le mouvement qui ne nous met au coude à coude avec les autres et contre celui qui nous laisse entre nous ; pour celui qui rassemble les énergies contre celui qui les divise en chapelles, en sectes, en églises ; pour celui qui libère l'énergie créatrice des masses contre celui qui la canalise et finalement la stérilise »¹¹

L'unité permet d'envisager avec plus de déterminations l'avenir. L'unité est perçue par Césaire comme une "arme" permettant le rassemblement des frères, des camarades. C'est l'arme du rassemblement anti-colonialiste de tous les frères et camarades.

Quelle est l'utilité de cette arme ? Quel usage, les peuples noirs peuvent-ils en faire ? L'arme de l'unité peut permettre aux bases organisationnelles comme aux bases psychologiques d'être à la source du *droit à l'initiative*. Ce droit à l'initiative rend les peuples noirs maîtres de leur avenir. Personne n'est qualifié pour penser, chercher pour eux. Les peuples noirs doivent s'assumer entièrement. Le droit à l'initiative instaure la liberté. Aimé Césaire nomme cette rupture de vision ou de conception de la situation des peuples noirs de "véritable révolution copernicienne". Une "véritable révolution copernicienne" à

« imposer, tant est enracinée en Europe et dans tous les partis, et dans tous les domaines, de l'extrême droite à l'extrême gauche, l'habitude de faire pour nous, l'habitude de disposer pour nous, l'habitude de penser pour nous, bref l'habitude de

¹⁰ Ibid., p.9.

¹¹ Ibid.

nous contester ce droit à l'initiative (...) qui est, en définitive, le droit à la personnalité »¹².

C'est en faisant usage de leur droit à l'initiative que les peuples noirs peuvent faire valoir leur droit à la personnalité, leur droit à être, à se soucier de soi, à penser pour soi, etc. Autrement dit, résume Aimé Césaire,

« nous voulons que nos sociétés s'élèvent à un degré supérieur de développement, mais d'elles-mêmes, par croissance interne, par nécessité intérieure, par progrès organique, sans que rien d'extérieur vienne gauchir cette croissance, ou l'altérer ou la compromettre »¹³.

A l'image de l'existence d'un communisme chinois, spécifique aux Chinois ; Aimé Césaire rêve de voir éclore une variante africaine ou malgache ou antillaise du communisme, sans que les nations citées aient à vivre encore sous l'égide du communisme français. Sortir de la tutelle coloniale du Parti Communiste Français permettra aux peuples noirs d'affirmer leur personnalité et d'œuvrer à l'instauration d'une autre variante du communisme. Cette variante du communisme spécifique au peuple noir doit éviter d'emprunter les vieilles routes que sont : le capitalisme, mais aussi le socialisme version stalinienne. Ces idéologies ont conduit à l'imposture, à la tyrannie, au crime selon Césaire. Alors, s'adressant aux peuples noirs, il estime que « *l'heure de nous-mêmes a sonné* »¹⁴. Cette heure ne doit pas inscrire les Antilles, l'Afrique noire, ni dans un "particularisme étroit", ni dans un "universalisme décharné". Les peuples noirs doivent donc éviter de se plonger eux-mêmes dans un "ghetto insulaire", de pratiquer une « *ségrégation murée dans le particulier* »¹⁵ ou de se dissoudre dans un universel abstrait.

2. De l'utopie à l'actualité de la lettre à Maurice Thorez

Relire plus d'un demi-siècle après la *Lettre à Maurice Thorez* d'Aimé Césaire permet sans doute de souligner la part d'utopie et d'actualité d'un tel écrit. Cette relecture donnera l'opportunité de montrer l'intérêt, de souligner les enseignements à tirer pour notre période post indépendance : plus de 50 ans après les indépendances, que pouvons-nous tirer de la lecture de cet écrit d'Aimé Césaire ? Quels sont les espoirs non réalisés ? Et quels sont les rêves devenus réalités ?

Il nous revient d'entreprendre cette lecture critique afin de prouver que la relecture s'imposait.

¹² Ibid., pp. 12-13

¹³ Ibid., pp. 11-12

¹⁴ Ibid., p 14.

¹⁵ Ibid., P.16.

2. 1. Des visées utopiques

L'écrit d'Aimé Césaire foisonne de perspectives, de visées ou mêmes de rêves pour les hommes de couleur de tous les continents. Ces projets peuvent être qualifiés d'utopiques au sens où ils ne se sont réalisés nulle part (l'u-topos).

Mais la notion d'utopie prend ici une connotation positive tout en conservant sa signification étymologique, c'est-à-dire donc "*qui n'est en aucun lieu*". Elle comporte surtout la part de rêve indispensable à toute lutte pour se réaliser. En ce sens, l'utopie renvoie à un projet de société idéale susceptible de se concrétiser.

Aimé Césaire, dans ses prises de distance d'avec les méthodes, les idées du Communisme International et du Parti Communiste Français, a exprimé son souhait de voir l'homme de couleur s'émanciper, c'est-à-dire être capable d'agir et de créer. Dans cette utopie, le projet de tirer l'homme de couleur du processus d'autodépréciation instauré par la colonisation reste un principe cardinal de tout le combat d'Aimé Césaire. L'idée de faire du sujet colonisé un sujet décolonisé conscient de soi et œuvrant à sa propre réalisation a toujours été présente dans toutes les œuvres de Césaire et principalement dans la *Lettre à Maurice Thorez*. Le sujet décolonisé doit être à même d'user de cette liberté pour s'affirmer moralement, intellectuellement, artistiquement, etc. Le principe du "droit à l'initiative" se met en pratique dans l'auto-affirmation de soi dans son existence. Il permet d'échapper à la "chosification" inhérente à la colonisation ou à toute entreprise de colonisation. Le Communisme International et le Parti Communiste Français sont tombés dans ce processus de "chosification" dans leurs relations avec les militants de couleur. Humaniste par idéal, par orientation idéologique, le Communisme tel que pratiqué par Staline a épousé les préjugés de la colonisation. L'autre est perçu comme différent du Même. Le Même est supérieur et a l'obligation d'œuvrer à ce que l'autre lui ressemble. Ce sont ces idées et pratiques quotidiennes humiliantes du Communisme de Staline qui ont suscité l'indignation, la révolte de Césaire. Il exhorte l'homme de couleur à extérioriser sa personnalité face aux mécanismes de négation de celle-ci, une négation pratiquée notamment dans les relations avec l'Occident.

Chronologiquement, la *Lettre à Maurice Thorez* a été écrite le 24 octobre 1956. Généralement absente de la bibliographie citée de Césaire, cette lettre est devenue une œuvre par la force des idées ou arguments qui y sont avancés. Cet écrit est donc publié après des œuvres majeures comme *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) et *Discours sur le colonialisme* (1955). Certains articles poignants ont été publiés aussi avant la *Lettre à Maurice Thorez*. On peut citer : « Négreries : jeunesse noire et assimilation », un article paru pour la première fois dans le premier numéro du journal militant du mouvement de la négritude, *L'Étudiant noir* en mars 1935. Ou encore « Nègreries : conscience raciale et révolution sociale », un article publié aussi dans *L'Étudiant noir*, 1^{re} année, n°3, mai - juin 1935. Dans

tous ces textes, l'idée de construire un sujet décolonisé, débarrassé des oripeaux de la colonisation est fortement affirmée. Le concept de négritude théorisé par Césaire répond à ce souci de définir le sujet de couleur ou de spécifier son identité. La négritude, de l'aveu de Léopold Sédar Senghor, est un néologisme inventé par Césaire vers les années 1939, comme une réponse cinglante offerte aux hommes de couleur pour refuser cette aliénation historique qui les accompagne dans leur expérience quotidienne dans les Antilles, la Martinique, la France, sur le continent africain, etc. Le sujet de couleur est invité à se dresser contre toutes les pratiques de sujétion ou de déshumanisation de la colonisation. La "négritude", telle que l'appréhende Césaire, renvoie à ce processus de construction d'un sujet historique conscient de sa singularité et volontaire pour endosser cette singularité et l'affirmer en tout temps et en tout lieu. En d'autres termes, le néologisme "négritude" de Césaire est un refus de l'aliénation historique dans laquelle est plongé l'homme de couleur dans son rapport avec l'Occident. Et chanter la négritude n'est pas une exhortation à la quête d'un tribalisme racial. Dans ces conditions, la *Lettre à Maurice Thorez* est la conséquence de toutes les idées émises dans les autres écrits de l'auteur sur la nécessité de s'affranchir de la tutelle des autres. La *Lettre à Maurice Thorez* s'inscrit dans la logique de tous les discours qui reconnaissent la liberté comme une valeur, plus précisément comme une valeur suprême. Rendre l'homme de couleur libre, affranchi de la tutelle de ses colonisateurs : telle est la valeur suprême pour l'existence de celui-ci. Ainsi, il regrette cette politique d'assimilation de la France qui n'apporte aucune reconnaissance à l'assimilé.

La démission d'Aimé Césaire du Parti Communiste Français est la preuve de son réel désir d'user de son droit à l'initiative en tant que Martiniquais, l'expression surtout de son droit à la personnalité. L'homme de couleur existe, se réalise progressivement et ne doit plus se référer à un universel absolu. En cela, il est aisé de reconnaître dans la pensée de Césaire, l'affirmation de la pluralité du monde et la nécessité de sa décloison. Dans ce monde pluriel, l'homme de couleur a des droits en tant qu'homme. Une telle reconnaissance conduit Césaire à dénoncer le racisme et le colonialisme inhérents aux rapports entre le Communisme International, le Communisme français et le Communisme des différentes colonies. Le néologisme fraternalisme traduit bien cette supériorité de l'homme blanc sur celui de couleur. Selon Achille Mbembe, chez Aimé Césaire, « *le souci pour l'"homme noir" ne débouche pas sur la sécession du monde, mais sur l'affirmation de sa pluralité et la nécessité de sa décloison, c'est dire que l'Europe n'est plus le monde, mais seulement une partie de celui-ci* »¹⁶. Césaire milite pour que des pays comme les Antilles, la Martinique et un continent comme l'Afrique ne soient plus victimes de la logique réductionniste de l'Europe.

L'écrit de Césaire est aussi utopique au sens où cette lettre se dresse contre certains maux de l'humanité. Sans détour et sans hypocrisie, le racisme, la

¹⁶ Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013, p. 227.

xénophobie, toutes les pratiques discriminantes sont ainsi dénoncées. Au cœur des relations politiques et idéologiques, que les pays colonisés établissent avec la France, subsiste un malaise profond : le racisme. Ce racisme n'est pas forcément une spécificité des institutions politiques françaises, il s'invite dans les relations internationales. Aimé Césaire invite tout homme, l'homme de couleur à la quête de la dignité et de la souveraineté. Aussi, peut-on aisément interpréter cette lettre comme une affirmation de la négritude de Césaire face aux actions déshumanisantes qui visent à rendre les noirs indignes.

2. 2. Des fondements philosophiques de la critique de la dépendance

Aimé Césaire a vécu dans un contexte marqué par l'effervescence des idées sur le plan politique, social, culturel, philosophique, etc. Produit de la civilisation coloniale française, il veut s'émanciper de l'emprise de celle-ci.

Vers les années 1950, les philosophes idéalistes et matérialistes s'affrontent en France et leurs influences s'étendaient dans le milieu de la culture noire ou dans le milieu culturel des hommes de couleur¹⁷. Malgré la différence des appartenances aux mêmes courants philosophiques, les philosophes idéalistes et matérialistes abordaient le problème de l'émancipation du sujet, la liberté intrinsèque à chaque sujet en général. Par exemple, Césaire s'inspire des idées des philosophes comme Hegel, Marx et Lukacs pour construire une critique de la société coloniale et néo-coloniale. En d'autres termes, il s'empare des concepts, des outils philosophiques hérités de ces trois penseurs pour désapprouver la dépendance de la société coloniale.

Chez le philosophe idéaliste Hegel, la notion de sujet producteur est ce qui retient l'attention de Césaire. Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit*¹⁸ évoque l'aliénation de l'esclave dans les produits de son travail et la capacité de celui-ci par son travail à éveiller sa conscience de soi, à prendre conscience de sa situation dans son rapport au maître.

L'analyse hégélienne de la relation du maître et de l'esclave permet de situer les origines de la conscience de soi dans l'interaction du sujet asservi au contact du monde objectif ou de la nature, c'est-à-dire dans le travail transformateur opéré par l'esclave dans sa confrontation au monde réel pour répondre aux besoins du maître. Par le travail, il apprend à se discipliner et à différer le moment de la satisfaction de ses désirs. L'esclave conquiert progressivement sa liberté et son humanité. L'aliénation du sujet, telle que théorisée par Hegel sera reprise par Marx et Lukacs.

Marx critique l'approche hégélienne et insiste sur l'aliénation sociale du travailleur ou du prolétaire ou encore de l'ouvrier dans les produits de son labeur. Il

¹⁷ Cf. Nick Nesbitt, « Imaginaire créateur et autonomie postcoloniale », in *Rue Descartes*, n°36, Paris, PUF, 2002, pp.65-72.

¹⁸ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, trad. Jean Hyppolite, 1941.

est dans l'incapacité d'acheter le produit de ses efforts. Toute l'organisation rationnelle du mode de production et la division du travail contribuent à le rendre esclave : l'ouvrier devient la pièce d'un mécanisme incontrôlable et sur lequel il n'a aucune prise. Une telle aliénation, contrairement à Hegel, empêche, dit Marx, le travailleur aliéné, assujéti d'avoir conscience de sa situation d'esclave, d'aliéné et de chercher à en sortir. Dans *Histoire et conscience de classe* de Georg Lukacs¹⁹, la critique de Marx y est reprise. A partir de 1939, toutes ces idées philosophiques vont servir de terreau et constituer le socle qui va alimenter la critique des intellectuels francophones de la décolonisation.

La démarche d'Aimé Césaire est le propre de celle de la plupart des intellectuels hommes de couleur. Ainsi, la critique élaborée de la société occidentale se pratique à l'aide des concepts inventés par les penseurs Occidentaux. L'intellectuel de couleur se réfère à des outils conceptuels élaborés par les occidentaux, à partir de leur réalité pour critiquer l'univers social, politique, économique, etc. dans lequel l'humanité évolue. Une contradiction apparaît à ce niveau. En effet, comment combattre l'Occident avec des concepts propres à l'Occident ? L'utilisation des concepts philosophiques occidentaux par les penseurs africains pour critiquer la dépendance de leur société n'est-elle pas une auto-aliénation ? En somme, la volonté de s'émanciper de l'Occident se sert des discours d'émancipation ou de libération des Européens. Ou encore pour éviter l'assimilation par les Occidentaux, l'homme de couleur s'imprègne de leurs discours contre l'assimilation. Cela ressemble fort bien du point de vue de la démarche à une auto-assimilation. Mais aller jusqu'à interdire aux hommes de couleur de se servir d'outils conceptuels occidentaux efficaces pertinents, ne s'apparente-t-il à une forme d'europhobie stérile ? Pourquoi ne pas utiliser un concept pertinent, opérationnel et même universel pour analyser une réalité sociale, politique, économique, conforme aux idées contenues dans ce concept ? L'homme de couleur rencontre régulièrement cette contradiction. Mais Aimé Césaire trouve impertinente, simpliste la critique sur l'origine occidentale des concepts, des notions ou des textes utilisés. Son combat s'est toujours inscrit dans le rejet du sectarisme. Et Aimé Césaire était conscient du paradoxe inhérent à ce combat. C'est pourquoi, tout en s'inspirant des théories prônant l'émancipation, la libération, parce qu'elles produisent du sens, il montre les limites intrinsèques de ces mêmes théories ou conceptions. Par exemple, il interpelle en ces termes tous ceux qui invitent le Nègre à faire la Révolution : « *ils ont donc oublié le principal ceux qui disent au Nègre de se révolter sans lui faire prendre conscience de soi, sans lui dire qu'il est beau et bon et légitime d'être nègre* »²⁰. Césaire souligne une faiblesse contenue dans les discours révolutionnaires : la conscience de soi de sa

¹⁹ Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, Paris, Editions de Minuit, 1960.

²⁰ Aimé Césaire, « Négreries : conscience sociale et révolution sociale », in *Les Temps modernes*, 68e année, Novembre-Décembre 2013, n°676, p. 250.

particulière différence, de sa personnalité ou encore la conscience claire de qui on est, permet de répondre à des appels ou de s'ouvrir à l'humanité. Il subordonne la question de l'ethnie à la lutte de classe. D'où cet avertissement solennel : « *c'est pour cela qu'à ceux qui croient en Marx uniquement pour passer la ligne, nous disons : pour la Révolution, travaillons à prendre possession de nous-mêmes, en dominant de haut l'officielle culture blanche, "gréement spirituel" de l'impérialisme conquérant* »²¹. Aussi à son sens, la conscience de soi est toujours nécessaire. Il faut constamment avoir à l'idée la spécificité des conditions raciales dans la lutte des classes. Si nous devons nous inspirer de la Révolution, faisons-le en tant qu'homme de couleur. Si nous devons être des révolutionnaires, soyons proprement des "nègres révolutionnaires" et prenons conscience que dans cette formule le substantif et le qualificatif sont tous importants.

Césaire ne conteste pas l'universalité du principe marxiste de la lutte des classes. Tout comme, il ne remet pas en cause l'existence des classes, catégories socio-économiques que le mode de gestion de richesses, des biens d'une société génère. Il part du constat que la conscience d'être homme de couleur, de se comporter ainsi est plus vitale pour lui que cette conscience d'appartenir à une classe sociale et économique. L'agressivité, le mépris et le racisme sont des traits caractéristiques du rapport de l'homme de couleur avec le Communisme International et le Parti Communiste Français : la notion de classe si universelle soit-elle n'est guère prise en compte. La "conscience de classe" s'efface devant la conscience d'appartenir à une race. En effet, c'est un communiste français qui méprise un communiste homme de couleur sans prendre en considération la similitude, en théorie, de leurs conditions matérielles d'existence ou sans égard à leurs sorts dans les mains du capitaliste. L'exploiteur capitaliste ne se comporte pas de la même manière face à l'homme de couleur : son mépris et son exploitation de celui-ci se font sans état d'âme.

Si la "lutte des classes" est une réalité pouvant justifier le cours de l'histoire, prenons conscience, insiste Césaire, que c'est le critère de race qui oriente le comportement de certains communistes.

Achille Mbembe insiste après Césaire pour admettre que c'est toujours cette notion de race qui permet de comprendre les relations interpersonnelles à l'échelle mondiale. La race, critère d'établissement de certaines formes de relations, « *langage incontournable* »²², est la clé de compréhension des rapports entre les individus et les États dans le monde moderne. De Césaire, il retient que sa pensée « *aura mis en procès, c'est le racisme et le colonialisme, deux figures de l'animalité dans l'homme, de l'union de l'humain et de la Bête de laquelle notre*

²¹ Ibid., p. 251.

²² Achille Mbembe, *La critique de la raison nègre*, Paris, Éditions La Découverte, 2013, p. 88.

monde est loin d'être entièrement sorti »²³. C'est ce constat amer qui l'amène à dire ceci :

*«Tant que l'on n'aura pas fini avec l'idée funeste de l'inégalité des races et de la sélection entre différentes espèces humaines, la lutte des gens d'origine africaine pour ce que l'on pourrait appeler l'"inégalité des parts" – et donc des droits et des responsabilités – restera une lutte légitime. Elle devra cependant être conduite non dans le but de séparer les autres humains, mais en solidarité avec l'humanité elle-même – cette humanité dont on s'efforce, par la lutte, de réconcilier les visages multiples »*²⁴.

2. 3. L'actualité d'une approche philosophique du sujet et d'un discours politique

Cet écrit de 1956 contient des idées, des prises de position toujours en phase avec les préoccupations du moment sur la situation de l'homme de couleur. On peut le dire sans se tromper que le discours de Césaire revendique l'ouverture, le refus de l'essentialisation du nègre : ce point est bien l'aune de l'approche philosophique du sujet. Autre point à citer faisant partie de l'actualité, c'est cet aspect utopique, utopie au sens négatif.

L'analyse du sujet nègre, de l'identité du sujet noir de Césaire n'est guère différente de l'approche philosophique actuelle du sujet en général. Le sujet au plan philosophique est perçu comme ouverture chez des auteurs comme Husserl, Levinas, Derrida, Nancy, etc.

Nous pouvons établir donc un parallèle entre l'approche du nègre, de l'identité du nègre avec celle de la philosophie contemporaine. Césaire inscrit sa perception du sujet nègre dans une dimension dynamique, évolutive. Le nègre n'est pas un sujet statique. C'est pourquoi, sa proclamation de la négritude ne tombe pas dans la conception ontologisante de Senghor²⁵. La négritude de Senghor a été remise en cause dans les années soixante-dix par des philosophes comme Stanislas Adotévi, Marcien Towa, et des littéraires comme Wole Soyinka : l'essentialisme de la négritude de Senghor a été fortement rejeté. Cette critique virulente relayée dans l'univers de la littérature et de la philosophie africaine a fait de l'ombre à l'approche singulière césairienne du sujet.

Dans son approche du sujet nègre, Césaire dégage une identité ouverte, se construisant au fil des rencontres, au hasard des circonstances, etc. Dans le *Discours sur le colonialisme*, Césaire proclame que « *ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale.* »²⁶ Autrement dit, l'identité du nègre, prise dans des réalités

²³ Ibid., p. 226.

²⁴ Ibid., p. 253.

²⁵ *La négritude de Senghor cherche à magnifier l'être noir profond, à réhabiliter celui-ci, à le valoriser. Cette approche finit par faire de l'être du Noir, une essence invariable, une identité statique ou figée.*

²⁶ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Éditions Présence Africaine, 1955, p.47.

particulières, façonnée par elles, n'est guère achevée au point de tomber dans une espèce de sacralisation.

Qu'est-ce qui constitue la réalité de l'existence du colonisé ou du nègre colonisé ? Avant d'y répondre il faut préciser que Césaire n'a jamais envisager essentialiser le sujet noir ou son identité.

L'expérience de colonisé du nègre le plonge dans la multiculturalité : sa culture et celle du colonisateur. Il est dans le pluriel religieux c'est-à-dire la religion du colon et celle du colonisé. Mais la négation de la culture, de la religion, de la langue du colonisé, accompagnée du mépris pour la couleur de sa peau instaurent le racisme. L'identité du colonisé est syncrétique ou métisse. Justement le nègre colonisé, tel que défini par Césaire, correspond à l'approche actuelle de l'être du philosophe français Jean Luc Nancy. L'être est cette singularité plurielle, comme il le souligne exactement par ces propos : l'être est « *singulièrement pluriel et pluriellement singulier* »²⁷.

A l'exaltation de l'homme blanc, il n'oppose pas celle du nègre. A l'affirmation de la supériorité de l'Occident, il ne revendique guère celle de l'Africain, de l'homme de couleur. A l'eurocentrisme, il ne réagit pas en affirmant la centralité de l'Afrique. Césaire rejette le réductionnisme européen. Autrement dit, face à toutes ces négations, il faut toujours oser le reconnaître et le dire : « *je suis nègre !* ». Seule cette acceptation de sa négritude le préoccupe sans volonté de ressusciter un passé glorieux, de vénérer une culture ancestrale mythique, donc sans nostalgie. Mais Césaire, dans l'affirmation de sa négritude, ne se projette pas non plus dans le fantasme d'un futur harmonieux. Son souci porte sur le « sort de l'homme de couleur » dans ce processus de « *dialogue entre les civilisations* ». Aussi, il évite deux manières de se perdre. La première, par une tendance ségrégationniste à se murer dans le particularisme et à verser dans le communautarisme. Et la seconde consiste à se laisser diluer dans l'universel en perdant sa singularité dans la mondialité du monde. C'est en tant qu'homme de couleur que nous voulons apporter notre part à la vie universelle, à l'humanisation de l'humanité.

Dans les espoirs non réalisés, on peut vite reconnaître le paradigme de la race qui reste un absolu. L'humanité évolue toujours dans le déni de l'égalité des races. Et la conviction reste ancrée que l'homme de couleur est un sous-homme et sa sujétion reste un principe orientant toutes les formes de relation avec lui.

L'espoir de Césaire sur le temps de l'Afrique qui réaliserait son droit à l'autodétermination nous laisse perplexe. La dépendance du continent africain, par exemple, vis-à-vis des puissances occidentales, américaines, chinoises ou asiatiques dans de nombreux domaines suscite une réelle désillusion. L'exploitation des ressources naturelles (or, cuivre, bauxite, diamant, pétrole, etc.) nécessite les compétences venant d'ailleurs. Le système éducatif reste tributaire des

²⁷ Jean Luc Nancy, *Etre singulier pluriel*, Paris, Éditions Galilée, Collection « La philosophie en effet », 1993-2013, p.48.

modèles hérités de la colonisation. L'intégrisme religieux met en péril la cohésion de la société africaine. Sur le plan sécuritaire, les Américains, les Français, les Anglais sont les gendarmes de l'Afrique et du monde. L'unité du continent africain, rêve tant repris par les poètes et les chanteurs peine à se réaliser. Des efforts notables sont à relever dans la création des organisations sous- régionales comme la Communauté économique des Etats d'Afrique centrale(C.E.E.A.C), l'Union économique et monétaire ouest-africaine (U.E.M.O.A), la Communauté économique et monétaire de l'Afrique centrale (CEMAC), etc. ; et régionales comme l'Organisation de l'Unité africaine (O.U.A) devenue Union africaine (U.A). Toutes ces organisations ont pour ambition de fédérer les Etats, les continents et de servir de socle d'union dans le futur pour tous les hommes de couleur.

*L'Afrique doit s'unir*²⁸, le titre emblématique de l'ouvrage de Kwame Nkrumah demeure d'actualité. De son temps, Nkrumah a prôné l'unité politique de l'Afrique, condition d'un réel développement économique du continent. Le *panafricanisme* était pour lui, et est encore pour nous, le chemin indiqué pour l'émergence de l'Afrique. Voilà pourquoi Joseph Ki-Zerbo, dans *Repères pour l'Afrique*, se plaisait à reprendre une célèbre phrase de Kwame Nkrumah, qui affirmait que « *l'indépendance du Ghana n'a pas de sens tant que tous les pays africains ne sont pas libérés, tant que toute l'Afrique n'est pas unie.* »²⁹ De nos jours, la réalisation de l'unité africaine dépend entre autres de la réussite des organisations sous- régionales déjà citées.

Aujourd'hui la contribution de l'élite africaine à la réalisation de l'unité africaine est capitale. Joseph Ki-Zerbo spécifiait cela en ces termes : « *L'objectif stratégique des travailleurs intellectuels devrait être (...) d'édifier un nouveau nationalisme dont le panafricanisme ferait partie intégrante comme carburant, et pour lui donner un sens.* »³⁰ En ce sens, la mission ou fonction des élites est d'œuvrer, au premier plan, à la formation des consciences nationales en Afrique. Une telle conscience n'est aujourd'hui présente ni chez les gouvernants, ni chez les gouvernés. Quant à la conscience panafricaine, après l'euphorie suscitée par les pères de l'indépendance, elle n'a cessé de s'effriter et de s'affaiblir continuellement, à l'occasion des moindres problèmes rencontrés dans chacun des pays africains. Les conflits contre nous-mêmes est ce qui nous préoccupe le plus, en lieu et place du travail pour réaliser l'unité africaine.

De l'avis de Césaire, cette « *unité reste à inventer, à forger. Les Africains doivent pour le moins se reconnaître comme appartenant au même continent, avec un idéal commun, et lutter ensemble contre un ennemi commun, en ne cherchant*

²⁸Kwame Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, Paris, Payot, 1964.

²⁹ Joseph Ki-Zerbo, *Repères pour l'Afrique*, Dakar, Panafrika Silex/Nouvelles du Sud, 2007, p.186.
³⁰*Ibid.*

pas cet ennemi à l'intérieur du pays mais en dehors. »³¹ Le salut viendra de l'engagement, de la lutte des Africains et des Martiniquais pour leur propre émancipation ; ceux-ci doivent déterminer leur propre vie et inventer des solutions appropriées.

2. 4. La quête d'un nouvel humanisme

D'une façon générale, la pensée d'Aimée Césaire s'inscrit dans la quête d'un nouvel humanisme. C'est pourquoi l'« attention à l'autre »³² est une exigence de ce nouvel humanisme qu'il rêvait d'instaurer et qui devait rompre avec l'hypocrisie masquée sous ce qu'il désignait comme le « faux humanisme chrétien », dont la finalité n'est que de satisfaire les besoins économiques de ses zéloteurs. L'homme, à son sens, doit aider et respecter l'homme. Le nouvel humanisme que prône Aimé Césaire proclame simplement que tout le monde a droit à la solidarité universelle. Dans le retour qu'il fit sur sa propre expérience politique, Césaire constate que l'absence du souci de l'autre conduit à une indifférence coupable : « *Les intellectuels faisaient de "l'intellectualisme," ils écrivaient des poèmes, ils prenaient des positions sur telle ou telle question, mais sans rapport avec le peuple lui-même.* »³³ Les peuples africains et martiniquais, eux, n'exigeaient rien d'autre que des transformations sociales et la fin de la misère ; ils étaient bien éloignés des querelles idéologiques, de ces idéologies qui, dans leurs pratiques, se révélaient exclusives et incapables de donner un élan au plus grand nombre pour entreprendre les transformations sociales nécessaires.

Au-delà des théories, des stratégies dites mondiales ou universelles, il faut que l'initiative d'agir et d'entreprendre soit rendue au peuple africain. Dans cet agir, comme l'écrivait Aimé Césaire, « *ce qui est fondamental, c'est l'humanisme, l'homme, le respect dû à l'homme, le respect de la dignité humaine, le droit au développement de l'homme.* »³⁴ La réalisation d'une telle ambition suppose l'acceptation de l'existence d'une pluralité de civilisations, la volonté d'un dialogue entre les cultures, la résolution de s'ouvrir et d'aller à « l'école de l'Autre ». Seule cette ouverture peut permettre à « l'homme d'aider l'homme ». Dans cette perspective, le souci de l'homme noir doit conduire à l'affirmation de la pluralité du monde et à la conscience de la nécessité de son décloisonnement.

31 Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretien avec Françoise Vergès*, Paris, Éditions Albin Michel, Collection « Itinéraire du savoir », 2005, p. 30.

32 *Ibid.*

33 Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai, op. cit.*, p. 56.

34 Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai, op. cit.*, p. 70.

Conclusion

Le souci du "sort de l'homme noir dans le monde moderne" a été affirmé avec une particulière acuité par le poète et homme politique martiniquais Aimé Césaire. Il n'a cessé de rappeler que chaque homme de couleur a des devoirs envers son pays et doit travailler à l'unité africaine. Cette volonté de combattre toute forme de politique d'assimilation vise à rendre à l'homme de couleur son autonomie afin qu'il puisse de lui-même déterminer son avenir ou poursuivre son propre idéal.

L'assimilation est et reste une politique de négation de l'identité, de l'altérité de l'Autre, une négation de l'humanité même du prochain. Refuser la politique de l'assimilation de la France coloniale, c'est affirmer son individualité, sa singularité, sa spécificité d'homme de couleur. Ce rejet de la politique d'assimilation s'accompagne de la dénonciation du racisme vis-à-vis des nègres très prégnant dans le Communisme international et le Parti Communiste Français. La lutte des classes qui devrait symboliser l'unité de toutes les victimes du système capitaliste dans le monde se présente plutôt comme un combat marqué par le sectarisme, la discrimination fondée sur la couleur de la peau. La lutte des classes est aussi une lutte de race. Et Césaire est sans ambiguïté sur ce sujet : « *Il y a un problème de classe et, de manière sous-jacente, un problème de race, parce que la classe, on le voit bien ici, dépend souvent de la race. Ce n'est pas clair, ce n'est pas net, ce n'est pas franc, mais je pense que c'est quand même sous-jacent.* »³⁵

Nos sociétés doivent user de leur droit à l'initiative. Tout le sens du combat de Césaire s'inscrit dans la quête d'un monde où chacun coexiste avec l'Autre sans mépris, sans discrimination et en prenant part au dialogue des civilisations. Le nouvel humanisme dont il rêve se réalisera en tenant simplement compte du fait qu' « *il faut repartir vers un autre monde qui affirme la peur de la violence, la peur de la haine et le respect de l'homme, son épanouissement.* »³⁶

Bibliographie

ADOTEVI, S., *Négritude et négrologues*, Paris, Éditions 10/18, 1972.

CESAIRE, A., *Discours sur le colonialisme*, Paris, Éditions Présence Africaine, 1955.

----- *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Éditions Présence Africaine, 3^{ème} édition, 1956.

----- *Toussaint Louverture, La Révolution française et le problème colonial*, Paris, Éditions Présence Africaine, 1961.

----- *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretien avec Françoise Vergès*, Paris, Éditions Albin Michel, Collection « Itinéraire du savoir », 2005.

³⁵ Ibid., p.55.

³⁶ Ibid., p.52.

- « Négreries : conscience sociale et révolution sociale », in *Les Temps modernes*, 68e année, Novembre-Décembre 2013.
- FANON, F., *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, Collection « Points », 1971.
- « Racisme et culture », in *Pour la révolution africaine : Écrits politiques*, Paris, Éditions La Découverte & Syros, 2001.
- HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, trad. Jean Hyppolite, 1941.
- KI-ZERBO, J., *Repères pour l'Afrique*, Dakar, Panafrika Silex / Nouvelles du Sud, 2007.
- NKRUMAH, K., *L'Afrique doit s'unir*, Paris, Payot, 1964.
- LUKACS, G., *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, Paris, Éditions de Minuit, 1960.
- MBEMBE, A., *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.
- MVE-ONDO, B., « La déconstruction de la gouvernance comme préalable au développement », in *50 ans après, quelle indépendance pour l'Afrique ?* sous la direction de Makhily Gassama, Paris, Éditions Philippe Rey, 2010.
- NANCY, J.L., *Etre singulier pluriel*, Paris, Éditions Galilée, Collection « La philosophie en effet », 1993-2013.
- NESBITT, N., « Imaginaire créateur et autonomie postcoloniale », in *Rue Descartes*, n°36, Paris, PUF, 2002.
- SAÏD, E., *Culture et impérialisme*, Paris, Éditions Fayard, 1993.

**L'ÉGAL ACCÈS AUX SOINS DE SANTÉ EN AFRIQUE : ENTRE
VULNÉRABILITÉ ET EFFICACITÉ**, Victorien Kouadio EKPO (Université
Alassane Ouattara de Bouaké - RCI)

Résumé

L'égal accès aux soins de santé en Afrique se situe dans un contexte parsemé d'obstacles, qui est loin de décourager les gouvernants déterminés à rendre les soins accessibles à tous. Envisager l'égal accès aux soins de santé devant des besoins de santé asymétriques, singuliers et dynamiques, sans faire entorse à l'efficacité tout en combattant la vulnérabilité demeure un véritable défi. Les politiques de santé en Afrique doivent s'inscrire dans un cadre global en augmentant l'autonomie des patients pris en otage dans l'étau des désavantages orchestrés par leur vulnérabilité. La délibération éthique conduit à donner des moyens de réflexion et à dégager des espaces d'actions responsables de sorte que la recherche d'efficacité du système de santé et la lutte contre la vulnérabilité puissent convoler en justes noces pour renforcer l'égal accès aux soins de santé.

Mots clés : Afrique, efficacité, égal accès aux soins, éthique, santé, vulnérabilité.

**EQUAL ACCESS TO MEDICAL CARE IN AFRICA: BETWEEN
VULNERABILITY AND EFFICIENCY**

Abstract

Equal access to health care in Africa is surrounded by an environment full of hindrances, which is far from discouraging the ruling authorities who are determined to make health care accessible to all. Envisaging equal access to health care; with regard to asymmetric, unique and dynamic health needs without impacting on efficiency while fighting against vulnerability, remains a real challenge. Health policies in Africa must fit into a global framework for increasing the autonomy of patients who undergo the load of disadvantages created by their vulnerability. Ethical deliberation leads to empowering reflection and identifying areas of responsible actions so that the search for performance in the health system and the fight against vulnerability can match for enhancing equal access to health care.

Keywords: Africa, efficiency, equal access to care, ethics, health, vulnerability

Introduction

La vie humaine serait un bien que tout individu veut préserver et protéger contre tout ce qui peut lui porter atteinte, notamment la maladie. La qualité de la vie dépend en grande partie de l'état de santé. L'attention et l'affection accordées à la santé et aux soins conduisent à les considérer comme des biens produits par la nature, mais surtout par l'homme via les technosciences biomédicales qui sont au service de la vie. Les soins de santé viennent prévenir et lutter contre tout ce qui menace ou est susceptible de menacer la vie humaine, à défaut, ils pallient les conséquences des menaces causées par la maladie. Les soins, en tant que bien produit par la société, méritent d'être distribués de façon équitable en fonction des besoins. Toutefois, l'égal accès aux soins de santé en Afrique connaît des fluctuations d'un pays à un autre, d'une ville à une autre, de la ville à la campagne. En Afrique, l'égal accès aux soins de santé qui revient à promouvoir l'égalité des chances de vivre ou de survivre dans des meilleures conditions se situe dans un contexte de vulnérabilité questionnant son efficacité. La question de l'égal accès aux soins de santé se pose dans un contexte caractérisé par des vulnérabilités liées aux inégalités naturelles, économiques et sociales avec un État de droit au stade de balbutiement.

L'égalité dans l'accès aux soins stipule que tout le monde a non seulement le droit d'être soigné, mais aussi a droit à l'opportunité d'être soigné : les démunis, les prisonniers, les personnes vivant dans des zones éloignées des villes (qui concentrent généralement les infrastructures sanitaires les plus importantes), les personnes âgées, les enfants doivent bénéficier des soins de façon équitable, sans discrimination.

Cependant, l'équité demeure instable. Elle est toujours en construction. Elle est alimentée par la dynamique du désir et par l'évolution des technosciences biomédicales qui la déstabilisent et exigent une réorganisation continue du système de santé pour répondre aux nouveaux défis de l'actualité médicale. Les populations vulnérables : les classes socio-économiques défavorisées, analphabètes ou avec des niveaux d'alphabétisation peu élevés, profitent moins des politiques en matière d'égal accès aux soins du fait de la captivité imposée par leur situation. Dans ces conditions, comment doit-on envisager l'égal accès aux soins de santé devant des besoins de santé asymétriques, singuliers et dynamiques sans faire entorse à l'efficacité en vue de combattre la vulnérabilité ? L'analyse de cette question principale ne saurait se faire sans jeter un regard critique sur les politiques de santé en Afrique (I). Ce regard permettra d'appréhender les sources de la misère et de l'échec des politiques de santé (II). Cette démarche favorisera l'intellection de l'égal accès aux soins à travers un regard éthiquement motivé ouvrant des perspectives pour un égal accès aux soins de santé viable (III).

1. Regard sur les politiques et le contexte d'accès aux soins de santé en Afrique

Les États africains, à l'instar de tous les États du monde, sont conscients du rôle de la santé dans la mise en place des politiques de développement. L'investissement dans la santé a un impact positif sur la réduction de la pauvreté et le développement économique en général. Ainsi le droit à la santé figure-t-il dans les législations africaines. L'affirmation de ce droit exige un cadre institutionnel adéquat censé créer les conditions d'égal accès aux soins de santé.

Dans les États africains, les gouvernements, à travers leurs Ministères de la santé, sont les concepteurs et les administrateurs des systèmes de santé. Ils laissent très souvent une marge de manœuvre aux professionnels de santé et aux structures d'assurances pour une cogestion efficace de l'égal accès aux soins de santé. Les valeurs incarnées par le droit à la santé trouvent leur formulation dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (1948). « Toute personne a droit à un niveau de vie suffisant pour assurer sa santé, son bien-être et ceux de sa famille, notamment pour l'alimentation, l'habillement, le logement, les soins médicaux »¹. Cette Déclaration a jeté les bases du cadre juridique international du droit à la santé. Ce droit a été inscrit dans de nombreux traités internationaux relatifs aux droits de l'homme. La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples prend en compte ce droit en ces termes : « toute personne a le droit de jouir du meilleur état de santé physique et mentale qu'elle soit capable d'atteindre. Les États (...) s'engagent à prendre les mesures nécessaires en vue de protéger la santé de leurs populations et de leur assurer l'assistance médicale en cas de maladie »². Le premier paragraphe de la résolution de 1996 de l'OUA est consacré au nécessaire accès pour tous aux soins de santé. La mise en place d'une politique commune de santé préoccupe les États africains.

« En juillet 2012, les ministres des finances et de la santé en Afrique se sont réunis à Tunis pour recommander le besoin d'"un financement de la santé en faveur des pauvres et des zones désavantagées". De même, fin septembre 2012 se sont réunis au Maroc (...) environ 80 décideurs africains et experts mondiaux pour discuter des solutions permettant de mieux considérer la prise en charge des plus pauvres dans les systèmes d'assurance de santé »³.

Ces différentes rencontres traduisent le souci des gouvernements africains à mener à bien une politique de santé inclusive favorisant l'égal accès aux soins de santé des populations vulnérables.

Le respect du droit à la santé, qui se trouve dans toutes les constitutions africaines, demeure un véritable défi puisque tout le monde n'a pas véritablement accès aux soins de santé. « Les objectifs d'équité ont été supplantés par la

¹ Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, 1948, article 25, paragraphe 1.

² Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, 1981, article 16.

³ Valéry Ridde et Jean-Pierre Jacob (dir.), *Les indigents et les politiques de santé en Afrique : expériences et enjeux...*, Paris, Academia-L'Harmattan, 2013, p. 8.

recherche d'une plus grande efficacité »⁴. La mise en place d'une politique de rentabilité ou d'efficacité du système de santé ayant un impact productif sur la santé individuelle et collective demeure souvent problématique. Parce que la politique de santé ne saurait être un simple rationnement portant atteinte à la qualité et à l'égalité en matière de soins au nom des appétits économiques.

La santé tend à devenir un capital, une variable statistique entrant dans le calcul coût-avantage. « La santé est ainsi devenue une marchandise, un produit de consommation, parfaitement objectivable au travers des statistiques »⁵. Elle peut se mesurer à l'allongement de l'espérance de vie et à la réduction de la mortalité infantile. Il est généralement admis dans une perspective d'équité que tous les individus doivent avoir accès aux mêmes ressources et aux mêmes soins. Cependant, l'équité est susceptible de rentrer en crise dans un contexte sanitaire africain caractérisé par des ressources limitées pendant que les demandes de soins ne cessent de croître. Dans une perspective utilitariste, nous pouvons dire avec André Jean que

« pour qu'un plus grand nombre ait accès à des services de base, on restreint la couverture de services spécialisés à quelques patients, même si la conséquence de ce choix implique la mort éventuelle des autres patients n'ayant pas la capacité de payer cette technologie. (...) À partir du moment où l'on fait ce type de choix, on ouvre presque automatiquement la porte à ce que l'on nomme une "médecine à deux vitesses" : l'une pour ceux qui ont les moyens de s'offrir des assurances privées et l'autre pour ceux qui ne peuvent pas ».⁶

La discrimination dans l'offre des soins serait motivée par la recherche d'efficacité et d'efficacités. Dans ces conditions, où situer la priorité, et sur la base de quels critères ? Le concept de priorité⁷ demeure idéologique parce qu'il implique la marginalisation, la négligence de certains services vitaux dans le système de soin. Malgré tout, nous ne devons pas perdre de vue que la mise en place de toute priorité se fait sur la base de valeurs sociales dont la hiérarchisation demeure complexe et instable. Il s'agit de savoir quelle valeur privilégier et quelle valeur sacrifier sans porter préjudice au droit à la santé.

Une réponse possible aux discriminations compromettant l'égal accès aux soins de santé est l'accroissement des ressources consacrées à la santé. Malheureusement, cette option est irréalisable parce qu'elle porte atteinte à d'autres dépenses sociales vitales (l'éducation, la sécurité, l'emploi...). La santé n'est pas seulement un bien auquel les individus accèdent au prorata de leurs

⁴ Valéry Ridde, *Équité et mise en œuvre des politiques de santé au Burkina Faso*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 61.

⁵ Yves Dupont, *Dictionnaire des risques*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 351.

⁶ André Jean, « Allocation des ressources » in *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 55.

⁷ La priorité revient à rationner les soins. Ce terme n'est pas employé par les gouvernements parce qu'il implique la suppression de service. Ils préfèrent l'euphémisme du vocable « priorité » qui laisse une idée d'espoir.

fortunes. Le droit à la santé « ne peut en aucune façon dépendre des revenus ou de la richesse de l'intéressé, bien qu'il dépende forcément des ressources et du niveau de richesse de la société en général »⁸. La politique de l'égal accès aux soins ne doit pas s'accaparer toutes les richesses au nom d'une distribution équitable des soins. Un État ne peut conserver indéfiniment un poste de dépense qui croît plus vite que le PNB, sauf à faire une politique de déficit qui pose le problème éthique considérable de la responsabilité à l'égard des générations qui hériteront de ce déficit. La santé ne saurait être le seul but de l'existence.

Les questions liées à l'égal accès aux soins se posent dans un environnement médical caractérisé par l'instabilité. En réalité, la révolution biomédicale et les transformations de la société font émerger de nouvelles constellations médicales qui imposent des mutations dans la compréhension, la représentation des maladies et dans la conduite des traitements. Les progrès révolutionnaires de la médecine des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles furent essentiellement dus au développement des technologies nouvelles. La physique et la chimie dotent la médecine de nouveaux moyens d'observation et d'intervention. Le médecin s'entoure d'appareils et remet aux techniciens de laboratoires le soin de confirmer l'exactitude de son diagnostic, voire de l'éclairer. Le chiffre devient le baromètre des normes qui déterminent la santé. La maladie se manifeste par l'altération de ces normes dont la traduction chiffrée permet de mesurer la gravité de l'infection.

« Toute cette science des chiffres issue des techniques et appareils de mesure offre au médecin un soutien logistique qui a révolutionné l'art du diagnostic (...). Ce n'est que dans les terres inconnues du savoir [ou dans les centres dépourvus de dispositifs techniques de diagnostic] qu'il retrouve la solitude du diagnostic qui fut le lot de tous les médecins des temps passés »⁹.

L'évolution de la médecine et des méthodes diagnostiques rendent anachroniques les méthodes empiriques traditionnelles et accentuent le fossé dans l'équité à l'accès aux soins. Un diagnostic imprécis conduit au tâtonnement, les centres pourvus d'appareils de diagnostics serviront mieux leurs malades. Le coût croissant des techniques médicales, biologiques et diagnostiques exclut des malades démunis de certaines prestations sanitaires.

Le manque de performance des systèmes de santé en Afrique, symptomatique de la mise de l'égal accès aux soins de santé, fait qu'il n'est pas rare de voir des personnes fortunées ou des membres de gouvernement pratiquer le tourisme médical¹⁰. En effet, ils sont conscients soit du manque de plateau

⁸ Thierry Poucet, « Coût et bénéfice » in *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 253.

⁹ Sylvie Lelièvre-Botton, *L'essor technologique et l'idée de progrès*, Paris, Ellipses, 1997, p. 101.

¹⁰ Le tourisme médical est le déplacement de personnes vers un pays autre que leur pays de résidence, dans le but de bénéficier d'un service de santé non disponible ou plus difficilement accessible dans leur pays de résidence.

technique adéquat pour des soins, soit du manque de personnels qualifiés pour certaines spécialités.

Si la question de l'égal accès aux soins de santé se pose dans les pays occidentaux malgré la performance de leur système de santé, le pouvoir d'achat relativement élevé et la sécurité sociale ; elle prend des accents différents en Afrique avec un environnement parsemé d'obstacles, liées à la vulnérabilité sociale et économique, qui ne décourage pas les gouvernements déterminés à rendre les soins accessibles à tous. La croissance des dépenses liées à l'augmentation des volumes de soins consommés invite les États africains à faire des réajustements qui se font parfois au détriment des populations les plus vulnérables. Ce contexte préfigure les obstacles qui expliquent l'échec des politiques d'égal accès aux soins de santé.

2. L'échec des politiques de santé en question

Les facteurs tels que la pauvreté, les faibles niveaux d'alphabétisation, les pratiques culturelles néfastes, les conflits sociaux et militaires expliquent la plupart des obstacles et des discriminations qui sabotent les politiques d'égal accès aux soins. La santé est étroitement liée à l'économie. On est même tenté de dire que « pas d'argent, pas de santé » : la santé a un prix. Dans le contexte africain, la majorité de la population est pauvre et les médecins ne sont pas toujours bien rémunérés¹¹. Cela est la cause du conflit entre la rationalité économique et l'éthique dans le domaine des soins. Ainsi, pendant qu'il y a une pénurie de médecins en Afrique des médecins africains préfèrent servir en Europe ou en Amérique du nord ou encore dans les cliniques. « Les tarifs pratiqués [dans les cliniques dignes de ce nom] en interdisent l'accès aux neuf dixièmes de la population et les clients sont soit des Européens, soit des personnalités africaines importantes [soit des personnes ayant une assurance santé ou une "assurance financière"] »¹². Le montant d'une ordonnance atteint très souvent un dixième ou un cinquième du salaire mensuel d'un ouvrier ou d'un petit fonctionnaire, ou encore près de la moitié des revenus mensuels d'un pauvre paysan. L'augmentation des structures de soins privés n'a pas amélioré l'accès aux soins des populations les plus pauvres.

Les inégalités sociales se reproduisent très souvent dans l'accès aux soins avec pour corolaire le tourisme médical. La révolution des méthodes diagnostiques et thérapeutiques exige une réorganisation du système de santé qui a des difficultés à s'adapter à cette évolution. L'équipement et le matériel pour les nouveaux services, rendant obsolètes les anciens dispositifs, demeurent plus coûteux. Même

¹¹ Les grèves récurrentes des médecins ivoiriens illustrent ce fait. Pendant la grève de 2007, à un certain moment, il n'y avait pas de service minimum dans les hôpitaux. Cette grève, qualifiée de sauvage par les autorités politiques, a vu les populations pauvres, incapables de se payer les soins dans le secteur privé, livrées à elles-mêmes sans assistance.

¹² Patrick Mérand, *La vie quotidienne en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 187.

quand des efforts de réorganisation et d'adaptation du système des soins sont faits, ils ne touchent pas concrètement, à la même vitesse toute la population. En fait, un individu vulnérable du point de vue économique, même s'il a la chance d'avoir accès au même centre de santé que les autres, peut être exclu des soins faute de moyens pour payer les examens diagnostics ou les ordonnances. « La question de l'accès aux soins de santé des indigents en Afrique (...) [demeure une véritable gageure] depuis plusieurs décennies »¹³. Peut-on véritablement parler d'égal accès aux soins quand une partie de la population est incapable de bénéficier des soins faute de sérénité financière ? Dans ces conditions, l'égal accès aux soins passe par la réduction des inégalités sociales.

La pauvreté est une source de malnutrition, de stress dû au chômage et génère d'autres maux affectant l'état de santé. En situation clinique, l'autonomie du patient est prise en otage par la pauvreté ou par le parent payeur des soins qui influence son itinéraire thérapeutique, parfois, sans son consentement. Les travailleurs du secteur informel vivent souvent « au jour le jour » et ne peuvent pas toujours consacrer une partie de leurs ressources à la prévoyance dans le domaine de la santé. La prise de conscience de la prévention est indispensable, mais elle demeure inerte s'il y a pénurie ou sécheresse des moyens de sa réalisation. Les travailleurs du secteur informel sont généralement plus démunis que ceux du secteur formel. Ils sont les plus affectés par les risques financiers liés à la maladie qui immobilise le travailleur, réduit sa productivité et aboutit à une perte de revenus rendant plus difficile le financement des soins. Depuis plusieurs années, quelques compagnies commerciales d'assurance proposent des produits d'assurance santé, avec accès individuel ou collectif. Mais, le montant des primes demandées exclut une grande partie de la population.

Par ailleurs, les efforts des partenaires au développement et des gouvernements pour l'égal accès aux soins à travers les dons de médicaments, ou autres accessoires de préventions (moustiquaires imprégnées) sont quelquefois sabotés : des membres du personnel de santé détournent une partie des dons et des bénéficiaires vendent les kits qui leur sont distribués gratuitement pour cause de pauvreté. L'échec des politiques d'égal accès aux soins de santé s'explique en outre par des obstacles géographiques.

Des malades sont éloignés des centres de santé. Ils parcourent plusieurs kilomètres pour consulter un infirmier ou un médecin, parfois, juste pour recevoir une injection, une ordonnance ou des comprimés à emporter. « L'Organisation mondiale de la santé évalue que dans 12 pays africains sur 25 pour lesquels les données sont disponibles, plus de la moitié de la population habite à plus d'une heure de marche d'un centre de soins de santé local »¹⁴. La distance constitue un obstacle propre à décourager des malades. Il faut tout de même signaler que de

¹³ Valéry Ridde et Jean-Pierre Jacob (dir.), *Les indigents et les politiques de santé en Afrique : expériences et enjeux...*, Paris, Academia-L'Harmattan, 2013, p. 23.

¹⁴ Collectif, *Politique africaine, politique de population*, N° 44, Karthala, 1991, p. 58.

nombreuses personnes dans les villes, malgré la proximité des structures de soins de santé, n'ont pas accès aux soins. « Il est généralement admis que la santé des populations en milieu urbain est meilleure en raison de la densité de l'offre de soins. Toutefois, de fortes disparités demeurent, notamment parmi les populations pauvres »¹⁵. Le problème en ville serait plutôt celui d'une difficulté d'accès économique au système de soins.

Aussi, l'espace géographique (abord des fleuves, proximité des décharges ...) dans lequel des populations vivent est propice au développement de certaines maladies. L'Afrique a la triste notoriété de souffrir des maladies courantes de l'Occident, mais aussi de maladies dites tropicales notamment le paludisme qui constitue, à lui seul, plus de la moitié des motifs de consultation. Les « calamités sont soigneusement entretenues par un climat chaud et humide particulièrement propice au développement des microbes et virus »¹⁶. Le cadre de vie des populations influence profondément leur santé. Des malades, lorsqu'ils quittent l'hôpital, ne sont pas très souvent dans les conditions sociales et environnementales que nécessite leur état.

« Sortis de l'hôpital beaucoup retomberaient dans une situation qui favoriserait le retour de la maladie : alimentation insuffisante ou mauvaise, habitation insalubre, sans compter ceux dont la vie était déjà amputée parce que les conditions de leur enfance avaient déjà marquées leur organisme de maux indélébiles. Et puis, il y avait l'ignorance et la superstition qui détruiraient toute l'œuvre de la science »¹⁷.

Les conditions de vie et l'ignorance rend des individus vulnérables et les expose à des maladies. La santé des individus dépend de la santé de l'environnement dans lequel ils évoluent. La vie dans certains milieux revient à s'exposer aux maladies. Nous pensons, entre autres, aux populations qui vivent dans les rejets du technocosme : les bidonvilles. Le spectacle des bidonvilles se retrouve dans des villages (l'absence de toilettes, d'assainissement, la pollution de l'eau, de l'air ... favorisent des maladies hydriques, respiratoires et la propagation de virus pathogènes). Les maladies n'ont pas seulement des origines génétiques, l'environnement est un facteur déterminant de la qualité de ce qu'on pourrait appeler le « capital santé ». L'interaction gène/environnement peut favoriser l'émergence de maladies latentes. Les différents groupes sociaux ne perçoivent pas la santé selon des représentations identiques.

La représentation culturelle de la maladie peut, en outre, saboter les efforts des gouvernements en matière d'égal accès aux soins parce qu'elle influence les réponses des individus à la maladie et l'orientation des traitements.

¹⁵ Aude Nikiéma et al., « Inégalités de l'accès aux soins en milieu urbain africain : le cas de la périphérie nord de Ouagadougou », <http://uaps2011.princeton.edu/papers/110851>, consulté le 17 février 2016.

¹⁶ Patrick Mérand, *La vie quotidienne en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 179.

¹⁷ Henri Lopez, *Tribaliques*, Yaoundé, CLE, 1971, p. 80.

« Il est admis que les maladies n'ont pas seulement des causes organiques : l'origine du mal est plus secrète et se situe à un niveau qui n'est pas cernable par la médecine. Les maladies sont les conséquences non seulement d'une lésion ou d'une infection mais aussi du non-respect d'un interdit, de la colère d'une divinité ou du mauvais sort jeté par un ennemi redoutable, puissant et mystérieux (...). Ce ne sont donc pas des traitements organiques ni même psychologiques qui peuvent vaincre les forces du mal »¹⁸.

La représentation culturelle, métaphysique, théologique, de la maladie encore d'actualité dans les sociétés africaines a des incidences sur le taux de fréquentation des centres de santé. La médecine moderne est, très souvent, une médecine de dernier recours qui n'est sollicitée qu'après l'usage des ressources traditionnelles dont les secrets sont détenus par les féticheurs, les guérisseurs ou les sorciers. En réalité, puisque la maladie est considérée comme métaphysique, il faut recourir à des traitements métaphysiques pour soigner le mal à la source. Une bonne partie de la population préfère la médecine traditionnelle à la médecine scientifique au nom de la représentation culturelle de la maladie. « Le recours à la médecine de l'hôpital - la médecine rationnelle - n'est que la deuxième étape d'un processus hiérarchisé : on préfère consulter d'abord les sorciers-guérisseurs traditionnels »¹⁹. Dans la mentalité de la plupart des africains, il y a une antériorité, du point de vue efficacité, de la médecine traditionnelle sur la médecine scientifique. La priorité est accordée aux remèdes surnaturels à la hauteur de la maladie qui a une origine de même nature. Certains malades se font soigner chez des guérisseurs, d'autres chez des « prophètes »²⁰. L'hôpital devient le dernier recours ce qui fait que malades arrivent à l'hôpital très affaiblis, dans un état désespéré.

La représentation de la maladie met en conflit la culture thérapeutique traditionnelle africaine et la culture occidentale qui a en son sein la médecine scientifique. C'est en réalité deux éthiques, deux paradigmes qui s'affrontent dans la représentation de la maladie. L'éthique qui enveloppe la médecine scientifique semble s'imposer et exige une réorientation de l'éthique de la médecine traditionnelle. Grâce au contact avec la médecine moderne qui tient en échec certaines maladies jugées incurables par la médecine traditionnelle, grâce à l'alphabétisation, à l'implantation de dispensaires, d'hôpitaux et à la formation de médecins africains, la représentation culturelle-métaphysique de la maladie gagne de moins en moins du terrain aussi bien en ville que dans les campagnes. Le

¹⁸ Patrick Mérand, *La vie quotidienne en Afrique noire*, pp. 179-180.

¹⁹ *Idem*, p. 180.

²⁰ Des malades croient au miracle. Ils espèrent être guéris par les prières des prophètes autoproclamés qui prétendent avoir des dons de guérison. En côte d'Ivoire la prolifération sauvage des lieux de culte s'est accompagnée de soit disant prophètes qui estiment avoir reçu des pouvoirs de Dieu. Ils aggravent la maladie des patients en leur donnant de faux espoirs à travers les prières. Ainsi le mal des patients ne cesse de s'aggraver alors que très souvent les causes objectives des maladies dont ils souffrent peuvent être déterminées dans le milieu hospitalier et être prises en charge de façon efficace par des thérapies.

scepticisme et l'hostilité de la nouvelle génération vis-à-vis des coutumes ancestrales en général et de la médecine traditionnelle en particulier s'accroissent.

La méfiance et la crise de confiance aux guérisseurs gagnent du terrain. Ils sont de plus en plus regardés comme des vendeurs d'illusion. Il va sans dire que les individus font de plus en plus allégeance à la médecine scientifique. Malgré tout, le syncrétisme thérapeutique demeure une réalité. La croissance économique dans des pays d'Afrique, la réduction du nombre des conflits et les importantes avancées en matière de démocratie et de bonne gouvernance sont des facteurs qui contribuent à la bonne santé.

Les facteurs que nous avons examinés renforcent les inégalités des individus dans un contexte de soin caractérisé par la précarité source de vulnérabilité de la population. L'être vulnérable se défend mal et est susceptible de subir des abus. Cela implique que le vulnérable est fragile, faible et a besoin de sollicitude et de protection. L'individu vulnérable dans le domaine de la santé est celui qui est dans des conditions économique, sociale, environnementale, psychologique qui le disposent à subir des préjudices dans l'égal accès aux soins. Il demeure un cercle vicieux : la pauvreté et ses causes alourdissent la charge de morbidité et la mauvaise santé contribue à accentuer la pauvreté. La question de l'égal accès aux soins de santé se pose dans un contexte de vulnérabilité lié à la maladie et aux conditions socio-économiques. Elle a des implications éthiques très vives qui exigent l'ouverture de perspectives pour un égal accès aux soins de santé viables.

3. Aux fondements d'un égal accès aux soins de santé viable

L'égal accès aux soins de santé en Afrique est structuré par une politique de lutte contre les inégalités. Cependant, la mise en place de cette politique s'inscrit dans une interaction complexe qui est, à certains égards, à la source de sa misère qui ne saurait être atténuée que par une politique d'égal accès aux soins de santé viable.

3.1. L'égal accès aux soins dans l'étau de l'éthique

La réflexion éthique portant sur l'égal accès aux soins de santé concerne toutes les personnes engagées de près ou de loin dans une situation de soins de santé qui suscite des questions éthiques douloureuses qui sont loin de tarir. Cette situation s'explique par l'instabilité de la société liée à l'évolution des mentalités d'une part et par le progrès des technosciences biomédicales qui bouleversent les repères éthiques traditionnels d'autre part. La santé demeure un domaine sensible qui engage la responsabilité individuelle et collective.

L'égal accès aux soins de santé interroge le droit à la santé et revient à reconnaître la dignité de la personne humaine et son droit à la vie. La protection de la vie ne peut être effective en banalisant la santé. Le droit à la vie revient à assurer à tous la possibilité de se libérer des maladies grâce à l'égal accès aux soins.

« La demande de soins de santé moderne est classiquement influencée par des variables caractéristiques de l'offre (le coût global du recours, le temps d'attente, la distance du domicile au centre de santé, l'accueil) et par des variables caractéristiques de l'individu ou du ménage du malade (le niveau d'éducation, le sexe, l'âge, le bénéfice d'une couverture sociale : assurance ou mutuelle de santé, la perception de la gravité de la maladie et l'ethnie) »²¹.

L'influence de ces déterminants, l'offre et les variables relatives à l'individu ou au ménage, peuvent gangréner l'accès aux soins. L'éthique qui justifie les décisions du malade est liée à son niveau de compréhension, à l'environnement culturel, social, politique et économique. L'organisation et l'exercice du droit à la santé ne sont pas aisés à appliquer parce que le principe de justice qui l'inspire demeure lui-même difficile à réaliser. Ce principe postule l'obligation d'égalité de traitement et exige de l'État l'obligation d'une égale distribution des fonds pour la santé. Mais, peut-on traiter tout le monde de la même manière au regard des situations cliniques et économiques différentes ? N'est-il pas nécessaire d'opter pour la valeur de la vie et le respect d'une proportionnalité des interventions ? De toute évidence, notre société ne peut occulter le raisonnement économique dans l'accès aux soins de santé. « On ne peut se réfugier derrière l'objectif louable de soigner tout le monde pour refuser de réfléchir aux problèmes financiers et sociaux que cela pose »²². Quel prix faut-il alors choisir de payer pour quel bénéfice ? Telle est la question aux issues cruelles qui exige une réponse dynamique pour éviter que la vulnérabilité étouffe l'efficacité des soins.

Au nom de l'autonomie ou de la liberté, les patients sont libres d'aller à l'hôpital ou de se soigner comme ils le veulent. Mais, que vaut l'autonomie qui se vit dans l'ignorance et la misère ? N'est-ce pas que l'exercice de l'autonomie mérite d'être accompagné ? Peut-on parler de liberté chez un individu qui refuse d'aller à l'hôpital, malgré l'agressivité et l'adversité de la maladie, faute de sérénité financière ? La liberté que des individus prennent par leur comportement peut perturber l'égal accès aux soins. En réalité, les risques individuels que chaque personne prend concernant sa santé²³ peuvent se traduire en un coût financier pour le système de santé en augmentant par exemple le nombre de malades et la pénurie des infrastructures existantes. « Le droit aux soins nécessite que chacun soit conscient du devoir moral et civique de préserver sa santé et celle des autres en évitant des comportements possiblement nuisibles »²⁴. Les politiques d'allocation

²¹ Didier Gobbers, « L'équité dans l'accès aux soins en Afrique de l'Ouest », adsp n° 38 mars 2002, <http://www.hcsp.fr/Explore.cgi/Telecharger?NomFichier=ad387178.pdf>, consulté le 17 février 2016.

²² Jean Bernard et André Langaney, *Si Hippocrate voyait ça !*, Paris, JC Lattès, 2005, p. 127.

²³ Nous pensons à l'alimentation, à l'alcoolisme, au tabagisme, au comportement sexuel. En Côte d'Ivoire les victimes d'accident de motos dans les ex zones rebelles ne sont pas considérées comme prioritaires dans les centres de santé publiques quelque soit la gravité de leur état sous prétexte qu'ils ont couru volontairement le risque.

²⁴ Denis Malvy, « Éthique et prévention » in *Repères et situations éthiques en médecine*, Paris, Ellipses, 1996, p. 87.

optimale des dépenses de santé peuvent voir leur fondement saper par des comportements individuels néfastes à la santé. L'allocation efficace des ressources de santé est un impératif pour la promotion de l'égal accès aux soins de santé.

3.2. Perspectives éthiques pour un égal accès aux soins de santé

L'égal accès aux soins exige une production et une répartition équitable des soins. Cependant, dans le domaine des soins les bénéfices sont répartis mais les fardeaux également. La question des critères de la justice se pose d'autant plus que les individus sont dans des situations inégales avec des destins inégaux avant la distribution. La distribution en fonction des critères choisis peu renforcer les inégalités, les compenser ou les laisser en état. Les ressources (personnels, structures, infrastructures, matériels, services) étant limitées en Afrique, le problème de leur allocation optimale se pose.

L'équité, dans l'allocation des ressources de santé, constitue un aspect essentiel de toute politique de santé. Elle peut être comprise comme la possibilité d'avoir accès aux soins sans discrimination.

« La justice supposerait donc une attribution non égalitaire strictement, mais proportionnelle : si l'on veut préserver l'égalité des chances, il faut une inégalité de répartition car il y a inégalité des destinataires. Autrement dit, le principe de justice reste celui de l'égalité, mais l'inégalité de fait, nécessite une réponse elle-même inégalitaire »²⁵.

La réduction d'écart entre les différents groupes sociaux peut être le lieu d'incarnation de l'affirmation du droit à la santé et de l'équité dans l'accès à la diversité des soins. La diversité dans le domaine des soins de santé est nécessaire pour résoudre les conflits de valeurs liés aux convictions du médecin et de son patient qui ne partagent pas les mêmes idéaux.

« [L'État peut organiser le système de santé de sorte que des] réseaux de santé privés dont la diversité s'alimente principalement à deux sources susceptibles de se croiser : celles des moyens financiers et celles des convictions morales (les multiples PB). Systèmes de soins de santé *low tech* ou *high tech*, paternalistes ou libertariens, pour athées ou catholiques [ou pour témoins de Jéhovah, par exemple,] (...). La liberté de choix permise par une telle diversité vaut pour les médecins et le personnel soignant autant que pour les patients et les multiples consommateurs de soins de santé »²⁶.

L'organisation du système de santé en Afrique se fera de sorte que, sous la vigilance de l'État, l'individu trouve dans n'importe quelle partie de son pays des médecins et des hôpitaux conformes à ses choix éthiques. Des institutions du genre en liaison avec les religions catholique et juive, par exemple, existent déjà depuis longtemps. Un système de soins diversifiés est indispensable compte tenu des sociétés multiculturelles. Il constitue un compromis qui procure d'une part, à tous

²⁵ Suzanne Rameix, *Fondements philosophiques de l'éthique médicale*, Paris, Ellipses, 1996, p. 100.

²⁶ Gilbert Hottois, *Qu'est-ce que la bioéthique ?*, Paris, Vrin, 2004, p. 101.

un certain nombre de soins de santé, tout en permettant, d'autre part, à ceux qui en ont les moyens d'acheter des services supplémentaires et meilleurs. La tâche primordiale de l'État est, avant tout, de décider comment définir et procurer un minimum décent ou un niveau de base de soins pour tous les citoyens.

Par ailleurs, le système de santé ne saurait écarter la médecine traditionnelle qui soigne certaines maladies. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'OMS a demandé aux pays africains de ne pas la laisser s'évanouir. « Des professionnels de la médecine dite moderne travaillent en collaboration avec les praticiens de la première forme de médecine [dite traditionnelle] pour venir à bout de cas souvent difficiles à traiter »²⁷. Malgré tout, la médecine traditionnelle africaine doit se débarrasser des références magiques ou religieuses qui l'empêchent de connaître les véritables causes de guérison. Les détenteurs des remèdes doivent également lever les secrets sur ceux-ci pour donner une chance à cette médecine qui mérite de s'engager sur la voie de la scientificité si elle veut survivre. Une science ne peut progresser dans un circuit fermé. Une recherche systématique des connaissances aboutira à l'accumulation des connaissances à l'échelle continentale. Cette manière de faire va conduire à la suppression de toute hiérarchie entre les médecines moderne et traditionnelle pour penser sérieusement leur coévolution. Les tradipraticiens font déjà partie des itinéraires thérapeutiques de nombreux patients africains : « au Sénégal, par exemple, on compte en moyenne 1 guérisseur pour 250 habitants : lorsque la médecine moderne propose un infirmier pour 15 000 habitants et un médecin pour 150000 habitants »²⁸. Il est possible de mettre en place un système de santé efficace en intégrant la médecine traditionnelle à la médecine scientifique à l'instar du Japon ou la Chine.

La viabilité de l'égal accès aux soins de santé exige aussi que les malades les plus vulnérables du point de vue socio-économique soient suivis en dehors de l'hôpital grâce à des systèmes de solidarité, d'assurance santé. La solidarité, à travers les assurances santé, permet à plusieurs personnes de partager les dépenses liées aux soins. Les ressources des assurés sont mises en commun et servent à couvrir les dépenses des personnes affectées par la maladie. Les systèmes de solidarité, à travers les assurances, doivent être améliorés de sorte que chaque individu profite d'une couverture médicale²⁹. L'égal accès aux soins passe par la réduction des inégalités sociales. Certains éléments du modèle cubain serviraient de modèle à adapter aux systèmes de santé africains, notamment l'importance accordée à la médecine préventive aux femmes et aux enfants ainsi que la gratuité des soins. « La gratuité, lorsqu'elle est bien mise en œuvre et suffisamment financée, permet à un plus grand nombre de malades d'être soignés et guéris, et

²⁷ Ibrahim Gueye, *Les normes de la bioéthique et l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 323.

²⁸ Collectif, *Politique africaine, politique de population* N° 44, Karthala, 1991, p. 52.

²⁹ La couverture sociale demeure faible en Afrique, elle n'existe pas dans bon nombre de pays.

donc aux citoyens de reprendre confiance dans le système de santé »³⁰. La gratuité contribue à réduire les inégalités dans l'accès aux soins de santé³¹.

L'analyse coût/efficacité contribue à la gestion équitable des soins de santé. Elle permet à l'État d'identifier les stratégies les plus efficaces et de déterminer le coût de chacune d'entre elles en termes de ressources (coût du traitement, sa surveillance, ses effets secondaires...). Sur cette base, le décideur peut choisir la stratégie ayant le meilleur rapport coût-efficacité. Le coût-utilité et le coût-bénéfice doivent être évalués dans le processus de décision. C'est le lieu de rappeler que l'efficacité ne saurait être le seul but des soins. Elle doit s'accompagner du respect du principe d'égalité. Sans cela, la recherche d'efficacité, au lieu de compenser les inégalités, sera à la source de nouvelles discriminations ou accentuerait celles qui existent.

Les questions de santé ne sauraient être réduites exclusivement à leur dimension médicale. Elles doivent être pensées de façon systématique. Les soins contribuent à la santé de la population mais il faut y adjoindre l'alimentation, l'hygiène, le logement, l'éducation, l'emploi, l'environnement.

« L'homme sain ou malade est trop souvent considéré comme un individu isolé, son environnement familial, professionnel, urbain, restant méconnu, alors que cet environnement joue parfois un rôle déterminant dans la genèse des maladies ou leur évolution, en fonction de l'adaptation du patient. De même les caractéristiques du corps médical, et les structures du système de soins, ont une influence non négligeable sur le type de prestations de santé »³².

Les mesures strictement médicales ne suffisent pas pour résoudre la question de l'accès aux soins. Elles doivent s'inscrire dans un cadre global et tenir compte d'autres facteurs susceptibles de compromettre l'état de santé ou d'empêcher les individus de faire face à la maladie.

« Il existe bien une relation entre santé et développement. Plus un pays arrive à vaincre les problèmes de santé de sa population, plus il a des chances de se développer parce que quand on est bien portant, on est productif et en plus l'État dépensera moins pour les soins, ce qui lui permet de faire des économies »³³.

³⁰ Valéry Ridde et Ludovic Queuille, « En Afrique, les soins gratuits déresponsabilisent la population, ne sont pas valorisés et sont de mauvaise qualité » in *Des idées reçues en santé mondiale*, Montréal, PUM, 2015, p. 32.

³¹ La prise en charge des personnes vivant avec le VIH, la tuberculose et les consultations prénatales sont gratuits dans de nombreux pays d'Afrique. Ces efforts doivent être renforcés et s'étendre à d'autres maladies.

³² Robert Zittoun & Bernard-Marie Dupont, *Penser la médecine, essais philosophiques*, Paris, Ellipses, 2002, p. 16.

³³ Ibrahim Gueye, *Les normes de la bioéthique et l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 318.

Conclusion

La santé des populations est devenue aujourd'hui un champ de bataille mettant en jeu plusieurs intérêts et plusieurs éthiques. Ainsi, les politiques, les malades, les médecins, les économistes, les juristes et les éthiciens s'affrontent-ils. La rupture entre ces différents groupes vient de ce que la demande sociale repose sur des valeurs qui sont souvent décrochées de celles qui structurent le système institutionnel dominé par le couple techno-économique qui a investi tous les aspects de la médecine contemporaine.

Dans les pays africains, la recherche de l'efficacité est aux prises avec la vulnérabilité sévère des populations démunies. La politique de santé doit s'inscrire dans un cadre global et augmenter l'autonomie des patients pris en otage par l'étau des désavantages orchestrés par leur vulnérabilité. La recherche anéthique de l'efficacité dans l'accès aux soins peut être préjudiciable pour les populations vulnérables. La mauvaise gestion de la vulnérabilité accroît la population des personnes vulnérables qui peut gangréner sévèrement l'efficacité dans l'accès aux soins de santé. L'enjeu de l'évaluation éthique est de donner des moyens de réflexion et de dégager des espaces d'action responsable de sorte que la recherche d'efficacité et la vulnérabilité puissent convoler en justes noces pour renforcer l'égal accès aux soins de santé.

Bibliographie

- André JEAN, « Allocation des ressources » in *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.
- Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, 1981.
- COLLECTIF, *Politique africaine, politique de population* N° 44, Karthala, 1991.
- Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, 1948.
- Denis MALVY, « Éthique et prévention » in *Repères et situations éthiques en médecine*, Paris, Ellipses, 1996.
- Gilbert HOTTOIS, *Qu'est-ce que la bioéthique ?*, Paris, Vrin, 2004.
- Henri LOPEZ, *Tribaliques*, Yaoundé, CLE, 1971.
- Ibrahim GUEYE, *Les normes de la bioéthique et l'Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- Jean BERNARD et André LANGANEY, *Si Hippocrate voyait ça !*, Paris, JC Lattès, 2005.
- Patrick MÉRAND, *La vie quotidienne en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1984.
- Robert ZITTOUN & Bernard-Marie Dupont, *Penser la médecine, essais philosophiques*, Paris, Ellipses, 2002.
- Suzanne RAMEIX, *Fondements philosophiques de l'éthique médicale*, Paris, Ellipses, 1996.
- Sylvie LELIÈPVRE-BOTTON, *L'essor technologique et l'idée de progrès*, Paris, Ellipses, 1997.

Thierry POUCKET, « Coût et bénéfice » in *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.

Valéry RIDDE, *Équité et mise en œuvre des politiques de santé au Burkina Faso*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Valéry RIDDE et Jean-Pierre JACOB (dir.), *Les indigents et les politiques de santé en Afrique : expériences et enjeux ...*, Paris, Academia-L'Harmattan, 2013.

Valéry RIDDE et Ludovic QUEUILLE, « En Afrique, les soins gratuits déresponsabilisent la population, ne sont pas valorisés et sont de mauvaise qualité » in *Des idées reçues en santé mondiale*, Montréal, PUM, 2015.

Webographie

Aude NIKIÉMA et al., « Inégalités de l'accès aux soins en milieu urbain africain : le cas de la périphérie nord de Ouagadougou », <http://uaps2011.princeton.edu/papers/110851>, consulté le 17 février 2016.

Didier GOBBERS « L'équité dans l'accès aux soins en Afrique de l'Ouest », adsp n° 38 mars 2002, <http://www.hcsp.fr/Explore.cgi/Telecharger?NomFichier=ad387178.pdf>, consulté le 17 février 2016.

HEIDEGGER OU L'ANTIHUMANISME À SON PAROXYSMES ?, Alexis
KOFFI KOFFI (Université Alassane Ouattara de Bouaké – RCI)

Résumé

L'antihumanisme de Heidegger que l'on évoque en s'appuyant sur son accointance avec le Nazisme de Hitler relève, au fond, d'une méconnaissance des aspirations profondes du philosophe et d'une mésinterprétation du philosophe de celui-ci. En fait, en acceptant la direction du Rectorat de l'Université, Heidegger, contrairement à ce que soutiennent certains, avait une visée essentielle, celle de la transformation voire de la transfiguration du monde universitaire à partir de la pensée fondamentale. C'est d'ailleurs, ce qui a motivé sa démission de ce poste par la suite. Ainsi, l'idée d'antihumanisme heideggérien est inconcevable et erronée, car la question qu'il aborde (celle de l'Être), n'envisage rien d'autre que l'enracinement de l'humain. D'où l'humanisme radical de Heidegger qui présuppose l'Ek-sistence en tant que mode d'être dans lequel l'homme se dépasse, se projette hors de soi pour se tenir dans l'éclaircie de l'Être en vue de l'accomplissement de son essence véritable.

Mots clés : Antihumanisme, Ek-sistence, Être, Être-avec, Humanisme radical, Nazisme, Pensée fondamentale.

HEIDEGGER OR THE ANTIHUMANISM AT ITS PAROXYSM?

Abstract

The anti-humanism of Heidegger that is evoked when one relies on his acquaintance with the Nazism of Hitler falls, basically, a misunderstanding of the profound aspirations of philosopher and a misinterpretation of the philosophizing of it. In fact, accepting the leadership of the Rector of the University, Heidegger, contrary to what some argue, was an essential aim, that of transformation or transfiguration of it from the fundamental idea. This is also, which motivate his resignation from that position later. Thus, the idea of Heidegger's anti-humanism is inconceivable and wrong because it addresses the question (that of Being), envisages nothing but the rooting of humans. Hence Heidegger's radical humanism presupposes Ek-sistence as a mode of life, in which man surpasses himself, projects himself in the external life to stand in the clearing of the Being in view of fulfilling of his true essence.

Keywords: Anti-humanism, Ek-sistence, Being, Being-with, radical humanism, Nazism, Fundamental Thought.

Introduction

S'il est vrai que « chaque philosophe est le produit de son époque, de son temps »¹⁴⁷, il est aussi vrai que chaque philosophe est parfois victime des réalités existentielles de son temps. Le cas Heidegger qui, jusqu'ici continue de susciter des débats controversés, en est une preuve retentissante. En fait, toutes les fois que l'on évoque ce chapitre sombre de l'histoire du peuple Allemand (allusion faite au massacre de nombreux juifs sous le règne d'Adolph Hitler), on ne peut s'empêcher d'indiquer l'appartenance de Martin Heidegger au parti socialiste. Et, s'il en va ainsi, c'est justement parce que ces événements fâcheux ont coïncidé avec la nomination du philosophe en tant que recteur de l'Université de Fribourg à un moment donné de sa carrière universitaire. C'est là, l'argument majeur que l'on semble avancer pour jeter le discrédit sur la pensée heideggérienne. Tout se passe, désormais, comme si le nom de Heidegger rimait parfaitement avec l'idée d'antihumanisme, puisqu'il a cautionné, selon ladite thèse, cette barbarie. Toute chose qui entacherait profondément sa pensée et qui le diffamerait. N'est-ce pas cela même que tente d'indiquer Emmanuel Faye en ces termes : « ... *la question du nazisme de Heidegger ne concerne pas seulement la compromission politique de l'homme, mais également les fondements même de son enseignement et de son œuvre* »¹⁴⁸. Ainsi, comme nous pouvons le remarquer, la question du nazisme de Heidegger, semble saper les fondements du philosophe heideggérien. Or, à y voir de plus près la pensée heideggérienne, parce qu'elle prend en compte l'alter ego dans le *Mit-sein*, ne saurait se poser comme ennemi de l'humanisme. Bien plus, elle se donne comme l'expression profonde d'un humanisme radical, car elle vise à élever l'homme à son humanité authentique par une correspondance essentielle à l'appel de la conscience morale. Dès lors, la question est: Comment un tel penseur qui semble faire la promotion de l'humain peut-il se présenter comme antihumaniste ? N'est-ce pas là une fausse accusation faite au philosophe ? La question du nazisme de Heidegger n'est-elle pas une récupération politique pour annihiler l'essentialité du penser heideggérien ? N'y a-t-il pas dans le philosophe du Fribourgeois l'exigence d'une saisie substantielle de l'humain ?

L'intention fondatrice de l'analyse vise essentiellement à réhabiliter la pensée du philosophe ainsi que son image, en montrant que l'idée d'antihumanisme de Martin Heidegger est, au fond, un faux procès, une mésinterprétation profonde de son philosophe et une méconnaissance de ses profondes aspirations.

¹⁴⁷ Karl MARX, *Le manifeste du parti communiste*, Paris, UGE, 1982, p. 22.

¹⁴⁸ Emmanuel FAYE, *Heidegger, introduction du nazisme dans la philosophie : Autour des séminaires inédits de 1933 – 1935*, Paris, Éditions Albin Michel, 2005, p. 8.

1. Le nazisme de Heidegger : contours politiques d'une accusation non-fondée

La question du nazisme de Heidegger qui continue d'être au centre des grands débats philosophiques, mérite bien que l'on s'y arrête afin de mener une réflexion assez profonde. Cette controverse au sujet de l'appartenance ou non du philosophe de Fribourg sera sans cesse à l'ordre du jour chaque fois que la question sera posée à nouveaux frais. Et, le philosophe lui-même ne dit pas autre chose lorsqu'il en vient à affirmer : « *C'est pourquoi je pense que la polémique se rallumera toujours dès qu'une occasion se présentera* »¹⁴⁹. Tel un prophète qui prédit l'avenir, cette affirmation du Fribourgeois est plus que d'actualité, puisque cette question épineuse de son adhésion au National-socialisme refait à chaque fois surface. Cependant, il importe avant tout que nous envisageons le contour politique de cette question afin d'en prendre la pleine mesure. Dans cette perspective, il faut noter que tout est parti de la nomination de Martin Heidegger comme recteur de l'Université de Fribourg en 1933. Malheureusement cette accession du philosophe en tant que recteur a coïncidé avec le dévoilement du plan macabre de la politique hitlérienne. Mais en fait quelle était la motivation essentielle d'une telle option de la part de Heidegger ? Que visait-il au juste en acceptant ce poste de recteur ? Est-ce pour soutenir la barbarie d'Hitler ou pour apporter sa pierre à l'édifice en ce qui concerne la politique universitaire ?

Nous pensons que toute la question est là. Car la réponse à cette question capitale nous éviterait toute accusation puérile et toute récupération politique de la question relative au nazisme de Heidegger. Pour tenter de répondre aux interrogations susmentionnées nous nous interrogeons avec le philosophe de Fribourg : « *Quelles possibilités y a-t-il à partir de la philosophie d'agir sur la réalité, y compris la réalité politique ?* »¹⁵⁰. Ce questionnement, bien compris, laisse entrevoir clairement que Heidegger, en se basant sur la réflexion philosophique, voulait avoir une emprise sur la réalité existentielle voire sur la réalité politique notamment sur la politique universitaire. En ce sens, nous pouvons alléguer que la seule intention du philosophe de Messkirch, en sa qualité de recteur, était de revisiter la politique universitaire par une réflexion appropriée et fructueuse. « *L'Université devait se renouveler à partir d'une réflexion propre et conquérir ainsi une position solide en face de la politisation de la science – au sens que je viens de dire* »¹⁵¹, nous dit Heidegger. Et, le philosophe de préciser que cette refonte de l'Université ne pouvait se faire en association avec le Nazisme. C'est pourquoi, à la question à lui posé à cet effet par l'hebdomadaire allemand *Der Spiegel*, il répond sans ambages : « *La formulation est fausse. Pas en collaboration*

¹⁴⁹ Martin HEIDEGGER, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Paris, Mercure de France, 1988, p. 24

¹⁵⁰ Idem, p. 9.

¹⁵¹ Idem, p. 20.

avec les nationaux-socialistes »¹⁵². Cette affirmation formelle, montre et démontre que Heidegger s'est toujours désolidarisé de l'idéologie hitlérienne. Et cela, bien entendu, vient contredire toute allégation qui traduirait l'implication personnelle du philosophe allemand dans le mouvement nazi. « *Aujourd'hui, les textes nouvellement disponibles nous montrent qu'en donnant, dans son enseignement même, une apparence de légitimité « philosophique » aux buts les plus dévastateurs et meurtriers du nazisme, Heidegger a endossé, à court et à long terme, une responsabilité personnelle bien plus grave encore que ce que l'on pouvait auparavant mesurer* »¹⁵³. Cette responsabilité personnelle de Heidegger dans la barbarie hitlérienne, que l'on évoque sans cesse est une accusation non-fondée basée sur « une simple récupération politique ».

Toujours dans l'optique de marquer sa désapprobation face à la propagande haineuse et antihumaniste d'Hitler, Heidegger a refusé de prendre part à des autodafés de livres organisés par les étudiants et la jeunesse hitlérienne. Il affirme à cet effet ceci : « *J'ai interdit l'autodafé de livres qui devait avoir lieu devant le bâtiment de l'université* »¹⁵⁴. C'est d'ailleurs cette prise de position radicale, qui va finalement conduire Heidegger à démissionner de son poste de rectorat. Mais, comment celui que l'on fait passer pour antihumaniste peut-il choisir de démissionner ? Comment celui qui est supposé être en mission pour Hitler peut-il démissionner ? N'y a-t-il pas, ici, une sorte de sentiment calomnieux à l'égard du philosophe de la forêt noire ? Assurément. Car nulle part ceux qui l'accusent d'avoir pris partie pour le nazisme ne font mention de cette décision courageuse du philosophe à un moment donné de sa vie. Loin d'être un leurre, cette démission de Heidegger est bel et bien une réalité. Nous en voulons pour preuve cette déclaration émouvante du philosophe lui-même :

« Un jour, j'ai été convoqué à Karlsruhe, où le ministre, par voie d'un conseiller et en présence du Gaustudentenführer, exigea de moi que je remplace les doyens des Facultés de droit et de médecine par d'autres collègues ayant l'approbation du Parti. J'ai repoussé cette exigence et annoncé ma démission du rectorat si le ministre la maintenait. Ce fut le cas. C'était en février 1934 ; je démissionnai, dix mois après être entré en fonction, alors que les recteurs à cette époque occupaient leur charge deux ans et davantage. La presse, qui en Allemagne et à l'étranger avait si diversement commenté ma promotion au rectorat, fit le silence sur ma démission ».

À partir du moment où il eu à la présence d'esprit de démissionner volontairement du rectorat, Heidegger, on peut le dire, eu une prise de conscience radicale, qui le tirerait d'affaire même s'il eu à cautionner, à un moment donné, la politique du parti naziste comme le soutien Emmanuel Faye. Car nul homme n'est à l'abri des erreurs dans l'exister humain, mais le drame c'est d'être soi-même une

¹⁵² Ibidem.

¹⁵³ Emmanuel FAYE, *Heidegger, introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933 – 1935*, Paris, Édition Albin Michel, pp 25 – 26.

¹⁵⁴ Martin HEIDEGGER, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Trad. fr Jean Launay, Paris, Mercure de France, 1988, p. 23.

erreur en persistant dans son erreur. Heidegger, pour le moins qu'on puisse dire, à éviter d'être une erreur en prenant ses distances vis-à-vis du National-socialisme au moment opportun. Et ce, au prix de sa vie compte tenue des nombreuses menaces dont il fut l'objet. Bien évidemment, une telle décision ne pouvait que laisser perplexe et silencieux ses détracteurs d'alors. Aussi refusa-t-il catégoriquement d'assister à la cérémonie officielle de passation de charges à son successeur. Ainsi qu'il le souligne lui-même : « *C'est exact. J'ai refusé d'assister à la cérémonie officielle pour la transmission de la charge à mon successeur* »¹⁵⁵. Ce refus, en plus de montrer que Heidegger n'était nullement en commerce avec l'idéologie naziste, témoigne de son sens profond de l'humain. Mieux, en récusant cette idée de transmission de charges à son successeur, Heidegger, par là-même, voulait démontrer aux yeux du monde entier sa haine pour l'antisémitisme et son engagement, par la pensée, à la défense de la cause humaine. Car « *Penser, ce n'est pas ne rien faire ; la pensée est elle-même en soi l'action dans son dialogue avec le monde entendu comme destin* »¹⁵⁶. Ainsi donc, nous en sommes à nous demander comment celui qui s'adonne à une telle pensée peut-il en venir à cautionner l'inhumain ? À y voir de plus près, l'idée d'antihumanisme de Heidegger est un faux-procès, puisque la question qu'il traite (la question de l'Être), n'envisage rien d'autre que l'enracinement de l'humain.

2. L'antihumanisme heideggérien : un faux-procès

Le nazisme de Heidegger, au fond, n'a d'autre fin que de soutenir que le philosophe allemand serait antihumaniste. En évoquant l'idée de son appartenance au parti nazi d'Hitler, l'on voulait montrer que Heidegger, plutôt que d'être un défenseur de la cause humaine en était un véritable fossoyeur. Avant d'aller plus loin dans notre analyse tentons de cerner ce qu'est le terme d'humanisme. Qu'est-ce que l'humanisme ? Que renferme-t-il ?

La notion d'humanisme, en son étymologie, affirme la valeur de l'homme en tant qu'homme, dont il cherche le modèle par delà le moyen âge chrétien et scolastique. Posant ainsi l'homme comme valeur suprême, l'humanisme se propose de valoriser l'homme tout en faisant de lui l'élément central de l'univers. « *L'humanisme, c'est sans conteste le point de vue de l'homme sur lui-même et les choses, de l'humanité concrète en chacun de nous* »¹⁵⁷. Comme on peut le constater, l'humanisme n'a pour seule préoccupation que de s'occuper de l'homme pour lui-même. Cet humanisme classique (essentiellement anthropocentrique), qui semble construire l'univers autour et en fonction de l'homme, ferra l'objet d'une

¹⁵⁵ Idem, p. 35.

¹⁵⁶ Martin HEIDEGGER, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Trad. fr Jean Launey, Paris, Mercure de France, 1988, p. 59.

¹⁵⁷ Stéphane TOUSSAINT, *Humanismes, Antihumanismes. De Ficin à Heidegger tome 1*, Paris, Les belles lettres, 2008, p. 38.

critique acerbe de la part de Heidegger. En fait, pour le philosophe de la forêt noire, il n'est plus question de faire de l'homme un simple animal rationnel autour duquel tout graviterait. Procédant donc à une sorte d'inversement des choses, Heidegger attribue, désormais, à l'homme une destination suprême, celle d'être « berger de l'Être ». Ce qui signifie que l'homme, ici, n'est pas « maître », encore moins le démiurge de la vérité. Il est tout simplement le gardien de l'Être, et comme tel, il habite dans la « porrection éclaircissante-hébergeante », c'est-à-dire dans la donation qui donne l'Être comme tel. « *L'homme n'est pas le maître de l'étant. L'homme est le berger de l'Être* »¹⁵⁸. En tant que « berger », l'homme n'est plus « maître de l'étant », il devient essentiellement missionnaire chargé de la sauvegarde de la vérité de l'Être. Et, c'est en cela seulement que l'homme retrouve sa dignité d'homme. « *C'est une mission semblable que l'homme a à assumer, à savoir celle de la sauvegarde de la vérité de l'être, et c'est là ce qui lui octroie sa dignité d'homo humanus, d'homme véritablement humain* »¹⁵⁹.

Sans nul doute, c'est cette critique heideggérienne faite à l'humanisme classique, à une époque où régnait le mouvement nazi, qui fait dire à certains que Heidegger serait antihumaniste. Car comment comprendre que le philosophe allemand, en ces temps de massacres et de barbarie humaine puisse reléguer l'homme au second plan pour n'envisager que la vérité de l'Être ? N'y a-t-il pas là une sorte de mépris de la personne humaine de la part de Heidegger ? Assurément non. Car l'important pour Heidegger, c'est de ramener l'homme des errances de la pure subjectivité vers la pauvreté existentielle de *l'homo humanus*. En ce sens, ce qui est définitivement enraillée c'est la sphère métaphysique de l'homo animalis, qui semble faire de l'homme un animal rationnel. « *Penser la vérité de l'être signifie en même temps penser l'humanitas de l'homo humanus* »¹⁶⁰. Cela voudrait dire, que dans la primauté que Heidegger accorde à la pensée de l'Être, la dimension véritablement humaine de l'homme lui-même ne saurait être occultée. Toute saisie de la vérité de l'Être est par ricochet appréhension de l'homme lui-même en sa vérité essentielle. Alors, d'où vient-il l'idée que Heidegger serait antihumaniste et qu'il aurait soutenu la bêtise humaine du National-socialiste ?

Cette idée d'antihumanisme heideggérien résulte assurément d'une forme de mésinterprétation ou de malentendu de la conception heideggérienne de l'humanisme. Car s'érigeant contre tout autre type d'humanisme, qui confondrait l'homme à un simple animal rationnel, l'humanisme heideggérien fait signe vers la racine de l'homme. Un tel humanisme, justement parce qu'il vise l'enracinement de l'humanité, ne saurait soutenir les actes criminels et inhumains du parti nazi. Par

¹⁵⁸ Martin HEIDEGGER, *Questions III & IV*, Trad. fr. Jean Beaufret, François Pédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Paris, Gallimard, 1990, p. 101.

¹⁵⁹ Françoise DASTUR, *Heidegger et la question anthropologique*, Paris, Édition Peeters, 2003, p. 81.

¹⁶⁰ Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, trad. fr. Roger Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964, p. 139.

là, nous comprenons très aisément que l'idée selon laquelle Heidegger serait antihumaniste est une idée fautive et incongrue n'ayant d'autre but que de jeter le discrédit sur le philosophe heideggérien. Ce philosophe, d'une originalité sans contexte, prend également en compte l'autre dans le *Mit-sein*. En fait, dans l'analyse profonde et structurelle qu'il fait de l'existence humaine, à partir des existentiels du *Dasein*, Heidegger évoque la dimension relationnelle de celui-ci à travers l'être-avec. En tant qu'être-au-monde, le *Dasein* est toujours et à chaque fois être-avec. En effet, selon l'ontologie heideggérienne, l'homme ne se découvre jamais au monde comme étant seul et menant par conséquent une vie solitaire. Bien plus, l'homme dans son être-au-monde réalise qu'il se trouve au sein d'un monde qu'il a en commun avec d'autres hommes. « *Sur la base de cet être-au-monde affecté d'un « avec » le monde est chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres* »¹⁶¹. Celui qui a le souci de l'autre et donc de l'humain n'est rien d'autre qu'un humaniste. Mais comment est-il possible de voir en un tel philosophe une pensée antihumaniste ? Comment une pensée de l'altérité peut-elle se donner comme ce qui désaltère notre soif de l'inhumain (allusion faite au nazisme) ?

Il y a là assurément quelque chose d'illogique et donc d'insoutenable. Si « Heidegger seul peut nous permettre de comprendre »¹⁶² la vérité du nazisme, justement parce qu'il s'insurge contre l'absolutisation du sujet qui fonde la métaphysique moderne, il n'en demeure pas moins vrai que sa pensée s'inscrit dans le cadre d'une « téléologie humaniste »¹⁶³ qui, tout en se fondant sur la vérité de l'Être, envisage celle de l'homme lui-même. En ce sens, le penser heideggérien présuppose un humanisme radical basé sur l'Ek-sistence qui, en tant qu'elle est possibilité, non pas au sens d'une latence quelconque mais plutôt comme pouvoir-être, requiert que l'homme se tienne dans l'éclaircie de l'Être.

3. De l'ek-sistence heideggérienne comme fondement d'humanisme radical

Ce concept heideggérien d'Ek-sistence apparaît pour la toute première fois dans la lettre qu'il adresse à son ami Jean Beaufret relativement à la question de l'humanisme. En fait, refusant catégoriquement toute idée anthropocentrique sous-jacente à l'humanisme, Heidegger assigne à l'homme une dignité et une destination plus haute, celle d'être « berger de l'Être »¹⁶⁴. De cette façon, Heidegger désire redonner un sens au mot humanisme, en faisant dépendre celui-ci de l'Ek-sistence. L'Ek-sistence heideggérienne (surgissement, sortie de soi), pour autant qu'elle

¹⁶¹ Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. fr. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 160.

¹⁶² Luc FERRY et Alain RENAULT, *Heidegger et les modernes*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1988, p. 115.

¹⁶³ Idem, p. 113.

¹⁶⁴ Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, trad. fr. Roger Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964, pp. 165 – 167.

implique un accomplissement, un mouvement, renvoie indéniablement à la pensée de l'Être. Dans son pouvoir-être le plus propre, l'Ek-sistence se trouve toujours dans la proximité de l'Être. « *L'Être en tant que désir qui s'accomplit-en-pouvoir est le possible* »¹⁶⁵. Le fondement de l'humanisme ne saurait se trouver en l'homme lui-même. Bien plus, ce qui fonde l'humanité de l'homme n'est rien d'autre que l'Ek-sistence entendue comme orientation vers la vérité de l'Être. Ainsi, dans son être-là au monde, l'homme doit ontologiquement s'ouvrir à l'Être afin de se comprendre profondément. C'est pourquoi, dans le but de retrouver sa stabilité, son équilibre existentiel, l'homme doit ek-sister. Et, pour le philosophe allemand seul un saut originel peut nous amener à passer de l'humanisme courant à l'humanisme authentique fondé sur l'Ek-sistence. « *Un saut nous fait rompre avec la représentation courante de l'homme comme animal rationnelle, lequel, aux temps modernes, est devenu sujet pour ses objets* »¹⁶⁶. Seulement par ce saut originel nous parvenons à saisir la coappartenance de l'homme à l'Être. Autrement dit, c'est dans l'effectivité du saut que nous rentrons dans le domaine de cette transpropriation de l'homme et de l'Être. Car « *Le saut est l'arrivée subite dans le domaine à partir duquel l'homme et l'être se sont, depuis toujours, déjà atteints l'un l'autre dans leur essence : c'est, en effet, par la vertu d'un seul et même don (Zureichung) que tous deux sont transpropriés l'un à l'autre* »¹⁶⁷. De là, nous retenons que ce qui domine en l'homme, contrairement à la conception purement métaphysique, c'est une appartenance à l'Être. Appartenant de la sorte à l'Être, l'homme est constamment à l'écoute de la voix discordante de l'Être en tant que cette appartenance lui est transpropriée. C'est pourquoi aussi l'homme est appelé à pénétrer dans l'Être, à s'unir à lui, à devenir « Être-homme », c'est-à-dire un homme engagé dans une relation insigne et ententive à la vérité de l'Être. Ce faisant, si l'humanisme est capable d'assurer une assise « fondamentale » à l'humanisme, c'est justement parce qu'il est possibilité, c'est-à-dire pouvoir-être. En tant que tel, l'humanisme qui émerge du fond de l'Ek-sistence exige que l'homme se tienne dans le voisinage, mieux dans la clairière hébergeante de l'Être. « *Se tenir dans l'éclaircie de l'Être, c'est ce que j'appelle l'ek-sistence de l'homme* »¹⁶⁸. Ainsi, dans l'Ek-sistence l'Être se dévoile en dévoilant dans le même temps l'être de l'homme. Comme on peut le remarquer, c'est donc à la lumière de l'humanisme radical que l'on peut entrevoir une évaluation authentique de l'homme. En s'ouvrant à son propre être-là du fait de son être-préoccupé, l'homme ek-sistant s'ouvre par là même extatiquement à l'Être en tant que clairière. « *En*

¹⁶⁵ Idem, p. 29.

¹⁶⁶ Martin HEIDEGGER, *Questions I & II*, trad. Fr. Jean Beaufret, Kostas Axelos, Walter Biemel, Lucien Braun, Paris, Gallimard, 1990, p. 266.

¹⁶⁷ Martin HEIDEGGER, *Questions I & II*, trad. Fr. Jean Beaufret, Kostas Axelos, Walter Biemel, Lucien Braun, Paris, Gallimard, 1990, p. 267.

¹⁶⁸ Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, trad. fr. Roger Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964, p. 57.

tant qu'ek-sistant l'homme assume l'être-le-là, lorsque en vue du « souci » il reçoit le là comme l'éclaircie de l'Être »¹⁶⁹. Ce qui fonde donc l'humanisme n'est rien d'autre que l'Ek-sistence comprise comme orientation vers la vérité de l'Être. Mais au fond, en quoi l'Ek-sistence heideggérienne est-elle fondatrice d'humanisme radical ?

L'Ek-sistence en son principe existentiel fait toujours signe vers l'Être en sa vérité dé-celante. L'Ek-sistence en son fond se rapporte à chaque fois à l'être propre de la pensée en tant que pensée de l'Être. « *Dans son contenu, ek-sistence signifie ek-stase en vue de la vérité de l'Être »¹⁷⁰. Dans la mesure où notre être-là historial se recueille auprès de la pensée (de l'Être), nous séjournons dans la vérité de l'Être. En tant que nous assumons le là dans un recueilir essentiel au sein de la pensée de l'Être, nous demeurons dans le voisinage de ce qui donne le plus à penser, c'est-à-dire l'Être en tant que prise en garde de la pensée. Comme ek-sistant, l'homme se tient et se maintient dans la maintenance du destin de l'Être lui-même. L'homme qui ek-siste selon le projet extatique n'existe qu'en vue de la vérité de l'Être. En ce sens, l'Ek-sistence n'a absolument rien à voir avec la réalité de l'ego cogito, non plus qu'avec l'expérience quotidienne de l'homme. Elle apparaît fondamentalement comme pensée de l'Être. Cela suppose une attention toute particulière de l'homme ek-sistant à la voix plus ou moins discordante de l'Être. Interpellé de la sorte par l'Être (dans l'Ek-sistence), l'homme doit s'engager constamment dans l'entendre de l'Être. Car « *La proposition : « l'homme existe » signifie : l'homme est cet étant dont l'être est signalé dans l'Être, à partir de l'Être, par l'in-stance maintenue ouverte dans le décèlement de l'Être »¹⁷¹. Autrement dit, l'homme ek-sistant est, en son être-là historial toujours réclamé par l'Être, en vue d'un « habiter » authentique. En tant que pensée émanant du fond sans fondement, l'Ek-sistence installe l'homme dans la pensée pensante, qui n'est autre que la pensée de l'Être lui-même. « *Comme ek-sistant l'homme se tient dans le destin de l'Être »¹⁷². En tant qu'il se dispose à l'ouvert dans le projet extatique, l'homme est continuellement engagé sur le chemin de la pensée (de l'Être).***

Engagé de cette façon sur le chemin de la pensée (de l'Être), l'homme est amené à se saisir à sa racine disons en son essence véritable. C'est d'ailleurs ce qui justifie, ici, le terme d'humanisme radical. « *L'estance de l'homme se montre ici comme la relation qui ouvre à l'homme l'Être »¹⁷³. Cela signifie que l'essence existentielle de l'homme est en phase avec l'Être, de telle sorte qu'à la pensée de l'Être correspond toujours une pensée de l'*humanitas* de l'homme. « *Penser la**

¹⁶⁹ Idem, p. 42.

¹⁷⁰ Idem, p. 65.

¹⁷¹ Martin HEIDEGGER, Op. cit, p. 35.

¹⁷² Martin HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, trad. fr. Roger Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964, p. 93.

¹⁷³ Martin HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr G. Kahn, Paris, Gallimard, 1987, p. 91.

vérité de l'Être, c'est en même temps penser l'humanitas de l'homo humanus. Ce qui compte c'est l'humanitas au service de la vérité de l'Être, mais sans l'humanisme au sens métaphysique »¹⁷⁴. Ainsi, l'Être comme le « se-déployer-en-présence », s'est à chaque fois déjà identifié à l'humanité de l'homme. Mais, il ne faudrait pas voir dans cette identification, dans ce rapport de l'Être à l'être de l'homme une sorte d'humanisation de l'Être lui-même. Bien plus, c'est l'être de l'homme qui, pour autant qu'il se dispose à cette relation ententive, demeure dans le voisinage de l'Être. Le rapport de l'Être à l'homme n'est rien d'autre que la réponse, mieux la correspondance de l'homme lui-même à l'interpellation, à l'adresse de l'Être en vue d'un « habiter ». De ce point de vue, l'Être ne peut être ramené au purement humain, puisque c'est depuis son fond abyssal qu'il adresse cet Appel à l'homme, afin que celui-ci s'ouvre extatiquement à son propre être-là. « *Par là, toutefois, l'Être n'est pas humanisé, c'est au contraire l'essence de l'homme qui, par ce « trait » qui est un trait d'union réside à demeure dans les parages de l'Être* »¹⁷⁵. Dans son ouvertude à l'être de l'homme, l'Être ne se confond guère à l'humanité de l'homme ; il reste lui-même en son être incorruptible. Et ce d'autant plus, que c'est l'essence de l'homme qui, grâce à cette ouvertude dans l'ouvert de l'Être, séjourne par là même dans la « proximité approchante » de celui-ci. Demeurant ainsi dans l'habitation de l'Être, la seule mission assignée à l'homme consiste, désormais, à être surveillant, gardien. Comme ek-sistant, l'homme se doit de veiller, d'assurer la garde tout comme un vigile de telle sorte que l'appel originel de l'Être soit entendu plus que tout autre appel, qu'il soit providentiel ou purement métaphysique.

Conclusion

La question du nazisme de Heidegger, qui vise, au fond, à révéler le caractère antihumaniste du philosophe de Messkirch, est une pure et simple récupération politique ignorant les aspirations profondes de celui-ci lorsqu'il accède au Rectorat de l'Université. Car, à la vérité, la visée essentielle de Heidegger en tant que recteur n'était guère de soutenir Hitler dans sa bêtise humaine. Bien plus, le philosophe allemand ambitionnait, avant tout, de transformer l'Université par la pensée méditante. Cela montre bien, que son accointance avec le parti nazi n'est qu'une coïncidence malheureuse, qui ne saurait discréditer le philosophe lui-même, encore moins son philosopher. Car comme il le souligne : « *Penser, ce n'est pas ne rien faire ; la pensée est elle-même en soi l'action dans son dialogue avec le monde entendu comme destin* »¹⁷⁶. Ainsi, l'intention de Heidegger était moins de rentrer en commerce avec la barbarie du

¹⁷⁴ Ibidem, p. 139.

¹⁷⁵ Martin HEIDEGGER, *Le principe de raison*, trad. fr. André Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 206.

¹⁷⁶ Martin HEIDEGGER, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, trad. fr Jean Launay, Paris, Mercure de France, 1988, p. 59.

nazisme que de dialoguer avec le monde universitaire par la pensée afin de lui assurer un destin historique. En ce sens, la seule action que présuppose la pensée n'est rien d'autre qu'une action de transfiguration et non de défiguration de la personne humaine. L'idée donc selon laquelle Heidegger aurait introduit le nazisme dans la philosophie poussant ainsi l'antihumanisme à son paroxysme est entièrement erronée, puisqu'elle méconnaît le philosophe heideggérien, qui invite avant tout à une sauvegarde de l'essence de l'homme. Touchant de la sorte à la racine de l'homme, l'humanisme de Heidegger peut être qualifié d'humanisme radical. Cet humanisme radical trouve son assise fondamentale dans l'Être-en-tant-que « séjournement » dans la vérité de l'Être où s'ouvre pour l'homme un nouvel horizon de pensée et d'habitation du monde.

Bibliographie

- DASTUR, F, *Heidegger et la question anthropologique*, Paris, Édition Peeter, 2003.
- FAYE, E, *Heidegger, introduction du nazisme dans la philosophie : Autour des séminaires inédits de 1933 – 1935*, Paris, Édition Albin Michel, 2005.
- FAYE, E, *Heidegger, la communauté, le sol, la race*, Paris, Beauchesne, Coll « le Grenier à sel », 2014.
- FERRY L et RENAULT, A, *Heidegger et les modernes*, Paris, Édition Grasset et Fasquelle, 1988.
- HEIDEGGER, M, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, trad. fr. Jean Launay, Paris, Mercure de France, 1988.
- HEIDEGGER, M, *Lettre sur l'humanisme*, trad. fr. Roger Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964.
- HEIDEGGER, M, *Questions I & II*, trad. fr. Jean Beaufret, Kostas Axelos, Walter Biemel, Lucien Braun, Paris, Gallimard, 1990.
- HEIDEGGER, M, *Questions III & IV*, trad. fr. Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Paris, Gallimard, 1990.
- HEIDEGGER, M, *Être & Temps*, trad. fr. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
- HEIDEGGER, M, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1987.
- HEIDEGGER, M, *Le principe de raison*, trad. fr. André Préau, Paris, Gallimard, 1962.
- MARX, K, *Le manifeste du parti communiste*, Paris, UGE, 1982.
- MATTÉI, J-F, *Emmanuel Faye, l'introduction du fantasme dans la philosophie*, Paris, Le portique, 2009.
- TOUSSAINT, S, *Humanismes, Antihumanismes. De Ficin à Heidegger, tome 1*, Paris, Les belles lettres, 2008.

DIEU DANS LA THÉODICÉE DE LEIBNIZ, KONATÉ Mahamoudou
(Université Alassane Ouattara de Bouaké – RCI)

Résumé

Face à la montée en puissance de l'athéisme et au vu du schisme qui menace l'Église, le concept de Dieu est mis à rude épreuve. Au regard de la pensée de Leibniz, cette situation est à saisir comme une menace pour la morale et l'organisation sociale. Aussi, face à une telle menace, la théodicée leibnizienne consiste-t-elle en la conciliation de la raison et de la foi comme une panacée. Cette approche originale du concept de Dieu qui mêle à la fois des préoccupations scientifiques, théologiques, et éthiques est riche en enseignements qui peuvent servir à éclairer les débats et problèmes liés aujourd'hui au retour en force de la spiritualité, de l'intégrisme et autres formes de fanatisme religieux.

Mots clés : Dieu, foi, intégrisme religieux, monade, raison, science, théodicée, théologie

GOD IN THE THEODICY OF LEIBNIZ

Abstract

Faced with the rise of a the ismand in view of the schism that threatens the Church, the concept of God is put to the test. In light of the thought of Leibniz, this situation is to enter as a threat to morality and social organization. Also, faced with such a threat, theodicy Leibniz is presented as there conciliation of reason and faith as a panacea. This original approach to the concept of God that combines both scientific concerns, theological, and ethicalis rich in lessons that can be used to inform debates and problems related to today resurgence of spirituality and fundamentalis mother forms of religious fanaticism.

Keywords: God, faith, religious fundamentalism, Monad, reason, science, theodicy, Theology.

Introduction

On peut vivre sans Dieu, mais on vivrait certainement moins bien. C'est ce que plusieurs philosophes et théologiens ont tenté de prouver. La philosophie de Leibniz n'échappe pas à cette tentation théiste de mettre Dieu hors d'atteinte du naufrage de l'athéisme. Mais quelle est la conception de Dieu qui peut résister aux coups de boutoirs de la philosophie moderne ? N'est-ce pas relativement à cette problématique que le philosophe de la monade va élaborer une conception originale de Dieu qui combine à la fois des préoccupations d'ordre théologique,

scientifique et éthique ! Aujourd'hui, on assiste, de plus en plus, à un retour en force du sentiment religieux. Mais le regain pour la religion ne se limite pas à des hommes qui pratiquent l'ascétisme, la prière extatique, la danse, le chant ou la méditation. Il y a aussi tous ceux qui tuent ou se font tuer au nom de Dieu. Désormais, l'amour de Dieu déborde largement le cadre traditionnel des religions pour se transformer en idéologie au service des intérêts les plus divers, mesquins voire obscurantistes.

À l'image de Leibniz qui a consacré beaucoup de temps et d'énergie à débarrasser le concept de Dieu des oripeaux de l'athéisme et des tentations déviationnistes, notre réflexion répond à la nécessité d'interroger à nouveau le concept de Dieu. N'est-ce pas aujourd'hui le meilleur moyen de libérer ce concept des tentations fanatiques et intégristes ? Comment faire en sorte que le concept de Dieu ne soit plus l'apanage des "fous de Dieu"¹ ? Dès lors, notre problème central se présente comme suit : en quoi la conception leibnizienne de Dieu peut-elle éclairer aujourd'hui notre rapport au divin ? Dit autrement, quelle peut bien être l'influence de la vision leibnizienne sur les formes contemporaines de fanatisme religieux ?

La thèse que nous voulons défendre consiste à montrer que la philosophie doit, à nouveau, s'investir pleinement dans la problématique contemporaine des débats religieux. À partir d'une démarche qui se voudra à la fois analytique et prospective, notre réflexion portera sur trois grands axes. Dans un premier temps, nous présenterons la critique leibnizienne de la conception classique de Dieu.² Dans un deuxième temps, nous analyserons la théodicée leibnizienne et ses implications théologico-métaphysiques. Enfin, nous tenterons de voir comment la doctrine leibnizienne peut éclairer aujourd'hui certaines problématiques liées au fait religieux.

1. Leibniz face à la conception classique de Dieu

Toute l'entreprise intellectuelle de Leibniz tourne autour d'un certain humanisme, intimement pénétré de religion, et tendu vers son service. Comme nous l'apprend Georges Friedmann,

« Son enfance, son milieu familial et social, l'université, ses expériences de Francfort et de Mayence l'ont principalement entouré d'hommes religieux, attachés aux dogmes, qu'ils fussent catholiques ou luthériens, et voués au service de la religion chrétienne (...). Toute doctrine scientifique qui menacerait ou seulement n'admettrait pas les dogmes essentiels de la théologie naturelle et révélée lui paraîtrait suspecte et par

¹ "Fous de Dieu" : Cette expression, convient-il de le souligner, n'est pas à voir en un sens uniquement péjoratif. Comprise méliorativement, elle pourrait désigner ceux qui, pleins de l'amour de Dieu, en arrivent à faire des choses extraordinaires, merveilleuses qui glorifient le Créateur.

² Par conception classique de Dieu, nous entendons aussi bien les approches des philosophes mécanistes que celles des théologiens du XVII^e siècle.

définition fausse, puisqu'elle nierait l'accord fondamental de la religion et des vérités rationnelles ». ³

C'est d'ailleurs en se fondant sur ce grief que Leibniz, très tôt, prend ses distances par rapport à la philosophie mécaniste et la plupart des théologiens de son époque.

1.1. Critique de la philosophie mécaniste

À l'aube de l'époque moderne, les philosophes et savants tentent de séparer la philosophie de la théologie et d'évacuer Dieu de leurs tentatives d'explication rationnelle de l'univers. On assiste à une généralisation de la méthode mathématique qui suppose une raison quantitative derrière tout phénomène qualitatif. Une rupture s'opère ainsi entre science et métaphysique. En toile de fond, on assiste au glissement des sciences naturelles vers une science des phénomènes et non des existences fondamentales. L'ensemble de ces révolutions scientifiques et épistémologiques menace dangereusement les fondements de la religion chrétienne et de la foi en Dieu. Et c'est tout cela que Leibniz veut sauver en tentant de réconcilier la science avec la théologie et la philosophie.

Alors, contre Descartes et tous les philosophes modernes chez qui il soupçonne des relents d'athéisme, Leibniz affirme :

« Je dirai qu'en effet le but principal de la philosophie doit être une connaissance de Dieu et de l'âme qui puisse exciter l'âme à aimer Dieu et à pratiquer la vertu. Et je regarderais avec Mr Le Clerc une philosophie et une théologie comme très mauvaises, si elles fournissaient des armes aux Athées ou des arguments efficaces ad hominem, contre ceux qui suivraient cette philosophie. Je ne voudrais pas même qu'on soutint des dogmes capables d'affaiblir les bons arguments que nous avons pour l'existence de Dieu ». ⁴

Si certains philosophes, notamment les mécanistes, pensent que la science éloigne de Dieu, c'est uniquement parce qu'ils ne poussent pas assez loin leurs réflexions et ne se rendent pas compte que le mécanisme lui-même suppose le finalisme. Comme le souligne Jalabert, *« le mécanisme se passe en effet du recours à Dieu dans le détail de son analyse des phénomènes ; mais le vrai savant ne s'arrête pas là, il veut fonder en raison le mécanisme lui-même, et c'est dans la recherche de la raison ultime des phénomènes qu'il rencontre Dieu ».* ⁵

Le danger du mécanisme est qu'il conduit à l'athéisme ; or cela, Descartes est loin de le vouloir. Cependant, il conçoit le mécanisme comme auto suffisant parce que, pour lui, le finalisme et notamment la finalité de Dieu sont impénétrables pour l'homme. Le père de la philosophie moderne érige alors le

³ FRIEDMANN (G.), *Leibniz et Spinoza*, (Paris, Éditions Gallimard, 1962), p. 79.

⁴ LEIBNIZ (G.W.), *Principes de la nature et de la grâce suivi de Monadologie et autres textes (1703-1716)*, (Paris, Flammarion, 1996), pp. 104–105.

⁵ JALABERT (J.), *Le Dieu de Leibniz*, (Paris, Presses Universitaires de France, 1960), p. 9.

mécanisme en ontologie, après avoir opéré une scission entre la pensée et la matière. Face à cela, Leibniz pense que le mécanisme ne peut être auto-suffisant.

« *Et il est surprenant, écrit-il, que par la seule considération des causes efficientes ou de la matière, on ne saurait rendre raison de ces lois du mouvement découvertes de notre temps (...) j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux causes finales, et que ces lois ne dépendent point du principe de la nécessité, comme les vérités logiques, arithmétiques et géométriques, mais du principe de la convenance, c'est-à-dire du choix de la sagesse. Et c'est une des plus efficaces et des plus sensibles preuves de l'existence de Dieu pour ceux qui peuvent approfondir ces choses* ».⁶

Ainsi, pour Leibniz, la physique appelle une métaphysique selon l'exigence même du principe de raison, car la sphère des causes efficientes n'est qu'une sphère régissant les apparences alors que la matière n'est pas uniquement matérielle, mais également spirituelle. D'où la nécessité de dépasser la vision mécaniste pour accéder à une vision plus réelle et plus profonde des choses. Outre les philosophes classiques, le philosophe de la monade s'attaque aussi à certains théologiens de son époque.

1.2. Critique de la théologie classique

La théologie, de façon générale, peut se définir comme l'étude d'une religion à travers ses dogmes, ses rites et ses textes sacrés. Mais, on peut distinguer deux types de théologies : une théologie dite négative et une théologie positive. La théologie négative est une doctrine selon laquelle Dieu est inaccessible à la raison humaine. Cette théologie vise ainsi non pas à expliquer ce que Dieu est (objet de la théologie positive), mais ce qu'il n'est pas. On peut trouver les traces de cette forme de théologie chez Descartes dont « *les arguments en faveur de l'existence de Dieu peuvent être assimilés à une théologie négative* ».⁷ Leibniz s'insurge contre cette forme de théologie qu'il suspecte chez les Épicuriens, les Sociniens, les Manichéens autant que chez certains théologiens de son époque. À ce sujet, il écrit :

« *On voit quelquefois des gens qui parlent fort de la piété, de la dévotion, de la religion, qui sont même occupés à les enseigner ; et on ne les trouve guère bien instruits sur les perfections divines. Ils conçoivent mal la bonté et la justice du souverain de l'univers ; ils se figurent un Dieu qui ne mérite point d'être imité ni d'être aimé. C'est ce qui m'a paru de dangereuse conséquence, puisqu'il importe extrêmement que la source même de la piété ne soit point infectée* ».⁸

Ainsi, pour Leibniz, il importe, certes, de défendre la cause de Dieu, mais il importe encore plus de le connaître.

⁶ LEIBNIZ (G. W.), *Principes de la Nature et de la Grâce* suivi de *Monadologie et autres textes (1703-1716)*, op. cit., p. 231.

⁷ Lexique in *Le Point Références N° 41*, Septembre-Octobre 2012, p. 99.

⁸ LEIBNIZ (G. W.), *Essais de théodicée précédé de Discours de la conformité de la foi et suivi de La cause de Dieu*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1969), p. 29.

« Notre but, écrit l'auteur, est d'éloigner les hommes des fausses idées qui leur représentent Dieu comme un prince absolu, usant d'un pouvoir despotique, peu propre à être aimé et peu digne d'être aimé. Ces notions sont d'autant plus mauvaises par rapport à Dieu que l'essentiel de la piété est non seulement de le craindre, mais encore de l'aimer sur toutes choses ; ce qui ne se peut sans qu'on en connaisse les perfections capables d'exciter l'amour qu'il mérite et qui fait la félicité de ceux qui l'aiment ». ⁹Cependant, « lorsque l'on cherche à connaître l'œuvre de Dieu, ce n'est pas dans les effets produits qu'on saisira son intention, mais dans sa volonté, laquelle est hors du monde parce qu'elle précède son avènement ». ¹⁰

En effet, s'il existe logiquement un nombre infini de mondes possibles, alors pourquoi ont-ils été exclus au profit de cet univers actuel ? C'est dans la recherche de la réponse à cette question que l'on peut saisir réellement l'intention de Dieu. À ce niveau, la théologie leibnizienne peut être définie comme une tentative de préserver à la fois la bonté de Dieu et la liberté humaine, ce que la théologie classique n'arrivait pas à faire.

« Les théologiens rigides, écrit Leibniz, ont plus tenu compte de la grandeur de Dieu que de sa bonté ; les relâchés ont fait le contraire : la véritable orthodoxie a également à cœur ces deux perfections. L'erreur qui abaisse la grandeur divine pourrait être appelée anthropomorphisme, et despotisme celle qui enlève à Dieu sa bonté ». ¹¹

Cette opposition de Leibniz à certains théologiens de son époque, in fine, met en relief son ambition de proposer une théologie rationnelle dans laquelle Dieu occupe une place centrale. Cette nouvelle théologie exige de la raison qu'elle puisse démontrer l'existence du divin, afin d'avoir un fondement solide et réel qui puisse garantir ses assertions en matière de théologie. Dieu n'est donc plus appréhendé ici, avec le cœur, mais avec la raison. Cependant, Leibniz ne souhaite en rien réduire le champ d'influence de la foi. Au contraire, son but est de rapprocher les hommes de Dieu et de son culte, mieux de les y mener en renforçant leur foi par des raisons. « *La Cité de Dieu*, écrit Leibniz, offre un spectacle dont un jour, éclairés par la lumière de la gloire divine, nous serons enfin admis à connaître de plus près la beauté. Pour le moment, en effet, on ne peut l'atteindre que par les yeux de la foi, c'est-à-dire par une très ferme confiance en la perfection divine ». ¹² À partir donc des différentes critiques adressées aux philosophes, savants et théologiens de son époque, il va définir sa propre conception de Dieu.

2. La théodicée leibnizienne et ses implications théologico-métaphysiques

Plusieurs philosophes et théologiens ont tenté de "sauver Dieu" du naufrage de l'athéisme. Le philosophe de la monade a tenté d'apporter sa pierre à

⁹ LEIBNIZ (G.W.), *Essais de théodicée*, op. cit., p. 107.

¹⁰ LEIBNIZ (G. W.), *Sur l'origine radicale des choses*, op. cit. p. 21.

¹¹ LEIBNIZ (G. W.), "La cause de Dieu" in *Essais de théodicée*, op. cit., p. 425.

¹² LEIBNIZ (G. W.), "La cause de Dieu" in *Essais de théodicée*, op. cit., p. 452.

cet édifice prométhéen. Pour ce faire, il a élaboré une méthode originale de défense qui s'est inspirée à la fois du droit, de la théologie, de la science et de la philosophie à laquelle il a donné le nom de théodicée. En quoi consiste cette méthode ? Quelles en sont les implications théologiques et métaphysiques ?

2.1 La théodicée ou défense de la cause de Dieu

La théodicée désigne « *la partie de la métaphysique qui étudie la manière dont Dieu a créé le monde* ». ¹³ Nous pouvons donc, de manière générale, définir la théodicée comme une tentative d'explication, voire de justification de Dieu. Il faut noter que cette démarche ne concerne pas seulement le rôle de Dieu, mais l'évocation de toute instance renvoyant à un Tout, c'est-à-dire à un principe supérieur, transcendant. Ainsi définie, il se dégage deux formes de théodicée : la théodicée du sens commun et la théodicée philosophique dont celle de Leibniz. Le sens commun, comme l'ont si bien montré certains philosophes athées, veut excuser ses souffrances par des inventions morales ou métaphysiques liées à la croyance en un arrière-monde. La théodicée philosophique, tout comme la théodicée du sens commun, se veut une tentative de chercher des excuses à Dieu ou à un principe supérieur. Aussi, l'excuse en général est-elle liée à la question du mal dans le monde. Mais contrairement à la théodicée du sens commun, la théodicée philosophique consiste à prouver que malgré ou grâce au mal, l'histoire a un sens, une direction qui aboutit au Bien.

On peut trouver des traces de la théodicée philosophique dans les écrits de Saint Augustin qui, vraisemblablement, est le premier philosophe à avoir tenté d'innocenter Dieu du scandale du mal. Il existe aussi une forme de théodicée chez Rousseau et chez Kant qui, face à l'existence du mal, accordent, dans leur philosophie, une place fondamentale à la liberté humaine. On trouve également dans l'éclectisme de Victor Cousin, une forme de théodicée qui se confond avec la théologie naturelle qui traite des problèmes relatifs à Dieu, avec le seul appui de la raison. Leibniz n'est donc ni le seul, encore moins le premier qui se soit érigé en avocat de la cause de Dieu. Cependant, de tous les philosophes qui ont décidé de mettre leur génie au service de cette entreprise, Leibniz est celui qui a recours à une méthode très originale à laquelle il donne le nom de théodicée.

Le mot théodicée est un néologisme inventé par Leibniz. Mais comme l'a fait remarquer Jacques Brunschvicg, « *Leibniz, pour sa part, avait été fort peu prodigue d'explications sur le sens qu'il voulait qu'on donnât à son néologisme : il est surprenant de constater que nulle part dans la Théodicée n'est expliqué, ni même employé, le vocable insolite qui en orne le titre* ». ¹⁴ La conséquence de cette omission volontaire ou involontaire, de la part de Leibniz, a ouvert la voie à plusieurs spéculations sur le mot. En effet, le terme théodicée est une expression

¹³ JULIA (Didier), *Dictionnaire de la philosophie*, (Paris, Librairie Larousse, 1984), p. 289.

¹⁴ BRUNSCHWIG (J.), Introduction in *Essais de théodicée*, op. cit., p. 10.

assez ambiguë, composée de deux mots grecs : *theos* qui renvoie à dieu et *dikè* qui veut dire juste. On peut donc la définir, dans un sens prudent, comme la doctrine de la justice de Dieu. Dans un sens plus audacieux, on peut la définir comme justification ou procès en justification de Dieu. Pour Brunschvicg, ces deux sens sont liés, « *puisque la justification de Dieu passe inévitablement par la démonstration de sa justice* ». ¹⁵

Juriste de formation, Leibniz sait qu'en droit, l'acte d'un individu est évalué en fonction de son intention. Le philosophe de la monade tente donc d'appliquer cette même méthode à sa théologie providentialiste. Pour lui, la notion de Dieu la plus reçue et la plus significative est celle qui affirme que Dieu est un être absolument parfait. Mais la plupart des gens, y compris théologiens et philosophes, ne font pas attention aux conséquences de cette affirmation. Et l'auteur propose, pour mieux apprécier cette notion à sa juste valeur, de remarquer qu'il existe, dans la nature, plusieurs perfections toutes différentes. Mais Dieu les possède toutes ensemble, et chacune lui appartient au plus souverain degré. Il en déduit alors qu'un être aussi parfait ne peut créer que le meilleur souhaitable. Pour démontrer cette hypothèse, Leibniz propose de se référer à la création, car il est possible, à partir de l'existence de ce monde, de comprendre les intentions de son créateur et de juger si elles sont bonnes ou mauvaises.

Dans cette perspective, c'est toute l'organisation de l'univers qu'il faut prendre en compte. Nous devons donc non pas partir de la connaissance des choses vers leur origine, mais nous placer au cœur même de leur compossibilité. Autrement dit, nous devons, dans la mesure du possible, rechercher les intentions divines dont l'existence des choses est la réalisation. Comme nous l'indique Leibniz, « *il faut juger à partir de l'examen de la loi tout entière, comme font les juristes. Le juge ne considère pas seulement l'acte, il le ramène à son intention, c'est-à-dire à ses principes ; il applique une loi générale. Il cherche à reconstituer la raison de l'acte* ». ¹⁶ La stratégie divine consiste à examiner la possibilité des choses à exister, c'est-à-dire à remplir une fonction en vue d'une fin. Les choses concrétisent donc par leur façon d'être physique, l'éventualité idéale d'exister, que Dieu examine éternellement. Il faut noter que le Dieu de Leibniz n'est pas le créateur de ce monde au sens chrétien du terme. Dieu est, certes, un être tout-puissant, doué d'une raison et d'une volonté, mais sa volonté est orientée en vue d'une fin qui ne dépende pas de lui. Il en découle alors que le monde dont il a favorisé l'avènement n'a pas seulement une existence, mais aussi un sens qu'il appartient à la raison humaine de saisir.

Mais Leibniz souligne que « *lorsque l'on cherche à connaître l'œuvre de Dieu, ce n'est pas dans les effets produits qu'on saisira son intention, mais dans sa volonté, laquelle est hors du monde parce qu'elle précède son avènement* ». ¹⁷ Dieu

¹⁵ Idem, pp. 10-11.

¹⁶ LEIBNIZ (G. W.), *Sur l'origine radical des choses*, op. cit. p. 27.

¹⁷ Idem, p. 21.

apparaît donc finalement comme le principe indispensable qui permet de comprendre pourquoi c'est ce monde-ci qui existe réellement, à l'exclusion de tout autre. En effet, s'il existe logiquement un nombre infini de mondes possibles, alors pourquoi ont-ils été exclus au profit de cet univers actuel ? C'est dans la recherche de la réponse à cette question que l'on peut saisir réellement l'intention de Dieu. Ici, le juriste rejoint le logicien. D'ailleurs dans la pensée de Leibniz, la jurisprudence n'est que la logique appliquée aux choses morales. Il va donc, dans la défense de la cause de Dieu, suivre, dans le détail de leur articulation réciproque, les règles parallèles de la logique et du droit. Il faut donc concevoir Dieu sur le modèle d'un puissant calculateur capable de percevoir tous les mondes possibles et de peser leurs différences de perfection.

Leibniz en conclut que même si c'est Dieu qui fait venir ce monde à l'existence, il n'est cependant pas responsable de tout ce qui arrive dans ce monde. Ce monde, en fait, a existé de toute éternité avec tout ce qu'il contient en tant qu'une possibilité logique. Dieu ne l'a fait venir à l'existence que parce qu'il est le meilleur d'entre les mondes possibles. Ainsi, comme l'a remarqué Michel Serres, dans la conception de Leibniz « *Dieu crée mécaniquement le meilleur des mondes, comme la chute des corps suit la plus grande pente et la sphère des gouttes de pluie le plus gros volume ou le pendule la courbe du moindre temps. Argument décisif pour sauver Dieu, devant le tribunal des hommes, de l'accusation d'avoir créé le mal. La loi naturelle la plus générale s'applique au problème juridique universel et le résout* ». ¹⁸ Avocat du bon Dieu contre les hommes raisonnateurs, Leibniz use ainsi de ses connaissances philosophiques, juridiques et scientifiques pour disculper Dieu de toutes les imperfections qui pourraient exister dans ce monde.

Ainsi, à travers la théodicée, méthode originale par rapport à la théologie traditionnelle, le philosophe de la monade tente de concilier l'existence du mal (les souffrances, les guerres, les tentations) dans le monde avec la bonté originelle de Dieu. Quels sont cependant les caractéristiques du Dieu leibnizien ?

2.2 Les caractéristiques du Dieu leibnizien

Il faut noter que, pour Leibniz, Dieu, étant infini, ne saurait être entièrement connu. Il en découle que l'essence divine, prise en elle-même, nous reste incompréhensible. Comment surmonter cette difficulté liée à notre nature d'être fini ? Leibniz est d'accord, avec Descartes, pour dire que nous avons une idée innée de la divinité. Cela n'implique pas nécessairement « *un consentement universel par lequel l'idée de Dieu serait connue de tous les peuples et de tous les hommes* » ¹⁹. En effet, pour le philosophe de la monade, si on ne confond pas idée et

¹⁸ SERRES (M.), *Le Contrat naturel*, (Paris, Flammarion, 1992), p. 137.

¹⁹ BOUVERESSE (R.), *Leibniz*, (Paris, PUF, 1994), P. 112.

image²⁰, alors dire que chacun a une idée de Dieu revient à dire que chaque être humain peut, par un effort d'attention, la découvrir en lui. À partir d'un tel effort auquel il invite tout homme, Leibniz aboutit à l'existence d'un Dieu qui « *n'est pas seulement un principe ontologique, mais une personne providentielle* ». ²¹ On voit par là comment il tente de résoudre l'une des plus grandes difficultés de son système : l'accord entre un Dieu-entité ou principe logique et le Dieu-personne de la religion chrétienne.

2.2.1. Le Dieu-entité ou principe logique

Le thème de Dieu se révèle très tôt comme l'un des points de discorde entre Leibniz et les cartésiens. Le premier moment de cette rupture se situe dans la première preuve de l'existence de Dieu ou preuve ontologique.

« *Faisant réflexion, écrit Descartes, sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'étant pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais ; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fut en effet plus parfaite (...). C'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu* ». ²²

Autrement dit, pour Descartes, si l'homme, en tant qu'un être imparfait, peut avoir l'idée de la perfection, alors elle ne peut provenir que d'un être parfait ; et cet être est Dieu.

Leibniz adopte une toute autre démarche qui montre les limites de l'argument ontologique généralement admis en établissant que le concept de Dieu n'est pas contradictoire. Il rompt ainsi avec Descartes dont il réfute l'argument, car pour lui, ce dernier n'a pas établi la nécessité de la non-contradiction du concept de Dieu. En effet, Leibniz constate que le principe de contradiction sert de règle pour nous permettre de connaître des vérités éternelles et pour savoir si une proposition est possible ou pas. Mais il ne peut en rien nous aider quant au choix entre les possibles. Autrement dit, si l'on fait bon usage du principe de contradiction, on peut constater, *a posteriori*, des êtres possibles, parce qu'ils n'impliquent pas contradiction, mais qui n'existent pas. Le principe de raison suffisante nous oblige cependant à admettre une raison pour qu'existe tel possible plutôt que tel autre. Et puisque nous ne pouvons achever l'analyse à propos des vérités contingentes, parce que cela nous lance dans une série infinie, il faut une raison absolument nécessaire hors de la série pour en rendre raison.

²⁰ L'image renvoie à la représentation d'une réalité matérielle alors que Dieu est d'ordre spirituel.

²¹ DE GAUDEMAR (M.), *Le vocabulaire de Leibniz*, (Paris, Ellipses Éditions Marketing S.A., 2001), p. 27.

²² DESCARTES (R.), "Discours de la méthode" in *Œuvres et lettres*, (Paris, Librairie Gallimard, 1953), pp. 148-149.

Nous avons donc deux principes, celui de contradiction et celui de raison suffisante. Ces deux principes correspondent à deux genres de vérité, les nécessaires et les contingentes, et à deux domaines, celui des possibles ou essences et celui des existences. Ces deux domaines, à leur tour, mettent en relief deux attributs essentiels de Dieu, à savoir son entendement et sa volonté. Loin d'être un anthropomorphisme, l'application de ces deux attributs à Dieu est nécessaire pour garantir une distinction entre possible et nécessaire qui satisfasse la raison et également pour garantir une intelligence au créateur. Et rien n'est ôté à la puissance divine dans cette opération, car l'on ne borne pas la volonté divine par quelque chose d'extrinsèque, mais par son propre entendement. Il en découle que Dieu ne peut être qu'un être nécessaire portant la raison de son existence avec soi. À ce titre, il apparaît comme la substance simple primitive, renfermant éminemment les perfections contenues dans les substances dérivatives, et qui actualise les possibles. Nous pouvons donc affirmer que, pour Leibniz, Dieu se définit logiquement comme le sujet de tous les attributs premiers compatibles, c'est-à-dire « celui en qui résident toutes les perfections d'où émanent possibilités et existences ».²³

Le postulat de Leibniz est que là où il n'y a rien, il n'y a pas à demander de raison non plus ; mais si quelque chose existe, ce qui est indubitable, il y en a une raison. D'où la question métaphysique fondamentale : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Il ne s'agit pas seulement de se demander pourquoi telle chose possède telle caractéristique, ni même pourquoi elle existe. La vieille question leibnizienne a une portée beaucoup plus profonde en ce sens que c'est l'existence même, dans sa totalité, qui est interrogée. La réponse à cette question trouve son sens et sa solution dans le principe de raison suffisante. En effet, il est possible de chercher indéfiniment une raison ou cause à chaque phénomène. Mais tant que nous restons dans la contingence des choses, la dernière raison sera toujours insuffisante. D'où,

*« il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance, qui en soit la cause, ou qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi ; autrement on n'aurait pas encore une raison suffisante, où l'on puisse finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu ».*²⁴

Il faut donc concevoir Dieu sur le modèle d'un puissant calculateur capable de percevoir tous les mondes possibles, de peser leurs différences de perfection et de choisir le meilleur d'entre eux. Autrement dit, dans la création du monde, Dieu applique une sorte de mathématique divine. Comme l'a si bien vu Bernard Sève, « le Dieu de Leibniz est mathématicien, il calcule le maximum de compossibilité, qui

²³ DE GAUDEMAR (M.), *Le vocabulaire de Leibniz*, op. cit., p. 27.

²⁴ LEIBNIZ (G.W.), *Principes de la Nature et de la Grâce suivi de Monadologie et autres textes (1703-1716)*, op. cit., pp. 228-229.

tend à l'existence avec la force maximale ». ²⁵ En Dieu, se réalise donc l'idéal logique que Leibniz visait dans ses travaux sur la Caractéristique universelle et la Combinatoire.

2.2.2. Le Dieu-personne ou monade suprême

À ce niveau de réflexion, se dévoile le second moment de la rupture entre Leibniz et Descartes. Ce moment est lié au fait que le cartésianisme, pour garantir à Dieu une volonté absolue, le libère de la nécessité et affirme que c'est Dieu qui détermine le nécessaire. Il en découle que c'est par une liberté d'indifférence, soumise à aucune inclination, que Dieu a créé le monde. Ainsi, Descartes et ses disciples, de même qu'ils bannissent les causes finales de la physique, enlèvent toute considération de sagesse et de bien dans la création divine. Le philosophe de la monade s'oppose à ce "nécessitarisme aveugle", car le Dieu de Descartes « *n'a ni entendement, ni volonté, il n'est pas une Providence ; la réduction de la matière à l'étendue rend le mystère de l'Eucharistie contradictoire ; une immortalité sans souvenir ne nous laisse qu'une morale sans avenir, une patience stoïcienne sans espérance* ». ²⁶

Leibniz s'insurge contre ceux qui mettent ainsi en danger la bonté divine, car en « *disant que les choses ne sont bonnes par aucune règle de bonté, mais par la seule volonté de Dieu, on détruit, ce me semble, sans y penser, tout l'amour de Dieu et toute sa gloire* ». ²⁷ Pour lui, « *il faut joindre la morale à la métaphysique, c'est-à-dire qu'il ne faut pas seulement considérer Dieu comme le principe et la cause de toutes les substances et de tous les êtres, mais encore comme chef de toutes les personnes ou substances intelligentes, et comme le monarque absolu de la plus parfaite cité ou république* ». ²⁸ L'omnipotence, l'omniscience et la sagesse de Dieu s'allient à sa bonté pour faire de lui, l'empereur, le monarque de l'univers.

Ce que veut Leibniz, c'est d'atténuer la distance qui sépare Dieu de ses créatures, en montrant que la différence entre eux n'est qu'une différence entre le fini et l'infini. Autrement dit, la différence entre l'homme et Dieu est une différence de degré et non de nature. Cette approche de la divinité s'oppose à toutes les conceptions de Dieu qui perçoivent la transcendance divine comme synonyme de domination, de froideur et qui se représentent la relation entre Dieu et l'homme davantage comme une relation entre Maître et serf, qu'une relation entre Père et fils. Renée Bouveresse a donc raison de dire que « *le Dieu de Leibniz est un Dieu-Personne, à l'opposé du Dieu Nature de Spinoza* ». ²⁹ Mais il est aussi, pour

²⁵ SÈVE (B.), "Leibniz ou le principe de raison" in GRATELOUP (Léon-Louis), *Les philosophes de Platon à Sartre*, (Paris, Hachette, 1985), p. 249.

²⁶ BELAVAL (Y.), *Leibniz critique de Descartes*, (Paris, Éditions Gallimard, 1960), p. 532.

²⁷ LEIBNIZ (G.W.), « Discours de métaphysique » in *Œuvres de Leibniz Tome I*, (Paris, Aubier/Montaigne, 1972), p. 163.

²⁸ Idem, p. 194.

²⁹ BOUVERESSE (R.), *Leibniz*, op. cit., p. 110.

emprunter le langage leibnizien, *Monasmonadum*, c'est-à-dire « *la monade infinie différant seulement en degré et non en nature de la monade finie* ». ³⁰

Toutes les substances sont un miroir vivant de l'univers, et comme celui-ci témoigne des qualités de son créateur, elles représentent également toutes Dieu dans une certaine mesure. Mais, les esprits le représentent infiniment mieux. Cela tient à la raison qu'ils ont en partage et qui leur permet d'accéder à une connaissance rationnelle et théorique de la structure du monde, connaissance inaccessible par les voies empiriques auxquelles sont réduites les âmes sensibles. Les esprits deviennent, par-là, architectoniques, car ils sont alors capables d'imiter Dieu dans ses capacités ordonnatrice et créatrice. Cette capacité qu'ont les âmes humaines d'imiter Dieu en reproduisant, imparfaitement certes, ses facultés créatrices par leur entendement et leur volonté, les mettent dans un commerce tout particulier avec lui. Tout cela dote les esprits de qualités morales inédites dans le monde des créatures, de par leur rapprochement exceptionnel avec le créateur. Ces qualités leur permettent de rentrer en société avec Dieu et de former, avec lui, la *Cité de Dieu*.

Le Dieu de Leibniz est soumis aux mêmes lois logiques, métaphysiques et morales que les esprits créés, ce qui permet l'établissement d'une doctrine unique de la volonté, de la liberté, du choix et de la justice. Mais, au-delà des préoccupations métaphysiques internes de cette doctrine, la réponse originale que Leibniz apporte à ces épineux problèmes peut, aujourd'hui, à plusieurs niveaux, éclairer notre relation au divin.

3. La théodicée leibnizienne à l'épreuve du "rénchantment"³¹ contemporain

Il y a deux siècles, obnubilé par les progrès de la rationalité technoscientifique, Nietzsche annonçait triomphalement la mort de Dieu. Il était si convaincant qu'on l'a cru, et à la longue, c'est devenu vrai, ou presque. Aujourd'hui, on peut dire que Dieu est ressuscité ou même qu'il n'est jamais mort. En effet, plus que jamais, nous assistons à ce qu'on pourrait qualifier d'un "rénchantment du monde", c'est-à-dire une résurgence du fait religieux dans nos sociétés postmodernes. Mais, si cette résurgence peut être interprétée comme une sorte de "métanoïa"³², il faut souligner, avec force, qu'elle est aussi la source des idéologies les plus diverses inspirées, à tort ou à raison, de l'idée de Dieu. Dans un tel contexte, ne faut-il pas, à l'image de Leibniz, interroger à nouveau les dogmes des religions et, par ricochet, la nature du fait religieux, afin de restituer toute leur dimension dans l'existence humaine ?

³⁰ Idem, p. 111.

³¹ Le "rénchantment" désigne ici le regain de vitalité et de ferveur que gagnent les religions de nos jours.

³² La métanoïa désigne un changement de pensée dans le rapport de l'homme à Dieu ou une sorte de conversion intérieure.

3.1 De la conciliation entre la foi et la raison

En remontant aux premières heures de l'humanité, nous trouvons l'homme aux prises avec des divinités de toutes sortes. Ce qui a fait dire aux philosophes, anthropologues et autres sociologues que l'homme est un être essentiellement religieux. Mais l'homme n'est pas seulement "une machine à fabriquer des dieux". Il est aussi "une machine à produire de la raison". Grâce à cette raison, il espère arriver à la vérité ultime sur la divinité qui semble s'éloigner de lui au fur et à mesure qu'il s'en approche. La relation entre foi et raison est donc une vieille et longue histoire qui, malheureusement, continue de soulever beaucoup de controverses.

Il faut souligner qu'il a toujours existé une rivalité entre religion et raison, et cela, depuis la naissance de la rationalité en Grèce. En effet, selon GUSDORF,

*« A la belle époque de la civilisation athénienne, au temps de Périclès, les physiiciens et météorologues et les intrépides mainteneurs de la raison que furent les sophistes, se heurtèrent à la réaction de la religion traditionnelle, qui suscita contre eux les procès d'impiété. Chacun sait que Socrate fut victime d'une accusation de ce genre ; mais on oublie que des poursuites du même ordre visèrent Périclès en la personne de son ami Aspasia, et de son conseiller Anaxagore, puis, entre autres, Protagoras, Aristote lui-même, Théophraste et d'autres encore ».*³³

Cette rivalité entre religion et raison va prendre, au cours de l'histoire, une importance décisive et un caractère chronique au sein de la culture qui se développe dans l'Occident chrétien. On se rappelle ainsi la condamnation de Giordano Bruno, de Copernic, de Galilée, de Buffon ainsi que de beaucoup d'autres auteurs ou œuvres d'auteurs. La religion met la raison au service de la Révélation, c'est-à-dire sous le contrôle de l'Église dotée d'une autorité spirituelle et matérielle à peu près absolue.

La raison, de son côté, forte des succès qu'elle rencontre dans l'investigation du monde, revendique, elle aussi, hautement un droit de contrôle exclusif sur la réalité dans son ensemble. Ainsi, pour les "partisans" de la raison, la science et la philosophie ne peuvent s'épanouir dans ce monde qu'après la déroute de l'autorité religieuse en laquelle s'affirme la puissance des ténèbres. La raison et la foi, dès l'origine, apparaissent donc comme deux puissances irréconciliables. L'alternative semble donc claire : ou la foi ou la science. Au siècle de Leibniz, ces controverses font rage et menacent la cohésion sociale à travers le schisme entre catholiques et protestants, l'opposition entre les savants et l'Église, etc.

En effet, le XVII^e siècle se veut, avant tout, l'ère du rationalisme, de la mise en avant du pouvoir de la raison et de ses prétentions à connaître. Mais, alors que la raison prétend pouvoir résoudre toutes les questions, y compris celles relatives à

³³ GUSDORF(G), *Les sciences humaines et la pensée occidentale, T1. De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, (Paris, Payot, 1977), p. 258.

Dieu et à la création, une autre puissance faisant autorité lui refuse toute légitimité dans certains domaines de connaissance. Il s'agit ici de la foi qui prétend que les questions relatives à Dieu et la religion sont hors de portée et même contraires au mode de recherche de la raison. Il en découle une confrontation entre la foi et la raison, avec des répercussions inattendues sur les rapports de la philosophie et de la religion, de la science et de la théologie, etc. En effet, les questions relatives au mystère de la trinité, de la résurrection, de la grâce et des miracles ne sont-elles pas du ressort de la foi? Comment la raison pourrait-elle prétendre fournir des connaissances sur des questions où la foi a déjà établi son autorité? Pour qu'il en soit ainsi, il faudrait que la raison en ait les moyens ; et c'est, selon Leibniz, le cas.

La philosophie de Leibniz se veut, avant tout, un asservissement de tout ce qui est ou peut être au pouvoir de rationalisation de l'esprit. Il en découle, et à bon droit, que le domaine de l'être est en fait analysable, selon la méthode rationnelle que nous divulgue le principe de raison suffisante. Par ce principe, la raison peut parvenir à la démonstration de l'existence de Dieu, à la compréhension de son essence, à l'explication du mécanisme métaphysique qui s'exerce dans la création de l'univers. C'est pourquoi, dans le débat qui oppose science et religion, Leibniz se positionne en bon conciliateur :

*« Je commence, écrit Leibniz, par la question préliminaire de la conformité de la foi avec la raison, et de l'usage de la philosophie dans la théologie, parce qu'elle a beaucoup d'influence sur la matière principale que nous allons traiter (...) je suppose que deux vérités ne sauraient se contredire ; que l'objet de la foi est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire, et que la raison est l'enchaînement des vérités, mais particulièrement de celles où l'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la foi ».*³⁴

On voit clairement que Leibniz entend aussi bien défendre les droits de la raison que ceux de la foi, car il reconnaît leur autorité individuelle. Cependant, étant donné que c'est la raison qui, dans la polémique générale, est prise à mal du fait de son intrusion dans un domaine réservé jusqu'alors à la théologie et à la foi, Leibniz se voit obligé de justifier le droit de la raison dans les matières relatives à Dieu et à la religion. Il écrit à ce sujet :

*« Une vérité est au-dessus de la raison quand notre esprit, ou même tout esprit créé, ne la saurait comprendre ; et telle est, à mon avis, la sainte Trinité, tels sont les miracles réservés à Dieu seul, comme, par exemple, la création ; tel est le choix de l'ordre de l'univers, qui dépend de l'harmonie universelle et de la connaissance distincte d'une infinité de choses à la fois. Mais une vérité ne saurait jamais être contre la raison ; et bien loin qu'un dogme combattu et convaincu par la raison soit incompréhensible, l'on peut dire que rien n'est plus aisé à comprendre ni plus manifeste que son absurdité ».*³⁵

³⁴ LEIBNIZ (G. W.), "Discours de la conformité de la foi avec la raison" in *Essais de théodicée*, op. cit., p. 50.

³⁵ Idem, pp. 65-66.

Quelle doit donc être l'attitude de la raison face aux mystères de la foi ? Leibniz pense que la raison a un rôle de crible, c'est-à-dire qu'elle est chargée de montrer l'absurdité d'un dogme lorsqu'il est effectivement problématique pour toute pensée qui raisonne selon les règles de la logique vulgaire. Si la raison n'a pas la puissance nécessaire pour une explication minutieuse du mystère, elle pourrait tout du moins les expliquer suffisamment pour les faire croire, le bon raisonnement ne détournant pas de la foi, mais au contraire, y conduisant. C'est pourquoi, dans la défense des mystères de la religion et de la cause de Dieu, il faut « *prendre garde de ne jamais abandonner les vérités nécessaires et éternelles pour soutenir les mystères, de peur que les ennemis de la religion ne prennent droit là-dessus de décrier et la religion et les mystères* ». ³⁶ Les mystères de la foi ne sont pas contre la raison, pour la bonne raison que les raisonnements produits pour leur défense ne vont pas contre la vérité. Il faut donc conclure, selon l'auteur, que raison et foi sont des dons de Dieu, et que par conséquent, « *leur combat ferait combattre Dieu contre Dieu* » ³⁷, ce qui est absurde et blessant pour qui souhaite œuvrer pour la gloire de Dieu.

Par cette démarche originale, on voit comment la volonté de Leibniz, d'insérer la raison dans les spéculations théologiques, n'est pas un caprice, mais bien une exigence de la raison elle-même et un devoir pour qui entend faire de la religion une communauté unifiée. La raison peut être dite facteur d'unité, car elle est un moyen de concilier les différents dogmes et les différentes confessions. Bien plus, en tant que logos, elle se veut entremetteur social en supprimant les différents et les différences. Elle combat, non pas la foi comme les détracteurs de la religion peuvent le penser, mais la superstition et les fausses doctrines. Leibniz milite donc pour une religiosité de la raison, toute pure et non entachée de polémique, de passions, une foi inoffensive. En ce sens, il affirme qu'

« il n'y aurait rien de si aisé à terminer que ces disputes sur les droits de la foi et de la raison, si les hommes voulaient se servir des règles les plus vulgaires de la logique et raisonner avec tant soit peu d'attention. Au lieu de cela, ils s'embrouillent par des expressions obliques et ambiguës, qui leur donnent un beau champ de déclamer, pour faire valoir leur esprit et leur doctrine : de sorte qu'il semble qu'ils n'ont point d'envie de voir la vérité toute nue, peut-être parce qu'ils craignent qu'elle ne soit plus désagréable que l'erreur, faute de connaître la beauté de l'auteur de toute choses, qui est la source de la vérité ». ³⁸

À ce niveau, le message de Leibniz peut être interprété comme une invitation à renoncer à cette "métaphysique naturelle", invoquée autrefois par l'Église dans sa prétention à l'objectivité universelle. Il appartient, à chaque individu, selon sa culture et son niveau de compréhension, de s'engager dans "l'ère

³⁶ Idem, p. 65.

³⁷ LEIBNIZ (G. W.), "Discours de la conformité de la foi avec la raison" *Essais de théodicée*, op. cit., p. 74.

³⁸ LEIBNIZ (G.W.), " Discours de la conformité de la foi avec la raison" in *Essais de théodicée*, op. cit., p. 69.

des interprétations" rendue possible par la déconstruction de la métaphysique. Pour Guillebaud, « *cette déconstruction rend à peu près sans objet l'antique querelle entre science et religion, que certains scientifiques voudraient réactiver* ». ³⁹ Chacune de ces deux dimensions de l'homme procède de l'interprétation. À ce titre, elles bénéficient, toutes deux, d'une pertinence qui leur est propre, et qu'on ne peut hiérarchiser. Donc pour une symbiose parfaite de la raison et de la foi, il faut que les scientifiques aussi bien que les religieux renoncent, chacun, aux visées totalisantes et dominatrices qui sous-tendent le fondamentalisme, l'intégrisme et autres formes de fanatisme.

Voulons-nous comprendre les raisons pour lesquelles le monde moderne a perdu Dieu ? C'est l'opposition entre science et religion, et l'attitude défensive des religieux qui expliquent le rejet de la religion. À l'instar de Leibniz, il nous faut aujourd'hui encore envisager comment surmonter les apparentes contradictions entre science et religion. Mieux, il est nécessaire qu'elles convolent pour contribuer à une vision du monde plus riche, puisqu'elles constituent les deux plus grandes forces générales qui influencent les hommes. Comme nous le conseille Whitehead, « *nous devrions attendre, mais de façon ni passive, ni désespérée. La contradiction est un signe qu'il existe des vérités plus vastes et des perspectives plus fines desquelles émergera une réconciliation d'une religion plus profonde et d'une science plus subtile* ». ⁴⁰ Pour le bonheur du genre humain, il nous faut, à l'image de Leibniz, entreprendre de concilier la vérité révélée avec la vérité rationnelle. Pour ce faire, il faut que la philosophie se réapproprie, à nouveaux frais, le discours sur Dieu.

3.2 La philosophie et l'intellection de Dieu

La rationalité moderne s'est constituée, en partie, contre la religion. L'une des conséquences majeures de cette rupture fut le bouleversement profond de tous nos repères traditionnels et les valeurs qui en découlent. La religion, tout comme la politique et la culture, n'échappe pas à ces changements et mutations. Malheureusement, comme le souligne Jean-Claude Guillebaud, « *mobilisés par nos débats sur le cléricalisme, alarmés par les menaces qui pèsent sur le principe de laïcité, inquiets de voir surgir un peu partout des "fous de Dieu" prêts à tuer, nous en venons à négliger l'essentiel : la transformation du religieux sur l'ensemble de la planète* ». ⁴¹ Ce qui importe aujourd'hui, c'est plus de comprendre que de juger le sens et la portée du fait religieux, car qu'on y croit ou pas, la religion est et reste une dimension importante de la condition humaine. Alors sonne à nos oreilles cette

³⁹GUILLEBAUD (Jean-Claude), *Le commencement d'un monde*, (Paris, Éditions du Seuil, 2008), p. 211.

⁴⁰WHITEHEAD (A. N.), *La science et le monde moderne*, trad. Par Coururiau P., (Paris, Éditions du Rocher, 1994), p. 214.

⁴¹GUILLEBAUD (Jean-Claude), *Le commencement d'un monde*, op. cit., p. 205.

invitation de Freud : « *Comme si l'univers n'avait pas suffisamment d'énigmes, nous nous trouvons confrontés à une nouvelle tâche : celle de comprendre comment ces autres hommes furent capables d'acquiescer leur foi en l'Être divin et d'où cette foi tire son pouvoir immense, qui dépasse la raison et la science* ». ⁴²

C'est pourquoi, il faut, à la suite de Leibniz, non pas seulement penser Dieu, mais mettre la philosophie au service de Dieu avec pour tâche fondamentale l'exigence de la parfaite intellection. Il aimait lui-même résumer toute son entreprise philosophique à travers cette idée : « *Je commence en philosophe mais je finis en théologien* ». ⁴³ Cette idée met en relief toute la dimension et la profondeur de l'engagement intellectuel de ce génie précoce qui a enrichi l'histoire des connaissances de vues originales et inédites. Pour Leibniz, seule la philosophie "goûtée médiocrement" éloigne de Dieu, sinon elle y ramène tous ceux qui l'approfondissent. Ceci, parce que « *les hommes ne peuvent vivre sans morale et il n'y a pas de vraie morale sans Dieu* ». ⁴⁴ Ainsi, la philosophie nouvelle ou philosophie réformée, que le philosophe de Hanovre oppose aux savants et philosophes modernes, se veut avant tout une philosophie au service de Dieu et de sa cause ; ce qui veut dire aussi une philosophie aux bases éthiquement soutenables.

La métaphysique leibnizienne se justifie ainsi comme une théologie naturelle, c'est-à-dire raisonnable, raisonnée et rationnelle. Mais c'est ce caractère raisonné de la forme qui est philosophiquement essentiel. Il en découle que la responsabilité propre de l'homme est d'honorer Dieu par l'exercice résolu de sa raison et de reconstruire le sens général de l'être. La théologie s'accomplit en se raisonnant philosophiquement. « *La théologie chrétienne, qui est la vraie médecine des âmes, affirme Leibniz, est fondée sur la révélation, qui répond à l'expérience ; mais, pour en faire un corps accompli, il y faut joindre la théologie naturelle, qui est tirée des axiomes de la raison éternelle* ». ⁴⁵ À ce niveau, Leibniz semble être l'un des rares philosophes modernes à avoir compris ce qui se résume si bien aujourd'hui dans la pensée de Jean d'Ormesson de l'Académie française : « *Dieu n'est pas seulement le rêve le plus grand et le plus beau qui ait jamais hanté l'esprit des hommes. Il est peut-être la seule réalité, celle auprès de qui l'Histoire, l'existence, l'Univers, l'espace et le temps, vous et moi et tout le reste ne sont qu'un brouillard qui se dissipe, un cauchemar passager, une illusion, un néant* ». ⁴⁶

Les questions relatives à Dieu sont des questions fondamentales dans l'existence humaine, car depuis le début de l'humanité, les hommes ont toujours

⁴² FREUD (S.), *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, (Paris, Éditions Gallimard, 1986), p. 225.

⁴³ Leibniz cité par BOUVERESSE (Renée) in *Leibniz*, op. cit., p. 110.

⁴⁴ FRIEDMANN (G.), *Leibniz et Spinoza*, op. cit., p. 300.

⁴⁵ LEIBNIZ (G.W.), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1966), p. 366.

⁴⁶ ORMESSON (Jean d'), "On n'en finit jamais avec Dieu" in *Le Point* N° 2049 – 2050 du 22 et 29 Décembre 2011, p. 143.

cru à des forces cachées au-dessus d'eux. Aujourd'hui, plus que jamais, Dieu apparaît encore, pour beaucoup de nos contemporains, comme l'origine de tout, la cause de tout, le but final et l'explication dernière de toute chose. D'ailleurs, si le XIX^e siècle avait proclamé la mort de Dieu et voué les religions à l'extinction, depuis la fin du XX^e siècle, la notion de Dieu ne renvoie plus à une illusion ou encore moins à une superstition liée à un esprit faible. Aujourd'hui, Dieu est toujours partout : dans les mosquées dont les fidèles débordent jusque dans les rues, dans le renouveau des pèlerinages à Lourdes et autres lieux saints du christianisme, sans oublier tous ces jeunes, en kippa, qui fréquentent assidument les synagogues. Selon Catherine Golliau, « même la toile est imprégnée de la présence divine. "Dieu.com" est le cybertemple à la mode, l'autel de toutes les adorations. Bible ou Coran en ligne, prières, mais aussi débats et catéchismes : il existe des centaines de sites, toutes les religions sont représentées et les clics se comptent par milliers ».⁴⁷

À l'évidence, notre siècle est en train d'assister à ce qu'on pourrait nommer, à juste titre, un "réenchantement du monde". Désormais, proclamer sa foi ne choque plus personne. C'est que dans nos sociétés sécularisées, la foi, pour certains, est, selon l'expression du célèbre philosophe canadien Charles Taylor, une possibilité parmi tant d'autres. Pour d'autres, cette quête de Dieu renvoie à une sorte de « spiritualité diffuse et englobante, sans credo ni livre sacré, mais qui assure à l'homme le sentiment rassurant que la vie a quand même un sens ».⁴⁸ Ainsi, dans notre siècle marqué par de nombreuses inquiétudes, où les crises économiques, politiques et morales remettent en question de nombreuses valeurs, et où l'homme s'interroge à nouveau sur son mode de vie, sa relation aux autres et au monde qui l'entoure, mais aussi et surtout sur sa relation au divin, la philosophie n'a-t-elle pas pour sens fondamental d'apaiser la conscience humaine ?

Face donc à ce retour en force de la spiritualité religieuse, profondément marquée par des antagonismes et affrontements sanglants, aussi bien entre les différentes confessions religieuses qu'en leur sein, que doit faire la philosophie contemporaine, sinon éclairer l'homme, tout homme, celui d'ici et d'ailleurs, celui de toute religion, sur la nécessité d'accepter la différence. Du coup, philosophes, sociologues, historiens, psychanalystes et autres théologiens se penchent à nouveau sur les questions relatives à l'existence de Dieu. À l'instar de Leibniz, ces philosophes et intellectuels s'interrogent sur la religion, mais, cette fois-ci, en privilégiant l'examen attentif et la réflexion critique. À travers cette approche plus interrogative et moins méprisante, ils œuvrent, pour ce qu'on peut considérer comme une saisie de notre époque, par la pensée. C'est qu'ils ont compris que le "réenchantement" de notre époque ne peut plus être interprété comme un simple retour du fait religieux mais aussi et surtout comme une mutation profonde des sociétés contemporaines appelées à l'unisson.

⁴⁷GOLLIAU (C.), "Pourquoi Dieu est tendance" in *Le Point* N° 2049-2050, op. cit., p. 147.

⁴⁸Idem, p. 148.

On comprend alors mieux le sens de cet appel de la célèbre sémiologue Kristeva Julia : « *N'ayez pas peur du christianisme, et ensemble nous n'aurons pas peur des religions* ». ⁴⁹ Ou ce qui revient au même, n'ayez pas peur de l'islam, du bouddhisme, etc., et, ensemble, nous verrons le vrai visage de la religion. Ainsi, plutôt que de chercher le triomphe de la raison sur la foi ou même d'une foi sur les autres, la sagesse philosophique nous recommande d'œuvrer pour « *la possibilité d'une expérience religieuse postmoderne où le rapport avec le divin ne soit plus pollué par la peur, la violence, la superstition* ». ⁵⁰ Plutôt que de juger, il faut chercher à comprendre. Telle doit être, désormais, la mission de toute philosophie de la religion, soucieuse de promouvoir le dialogue entre les religions, de préserver la paix entre les cultures, et surtout d'entretenir la "demande religieuse", c'est-à-dire cette flamme éternelle qui lie l'homme au divin. Après le désenchantement du monde où nous avait conduit l'athéisme moderne, il devient urgent de réenchanter le monde pour nous réconcilier avec le spirituel, glorieux témoignage d'une intellection de Dieu qui nous pousse à œuvrer pour sa gloire. Comme le souligne Pascal Engel, « *ce n'est plus la raison qui vient au secours de la foi, mais la foi qui vient au secours de la raison* ». ⁵¹ C'est ce que nous enseigne la métaphysique leibnizienne en invitant chacun de nous à l'action et à l'amour de Dieu, en vue du complet développement de tout l'univers et de la félicité dans l'union avec lui.

Conclusion

Le principe laïc triomphe dans nos sociétés démocratiques modernes, et nous avons le devoir de le défendre de toute notre énergie. Cela est indispensable pour l'édification d'un monde juste et paisible. Mais la laïcité véritable n'est pas incompatible avec la quête spirituelle et encore moins avec l'omniprésence de ce "sujet d'avenir" qu'est devenue la religion. Au contraire, elle interpelle les institutions religieuses à la nécessité d'instaurer un nouveau type de rapport de l'humain au divin. C'est ce que Leibniz semble avoir compris à l'aube de l'ère moderne. Sa critique à l'encontre des philosophes athées, aussi bien que des théologiens traditionnels, atteste, incontestablement, de sa volonté de préserver le rapport de l'homme au divin.

À l'ère où les tentations religieuses se radicalisent et gagnent en vigueur, le dialogue entre la raison et la foi ne mérite-t-il pas, à nouveau, un intérêt particulier ? Ainsi, à plusieurs niveaux, la théologie leibnizienne peut nous servir de substrat pour alimenter et nourrir notre rapport au divin. En effet, le principal enseignement de l'auteur est que l'homme, en tant que monade, est à l'image de Dieu, c'est-à-dire la créature la plus parfaite après la monade suprême qui est Dieu

⁴⁹ KRISTEVA (J.), *Cet incroyable besoin de croire*, (Paris, Bayard, 2007), p. 210.

⁵⁰RORTY (R.) et VATTIMO (G.), *L'Avenir de la religion. Solidarité, charité, ironie*, (Paris, Bayard, 2006), pp. 37-38.

⁵¹ Engel (P.), "Retrouver la raison" in *Le Point Références* n° 41, Septembre-Octobre 2012, p. 9.

lui-même. Mais sa perfection est recouverte d'une sorte de voile constituée d'émotions perturbatrices telles la haine, l'envie, la jalousie, et toutes les contraintes liées à sa finitude. Néanmoins, pour s'en débarrasser, il suffit qu'il tourne le regard vers son créateur. C'est le sens et la portée de ce regard que la philosophie doit éclairer, aujourd'hui, si nous ne voulons pas que le regain du fait religieux nous plonge dans les dérives du passé.

Bibliographie

- AUBENQUE (P.), *Le problème de l'être chez Aristote*, (Paris, P.U.F, 1962).
- BELAVAL (Yvon), *Études leibniziennes (De Leibniz à Hegel)*, (Paris, Éditions Gallimard, 1976).
- BELAVAL (Yvon), *Leibniz critique de Descartes*, (Paris, Éditions Gallimard, 1960).
- BOUTROUX (Emile.), *La philosophie allemande au XVIIe siècle*, (Paris, Vrin, 1948).
- BOUVERESSE (Renée.), *Leibniz, Que sais-je ?*, (Paris, Presses Universitaires de France, 1994).
- BRUNNER (F.), *Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*, (Paris, Vrin, 1950).
- BURGELIN (P.), *Commentaire du discours de métaphysique de Leibniz*, (Paris, P.U.F, 1959).
- COUTURAT (L.), *La logique de Leibniz*, (Paris, Alcan, 1901).
- DE GAUDEMAR (Martine), *Leibniz, de la puissance du sujet*, (Paris, Vrin, 1994).
- DE GAUDEMAR (Martine), *Le vocabulaire de Leibniz*, (Paris, Ellipses Éditions Marketing S. A., 2001).
- DE LUBAC (Henri), *Athéisme et sens de l'homme*, (Paris, Les Éditions du Cerf, 1968).
- DESCARTES (René), "Discours de la méthode" in *Œuvres et lettres*, (Paris, Librairie Gallimard, 1959).
- ENGEL (Pascal), "Retrouver la raison" in *Le Point Références N° 41*, Septembre-Octobre 2012.
- FREUD (S.), *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, traduit de l'allemand par Cornelius Heim, (Paris, Éditions Gallimard, 1986).
- FRIEDMANN (Georges), *Leibniz et Spinoza*, (Paris, Éditions Gallimard, 1962).
- GOLLIAU (Catherine), "Pourquoi Dieu est tendance" in *Le Point N° 2049-2050*, du 22 et 29 Décembre 2011.
- GRATELOUP (Louis-Léon), *Les philosophes de Platon à Sartre*, (Paris, Hachette, 1985).
- GRUA (G.), *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, (Paris, P.U.F, 1953).

- GUILEBAUD (Jean-Claude), *Le commencement d'un monde*, (Paris, Éditions du Seuil, 2008).
- GUSDORF (Georges), *Les sciences humaines et la pensée occidentale T.I De l'histoire des sciences à l'histoire de la pensée*, (Paris, Payot, 1977).
- HEIDEGGER (Martin), *Le principe de raison*, (Paris, Gallimard, 1962).
- JALABERT (Jean.), *Le Dieu de Leibniz*, (Paris, Presses Universitaires de France, 1960).
- JULIA (Didier), *Dictionnaire de philosophie*, (Paris, Librairie Larousse, 1984).
- KRISTEVA (Julia), *Cet incroyable besoin de croire*, (Paris, Bayard, 2007).
- LALANDE (A.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, (Paris, P.U.F, 2002).
- Le Point Références N° 41*, Sept. – Oct. 2012.
- LEIBNIZ (G. W.), *Essais de théodicée précédé de Discours de la conformité de la raison avec la foi* et suivi de *La cause de Dieu*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1969).
- LEIBNIZ (G. W.), *Principes de la Nature et de la Grâce* suivi de *Monadologie et autres textes (1703-1714)*, (Paris, Flammarion, 1996).
- LEIBNIZ (G. W.), *Sur l'origine radicale des choses*, (Paris, Hatier, 1984).
- LEIBNIZ (G. W.), "Discours de métaphysique" in *Œuvres de Leibniz Tome I*, (Paris, Aubier / Montaigne, 1972).
- LEIBNIZ (G. W.), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, (Paris, Garnier Flammarion, 1990).
- LEIBNIZ (G. W.), *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes*, (Paris, Garnier Flammarion, 1994).
- MALEBRANCHE (N.), *La recherche de la vérité*, (Paris, Vrin, 1946).
- MALEBRANCHE (N.), *Traité de la nature et de la grâce*, (Paris, Vrin, 1976).
- NOURRISSON (J.F.), *La philosophie de Leibniz*, (Paris, Hachette, 1960).
- OMERSON (Jean d'), "On n'en finit jamais avec Dieu" in *Le Point N° 2049-2050*, du 22 et 29 Décembre 2011.
- RHOTO (Dale), *La logique de la foi*, (Paris, Éditions Farel, 1982).
- ROBINET (A.), *Justice et terreur. Leibniz et le principe de raison*, (Paris, Vrin, 2001).
- RORTY (Richard) et VATTIMO (Gianni), *L'Avenir de la religion. Solidarité, charité, ironie*, (Paris, Bayard, 2006).
- SERRES (M.), *Le Contrat naturel*, (Paris, Flammarion, 1992).
- SÈVE (B.), "Leibniz ou le principe de raison" in GRATELOUP (Léon-Louis), *Les philosophes de Platon à Sartre*, (Paris, Hachette, 1985).
- THOMAS D'AQUIN (Saint), *Sommes contre les gentils*, (Paris, Garnier Flammarion, 1999).
- TILLICH (Paul), *Religion biblique et ontologie*, traduit de l'anglais par Jean Paul GABUS, (Paris, Presses Universitaires de France, 1970).
- VINET (André.), *Philosophie religieuse*, (Paris, Lausannes, 1918).

WHITEHEAD (Alfred North), *La science et le monde moderne*, trad. Par Coururiau P., (Paris, Éditions du Rocher, 1994).

WIDGERY (A. G.), *Les grandes doctrines de l'histoire de Confucius à Toynbee*, traduit de l'anglais par Serge Bricianer, (Paris, Éditions Gallimard, 1965).

**L'ÉDUCATION TECHNOLOGIQUE: LES ENJEUX D'UNE NOUVELLE
DISCIPLINE SCOLAIRE EN CÔTE D'IVOIRE**, Julien Kouakou KOUADIO
(Université Alassane Ouattara de Bouaké – RCI)

Résumé

Le développement de nos sociétés reste tributaire aux technosciences enracinées dans l'existence humaine. Ces êtres techniques et leurs performances croissantes déstructurent la vie sociale, la culture et mettent en péril la morale. Les enfants vivent dans cette société perturbée par les technosciences et y subissent leurs influences qui façonnent leur esprit et leur conduite. Le système éducatif secondaire et primaire ivoirien doit donc intégrer une éducation technologique pour forger en eux des valeurs culturelles et éthiques qui absorberont les êtres techniques et leur performance.

Mots clés : Éducation, technologie, Culture technique, École, Culture, Société, technosciences.

**TECHNOLOGICAL EDUCATION: THE CHALLENGES OF A NEW
ACADEMIC DISCIPLINE IN CÔTE D'IVOIRE**

Abstract

Our societies' development depends on the integration of the techno-sciences which are firmly rooted in human existence. These technical beings and their increasing performances destroy the social life, the culture and endanger the moral. The children living in this society which is disrupted by techno-sciences undergo the influences which transform their spirit and behavior. The Ivoirian secondary and primary education system must integrate a technical education to give them cultural and ethical values.

Keywords: Education, technology, technical culture, School, Culture, Society, tchnoscience

Introduction

Le milieu naturel ne reste jamais intact pour être favorable à la vie humaine. Il est davantage et continuellement façonné, refaçonné, manié et remanié pour obtenir en fin de compte un milieu naturo-technosocial. C'est dans cet environnement que naît la culture qui fait l'homme qui la fait. Ce lieu fait de technique imbriquée au social et au naturel est le lieu de notre éducation et de celle

de nos enfants, en un mot de notre humanisation perpétuelle. Nos progénitures, à leur tour, y éduqueront les leur. Même si nous ne savons pas quel type d'éducation il leur faudra, nous sommes au moins certains que leur environnement matériel sera plus fortement empreint des technologies que le nôtre.

Dans cet environnement hautement technicisé mais aussi perturbé par les créations et les performances technoscientifiques, comment y reformer l'éducation de sorte que l'homme et l'écosphère soient améliorés et respecter ? À cause de la technique l'humanité semble désemparée, perturbée ou désorganisée par des problèmes culturels, environnementaux et moraux. Une éducation technologique pour donner à l'homme la compétence qui lui servira à résoudre ces maux provoqués devient une nécessité vitale.

Comment la culture parviendra-t-elle à conjurer sa disqualification, sa partialité et donc son déclin face aux technosciences pour les intégrer et inventer des médias capables de refaçonner l'esprit et la conduite humaine de sorte que l'insertion sociale des techniques et leurs performances soient en harmonie avec la conduite humaine ? Comment la culture saura-t-elle apprendre rapidement à coexister avec les technosciences et leurs performances pour parvenir à un nouveau type culturel viable pour qu'elle ne soit plus tirillée entre la technophobie et la technophilie origine d'une technique aux fins conquérantes ?

L'acuité de ces problèmes, qui sont désormais d'ordre eschatologique et non plus sectoriel, demande que nous donnions dans chaque société aux jeunes générations ce que nous possédons comme éducation et moyens éducatifs qui leur serviront de base pour se doter d'une majorité technologique pour devenir l'homme qu'il faut pour leur époque pour pouvoir faire face aux enjeux de leur existence. Si nous ne possédons pas de discipline d'éducation et de formation à cet effet, il faut en inventer. En effet, nos médias traditionnels d'éducation et de formation ne peuvent plus entièrement prendre en charge ces faits et phénomènes sociaux et naturels nouveaux liés au gaspillage, à l'exploitation abusif et à l'usage sans réflexion du lendemain de la nature qui relève du droit exclusif des générations futures.

Face à cette préoccupation du lendemain, la philosophie d'une manière générale et plus particulièrement la philosophie de la culture technique doivent inventer de nouveaux médias socio-culturels d'éducation et de formation. Une telle exigence, d'abord pour notre époque, ensuite pour celle de nos enfants et enfin pour les générations futures, demande impérativement la conception d'une nouvelle discipline pour le cursus scolaire ivoirien : l'éducation technologique qui aura pour intention de susciter chez les apprenants une prise de conscience du sens culturel des objets techniques.

1. De la nécessité de l'éducation technologique

La cause de l'aliénation culturelle n'engage pas la technique contemporaine. L'accusation portée contre le développement des techniques est fautive et sans fondement selon Gilbert Simondon. La culture porte la responsabilité de sa propre destruction. En effet, en se dressant contre la technique comme son opposée, la culture s'automutile et perd son caractère général et régulateur.

« La plus forte cause d'aliénation dans le monde contemporain réside dans cette méconnaissance de la machine, qui n'est pas une aliénation causée par la machine, mais par la non-connaissance de sa nature et de son essence, par son absence du monde des significations, et par son omission dans la table des valeurs et des concepts faisant partie de la culture. »¹

Cette faute de la culture la rend partielle, partielle et minoritaire. Elle ouvre la voie à l'usage minoritaire des objets techniques qui produit une contre-culture : le technicisme. Ici l'homme ne développe qu'une relation d'usage avec les inventions techniques pour accroître sa puissance sur ses semblables et la nature en vue de leur domination et asservissement.

De telles attitudes culturelles et technocratiques doivent rencontrer une réforme de la culture, c'est-à-dire « réintroduire en elle la conscience de la nature des machines, de leurs relations mutuelles et de leurs relations avec l'homme, et des valeurs impliquées dans ces relations. »² Cet objectif, pour être atteint, doit être attribué à l'école comme une politique d'éducation : « L'initiation aux techniques doit être placée sur le même plan que l'éducation scientifique, (...), elle peut atteindre le même degré d'abstraction et de symbolisation. »³ Or les programmes ivoiriens en vigueur ne possèdent pas de discipline portant sur le rôle social des technologies. Le rapport des élèves avec les technologies se fait sur le tas sous la forme mal réussie d'autodidacte. Ainsi restent-ils minoritaires dans leur relations avec les objets techniques et ne peuvent pas développer une réflexion sur eux pouvant engager leur existence et les valeurs sociales, culturelles et morales qu'ils mettent en péril, renforcent ou peuvent féconder ; et aussi les nouveaux types de rapport qu'ils pourraient induire dans les cellules familiales et aussi dans l'apprentissage comme dans les services.

Cette éducation aura pour fonction de favoriser une maîtrise de l'environnement techno-social, culturel et naturel et de conduire à des choix responsables d'existence. « La culture technoscientifique est à la fois cognitive et pratique. Elle doit rendre possible un rapport à la fois libre et responsable entre l'individu et le milieu social technoscientifique. »⁴ Elle suscite aussi un savoir

¹ Gilbert SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989, pp. 9 - 10.

² *Idem*, p. 13.

³ *Ibidem*.

⁴ Gilbert HOTTOIS, *Gilbert Simondon et la philosophie de la " culture technique"*, Bruxelles, De Boeck, 1993, p. 26.

théorique et des conduites morales relatifs à l'environnement social dans lequel l'homme vit. Comment un tel vœu se réalisera-t-il ?

- Il s'agit de donner aux futurs responsables de la société la capacité de bâtir des sociétés, des projets technologiques en harmonie avec la nature. Nous montrons que cette éducation inclut l'éthique environnementale.
- Les technologies aux mains de l'homme constituent un pouvoir. Et la véritable question qui intrigue l'humanité est comment faut-il faire pour que l'homme ne soit pas son propre bourreau par ces moyens ? Cette préoccupation exige une éthique des technologies.
- Ces performances technoscientifiques dans le domaine de la santé deviennent des questions bioéthiques.

Jacques Ellul semble donner l'évidence que toutes nos valeurs culturelles ou tous nos systèmes d'éducation sont inefficaces et dépassés face aux technologies contemporaines. L'image des vieilles poteries qui cèdent sous le poids de la nouveauté et surtout des inventions technoscientifiques illustre bien cette situation. « *On ne met pas de vin dans les vieilles outres, les vieilles outres sont en train d'éclater, des vieilles civilisations s'effondrent au contact de la technique.* »⁵ Ellul montre clairement la destruction culturelle et le vertige socio-culturel ou sociétal dans lequel les hommes se trouvent face au progrès des technosciences. Cette perte de sens nous mettrait dans une situation où disparaîtraient les diversités culturelles qui évitent la monotonie et la standardisation de l'existence humaine. Nous pouvons extrapoler une telle interprétation et inclure la destruction de l'écosphère.

Pour l'année scolaire 2015 – 2016, le Ministère de l'Éducation Nationale de Côte d'Ivoire demande l'enseignement des Technologies de l'information de la communication à l'École en abrégé TICE. Elle vise essentiellement à permettre aux apprenants d'avoir la connaissance de la fonction sociale utilitaire de l'informatique. Pour atteindre cet objectif spécifique terminal, deux objectifs spécifiques secondaires ont été élaborés : connaître les constituants de l'ordinateur (l'unité centrale, les périphériques, l'écran, les logiciels et savoir les exploiter. Après cette maîtrise utilitaire de l'ordinateur, il est demandé de passer au dernier objectif où l'ordinateur devient un moyen d'accès pour l'apprenant au cyberspace pour savoir l'exploiter en tant qu'outil de communication à son profit. « *L'enseignement des Technologies de l'Information et de la Communication vise, par une « alphabétisation numérique », à préparer les apprenants(es) à une meilleure insertion dans une société de plus en plus envahie par les technologies.* »⁶ Cette approche résume parfaitement notre préoccupation. La Côte d'Ivoire reconnaît que toutes les sphères de l'existence sont envahies par des

⁵ Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 1957, p. 110

⁶ *Programmes éducatifs et guides d'exécution (Technologies de l'Information et de la Communication à l'École secondaire (TICE)*, 2014 – 2015, p. 6/59.

technologies. À partir de ce moment la préparation de cette insertion ne doit pas être seulement la mise des élèves sur les machines pour laisser à chacun le maximum de chance pour se confronter à elles pour connaître toutes ses fonctions techniques possibles et tous les travaux qu'ils peuvent faire avec. Cette maîtrise ou compétence uniquement mécanique et utilitaire est partielle et voire déséquilibrée car « *les techniques en se rationalisant posent (...) la question de leur légitimité à figurer dans les référentiels* »⁷. Cette discipline ne cadre pas véritablement avec l'objectif qui transparait dans le manuel : "*la préparation des apprenants à une meilleure insertion dans une société de plus en envahie par les technologies*". Car l'objectif n'est pas de former les apprenants à être des « *utilisateurs métiers* »⁸ Ce que nous proposons, en réalité, est plus qu'une *alphabétisation numérique*. Celle-ci occasionne et renforce des « *compétences utilisateurs* »⁹ mais non une culture ou une éthique du numérique. Nous dépassons la compétence de l'usage unique à inculquer aux élèves. Car elle est incomplète pour atteindre l'ambitieux objectif de l'insertion sociale et professionnelle future des apprenants. Le numérique, sans conteste, transforme la culture. Nous parlons alors de culture ou d'éducation technologique qui tiendra compte et de l'influence du numérique et de celle des autres technologies sur la société et l'environnement. Cette exigence conduit à la perfection de cette culture utilitaire ou utilitariste de l'informatique (traitements de l'information, des tâches de saisie, de création, d'ouverture et de fermeture d'un document, de distinction et de connaissance des constituants de l'ordinateur, etc.).

L'introduction de cette discipline au secondaire est la preuve d'un besoin réel d'éducation technologique pour répondre à un défi sociétal et culturel. Elle signifie que les autorités de l'éducation nationale ont perçu l'influence déterminante des technosciences sur la société, nos activités professionnelles et d'apprentissage à l'école. En effet, les enseignants invitent les élèves à chercher des informations sur les pages web, les sites internet pour leurs travaux d'exposé par exemple. Ou les élèves rencontrent ces outils un peu partout, à l'école, à la maison, en ville dans des points d'accès à internet. Cette exigence de recherche sur internet dans l'éducation et la formation finira peu à peu par s'imposer comme une exigence pédagogique.

Aussi, faut-il le reconnaître, le processus de dématérialisation dans lequel s'engage nos États et nos institutions demande une éducation pour savoir protéger son intimité et sa vie pour en user à son grand bien. Plus encore, il est utile d'avoir la force éthique et morale nécessaire pour ne pas s'attaquer à autrui et à ses biens, à ses données dans cet espace. La possession de cette dimension morale et éthique

⁷ Georges CALMETTES, L'information à l'école : aliénation technique et illusion pédagogique, in Gilbert Simondon, une pensée opérative, Paris, Vrin, 2002, p. 133.

⁸ Flora FISCHER, *Éthique et Numérique : Une éthique à inventer ?* – Rapport CIGREF, Juin, 2014, pdf, [www. Questionner-le-numérique.org](http://www.Questionner-le-numérique.org), p. 3. Consulté le 14 Novembre 2015.

⁹ *Ibidem*.

peut permettre aux élèves de résister face aux propositions indécentes qui abondent sur cet espace social virtuel.

La technologie est donc au centre des activités d'apprentissage et d'éducation. Elle laisse entrevoir de nouvelles possibilités d'orientation, d'organisation de la société, de la formation et de l'éducation. Elle pose alors la question de nouvelles problématiques éthiques et rendent incontournables d'autres qu'on qualifie de classique. Étymologiquement *ethos* signifie "étude du comportement". Alors parler d'éthique de technologie aux apprenants veut dire les amener à réfléchir sur le mode propre d'action des technologies dans leur insertion sociale et sur le comportement des élèves face à elle et aussi celui qu'elle suscitera dans son usage. C'est cette dimension hautement culturelle et éthique qui manque à cette nouvelle discipline. Nous pensons qu'elle est très importante pour le curriculum vitae scolaire ivoirien. Nous devons travailler sur son contenu pour qu'elle tienne compte du véritable besoin socio-politique et culturel de la Côte d'Ivoire. Car les problèmes sociaux que nous constatons avec les élèves dans leur rapport aux outils informatiques et surtout le cyberspace sont les risques de perversions. Comment faut-il ramener à son stade initial ce qui est fait pour nous sauver mais qui, faute de connaissance devient la grande monstruosité mortifère ?

Les performances biotechnologiques poussent la manipulation du vivant à un très haut niveau : fabrication des vivants hybrides, le clonage des êtres humains, les transplantations d'organes humains, les cultures transgéniques posent des problèmes éthiques, culturels et socio-politico-économiques à résoudre. Des problèmes sérieux liés à la gestion des ordures ménagères se posent aux villes ivoiriennes. Abidjan fait l'expérience de la pollution croissante de la lagune Ebrié et de l'échec de multiples politiques de salubrité. L'expérience douloureuse vécue par certains quartiers due au déversement des déchets toxiques industriels par le Probo Koala a toujours des effets pathologiques sur les victimes. Or le défi de développement que veut relever la société ivoirienne tient dans la technicisation.

Ce développement a donc besoin d'un type de citoyen nouveau. En effet, toute technicisation exige une culture, une société, une morale, une éthique, des valeurs et une politique sociale et étatique qui la porte, la nourrit et avec lesquelles elle est en harmonie. C'est pourquoi l'éducation technologique doit permettre aux élèves de savoir les valeurs qui émergent des technosciences, de leur insertion et application sociale qui ouvrent la voie à une véritable citoyenneté nationale et internationale.

La discipline Technologies de l'Information de la Communication à l'École doit devenir l'Éducation technologique. Cette mutation peut conduire à réfléchir sur l'ordinateur non point sur le comment de son fonctionnement mais sur les valeurs qu'il féconde, innerve ou les risques et les problèmes socio-culturels qui sont liés à son usage social. Ce travail ne s'arrête pas uniquement à l'aspect utilitaire de l'informatique. Celui-ci est de loin le moindre et ne peut constituer qu'un objectif secondaire et non point principal.

À travers les différents âges, l'homme a toujours cherché à se hisser à la hauteur de ses inventions et créations techniques, artistiques, littéraires pour mener une politique de production de l'homme idéal recherché. Cela montre que l'homme est essentiellement produit. Qu'il soit vierge ou saturé d'idées innées ou de force physique, il est le produit d'un moule social ou culturel qui le façonne et lui décerne ce titre comme un trophée remporté suite à une rude compétition que constituent l'éducation et la formation. Le concept d'anthropotechnique théorise cette transformation de l'homme par les médias que cela soit par les moyens durs ou par des voies douces.

Par ce concept, l'homme est essentiellement produit de ses médias. Il doit identifier ses qualités et défauts et choisir d'agir sur eux. Pour les qualités et vertus il emploie des techniques d'encouragement pour les développer, les conserver et les transmettre. Pour les défauts et les tares, les techniques de découragement, de sanction, d'oppression et de répression sont utilisées pour pousser l'homme à les abandonner. Cette stratégie mise en place pour obtenir un type d'homme à une époque donnée est appelée l'éducation. La société ivoirienne se trouve dans un tel état où l'invention du nouveau médium Éducation Technologique devient urgente face aux défis technoscientifiques.

Les technosciences deviennent un parc de la servitude volontaire. L'idée de parc de la servitude volontaire montre la désinhibition morale, intellectuelle, éthique et l'affaiblissement culturel et de la raison critique. La culture se constitue en un « système de défense contre les techniques »¹⁰. C'est une lutte contre la technique qui en réalité devient une opposition contre elle-même. Cette lutte la dénature en la rendant partielle et déséquilibrée. C'est un acte de fragilisation de son pouvoir régulateur et de rétrécissement de son domaine qui inclut toutes les activités humaines qu'elle engage contre elle-même.

Si nous partons de la compréhension de la technique chez Simondon comme de l'humain extériorisé, matérialisé et cristallisé, cette opposition de la culture aux techniques est celle de la culture contre elle-même. Elle part d'un présupposé : « *les objets techniques ne contiennent pas de réalité humaine.* »¹¹ Nait de ce fourvoiement culturel une contre attitude : le technicisme qui se rattache à des philosophies dans le fond matérialistes qui rejettent toute idée d'esprit. Ces philosophies, le positivisme, le matérialisme historique et le scientisme, sont en réalité la réplique contre les grandes ontologies philosophiques qui ont pris le parti de l'esprit contre le corps et ont amputé l'homme de tout soubassement matériel. D'une telle scission de la culture, sortent des baumes qui au lieu d'agir abattent la culture elle-même. Alors, ce qui peut abêtir, déshumaniser et développer en l'homme des vices sont sans répression culturelle. L'existence humaine devient une lutte pour la vie et où ne survivent que ceux qui triomphent. L'important est de penser la résolution de ces maux.

¹⁰ Gilbert SIMONDON, *op. cit.*, Paris, Aubier, 1989, p. 9.

¹¹ *Ibidem.*

Il est nécessaire d'enseigner l'éducation technique dans les classes du secondaire des écoles ivoiriennes. Car la culture reste ce par quoi l'homme règle sa relation au monde, avec le monde, avec lui-même, la société et ses semblables. La culture ne peut plus faire l'économie de cette fonction face aux technosciences contemporaines. Sa responsabilité est entièrement engagée pour l'intégration des êtres techniques et leurs performances « *dans la famille des choses humaines* »¹². Ce travail consiste à trouver des stratégies éthiques, morales rationnelles permettant aux citoyens et à la société de mieux se porter grâce à l'usage et aux inventions technoscientifiques. C'est l'acquisition de grandes forces éthiques, morales, intellectuelles et culturelles pour s'abstenir de faire usage des êtres techniques en dehors du cadre social admis, conformément à leur mode d'existence et des valeurs qui leur sont rattachées.

La culture ivoirienne n'est pas apte à une intégration viable des technosciences. Leur introduction sociale causera encore beaucoup de dommage si rien n'est fait. La preuve de ce retard culturel est la simple condamnation des technologies ou des vices qui leur sont liés sans aucune action culturelle de transformation de la conduite des jeunes face à ce mal. Les élèves cybercriminels brouteurs ivoiriens sont uniquement arrêtés, traduits en justice et condamnés à des peines d'emprisonnement. Nous disons que cette simple condamnation est inefficace si l'on n'adjoint une autre opportunité meilleure qu'offrent les technologies. C'est ce travail qui consiste en la prise de conscience intellectuelle et culturelle de la réalité technique, des enjeux qu'elle comporte ou suscite et des réactions possibles fondées en raison ou non.

Il s'agit d'un travail qui doit subvertir le technicisme pour insérer les questions qui touchent la mort, la vie, la liberté, le droit, la biodiversité, la spiritualité, le bien, le mal, le sacré, l'amour, la société, la situation de l'homme dans la nature, ses rapports aux objets techniques et l'action de ceux-ci sur son environnement. Comment pense-t-il faire usage du pouvoir que les technosciences lui donnent sur la nature et sur sa propre nature ? Que pense-t-il de l'impératif technicien ? Qu'est-ce qu'il constate de l'usage social des technosciences et quels en sont les avantages et les inconvénients ? C'est à partir de pareilles préoccupations fondées sur une éducation technoscientifique rationnellement guidée que les êtres technoscientifiques peuvent être saisis « *en tant que participant à une renaissance culturelle globale.* »¹³

Les grandes influences technoscientifiques sur la culture, la nature, la société avec les mutations, les révolutions et changements de conduite ou de technologie que cela implique ne doivent pas surprendre ou être ignorés par les Ivoiriens. Certaines perversions sociales sont connaturelles au processus de modernisation qui engage toutes les nations. Et, la modernité ivoirienne ira forcément de pair avec la technicisation. Elle est le processus par lequel les

¹² J. HART, *Préface à Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989, p. II.

¹³ J. HART, *op. cit.*, Paris, Aubier, 1989, p. II.

hommes interposent continuellement les êtres techniques, les technologies et les performances techniques dans leur rapport avec la société, avec leur semblable, avec la nature, dans leur activité et dans leur intervention sur eux-mêmes. « *Le processus qu'on appelle souvent occidentalisation de la planète et qui est en fait la technicisation, l'extension du technocosme, ne serait donc pas un fait accidentel, une erreur politique réparable* »¹⁴. Elle porte des valeurs nouvelles, des attitudes nouvelles et donc une posture nouvelle dans ce nouveau technocosme devenu le milieu d'existence pour nous comprendre, comprendre notre environnement et créer des valeurs nouvelles pour exister sainement.

Cette création de valeurs nouvelles montre la nécessité d'un tel enseignement. Car le drame vécu et constaté est la tombée en anomie des valeurs culturelles traditionnelles et l'émergence incomprise et mal intégrée de la technicisation qui devient une menace. Le rapport de la technicisation avec le corps social se passe mal. Mais ce n'est pas parce que les technosciences sont l'image sociale du diable. Elles sont des pouvoirs purs objectifs que l'homme, la politique, l'économie, la culture peuvent pervertir. Elles sont une production sociale tout comme la littérature ou la philosophie, contre laquelle lutte, se développe et se constitue la culture dans un fourvoisement éthique et moral.

*« La technique en soi, [...] n'est pas pour moi une figure du mal. Toute société utilise des « techniques » et celles-ci sont bonnes si elles permettent à la société concernée de fabriquer des citoyens sains et heureux. Mêmes nos techniques les plus délirantes, en tant que pures techniques, pourraient, si tant est que cela soit concevable, être bonnes dans une société réconciliées avec elle-même et qui en aurait besoin pour relever certains défis. Le drame de la technique moderne n'est pas tant dans la technique que dans le moderne, c'est-à-dire la société. »*¹⁵

C'est la société qui, en refusant sa modernité continue, produit des blocages, des hiatus et des rejets culturels qui apparaissent comme des dangers technoscientifiques, des problèmes sociaux et éthiques. Un véhicule fabriqué est une œuvre de l'esprit et a aussi une valeur et un pouvoir culturels que les productions littéraires de Zola, Goethe ou philosophiques de Platon ou Kant. Mieux, le mode de construction des habitats des Esquimaux est plus un fait technique que culturel. Le KLIN KPLI (tam-tam parleur) des Baoulé ou des Agni de Côte d'Ivoire est un instrument technique avant d'être un élément culturel. Le langage humain exprimé par cet instrument est purement technique. Elle n'a rien de moins dramatique, déshumanisant, mimétique, pseudo-culturel ou de plus culturel et humaniste que le langage pris dans les mémoires des ordinateurs. Cet instrument prend le langage par les sons, l'ordinateur le prend par les lettres. Il s'agit de deux technologies parallèles du langage.

¹⁴ Gilbert HOTTOIS, *Le signe et la technique*, Paris, Aubier, 1984, p. 200.

¹⁵ Serge LATOUCHE, *La Mégamachine, Raison technoscientifique, raison économique, et mythe du progrès, et mythe du progrès*, Paris, La Découverte, 2004, p. 31.

Le nom même de "langage tambourinaire" doit aussi inquiéter Jacques Ellul comme il se laisse angoisser par le langage pris par les ordinateurs. Comment cela est-il possible ? Peut-on prêter aussi facilement les qualités humaines à certains objets techniques rudimentaires sans que la culture ne les rejette ? Quand à travers les sons, un code langagier est déchiffré selon la cérémonie, nous demandons en quoi cela est plus culturel que ce que l'ordinateur permet de faire.

L'éducation technologique est capable de fonder une réflexion spéculative et éthique sur le monde ou la matière que les techniques transforment et sur le résultat obtenu. Lorsque l'existence humaine est douloureuse, l'activité intellectuelle spéculative devient un baume sans véritable effet, elle peut faire une peinture pittoresque de la dramatique réalité, ou magnifier, chanter et interpréter le monde de telle sorte que l'âme humaine frémit au-dedans d'elle-même, mais redescendra dans la réalité douloureuse qui est la sienne tout comme le prisonnier platonicien retourne dans la caverne. La transformation de cette douloureuse réalité pour que cesse l'aliénation afin que la satisfaction illusoire de l'âme soit un épanouissement spirituel et matériel effectif relève du pouvoir des technosciences.

La nécessité de l'éducation technique comme une discipline scolaire à enseigner en Côte d'Ivoire se justifie. Car de tout temps, lorsque les médias d'éducation et de régulation perdent de leur force et deviennent lâches ou concèdent trop de place aux forces désinhibitrices, les humains chutent toujours dans la dégénérescence morale ou dans la folie guerrière avec les plus grandes forces destructrices et meurtrières. Or déjà, les moyens de cette extermination ont été produits. Mêmes les nations qui ne les possèdent pas font tout pour l'obtenir. Ils restent seulement la production ou la réunion des conditions pour atteindre cet état destructeur.

« Les retours à l'état sauvage, aujourd'hui comme hier, se déclenchent justement, d'ordinaire, lorsque le déploiement de la force atteint un degré élevé, que ce soit sous la forme d'une brutalité guerrière et impériale immédiate ou sous celle de la bestialisation quotidienne des êtres humains dans les mass médias du divertissement désinhibant »¹⁶.

L'inquiétude de Peter Sloterdijk porte sur les moyens traditionnels et modernes technologiques ou non que nous avons en main et dont les effets sur l'homme développent la force animale qui met en péril toute la culture bâtie avec tant d'effort. Cet état de violence est ce qu'il nomme le retour à l'état sauvage. Il existe deux raisons par lesquelles l'humanité peut sombrer dans cet état de destruction de soi : la brutalité guerrière et impérialiste d'une part, et l'effet désinhibant et bestialisant des mass médias du divertissement, d'autre part. La sérieuse préoccupation est que dans ce contexte l'éducation technologique devient une condition urgente pour décroître ces forces qui désinhibent l'homme.

¹⁶ Peter SLOTERDIJK, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 2000, p. 16.

Cette éducation technologique doit pouvoir donner des valeurs pacifistes et pacifiques à l'homme à partir du mode d'existence des êtres techniques. En effet, de la connaissance de ce mode d'existence, l'homme peut comprendre les risques socio-culturels et les valeurs que les techniques peuvent féconder ou faire naître qui peuvent sauver l'humanité. C'est pourquoi des objectifs clairs, selon le type de citoyens que la Côte d'Ivoire veut, doivent être assignés à cette discipline. De la sorte elle sera fécondatrice de nos cultures traditionnelles en vue de leur efflorescence. C'est pourquoi elle doit être prospective, automodifiable et autotranscendante. Simondon est incontournable dans l'analyse du couplage entre culture littéraire et civilisation technicienne. Mais n'est-il pas possible de penser et de réaliser une culture technique sans Simondon ?

2. Voie d'élaboration de la discipline : éducation technique

2. 1. Du contenu de la culture technique

La culture technique permettra de réfléchir et d'intégrer la modernité en partant de quatre différentes dimensions de la technique :

- Nous partons premièrement de la technique comme un objet créé, inventé ou innové. Cette réflexion sur l'être technique fabriqué et sa performance s'écarte de celle de l'ingénieur ou du concepteur. Elle a pour but d'étudier et de comprendre les conditions sociales, culturelles, technoscientifiques qui appellent à l'invention, à l'innovation. Aussi, les valeurs, les attitudes et conduites qui sont favorables à l'esprit de création. De cette analyse, les apprenants peuvent comprendre le mode d'existence de chaque objet technique. Cette compétence acquise peut servir de base de compréhension des valeurs que chaque invention, création ou innovation technoscientifique suscite ; aussi ce que la nouveauté peut provoquer comme changement de conduite humaine, de gestion sociale, de perturbation, de menace et d'amélioration culturelle et de l'existence humaine. Ce travail peut avoir deux avantages : l'un est l'appropriation et le développement de l'esprit inventif et créatif sur des fondements culturels endogènes. L'autre est la majorité spirituelle des apprenants avant la fin de leur formation qui les prédispose à l'auto-emploi et à faire du véritable but de l'école la création, l'invention et l'innovation et non plus des diplômés pour la quête d'emploi.
- Deuxièmement de cette dimension émerge celle de processus où peut être engagée une réflexion critique sur la fin de la conception, sur l'utilisation et l'intégration socio-culturelle des produits techniques dans un environnement techno-social et naturel et enfin l'évaluer culturellement, éthiquement et socialement.

- Troisièmement, nous abordons la technologie comme un espace social de réalisation et de concrétisation des deux premières dimensions de la technique. Ici, elle est abordée comme la stratégie de technicisation mise en place dans l'espace social pour éviter les fourvoiements culturels. L'éducation technologique est capable à tout le moins de permettre aux enfants de pouvoir s'interroger avec des arguments rationnels et un esprit critique individuel ou collectif, éthiquement, culturellement et moralement sur l'opportunité des performances techniques, leur usage et les nouvelles allures que prendront nos sociétés par leur intégration ou intrusion socioculturelle.
- Par-là, nous pouvons aboutir à la quatrième dimension qui montre que la technologie est une dimension humaine afin de comprendre sa connaturalité à la nature humaine en tant que manifestation de notre volonté. Les projets de développement ivoiriens publics, privés, individuels ou collectifs sont la volonté qui pousse à la technicisation. La réalité de la majorité technologique culturelle et éthique des Ivoiriens a déjà des fondements endogènes qui sont à repérer et à exploiter.

2. 2. De ses fondements culturels endogènes

Nous nous inspirons du droit au développement reconnu à l'Homme et donc à tout peuple par les Nations Unies pour innover cette partie. Le

« droit au développement est un droit inaliénable de l'Homme en vertu duquel toute personne humaine et tous les peuples ont le droit de participer et de contribuer à un développement économique, social, culturel et politique dans lequel tous les droits de l'Homme et toutes les libertés fondamentales puissent être pleinement réalisés et de bénéficier de ce développement »¹⁷

Nous comprenons que tout choix technique ou technologique n'apparaît pas ex nihilo. Il doit s'inscrire forcément dans un environnement ou un monde naturel, social et culturel pour le plein épanouissement. Aucun choix technologique ne doit se dérober dans sa réalisation de ces objectifs. Ils ne doivent pas occasionner avec les méthodes de sa réalisation des ruptures avec leurs supports naturels, institutionnels, culturels et acteurs humains. C'est pourquoi la société ivoirienne doit développer une culture technologique pour la réussite du développement à tous les niveaux. Cette culture technologique a pour maillon essentiel des institutions de la technicisation et de la modernisation de la société. Dans notre société actuelle beaucoup de ces éléments existent mais manquent d'être exploités. Nous trouvons cette éducation capable de nous réveiller sur les

¹⁷ Résolution 41/128 du 04 décembre 1986 de l'Assemblée générale des Nations unies.

véritables enjeux qui nous attendent, lesquels enjeux sont liés à la bioéthique, l'éthique environnementale et à l'éthique technologique.

L'enseignement de la bioéthique en Côte d'Ivoire constitue un pas positif très important à cet effet. Grâce à son enseignement, un travail d'inculturation très remarquable des techniques et performances biomédicales est amorcé. Ce travail doit maintenant sortir du cadre élitiste universitaire ou du discours uniquement accessible aux intellectuels ayant un niveau élevé. Les bioéthiciens ivoiriens doivent réfléchir à des programmes avec un contenu adapté à tous les niveaux de la formation et de l'éducation surtout au secondaire. Car d'une manière ou d'une autre, chaque citoyen sera, un jour, confronté à des situations où les valeurs bioéthiques lui seront nécessaires pour faire des choix judicieux d'existence. Cette vérité s'impose aussi aux citoyens ivoiriens sur les questions environnementales et du numérique.

Le rôle de cette discipline sera de donner aux citoyens des forces éthiques, culturelles, morales et prospectives pour anticiper, résoudre les problèmes et accompagner les changements ou les révolutions qui s'opèrent. La force anticipatrice donnera aux apprenants une compétence de prospective technologique. Elle permet de percevoir très tôt les technologies qui possèdent de grandes influences et une capacité transformationnelle socio-culturelle inévitable. Elle aidera au choix des techniques viables pour le bien-être de l'homme et de l'environnement. Après ce repérage, leur mise en place exige la réflexion sur les dispositifs technologiques et enfin une stratégie d'accompagnement. Celle-ci est à la fois matérielle (mais ici seule la dimension cognitive est à retenir), éthique et culturelle. C'est à ce point que nous pouvons résoudre le problème de fracture culturelle. En effet, elle produit des pertes de repères et de sens. L'accompagnement évite la mauvaise orientation des techniques. Il permet aussi que les désorientations éthiques et culturelles soient résorbées à la faveur de la culture et de l'homme. Cette intégration peut être dite adoption culturelle des technologies. Cette appropriation ou adoption culturelle conduit à la reproduction et à la production de nouvelles valeurs éthiques et culturelles et même dans une phase d'industrialisation à la création de technologies nouvelles.

L'anticipation technologique, la réflexion sur la mise en place des dispositifs technologiques et l'accompagnement technologique réalisent une technologie réflexive nécessaire pour les apprenants. Cette technologie réflexive peut aider les apprenants qui intègrent le supérieur, les écoles polytechniques ou professionnelles et les centres de formation techniques à se servir des techniques traditionnelles et artisanales pour amorcer un développement industriel. Il devient nécessaire de donner quelques indications de rencontre entre la formation scientifique et l'expertise traditionnelle à cette fin.

2. 3. De ses modes sociaux d'appropriation

Nous distinguons deux grands modes sociaux d'appropriation de l'éducation technologique. Il existe des modes d'appropriation formels d'une part et des modes d'appropriation informels d'autre part. Les voies formelles sont l'école, les centres, les unités, les instituts de formation, de recherches et les universités. Quant aux voies non formelles, elles sont celles de l'autodidacte, des castes de techniciens traditionnels et de l'apprentissage sur le tas. En Côte d'Ivoire, ces lieux sont les centres d'apprentissage de métier informel que constituent certains ateliers de ferronniers, de mécaniciens, de forgerons et de tisserands.

La manière dont procède le forgeron pour fondre ses métaux de travail, la stratégie de construction de ses moules et fours et la matière utilisée peuvent grandement inspirer un ingénieur ou un technicien supérieur à innover, inventer et créer une nouvelle technologie. Nous avons ici un point-clé à partir duquel le savoir acquis dans les écoles polytechniques trouve des fondements endogènes. Ceux-ci demandent une conversion technologique pour rattacher la haute technologie apprise sur ces éléments disparates et rudimentaires que constituent ces lieux et ces outils de travail. Une telle stratégie favorisera une inculturation de la technique. Une technologie non en rupture avec les réalités culturelles peut donc être mise en place et pour répondre mieux à certains besoins sociaux des pays pauvres. Aussi la discussion avec un spécialiste autodidacte du travail métallique pour expliquer comment se il se prend pour fabriquer un broyeur de maïs ou une décortiqueuse de riz ou un mélangeur d'aliment de volaille à partir de certains constituants de véhicules abandonnés inspirera l'ingénieur. La grande préoccupation technoscientifique portera sur cette compétence transversale : comment arrivent-ils à convertir des pièces vétustes d'un domaine d'activité en celles d'un autre pour produire des objets techniques nécessaires à la société ?

Cette réflexion sur ce génie d'esprit servira à penser une industrie à partir de matériels vétustes et de recyclage. Cette technologie de développement peut s'inspirer « *des stratégies Bottom Of the Pyramid (BOP), car c'est un moyen, (...), de stimuler l'innovation inversée (reverse innovation) en testant dans les pays en développement de nouvelles façons de produire(...).* »¹⁸ Nous ajoutons la technologie inversée (reverse technology). Cette technologie est inversée car elle réside simplement dans la conversion ou la reconversion des matières à portée de main ou considérée comme vétuste et donc l'acquisition est facile et à bon prix. Cette "matière première" peut alors servir aux innovations. C'est ce type d'innovation que nous considérons comme l'innovation inversée (the reverse innovation). Car « *l'Afrique doit, pour surmonter les obstacles endogènes et exogènes à son développement, disposer des ressources humaines capables*

¹⁸ Nicolas VINCENT, *Le social business, un nouveau modèle de développement durable ?*, Numéro 22 Mars 2015, p. 2, <http://www.afd.fr/home/publications/travaux-de-recherche/publications-scientifiques/question-développement>, consulté le 14 Novembre 2015.

d'élaborer et mettre en œuvre des réformes adaptées à son environnement socioculturel. »¹⁹ Elle consistera pour les pays en développement à adapter les hautes technologies ou à trouver des technologies intermédiaires ou transversales qui répondent effectivement aux besoins sociaux par la production de biens accessibles à moindre frais.

L'un des point-clefs qui gardent tout intérêt à être choisi dans la fondation des projets de société est l'école. Elle constitue l'institution où les pays instaurent les modes formels d'appropriation de la culture technique. Elle a un double rôle : l'éducation d'une part et la formation d'autre part. Ce lieu, culturellement et officiellement accepté, où les parents volontairement ou souverainement acceptent de perdre leur autorité sur leurs enfants au profit de celle de l'institution étatique afin de recevoir d'elle une éducation et une formation qui répondent à un double objectif : celui des parents et celui de l'État. Elle est le lieu des grandes orientations sociales, culturelles, technologiques, éthique, etc.

Dans les écoles de bases, nous voulons que l'action soit portée sur l'éducation. Il n'est pas question d'une formation. Le but de cette éducation n'est pas d'apprendre aux apprenants à comment un moteur diesel ou turbo fonctionne ou ce qui en est de ses éléments constitutifs. Nous voulons penser l'influence des objets techniques sur la société, l'homme les valeurs sociales et la conception du temps et de l'espace. Il s'agit de théoriser, rationaliser le rapport de l'homme aux objets techniques. Cette orientation permettra de donner une force rationnelle qui permettra aux futures générations de mener des discours avec des attitudes ni technophiles, ni technophobiques.

Les projets de développement qu'élaborent les nations contemporaines constituent aussi un lieu d'appropriation de la culture technique. Mais les nations en voie de développement ne peuvent s'investir à arme égale avec celles qui sont développées. Ce qui peut faire la force de celles-là est une nouvelle interprétation de la Recherche et le Développement Technoscientifique (R. D. T.). Dans ce cadre, la définition du développement peut changer. Il « *est un processus qui permet aux êtres humains de développer leur personnalité, de prendre confiance en eux-mêmes et de mener une existence digne et épanouie. C'est un processus qui libère les populations de la peur du besoin et de l'exploitation et qui fait reculer l'oppression politique, économique et sociale* »²⁰. Suivant cette définition, l'éducation technologique donne une culture technique à cet effet. Elle donnera une personnalité et une confiance en soi grâce à la réussite matérielle qui permettra l'émergence de petites ou de moyennes technologies. Toutes ces activités en pénétrant les domaines socio-économique et politique entrent de manière systématique dans les mailles de la symbolique et la renforce. Elle devient valablement le lieu où l'homme se ressource et puise les médias d'inhibition qui lui

¹⁹ Modeste Chouaïbou MFENJOU, *L'Afrique à l'épreuve du développement durable*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 10, Consulté le 14 Novembre 2015.

²⁰ Défis au Sud, rapport de la Commission Sud, Paris, Economica, 1990, p. 10.

permettent une vie sociale digne dans un rapport de répression des instincts et des tendances pouvant le faire dégringoler dans la vie animale.

Si les médias d'éducation sont compris comme des moyens efficaces pour dompter l'espèce humaine, les institutions officielles de formation des formateurs constituent des « *points-clefs* »²¹ indispensables pour l'éducation technologique. En Côte d'Ivoire l'ENS, les CAFOP et autres école de formation des formateurs constituent des lieux d'implantation et de diffusion de cette discipline. Les CAFOP servent à former les instituteurs pour les écoles primaires. L'ENS s'occupe de la formation des formateurs destinés au cycle général du secondaire. Ces institutions sont à repérer pour la fondation et la diffusion de la culture technique pour qu'elle puisse avoir son empreinte nationale et sur les projets de société.

Les candidats qui entrent dans ces écoles de formations doivent bénéficier de l'éducation technologique. L'Etat peut aussi former spécialement certains formateurs pour enseigner cette discipline dans les lycées et collèges. Les universités et les grandes écoles se prêtent aussi à un tel projet de politique éducative. Les enseignants des facultés de philosophie, précisément de la mention Bioéthique et science peuvent dispenser ces cours aux étudiants. Cette éducation technologie se veut multisectorielle car les difficultés posées par les technologies contemporaines sont globales. Nul n'échappe à ces problèmes qui se posent. L'insensibilité ou l'indifférence ne règle rien. Le problème est réel et nous menace sous la forme de problèmes culturel, éthique, environnemental, bioéthique, etc.

Conclusion

L'éducation technologique a pour fin d'inculquer aux hommes une culture technique. Elle est une discipline que nous voulons ambitieuse. Elle peut prendre en compte toute l'éducation et la formation nationale de base et l'étendre jusqu'au supérieur. Elle a la capacité de modeler l'esprit des jeunes en fonction des enjeux présents et futurs des technologies. Elle peut occasionner l'ouverture d'une conscience sensible aux problèmes de la biosphère, de la biotechnologie, de la mécanisation de la vie et de la bioéthique.

Elle rendra les apprenants capables de posséder les valeurs de la modernité, de se détacher des facteurs qui militent contre l'appropriation de la modernité et pour comprendre les crises culturelles provoquées par la destruction de nos mailles symboliques locales, les emprunts technoscientifiques, la marche et la mutation de la raison, des valeurs et de la société.

L'absorption des performances technoscientifiques et leur appropriation demande une éducation qui concilie culture et technoscience. Cette appropriation sociale et culturelle des technosciences est un choix du devenir social qui exige un

²¹ Gilbert SIMONDON, *op.cit.*, Paris, Aubier, 1989, p. 29.

enracinement dans une force symbolique rationnellement décidée, guidée et appropriée.

Bibliographie

- Défis au Sud, rapport de la Commission Sud, Paris, Economica, 1990, p. 10.
- Flora FISCHER, *Ethique et Numérique : Une éthique à inventer ?* – Rapport CIGREF, – Juin, 2014, [www. Questionner-le-numérique.org](http://www.Questionner-le-numérique.org).
- Georges CALMETTES, L'information à l'école : aliénation technique et illusion pédagogique (131 – 147), in *Gilbert Simondon, une pensée opérative*, Paris, Vrin, 2002.
- Gilbert HOTTOIS, *-Gilbert Simondon et la philosophie de la “ culture technique”*, Bruxelles, De Boeck, 1993, p. 26.
- *Le signe et la technique*, Paris, Aubier, 1984.
- Gilbert SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989.
- Institut de Recherche pour le Développement (IRD) en partenariat avec l'association Planète sciences, *Guide pratique de l'animateur scientifique*, 2007, www.latitudesciences.ird.
- Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Calmann-Lévy, 1957.
- John HART et al, La mécanologie et la philosophie, in *Gilbert Simondon : Une pensée de l'individuation et de la technique*, Albin Michel, Paris, 1994.
- Préface à Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989.
- Modeste Chouaïbou MFENJOU, *L'Afrique à l'épreuve du développement durable*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Nicolas VINCENT, *Le social business, un nouveau modèle de développement durable ?*, Numéro 22 Mars 2015, <http://www.afd.fr/home/publications/travaux-de-recherche/publications-scientifiques/question-développement>.
- Peter SLOTERDIJK, *Règles pour le parc humain*, Paris, Mille et une nuits, 2000.
- Programmes éducatifs et guides d'exécution (Technologies de l'Information de la Communication à l'École secondaire (TICE)*, 2014 – 2015, du ministère de l'éducation nationale ivoirienne.
- Résolution 41/128 du 04 décembre 1986 de l'Assemblée générale des Nations Unies.
- Serge LATOUCHE, *La Mégamachine, Raison technoscientifique, raison économique, et mythe du progrès, et mythe du progrès*, Paris, La Découverte, 2004.

**POUR UN HUMANISME NOUVEAU À LA LUMIÈRE DU PENSER
POÉTIQUE HEIDEGGERIEN**, Léonard Kouadio KOUASSI (Institut National
Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle d'Abidjan - RCI)

Résumé

Questionner l'essence fondamentale de l'homme revient, pour Heidegger, à dépasser la conception classique qui considère la pensée et la parole comme des objets du raisonnement logique. Cette façon de voir, dans son déchoir, conduit à la rationalité instrumentale, nuisible à l'humanité. En dépassant cette conception froide de la pensée et de la parole, Heidegger propose de construire l'humanité nouvelle, à partir d'une approche ontologico-éthique du penser poétique.

Mots clés : crise du logos, penser poétique, ontologie et éthique, humanisme.

FOR A NEW HUMANISM BY THE LIGHT OF AN HEIDEGGERIAN POETICAL THOUGHT

Abstract

Questioning the fundamental substance of human being is to go above the classic conception according to Heidegger that considers the thought and the speech as objects of logical reasoning which is the cause of this instrumental rationality, harmful today to humanity. Thus, by going above that cold conception of the thought and the speech, Heidegger proposes to build that new humanity far from the crisis, on the base of an ontological and ethical approach of the poetical thought.

Keywords : crisis of the logos, poetical thought, ontology and ethics, humanism

Introduction

« Nous ne pensons pas encore de façon décisive l'essence de l'agir. On ne connaît l'agir que comme la production d'un effet dont la réalité est appréciée suivant l'utilité qu'il offre »¹. Cette pensée inaugurale de la *Lettre sur l'humanisme*, si on la médite attentivement, pourrait nous amener à comprendre l'origine des multiples et diverses crises que l'humanité connaît aujourd'hui. Autrement dit, s'il y a, ça et là, des crises à la surface de la planète, c'est justement

¹ Heidegger (M), *Lettre sur l'humanisme*, Trad. R. Munier, Paris, Aubier-Montaigne, p. 27.

parce qu'il y a une sorte de rupture fondamentale entre la pensée pensante et ce qui est désigné sous le vocable de l'action. En effet, l'action humaine qui se déploie, sens dessus dessous, au milieu des étants, fragilise le vivre ensemble. D'où le projet heidéggerien de renvoyer la pensée à son essence originare, en sorte à la libérer du formalisme froid pour remettre à l'humain son essence authentique. Mais ouvrir la pensée à sa vérité essentielle, c'est-à-dire l'installer dans la clairière de l'Être pour le grand bonheur de l'homme ne consiste-t-il pas, avant tout, pour l'homme lui-même à faire une offrande ? Mais en quoi consiste cette offrande ?

Elle « consiste en ceci, que dans la pensée l'Être vient au langage »². Ici, s'annonce un rapport consubstantiel entre la pensée et la parole pour dire l'essence véritable de l'humain. Dans cette perspective, penser à nouveaux frais l'humanisme contemporain pourrait consister à faire humecter les termes comme pensée et parole dans une réelle ferveur ontologique. Au fond, une telle tâche qui questionne fondamentalement la pensée et la parole à partir de Heidegger ne peut se faire sans comprendre ce qu'il entend par po-étique, saisie comme la contre épreuve éthique d'une rationalité instrumentale aliénante. Mais contempler l'être de la pensée et de la poésie ne nous conduit-il pas, à vrai dire, aux origines métaphysiques de la crise de la pensée ? Ainsi, nous pourrions suivre la trame de cette réflexion à partir de ces deux points essentiels : I. De l'origine métaphysique de la crise de la pensée au déploiement de l'Être de la pensée et de la poésie chez Heidegger II. De l'urgence d'un nouvel Abri pour l'humanité par le penser po-étique heidéggerien.

1. De l'origine métaphysique de la crise de la pensée au déploiement de l'être de la pensée et de la poésie chez Heidegger

Où faut-il situer fondamentalement la crise de la pensée qui se saisit comme subjectivité ? Cette crise ne tire-t-elle pas sa source depuis la rupture entre le *Logos* des Anciens et son être ? Enfin, la tentative de parcourir ce chemin qui a conduit à la déliquescence du *Logos* des Anciens ne nous autorise-t-elle pas, a priori, à saisir l'être de la pensée et celui de la poésie ?

Évidemment, on peut affirmer que l'idée de vouloir réveiller les sens ontologiques de la pensée et de la poésie signifie chez Heidegger que pensée et poésie ont, toutes deux, manqué leur départ depuis l'aube de la pensée philosophique à travers une mésinterprétation de ce qu'Héraclite entendait par *Logos*. Mais comment ces classiques entendaient-ils le *Logos* héraclitéen ? Leurs approches du *Logos* pourraient se saisir à partir de cette pensée de Heidegger lorsqu'il écrit que « depuis l'antiquité le *Logos* d'Héraclite a été interprété de façons différentes : comme ratio, comme verbum, comme loi du monde, comme ce qui est "logique" et comme la nécessité de la pensée, comme le sens, comme la raison »³. Et à lui de renchérir que « la doctrine de la pensée, du *logos*, s'appelle

² Ibidem.

³ Heidegger (M), *Essais et Conférences*, Trad. A. Préau, Paris, 1958, Gallimard, p. 250.

donc “logique” »⁴. Mais comment le *Logos* a pu perdre son sens originaire et est devenu ainsi la science de la logique ? N’est-ce pas à la suite de ce glissement de sens que la pensée s’est présentée, d’une part, comme “une machine” qui rationalise tout sur son passage et d’autre part, a contribué à une réification de la parole, elle-même, à l’origine des sciences littéraires telle la poésie conventionnelle ?

Pour répondre à ces questions, faisons une mise au point en indiquant que notre souci dans ce chapitre est de montrer que la pensée et la parole donc la poésie ne sont pas de simples réalités ontiques, mais qu’elles déploient plutôt le sens, c’est-à-dire qu’elles appellent au fond l’Être à habiter l’essence de l’homme. C’est pourquoi, à travers une sorte de démonstration par l’absurde, nous exposerons la vérité de la pensée et de la poésie à travers ce qu’elles ne sont pas au sens où Heidegger les entend véritablement. Car démontrer qu’une chose n’est pas, revient aussi à laisser se profiler, à l’horizon, ce qu’elle est. Pour dire simplement les choses, nous essaierons de présenter, au regard de l’ontologie fondamentale de Heidegger, les auteurs qui ont contribué malheureusement à l’oubli de la pensée en tant que pensée et de la poésie en tant que parole authentique. Autrement dit, la logique en tant que science a pour ainsi dire éclipsé l’essence ontologique de la pensée parlante et de la parole pensante (*Poesis*).

Indiquons que l’on pourra comprendre la trame de cette analyse si on s’inscrit dans la perspective d’une herméneutique heideggérienne de la logique d’Aristote. Ensuite, nous poursuivrons notre réflexion avec le cartésianisme qui s’entend comme ce système scientifique qui a inauguré le processus de l’instrumentalisation de la raison dans tous les étants. Sans toutefois oublier, d’un point de vue métaphysique, que l’échec de la compréhension du *Logos* en tant que *poesis* est aussi à l’origine de l’avènement des sciences informatiques contemporaines qui voilent l’essence de la parole, c’est-à-dire de la poésie authentique. Cela dit, ébauchons l’analyse avec le stagirite.

En effet, c’est en voulant poursuivre la défense de son maître Platon contre la parole sophistique qu’Aristote a contribué à jeter les bases d’une réelle science de la pensée formelle. De cette crise entre Aristote et les sophistes, surgira la crise future de la pensée. Autrement dit, la pensée qui se saisit comme *ratio* en quête d’efficacité et de productivité permanentes, débute fondamentalement avec Aristote. Comment comprendre une telle approche ?

La critique aristotélicienne, au fond, tient à partir de cette pensée bien connue de Protagoras lorsqu’il affirme que « l’homme est la mesure de toutes choses, de celles qui existent et de leur nature, de celles qui ne sont pas et de l’explication de leur non-existence »⁵. Il poursuit en affirmant que « pour devenir instruit, il faut apporter des dispositions naturelles et de la pratique » (Ibidem). On

⁴ Idem, p. 167.

⁵ Voilquin (J), *Les Penseurs Grecs avant Socrate de Thales de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier Frères Voilquin, 1964, p. 204.

constate ici qu'avec ce sophiste, l'homme se présente déjà comme un pragmatiste pour qui, l'efficacité est toujours le résultat recherché en toute chose. Face à de tels propos, Aristote proposera les siens propres qui, au lieu de soustraire la pensée et la parole aux manipulations de la sophistique, les éloignent de leur vraie essence : celle de dévoiler la vérité de l'Être. Quelles sont alors, au regard de la critique heideggérienne, les pensées d'Aristote qui amènent la pensée et la parole vers leur formalisation systématique ?

Ici, Aristote ouvre un parallèle entre l'objet de son ontologie et celui des sciences formelles à savoir les mathématiques. Ainsi la philosophie première, c'est-à-dire la métaphysique est celle qui doit étudier les êtres mathématiques, eux-mêmes, considérés comme des identités formelles de la raison qui doivent finalement régir la nouvelle logique ou syllogistique considérée comme science formelle. Voici ce que dit Aristote :

Il nous faut dire maintenant s'il appartient à une science unique ou à des sciences différentes, d'étudier en même temps que la substance, les vérités qui, en mathématiques, sont appelées axiomes. Il est manifeste que leur examen est l'objet d'une seule et même science, et que cette science est celle du philosophe⁶.

Le philosophe, dans cette perspective, comprend désormais la pensée comme contribuant à l'explication rationnelle des axiomes ou à la construction cohérente de ces axiomes. Et pourtant, pour nous répéter, aux dires d'Aristote, « les axiomes appartiennent à l'Être en tant qu'Être »⁷. Cela signifie, de façon voilée, que la métaphysique, censée être la plus noble des sciences, s'engage pour une construction rationnelle de certains principes qui doivent codifier la pensée de façon générale. Le philosophe (a priori le métaphysicien) est, dans cette perspective, et ce, depuis Aristote, un scientifique au sens positif du terme. Il le confirme à travers cette pensée : « qu'ainsi il appartienne au philosophe, c'est-à-dire à celui qui étudie la nature de toute substance, d'examiner aussi les principes du raisonnement syllogistique, cela est évident »⁸. Mais au fond, que disent ces principes qui se lisent à travers un seul principe fondamental ?

Ce principe fondamental qui doit être l'affaire du philosophe, parce qu'ayant une parfaite connaissance de l'Être en tant qu'Être, se découvre à travers cette pensée d'Aristote libellée comme suit :

Il est, en effet, nécessaire qu'un tel principe soit à la fois le mieux connu de tous les principes. Mais quel est-il ? Nous allons maintenant l'énoncer. C'est le suivant : il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport, sans préjudice de toutes les

⁶ Aristote, *Métaphysique*, Trad. J. Tricot, Paris, Éditions les Échos du Maquis (e Pub, PDF), 2014, p. 93

⁷ Ibidem.

⁸ Idem, p. 94.

autres déterminations qui peuvent être ajoutées, pour parer aux difficultés de la logique⁹.

Nous pouvons représenter ce principe sous cette formule bien connue des logiciens et des mathématiciens. Pour le faire, nous la simplifions comme suit : Une proposition A ne peut être à la fois vraie et fausse ou comme le disent les mathématiciens, deux droites dans le plan ne peuvent être sécantes et non sécantes à la fois. Ainsi, en logique, ces deux phrases peuvent être formalisées selon ces symboles : $\tau p \wedge p$. La pensée, désormais, peut être appréhendée comme une chose ou un instrument au regard du formalisme opéré par Aristote. Ce qu'Heidegger n'entend pas de la même manière. Ainsi les mathématiques et les raisonnements de la logique du *magister* Aristote influenceront certainement la manière de parler ou de raisonner à l'époque médiévale qui, à son tour, a dû faire effet sur la pensée future de Descartes.

En effet, à l'image d'Aristote qui se souciait de trouver un *organon* pour la codification du langage, Descartes poursuivra cette œuvre en instituant une méthode rationnelle en vue de la compréhension et de la transformation du monde. Cela signifie bien entendu qu'il s'inspirera du modèle des vérités mathématiques pour construire ces propres thèses. Mais doit-on considérer le philosophe aristotélicien comme étant le seul prélude à la pensée cartésienne ? Héraclite ne l'a-t-il pas de loin influencé aussi ?

L'histoire de la philosophie nous enseigne qu'Aristote a eu une grande autorité sur la période médiévale. Ce qui a eu d'énormes impacts sur la pensée du philosophe français. Cependant ses propres écrits ne font pas allusion à Héraclite comme on peut le voir souvent chez Heidegger. Or, une lecture minutieuse de certains fragments héraclitéens nous montre que Descartes aussi a été à l'origine d'une interprétation tronquée du *Logos*. Quelles en sont les preuves ? Vraisemblablement, ces deux fragments d'Héraclite appariassent comme ceux qui ont inspiré Descartes quant à sa définition de la raison. Passons donc en revue ces pensées de l'Éphésien. Le fragment 113 dit ceci : « La pensée est commune à tous »¹⁰. Et plus loin le 114 infère ce qui suit :

Ceux qui parlent avec intelligence doivent s'appuyer sur l'intelligence commune à tous comme une cité sur la loi, et beaucoup plus fort. Car tous les humains sont nourris par une seule loi divine, qui domine tout, autant qu'il lui plait, suffit en tout et surpasse tout¹¹.

Cela étant exposé, y a-t-il une réelle différence entre ces pensées profondes d'Héraclite et celles de Descartes qui disent :

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu que ceux qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre

⁹ Aristote, *Op. cit.* p. 94.

¹⁰ Voilquin (J), *Op. cit.* p. 80.

¹¹ Voilquin (J), *Op. cit.* p. 80.

chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme bon sens, ou la raison est naturellement égale en tous les hommes¹².

Ces deux pensées qui proviennent de penseurs différents et à des périodes très éloignées les unes des autres, montrent de réelles similitudes. Et comme Descartes est celui qui vient après Héraclite ; on peut bien affirmer sans prétention qu'il est celui qui a écorché la quintessence du *Logos* héraclitéen au point de l'assimiler à la raison. Une fois de plus, ici la pensée prend le sens de jugement ou de calcul. Mais si l'homme est, a priori, un bon calculateur parce que possédant la raison, pourquoi se trompe-t-il ? Descartes répondra en justifiant :

Ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien¹³.

Mais appliquer bien sa pensée, signifie, la disposer méthodiquement, rigoureusement en vue de découper l'étant. L'idée de bien, ici, n'a rien de normative, mais annonce plutôt, en filigrane, l'activité de la pensée calculante qui amène l'homme à agir négativement sur le monde. Ici encore, comme le fait savoir Jean-François Revel, « la philosophie donc s'étend à tous les domaines de l'action et du savoir, elle peut et doit contenir le système complet des connaissances, ce système peut et doit atteindre à la perfection en même temps qu'à l'universalité »¹⁴. En comprenant ainsi la philosophie comme le domaine de la raison méthodique, on réalise du coup que la période moderne ouvre les portes à la pensée moderne de la subjectivité qui n'est rien d'autre qu'une pensée objectivante. Une telle pensée doit chercher à comprendre les choses en les plaçant devant soi, c'est-à-dire en les objectivant. Or « toute pensée qui tourne à l'objectivation et au réalisme demeure du subjectivisme »¹⁵. Le sujet est l'homme raisonnable et le centre du jugement.

Ainsi dans la perspective de la modernité qui annoncera les lumières, le jugement ou la parole est le véhicule de la pensée. Un jugement est dit vrai, quand il y a une adéquation mathématique entre la proposition et la chose dont parle cette proposition. Et là, « l'on est tenté d'interpréter la proposition dans le sens d'une équation, parce que l'élément mathématique est déterminant »¹⁶. Ainsi dans la pensée moderne de la subjectivité parce que trop calculatrice, ce sont les êtres mathématiques qui viennent au secours du jugement, c'est-à-dire de la parole. Autrement dit, les théories mathématiques viennent se présentifier dans l'étant

¹²Descartes (R.) *Discours de la méthode précédé de Descartes inutile et incertain* par Jean-François Revel, Paris, Librairie, Générale Française, 1973, p. 91.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Descartes (R.), *Op. cit.* p. 16.

¹⁵ Heidegger (M) *Nietzsche II*, Trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 152.

¹⁶ Idem, p131.

(télégramme, téléphone, informatiques, etc..) pour donner une nouvelle image à la communication. Mais comment entendre le concept de communication au cœur du 20^{ème} siècle déjà ? Communiquer ne consiste-t-il pas à voir le langage ou la parole comme un étant sous-la-main ?

Depuis toujours et surtout pour les temps dits modernes, communiquer est une simple mise en branle des organes comme la bouche et les lèvres pour dire une pensée qui doit faire surement ses effets ou rechercher des effets. « La parole ainsi mise en position devient information. Elle s'informe sur elle-même, afin d'assurer sa propre démarche par des théories informatiques »¹⁷. Le mot est lâché : l'informatique se met au service de la communication entendue ici comme science ou littérature. La littérature fait, quant à elle, la promotion des belles-lettres. Les belles-lettres, finalement, ne se limitent pas à la simple écriture, mais sont aussi relayées par la radio. Mais qu'entendons-nous par belles-lettres ? N'est-ce pas là, la belle manière d'écrire et d'associer les consonnes et les voyelles pour créer une harmonie bonne à plaire à l'ouïe ?

À l'évidence, derrière le vocable de belles-lettres, se dévoile la poésie. Mais comment entend-on la poésie à l'intérieur des théories informatiques modernes ? La poésie malheureusement répond à la même norme que toutes les sciences positives du langage que Heidegger dira :

C'est parce qu'on s'occupe de belles-lettres, que les poèmes (sont) imprimés ou radiodiffusés. La poésie est alors niée comme nostalgie stérile, papillonnement dans l'irréel et rejetée comme fuite dans un rêve sentimental. Ou bien elle est comptée comme littérature. La valeur de la littérature est appréciée à la mesure de l'actualité du moment¹⁸.

Ainsi, toutes les disciplines qui répondent aux exigences de l'actualité ne sont rien d'autre qu'une pure et simple littérature. En témoignent cette philosophie et cette poésie qui font la promotion de la pensée calculante. En clair, toute philosophie, qui fait de la raison son unique organe de compréhension de l'homme, ne conduit pas à pénétrer véritablement ce que veut dire penser. Et toute poésie, qui s'inspire des techniques de communication modernes et profite des instruments techniques pour véhiculer son message, ne facilite pas une écoute sérieuse de l'essence de la parole. C'est pourquoi Heidegger considère que :

Montrer de l'intérêt pour la philosophie ne témoigne nullement que l'on soit préparé à penser. Même le fait que, depuis de longues années, nous soyons ardents à étudier les traités et écrits de grands penseurs, ne garantit pas que nous pensions ni que nous soyons seulement prêts à apprendre à penser¹⁹.

Aussi, poursuit-il ces critiques relativement à la conception littéraire de la poésie par ces mots :

¹⁷ Heidegger (M), *Acheminement vers la parole*, Trad. J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1994, p. 252.

¹⁸ Heidegger (M), *Essais et Conférences*, Trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 225.

¹⁹ Idem, p. 154.

Aussi longtemps que nous représenterons la pensée d'après les seules informations que la logique nous donne sur elle, aussi longtemps que nous passerons outre au fait que toute logique s'est fixée déjà sur un mode particulier de la pensée, nous ne pourrions jamais considérer avec attention que la poésie repose sur le souvenir pensant »²⁰.

En fin de compte, ces deux pensées de Heidegger viennent, une fois de plus, nous dire que les sens des termes "pensée" et "poésie" sont fondamentalement au-delà de ceux que nous donne à saisir la métaphysique classique qui n'est rien d'autre qu'une science. Laquelle a contribué largement à la crise de la pensée et par ricochet à la crise de l'humanisme. Mais, au fond, si nous savons ce que sont la pensée et la poésie au sens traditionnel des termes, parce qu'ayant corrompu le mot *Logos*, nous ne pouvons pas fondamentalement les appréhender dans leurs sens intimes. Nous savons simplement qu'elles se définissent en fonction de la raison, seule réalité humaine fondamentale jusque là. Par conséquent, il y a lieu d'aller au bout et de les présenter comme des réalités ontologiques. Pour cela, nous nous autorisons, à nouveau, cette inquiétude : qu'est-ce que la pensée ? Cette question semble donner raison à Gérard Legrand lorsqu'il écrit qu'« il est devenu banal, dans le peuple des philosophes, de « s'angoisser » sur la nature même de la pensée »²¹.

Mais cette angoisse qui gagne la communauté des philosophes ne répond-elle à l'appel d'une voie silencieuse qui s'annonce depuis leur être profond ? Cet Être qui semble surgir des interstices abyssaux de l'homme-philosophe apparaît comme la manifestation de l'activité même de penser. D'où l'intérêt de cette pensée de Parménide qui affirme que « l'acte de la pensée et l'objet de la pensée se confondent. Sans l'Être dans lequel il est énoncé, on ne peut trouver l'acte de la pensée »²². L'Être est alors le même que penser. Autrement dit, on ne pense véritablement que dans la relation ek-statique de l'homme avec l'Être. Mais ce surgissement de l'Être des tréfonds de l'homme ne nous autorise-t-il pas à le concevoir comme le lieu d'une éclosion, mieux d'une ouverture ? En effet, « Être veut dire ici : Ouverture d'un monde historique »²³. Et, ce monde-ci ne peut venir à la présence que par la parole originare entendue comme poème. D'où l'idée selon laquelle « la langue comme fondant un monde est langue du poème, mise en œuvre dans le poème »²⁴. Car « dans le poème, la langue trouve son espace Originare : fondation d'un monde historique de l'Être »²⁵. Ce monde peut tenir quand la Pensée se met à l'écoute de l'Être pour faire signe à l'homme dans la Parole. On pourra alors dire que tout le fondement de l'humanité reposerait dans l'entente amoureuse et chaleureuse entre Pensée-Être-Parole (*poesis*). Dans une telle

²⁰ Idem, p. 161-162.

²¹ Legrand (G), *La Pensée des Présocratiques*, Paris, Bordas, 1970, p. 7.

²² Voilquin (J), *Op. cit.*, p. 95.

²³ Dubois (C), *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 234.

²⁴ Idem., p. 236.

²⁵ Dubois (C), *Op. cit.*, p. 234.

perspective, la poésie devient le lieu éthique où l'homme bâtera son monde futur. Ce qui veut dire qu'une reconstruction de la *Polis* (société) en crise, c'est-à-dire, le lieu où les hommes parlent de politique, de façon pragmatique, doit nécessairement passer par le penser poétique.

2. De l'urgence d'un nouvel abri pour l'humanité par le penser poétique heideggerien

Nous venions d'indiquer, vers la fin du chapitre précédent, que la pensée et la poésie ne sont pas des étants à portée-de-mains, manipulables à dessein, car à force de les définir selon la pensée moderne de la subjectivité, elles ont contribué et continuent malheureusement à enfoncer l'humanité entière dans l'abîme. Au contraire, la pensée, dès lors qu'elle questionne en direction de l'Être, se présente, en un sens, comme questionnant en direction de l'être de la parole qui se donne à voir comme *poesis*, c'est-à-dire, ce qui déploie effectivement le sens. Heidegger écrira que « toute pensée qui déploie le sens est poésie, mais toute poésie est pensée »²⁶. Mais que signifie ici « déployer le sens » ?

L'expression déployer le sens veut dire ontologiquement, ce qui signifie dans le sens de l'être, questionner les choses à partir de l'être de l'homme ou rendre lucide un univers humain pour l'homme à travers la parole. En clair, une pensée qui déploie le sens est en quête d'une habitation solide pour l'humanité. C'est pourquoi, nous insistons sur le fait qu'une telle pensée pense avant tout l'éthos originaire des humains. Mieux, il s'agit de penser un humanisme nouveau aux antipodes des réalités actuelles qui minent l'humanité d'aujourd'hui. Mais dans la pénurie actuelle du monde, que vaut l'humain, qui récusé toute praxis où l'étant lui est assujéti entièrement ? Pourquoi, selon la terminologie heideggerienne, devons-nous considérer potentiellement le penser poétique comme une réalité ontologique donc éthique au point où il constitue a priori, le sous-bassement de tout habiter authentique ?

Ce n'est pas en vain que nous affirmions que la pensée et la parole poétique ne doivent pas être banalisées ou classées au rang d'étants. Leur entente nouvelle dépend de tout le projet heideggerien qui consiste à déconstruire la métaphysique classique. Autrement dit, la valeur de la pensée et de la poésie dépend de la finalité que Heidegger confère à son ontologie fondamentale. À ce niveau, déjà, on peut dire que l'idée même de réveiller la question du sens de « Être » qui est loin d'être une préoccupation banale pour l'homme, est un choix de haute portée. Heidegger lui-même écrira que « la question que nous touchons là n'est pourtant pas une question quelconque »²⁷. Cette question qui, dans son déploiement, porte, avant tout, sur l'Être, questionne en direction de l'éthos de l'homme. Ce qui signifie que la question ontologique est implicitement une

²⁶Heidegger (M), *Acheminement vers la parole*, Trad. J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1994, p. 256.

²⁷ Heidegger (M), *Être et Temps*, Trad. F. Vézin, Paris, Gallimard, 1986, p. 25.

question qui parle de l'éthos entendu comme séjour de l'homme ici bas. Mais comment comprendre, avec Heidegger, que le penser poétique (pensée et *poesis*) se saisit, effectivement, à la fois comme une ontologie (Être) et une éthique (Ethos) ?

Cette approche qui entend de facto l'ontologie comme une éthique se défie de tout moralisme traditionnel et condamne a priori le positivisme à l'origine de la déchéance humaine. Elle est fondamentalement nourrie aux sources de la tradition grecque précisément chez les présocratiques où :

Éthos signifie séjour, lieu d'habitation. Ce mot désigne la région ouverte où l'homme habite. L'ouvert de son séjour fait apparaître ce qui s'avance vers l'essence de l'homme et dans cet avènement séjourne en sa proximité. Le séjour de l'homme contient et garde la venue de ce à quoi l'homme appartient dans son essence²⁸.

La venue de cette chose qui tient l'essence de l'homme ou qui garde le séjour de l'homme est l'Être. Autrement dit, lorsque la pensée cesse d'être appréciée dans son élan instrumental et descend dans la pauvreté non utilitaire de son être, elle agit efficacement pour bâtir la maison de l'Être où l'homme habite en son Abri. C'est pourquoi Heidegger pense que « parler de la maison de l'Être, c'est nullement reporter sur l'Être l'image de la "maison" ». Bien plutôt, c'est à partir de l'essence de l'Être pensée selon ce qu'elle est que nous pourrions un jour penser ce qu'est une "maison" et ce qu'est "habiter" »²⁹.

Avec cette pensée de Heidegger, on constate que le penser po-étique, entendu comme pensée de l'Être en son déploiement au sein de la parole authentique, est essentiellement ontologique et potentiellement une éthique fondamentale. Gilbert Hottois, à travers sa contribution à *Nature et responsabilité* de Hans Jonas, affirmait qu'« il y a originellement et essentiellement une connivence au niveau le plus profond entre l'Être et le devoir-Être. Autrement dit, fondamentalement l'Être doit être : une "déontologie" se révèle au cœur de l'ontologie »³⁰.

Vu une telle analyse, on peut s'accorder à dire que le penser poétique heideggérien est une éthique fondamentale qui nous engage à penser l'habitation de l'homme. Mais en quoi le dire poétique peut-il contribuer à la construction d'un nouvel Abri pour l'humanité ? Le penser poétique heideggérien en tant que pensée agissante ne consiste-t-il pas à venir à la rescousse de la *Polis* où les questions actuelles relatives à l'instrumentalisation politicienne et médiatique de la parole, au repli identitaire, à la crise environnementale, trouvent un écho planétaire retentissant ?

Nous devons reconnaître, chez Heidegger, que là où la raison a échoué dans sa tentative moribonde de compréhension de l'homme et de son monde, désormais règne la pensée qui prend en compte le dire poétique. Mieux, c'est dans

²⁸ Heidegger (M) *Lettre sur l'humanisme*, Trad. R. Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 1983, p. 145.

²⁹ Heidegger (M), *Lettre sur l'humanisme*, Trad. R. Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 1983, p. 145.

³⁰ Cette pensée de Hottois, (G), dans Jonas, (H), *Nature et Responsabilité*, Trad. G. Hottois et M. G. Pinsart, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993, p. 24.

la rencontre avec la poésie de Hölderlin et celle de certains penseurs grecs que Heidegger accède à une nouvelle entente de sa propre pensée. Ce qui signifie, pour lui, que le projet de bâtir une maison authentique à l'homme ne pourra advenir à la seule condition que toutes activités humaines se déploient sous le regard vigilant du philosophe-poète. La po-étique d'ailleurs ne s'entend-elle pas comme ce qui se produit, ce qui se manifeste ou se déploie comme l'Être lui-même ?

On sait que chez Heidegger, l'ontologie fondamentale ne consiste pas à penser l'étant comme être, mais plutôt à le questionner en vue de son être. D'où l'idée selon laquelle, la compréhension de la *Polis* doit s'inscrire dans la perspective de l'Être qui se déploie comme *poesis*. Autrement dit, seul le penser poétique, qui n'est rien d'autre qu'une ontologie-éthique, peut penser la *Polis* authentique ou l'habitation authentique de l'homme.

C'est pour cette raison que Heidegger pense que celui qui demeure dans une entente fondamentale de l'essence de la *Polis* n'a pas besoin de discourir ça et là sur "le politique". Car, percevoir ce que cela signifie, revient à nourrir une entente plus subtile et intime de ce que l'on peut entendre par habitation. Mais, avions-nous suffisamment épilogué sur la notion de *Polis* sans pour autant la questionner en son fond ! Qu'est-ce donc la *Polis* au sens heideggerien du terme ? Cette question nous convie du coup à abandonner les allusions et à questionner véritablement ce qui s'entend sous le vocable de l'habitation, d'où la question : qu'est-ce qu'une habitation ? Parler de *Polis* ne revient-il pas à parler de l'habitation, de l'Abri, qui s'entend comme cet espacement lumineux ou ce tracé-ouvrant au sein de l'Être du *Da-sein* ? Notre question nous engage à porter un regard sur la tradition philosophique qui conçoit la *Polis* comme une cité où l'étant-homme est l'acteur privilégié qui fait que l'appareil social peut bien fonctionner.

Or, une telle conception de la société trouve son apothéose dans la métaphysique de la subjectivité où la politique moderne est le lieu où la violence et la roublardise semblent être de mise. Alors que « l'essence de la *polis* est déterminée à partir de sa relation à l'essence de l'homme (et l'essence de l'homme est déterminée à partir de la vérité de l'Être) »³¹. Cela signifie, de manière symétrique, que la *Polis* est déterminée elle aussi par la vérité de l'Être. Mais l'Être n'est-il pas ce qui détermine historiquement tout *Da-sein-dans-le-Monde* ? La *Polis* ou le Monde est, selon Heidegger, comme le rapporte Christian Dubois « le lieu, l'espacement originaire (c'est-à-dire l'ouverture du là, la tenue de cette ouverture) de l'histoire communautaire du *Dasein*. Il n'y a de "politique" qu'historique »³². On peut constater que la *Polis* est le lieu de l'histoire où se déploie l'être de l'homme. Cela signifie d'emblée que si nous voulons revenir à l'essence fondamentale de la *Polis* en tant qu'institution historique qui se donne à saisir dans la lumière de ce qui est historial, à savoir l'Être comme fondateur de toute

³¹ Dubois (C), *Op. cit.*, p. 297.

³² Idem, p. 291.

historicité telle que la conçoit Heidegger, nous devons apprendre à penser la société actuelle de façon historique. Car une pensée qui pense en direction de l'essence de la *Polis* a pensé déjà, de façon monolithique, la destinée future de l'humanité.

Mais la définition authentique que Heidegger donne de la société, donc de la *Polis*, ne pourrait-elle pas apparaître, pour le premier venu, c'est-à-dire pour les non initiés, comme une rhétorique métaphysique ? Si l'on peut souvent taxer le discours purement métaphysique d'inefficace, la lecture de certains existentiels de l'homme-poète ne nous indique-t-elle pas que la pensée, dans son recueillement avec la poésie, agit en tant qu'elle est pensée ? Pour être plus clair : quelle pourrait dès lors être l'action réelle du philosophe sur le terrain de l'ek-sistence ?

Ces préoccupations laissent entrevoir que vouloir faire une lecture métaphysique de la société, c'est-à-dire de la cité humaine telle qu'elle fonctionne aujourd'hui, c'est aussi chercher à comprendre la condition actuelle de l'humanité à l'intérieur d'une Maison unique pour tous ceux qui se réclament du continuum Homme-Nature à savoir la Terre. Pour être plus réaliste, au-delà de ce que devrait être la communauté des hommes vivant sur Terre, que peut-on dire de l'état actuel de la Terre ? La Terre n'est-elle pas aujourd'hui le lieu d'une véritable débâcle où tout fonctionne sens dessus dessous ? Enfin, toutes ces questions pourraient se résumer en celle-ci : dans quel sens le penser poétique heidéggerien appelle-t-il urgemment l'avènement de ce dieu qui, aux dires de M. Heidegger dans son entretien avec *der Spiegel* peut sauver la *Polis* universelle ?

À la vérité, l'état actuel de la terre est le témoignage vivant que les hommes sont sans patrie, rejetés dans la banalité de la quotidienneté mondaine, les humains partagent une douleur collective, voire mondiale. C'est pourquoi Heidegger lui-même affirmait que « l'absence de Patrie devient un destin mondial »³³. Il y a comme une détresse de la détresse qui s'installe partout sur tous les continents. Si Heidegger a écrit que « la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli »³⁴, on peut vraisemblablement affirmer que la question de la valeur de la vie humaine n'est plus d'actualité. En un mot, la vie elle-même, sur tous les plans, ne vaut plus rien. Car comme on le voit depuis *Être et temps* et après d'autres grandes pensées spiritualistes, l'humanité semble retournée en arrière, se vautrant dans une barbarie sans pareille, donnant ainsi l'impression qu'elle ne fait que répondre à un appel fataliste. Quelles sont dès lors les instruments actuels qui exaspèrent cette atmosphère de deuil ?

Aujourd'hui, il suffit de lever les yeux pour voir que le monde des médias représente, de façon indiscutable, l'une des plaies qui semblent entraîner l'humanité vers une mort inéluctable. En effet, ce que l'on entend sous le vocable de médias doit se comprendre comme propagation d'informations par des voies

³³ Heidegger (M), *Lettre sur l'humanisme*, Trad. R. Munier, Paris, Aubier-Montaigne Heidegger, 1983, p. 101.

³⁴ Heidegger (M), *Être et Temps*, Trad. F. Vézin, Paris, Gallimard, 1986, p. 25.

numériques à travers Internet. Ainsi, les dérivés d'Internet appelés les réseaux sociaux comme Facebook ou Tweeter ou les moteurs de recherche, comme Google et autres, fragilisent, en réalité, la cohésion du monde contrairement à leur prétendue action de rapprochement des hommes. Que dire, en conséquence, de l'impact de ces modes actuels de communication sur la "personnalité" des peuples, sinon qu'ils les privent d'authenticité ? Livrés au grand monde, la mondialisation ou, pour utiliser des termes heidéggeriens, la planétarisation ils se retrouvent dépossédés de monde propre. Telle est d'ailleurs la logique du phénomène de la publicité, avatar des TICs au sein desquelles la parole parlante s'éclipse au profit du calculable.

Mais là où tout semble finir, n'est-ce pas aussi là où se situe la pointe du salut ? Ce salut réside dans la nécessité de retourner à la pensée agissante au sens où « la pensée transforme le monde (la terre). Elle le transforme et le fait descendre dans une profondeur toujours plus sombre où sourd une énigme : et plus sombre est cette profondeur, plus haute est la clarté qu'elle nous promet »³⁵. Cette promesse est assurée grâce à la liturgie du poète qui dit la messe de la mesure dans le regard vigilant et lumineux de l'Être-dieu. Car « être poète, c'est mesurer »³⁶. Cela veut dire que tout homme doit avoir le souci de la prudence, de ce qui perdure comme valeur demeurant pour toujours, en vue du futur. C'est pourquoi Heidegger pense que « la poésie est institution en acte du demeurant »³⁷. Le demeurant, c'est celui qui peut veiller pour attendre le dieu à-venir.

Conclusion

Qu'est-ce qu'il faut entendre par la préoccupation heidéggerienne qui invite l'homme à penser « le destin de l'essence de l'homme plus originellement que cet "humanisme" ne le peut faire »³⁸? Cette préoccupation, en effet, s'inscrit d'abord elle-même dans le vaste projet heidéggerien de déconstruction de l'histoire de la métaphysique classique qui, selon lui, a contribué à appauvrir l'essence de l'homme. Ainsi l'homme est pensé systématiquement à la lumière de la subjectivité dont l'essence elle-même remonte depuis l'Antiquité grecque aristotélicienne qui entame une mésinterprétation du *Logos* et en passant par la rationalité cartésienne qui cumule dans le machinisme contemporain. Ainsi tout le long d'un tel processus, les choses ne sont plus pensées poétiquement, c'est-à-dire que l'homme ne pense pas à la lumière de la vérité de l'Être. D'où sa chute dans l'abîme de la violence contemporaine qui l'empêche de s'ouvrir au dieu qui viendra sauver l'humanité. Retourner donc les choses en sa faveur revient à s'ouvrir au penser

³⁵ Heidegger (M), *Essais et Conférences*, Trad. A. Préau, Paris, Gallimard, Heidegger, 1958, p. 278.

³⁶ Idem, p. 235.

³⁷ Heidegger (M), *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin*, Trad. F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988, p. 43.

³⁸ Heidegger (M), *Lettre sur l'humanisme*, Trad. R. Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 1983, p. 49.

poétique heideggérien où est célébrée une intimité sacrée entre la pensée et la poésie, les mortels et les dieux (Être), la terre et le ciel. Car « ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot "Dieu" »³⁹ afin de « soigner et protéger »⁴⁰ notre Habitation commune.

Références bibliographiques

- Heidegger, M. *Lettre sur l'humanisme*, Trad. R. Munier, Paris, Aubier-Montaigne, 1983.
- Heidegger, M. *Essais et Conférences*, Trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.
- Heidegger, M. *Nietzsche II*, Trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
- Heidegger, M. *Acheminement vers la parole*, Trad. J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1994.
- Heidegger, M. *Être et Temps*, Trad. F. Vézin, Paris, Gallimard, 1986.
- Heidegger, M. *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin*, Trad. F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988.
- Voilquin, J. *Les Penseurs Grecs avant Socrate de Thales de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier Frères, 1964.
- Aristote. *Métaphysique*, Trad. J. Tricot, Paris, Éditions les Echos du Maquis (e Pub, PDF), 2014.
- Legrand, G. *La Pensée des Présocratiques*, Paris, Bordas, 1970.
- Descartes, R. *Discours de la méthode précédé de Descartes inutile et incertain par Jean-François Revel*, Paris, Librairie, Générale Française, 1973.
- Dubois, C. *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- Jonas, H. *Nature et Responsabilité*, Trad. G. Hottois et M. G. Pinsart, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.

³⁹ Idem, p. 135

⁴⁰ Heidegger (M), *Essais et Conférences*, Trad. A. Préau, Paris : Gallimard, 1958, p. 229.

LA CRITIQUE POPPÉRIENNE DE L'INFÉRENCE INDUCTIVE, N'GORAN Desnoes (Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan – RCI)

Résumé

David Hume a montré, de façon irréfutable, que l'inférence inductive ne repose sur aucun fondement logique. Pourtant, il n'a jamais cessé de croire que cette méthode est la procédure par excellence des sciences empiriques. Évidemment, cette croyance ne trouve pas d'écho favorable dans le rationalisme critique de Popper. Celui-ci reste, en effet, convaincu que ce n'est pas par l'induction, mais par la méthode des « essais et erreurs » que les sciences empiriques progressent. C'est justement, selon lui, la mise en œuvre de cette méthode critique qui résout le problème de l'induction, en le dissolvant.

Mots clés : Problème de l'induction, Popper, conjecture, méthode des « essais et erreurs », vérifiabilité, falsifiabilité.

THE POPPERIAN CRITICISM TO INDUCTIVE INFERENCE

Abstract

David Hume has shown in an irrefutable way that inductive inference has no logical basis. However, he keeps on believing that this method is the procedure of empirical sciences par excellence. Obviously, this belief does not find an echo in Popper's critical rationalism. As a matter of fact, Popper remains convinced that it is not through induction but the "trial and error" method that empirical sciences make progress. It is precisely, according to him, the implementation of that critical method that solves the induction problem by dissolving it.

Keywords: The induction problem, Popper, conjecture, "trial and error" method, verifiability, falsifiability.

Introduction

Dans le grand registre des sciences, on distingue traditionnellement entre les sciences formelles et les sciences de la nature. Si les premières procèdent, sans conteste, par la démarche déductive, la méthode des secondes semble, en revanche, faire débat, en particulier, entre les empiristes logiques et Karl Popper. Pour les premiers, les sciences empiriques procèdent de manière inductive. Ce que le

second conteste au motif que c'est plutôt la mise en œuvre d'une démarche déductive qui fait progresser ces sciences. D'où la question de savoir quelle est la véritable méthode qui motive le progrès des sciences empiriques. Procèdent-elles par induction ? Leur démarche serait-elle, au contraire, celle des « conjectures et réfutations » ? La réponse à ces questions permettra non seulement de saisir le fondement logique de la démarche scientifique chez Popper, mais également de comprendre la résolution du problème de l'induction par cet auteur. Pour atteindre ces objectifs, nous analyserons la question de la démarche scientifique chez les empiristes avant de l'envisager dans la théorie de la science de Karl Popper.

1. Empirisme et méthode inductive

L'empirisme est la doctrine selon laquelle la connaissance humaine dérive essentiellement de l'expérience externe ou expérience perceptive. Aux yeux des partisans de cette doctrine, c'est par la méthode inductive que les savants élaborent les théories dans les sciences empiriques. Mais le mouvement empiriste a évolué dans le temps en lâchant du lest : de l'empirisme classique qui fait reposer la connaissance scientifique sur un seul fondement, on est passé à l'empirisme logique qui érige la science sur un double fondement.

1. 1. Le problème du fondement de l'induction chez Hume

Dans son *Enquête sur l'entendement humain*, Hume fait le procès de l'induction. Mais la démarche inductive se présente sous deux formes différentes : l'induction amplifiante et l'induction complète. Celle-ci se révèle comme un véritable raisonnement de type déductif, au sens où les logiciens contemporains entendent ce terme. Elle ne fait donc l'objet d'aucun débat, en raison de la nécessité de sa conclusion. Par suite, la forme inductive dont le fondement est en question chez Hume n'est autre que l'induction amplifiante.

➤ Définition de l'inférence inductive

Que faut-il entendre par induction ? « *Par induction*, répond Popper, *j'entends un argument qui, étant données certaines prémisses empiriques, (singulières ou particulières), conduit à une conclusion universelle – à une théorie universelle – soit de manière logiquement certaine, soit de manière probable (au sens du calcul des probabilités)*¹ ». Ainsi définie, la démarche inductive consiste à remonter d'un certain nombre de propositions données, généralement singulières ou spéciales, que nous appellerons inductrices, à une proposition ou à un petit nombre de propositions plus générales, appelées induites, telles qu'elles impliquent

¹ Karl R. Popper, *Le réalisme et la science*, trad. A. Boyer et D. Andler, Paris, Hermann, 1990, p. 166.

toutes les propositions inductrices. Selon l'auteur, la conclusion de la démarche inductive peut revêtir deux formes différentes : elle peut être tirée soit de manière logiquement certaine, soit de manière simplement probable. Si la conclusion est logiquement certaine, alors nous avons affaire à une induction complète ou entière ou encore formelle. Par contre, lorsque la conclusion de l'inférence inductive s'avère simplement probable, c'est que nous sommes en présence de l'induction amplifiante.

L'induction complète désigne, en effet, la forme inductive dans laquelle la relation énoncée par la proposition induite n'implique rien de plus que ce qui est affirmé par les propositions inductrices. Elle consiste plus généralement à énoncer en une seule formule, relative à une classe, ou à un ensemble, une propriété qui a déjà été affirmée de chacun des individus qui peuplent cette classe, ou des éléments qui appartiennent à cet ensemble. Il en est ainsi, en particulier, lorsque, ayant constaté que, prises individuellement, les pommes contenues dans un panier ont chacune la propriété d'être rouge, nous en inférons, par suite, que toutes les pommes de ce panier sont rouges. Ainsi, l'induction complète se présente comme un véritable raisonnement logique. Elle constitue une preuve irréfutable. Si donc, à l'instar des logiciens contemporains, nous entendons par déduction toute opération qui consiste à passer d'une ou de plusieurs propositions à une proposition qui en est la conséquence nécessaire, en vertu de lois logiques, il s'ensuit que l'induction complète est une forme de déduction.

Quant à l'induction amplifiante, elle désigne la forme inductive dans laquelle la relation formulée par la proposition induite s'applique à tous les termes d'une classe, en nombre fini ou infini, alors que cette relation n'a été affirmée que de quelques-uns seulement d'entre eux par les propositions inductrices. À titre d'exemple, si à partir de l'observation de quelques corbeaux qui présentent chacun la caractéristique d'être noirs, nous en inférons la proposition générique selon laquelle tous les corbeaux sont noirs, nous opérons une induction amplifiante. Comme on le voit, cette forme d'inférence n'est pas une implication logique dans la mesure où elle conduit à une conclusion dont la portée va au-delà de celle des prémisses. Pour mettre en relief ce manque de fondement logique de l'induction amplifiante, Renée Bouveresse déclare : « *Même si j'ai vu tous les matins le Soleil se lever, rien ne m'autorise à affirmer qu'il se lèvera demain, ni a fortiori qu'il se lève tous les matins*² ». C'est justement le fondement de cette forme d'inférence inductive que Hume remet en question.

1.2. Critique humienne de l'induction amplifiante

Sous le concept de « problème du fondement de l'induction chez Hume », on entend en réalité deux problèmes distincts : celui du fondement psychologique

² Renée Bouveresse, *Karl Popper ou le rationalisme critique*, Paris, Vrin, 1978, p. 25 – 26.

de l'induction et celui de la logique de l'induction. D'où vient l'assentiment que nous accordons aux propositions jugées vraies, mais qui reposent sur des échantillons et des exemples ? Dans les sciences de la nature, une proposition induite peut-elle être tenue pour vérifiée ? Voilà les questions qui seront, ici, examinées.

Commençons par le problème de la logique de l'induction en formulant l'interrogation suivante : comment, dans les sciences de la nature, procède-t-on pour élaborer les lois ? À cette question, Hume répond : *L'expérience seule nous fait connaître toutes les lois de la nature et toutes les propriétés des corps sans exceptions*³. Selon lui, dans ce registre de sciences, les lois sont inférées de l'expérience. Ce qui signifie que Hume ne nie pas l'usage de l'inférence dans les sciences de la nature, bien au contraire. Toute la question qu'il se pose alors est de savoir s'il y a un principe dont la mise en œuvre autorise de passer des faits aux lois, et de conclure du passé à l'avenir. L'inférence désigne, en effet, toute opération de l'esprit par laquelle on admet une proposition dont la vérité n'est pas connue directement, mais simplement en vertu de sa liaison avec d'autres propositions déjà tenues pour vraies. Ainsi entendue, l'inférence peut revêtir deux formes : elle peut prendre la forme soit inductive, soit déductive. Elle épouse la forme déductive, en particulier, lorsqu'elle se présente sous la forme d'un syllogisme. Celui-ci est, en effet, le type de déduction formelle telle que, deux propositions étant posées (majeure et mineure), on en tire une troisième (conclusion) qui est logiquement impliquée par les précédentes. Par contre, l'inférence revêt la forme inductive lorsque sa conclusion n'entretient aucune relation de type logique avec les prémisses.

C'est justement sur l'inférence inductive que Hume fait reposer la connaissance de toutes les lois de la nature. Mais où réside le fondement de cette inférence elle-même ? À cette question, l'auteur répond : « *Si l'on demande quelle est la nature de tout raisonnement concernant une chose de fait, il y aura lieu de répondre, à ce qu'il semble, que ces raisonnements sont fondés sur la relation de cause à effet*⁴ ». Ce fondement réside, selon Hume, dans la relation de cause à effet. Le philosophe écossais distingue, en effet, entre ce qu'il appelle « *les relations d'idées et les choses de fait*⁵ ». Si les relations d'idées désignent les énoncés mathématiques, les choses de fait, quant à elles, semblent renvoyer aux propositions des sciences de la nature. Ce sont justement les raisonnements portant sur les choses de fait ou les propositions des sciences de la nature que l'auteur fait reposer sur la relation de cause à effet.

Mais quelle est l'origine de cette relation de cause à effet ? « *Je me permettrai d'affirmer [...] que la connaissance de cette relation n'est acquise en*

³ David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. Didier Deleule, Paris, Librairie Générale Française, 1999, p. 88.

⁴ Ibidem, p. 92.

⁵ Ibidem, p. 82.

*aucun cas par des raisonnements a priori ; mais qu'elle vient uniquement de l'expérience, qui nous montre des objets particuliers dans une liaison constante*⁶», répond Hume. Cette réponse de l'auteur a un double aspect : elle présente un aspect négatif et un aspect positif. L'aspect négatif de la réponse nous enseigne que la connaissance de la relation de cause à effet ne dérive pas de raisonnements *a priori*, c'est-à-dire de raisonnements de type déductif. En d'autres termes, selon l'auteur, la relation de cause à effet n'est pas logiquement fondée. Ce qui veut dire que la procédure grâce à laquelle l'élaboration des lois de la nature est possible ne relève d'aucune règle logique.

Quant à l'aspect positif de la réponse de Hume concernant la question de l'origine de la relation de cause à effet, elle stipule que cette relation « vient uniquement de l'expérience ». Il s'agit, ici, de l'expérience au double sens du terme : à savoir observation et habitude (ce que Hume nomme également « accoutumance »). Autant dire que l'auteur expose, de cette manière, sa solution au problème du fondement psychologique de l'induction. Si, en effet, la relation de cause à effet n'a pas de fondement logique, cela n'implique pas qu'elle n'a pas de fondement du tout. L'assentiment que nous accordons aux propositions jugées vraies, mais qui reposent sur des échantillons et des exemples, doit bien reposer sur un principe. Et comme le décline Hume lui-même, « *ce principe est l'accoutumance ou l'habitude*⁷ ». C'est pourquoi, il conclut plus loin : « *Toutes les inférences tirées de l'expérience sont donc des effets de l'accoutumance, non du raisonnement*⁸ ». « L'habitude ou l'accoutumance » est ainsi le principe qui déterminerait l'esprit à former la relation de cause à effet. Ce principe n'est pas le fruit d'un raisonnement, c'est un principe vital, et même, dans une certaine mesure, la condition de la survie des individus. On comprend pourquoi Hume ne tarit pas d'éloges à son égard : « *L'accoutumance est [...] le grand guide de la vie humaine. C'est ce principe seul qui rend notre expérience utile, et nous fait attendre, pour l'avenir, une suite d'événements semblables à ceux qui ont paru dans le passé*⁹ ». L'auteur affirme, ainsi, son opposition à la doctrine rationaliste. En effet, contrairement à un auteur comme René Descartes qui recommande de ne se servir que de sa propre raison pour se conduire dans la vie, Hume considère que ce n'est pas la raison, mais l'accoutumance qui est le grand guide la vie humaine.

Mais, dans cette conduite de la vie, l'accoutumance n'opère pas seule ; elle agit en collaboration avec une autre faculté tout aussi importante dans la théorie de la connaissance de Hume : il s'agit de l'imagination. En effet, chez l'auteur d'*Enquête sur l'entendement humain*, les impressions sont en nombre limité ; les idées aussi, celles-ci étant les copies des impressions. Mais les combinaisons d'idées sont, elles, en nombre illimité, parce qu'elles sont l'œuvre de l'imagination.

⁶ Ibidem, p. 85.

⁷ Ibidem, p. 107.

⁸ Ibidem, p. 108.

⁹ Ibidem, p. 110.

C'est dire que l'imagination est la faculté qui régit l'association des idées et des impressions. Hume en convient, justement, quand il écrit : « *Chaque fois qu'un objet se présente à la mémoire ou aux sens, il porte immédiatement l'imagination, par la force de l'habitude, à concevoir l'objet qui d'ordinaire y est joint* ¹⁰ ». Dans la relation de cause à effet, c'est l'imagination qui conçoit l'objet joint, dès qu'un objet tombe sous les sens ou se présente à la mémoire, bien entendu avec le concours de l'habitude. Sans l'imagination, jamais un effet ne pourrait être adéquatement associé à sa cause et, par suite, la relation de cause à effet serait tout simplement impossible.

Retenons, à ce stade de notre analyse, qu'à défaut d'une solution logique, Hume a dû se contenter d'une solution psychologique du problème de l'induction. Selon lui, c'est grâce à l'action conjuguée de l'accoutumance et de l'imagination que l'érection des lois de la nature est possible. Le positivisme logique a-t-il réussi là où Hume a échoué ?

2. L'induction au service de la théorie de la signification cognitive

Dans le souci de préserver la science de toutes sortes d'impureté métaphysique et de la réconcilier avec l'existence des vérités logiques et mathématiques, les empiristes logiques élaborent un critère de démarcation, la théorie de la signification cognitive. Et, qui plus est, cette théorie a été édiflée sur la base du postulat d'extensionnalité de la nouvelle logique afin de tenter de résoudre le problème de l'induction. Mais cette tentative s'est soldée par un échec en raison du caractère universel des énoncés scientifiques.

2.1. Présentation de la théorie de la signification cognitive

La théorie de la signification cognitive est une technique d'analyse logique du langage mise en place par les empiristes logiques. Selon Pierre Jacob, cette théorie stipule qu'« *un énoncé a une signification empirique si et seulement s'il n'est pas analytique et s'il est logiquement déductible d'une classe finie et logiquement non contradictoire d'énoncés observationnels* ¹¹ ». Autrement dit, un énoncé synthétique est significatif, si et seulement si un contenu factuel peut, en principe, lui être assigné au moyen d'énoncés protocolaires qui en sont immédiatement déductibles. À titre d'exemple, l'analyse logique de l'énoncé : « *La chose x est un arthropode* », aboutit aux énoncés d'observation suivants :

« x est un animal »,

« x a un corps articulé »,

« x a des membres articulés »,

¹⁰ Ibidem, p. 115.

¹¹ Pierre Jacob, *De Vienne à Cambridge*, Paris, Gallimard, 1980, p. 64.

4. « x a une peau en chitine ».

Ainsi, tout énoncé qui passe ce test avec succès sera déclaré doué de sens cognitif. À l'inverse, à une proposition non réductible en une suite finie d'énoncés d'observation, l'analyse logique rendra un verdict de non-sens. Or, le critère de sens sert en même temps de critère de démarcation entre la science et la métaphysique. Aussi, un énoncé dépourvu de signification cognitive sera-t-il qualifié de métaphysique. Par contre, une proposition pourvue de sens sera considérée comme appartenant au domaine des sciences empiriques. C'est de cette manière que les positivistes logiques analysent les énoncés des sciences empiriques.

Mais dire d'un énoncé qu'il est dénué de signification cognitive ne veut pas dire qu'il n'a absolument pas de signification, loin de là. La précision apportée par l'épithète « cognitive » au terme « signification » n'est pas, ici, fortuite. Elle implique qu'à défaut d'être vérifiable grâce aux données de l'expérience, c'est-à-dire de décrire des états de choses existants ou non existants, un énoncé peut exprimer d'autres types de signification. « *Nous distinguons aujourd'hui, précise Carnap, entre différentes sortes de signification, en particulier : la signification cognitive (désignative, référentielle) d'une part, et de l'autre : les composantes non cognitives (expressives) de la signification, à savoir émotionnelles et motivationnelles*¹² ». En effet, les empiristes logiques distinguent de la signification cognitive ou expressive, la signification émotionnelle ou la signification motivationnelle. À titre d'exemple, Carnap considère les énoncés métaphysiques comme ayant une signification non expressive. Ainsi, il écrit : « *On n'attend pas des (simili)-énoncés de la métaphysique qu'ils présentent des états de choses existants (car il s'agirait alors d'énoncés vrais) ou non existants (auquel cas ces énoncés seraient au moins faux) mais qu'ils expriment le sentiment de la vie*¹³ ». Si les énoncés de la métaphysique expriment le sentiment de la vie, c'est qu'ils ont une signification non pas cognitive, mais émotionnelle.

Dans sa mise en œuvre, la théorie de la signification cognitive a connu trois versions : du principe de la vérification effective défendu par Schlick, on est passé à la théorie de la vérifiabilité, puis à la méthode de vérification ou l'analyse logique. La correction de la première version par Reichenbach a donné naissance à la deuxième. Quant à la troisième et dernière version, elle a été l'œuvre de Carnap. Ces différentes modifications de la théorie de la signification cognitive étaient destinées à répondre aux critiques formulées contre elle. Il était, en effet, reproché à la première version de la théorie de la signification cognitive, le principe de vérification effective, d'être subjective et variable, dans la mesure où elle exigeait des énoncés doués de sens cognitif qu'ils soient effectivement vérifiés par un sujet

¹² Rudolf Carnap, « Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage », in *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, trad. Barbara Cassin, Christiane Chauviré, Anne Guitard, Jan Sebestik, Antonia Soulez, John Vickers, Paris, PUF, 1985, p. 178.

¹³ *Ibidem*, p. 175.

individuel. Quant aux deux dernières versions, elles étaient accusées d'être dévastatrices aussi bien de la métaphysique que de la science elle-même, pour la simple raison qu'à l'instar de la métaphysique, aucun énoncé universel de la science empirique n'est réductible en une suite finie d'énoncés d'observation. Telle est, ainsi, présentée la théorie de la signification cognitive des empiristes logiques. Quels en sont les principaux objectifs ?

2.2. Objectifs de la théorie de la vérifiabilité

À la question de savoir quels sont les objectifs du positivisme logique, la réponse de Pierre Jacob est sans équivoque : « *Les positivistes logiques ont deux buts : se servir de la nouvelle logique pour rabattre les prétentions métaphysiques de l'idéalisme post-kantien ; et réconcilier enfin - vieux rêve de toute philosophie des sciences - l'empirisme avec l'existence des vérités logiques* ¹⁴ ». Selon l'auteur, le premier objectif des membres du Cercle de Vienne est d'anéantir la métaphysique soupçonnée d'être un obstacle au progrès de la science. Quant au second, il tient dans le projet de formuler un empirisme compatible avec l'existence des vérités logiques et mathématiques. Ce qui signifie que les empiristes logiques se satisfont très peu du fondement de la connaissance hérité de l'empirisme classique. Celui-ci trouvait, en effet, dans l'expérience la source unique de la connaissance. John Locke en convient parfaitement lorsque, dans son *Essai sur l'entendement humain*, à la question de savoir d'où l'esprit puise ce qui fait le matériau de la raison et de la connaissance, il répond : « *De l'expérience ; en elle toute notre connaissance se fonde et trouve en dernière instance sa source [...]* ¹⁵ ».

À la différence des empiristes classiques, les empiristes logiques découvrent comme fondement de la connaissance non seulement l'expérience, mais aussi la structure logique du langage. C'est justement de cette découverte que Pierre Jacob se fait, ainsi, l'écho : « *Lorsqu'on considère une théorie scientifique mûre [...], comme la théorie newtonienne de la gravitation universelle ou la théorie électromagnétique de Maxwell, on peut discerner deux genres d'expressions linguistiques : les expressions logiques et les expressions descriptives* ¹⁶ ». Les expressions descriptives renvoient à la base empirique de la théorie scientifique, tandis que les expressions logiques en constituent la structure logique. Pour convaincre de l'existence d'une structure logique dans le langage de la science, Pierre Jacob poursuit : « *On supposera que le vocabulaire logique est commun à toutes les théories scientifiques (il s'agit des connecteurs prépositionnels, « et », « ou », « si...alors », etc., et des quantificateurs, « tous » et*

¹⁴ Pierre Jacob, *L'empirisme logique*, Paris, Les Éditions de minuit, 1980, p. 23.

¹⁵ John Locke, *Essai sur l'entendement humain, Livres I et II*. Trad. J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001, p. 164.

¹⁶ Pierre Jacob, *De Vienne à Cambridge*, Op. cit., p. 17.

« *il existe des...* »)¹⁷ ». En révélant, ainsi, l'existence d'un vocabulaire logique dans la formulation des théories scientifiques, un vide laissé par l'empirisme classique, au fondement de la connaissance scientifique, se trouve comblé. Et, par la même occasion, l'empirisme se réconcilie avec l'existence des vérités logiques et mathématiques présentes dans la formulation des théories scientifiques. Ce sont justement ces vérités logiques et mathématiques qui rendent possible la prédiction, avec une précision toujours plus accrue, de certains phénomènes dans l'univers physique.

Pour atteindre l'autre objectif qui consiste en l'abolition de la métaphysique, ainsi que le révélait plus haut Pierre Jacob, les positivistes logiques disposent d'une arme : l'analyse logique du langage. Celle-ci s'appuie sur la nouvelle logique. Mais que faut-il entendre par « nouvelle logique » ? « *Ici le logicien s'occupe de découvrir les principes fondamentaux qui font de certains arguments des arguments valides et d'autres des arguments non valides du point de vue de leur forme* »¹⁸, répond Gbocho. La nouvelle logique est aussi appelée logique formelle ou logique symbolique. Contrairement à la logique informelle qui argumente à l'aide des mots du langage courant, la nouvelle logique ne s'intéresse qu'à la forme du discours. Ce qui l'autorise à faire usage de symboles en lieu et place des propositions.

L'un des postulats de base de cette nouvelle logique est le postulat d'extensionnalité. Ce postulat stipule que la valeur de vérité d'une proposition moléculaire est fonction de celle des propositions atomiques. Autrement dit, la vérité ou la fausseté d'une proposition complexe dépend de la vérité ou de la fausseté des propositions élémentaires ou atomiques qui la constituent ; bien entendu, en prenant en compte les propriétés fondamentales des connecteurs (qui constituent les différents modes de composition des propositions moléculaires). Sur la base de ce postulat, la méthode de vérification va servir à faire l'analyse des propositions à prétention scientifique. Elle permet, en effet, de décomposer les énoncés moléculaires en énoncés atomiques sur la vérité desquels reposera éventuellement celle des énoncés scientifiques. S'il en est ainsi, c'est bien parce que les énoncés atomiques représentent le contenu factuel des énoncés synthétiques. À la différence des énoncés synthétiques, les énoncés protocolaires ont l'avantage d'être directement observables dans l'expérience. On comprend alors que c'est grâce à ces énoncés protocolaires que les énoncés à prétention scientifique peuvent être analysés. Mais la théorie de la vérifiabilité réussit-elle à la fois à détruire la métaphysique et à protéger la science ? De la réponse à cette interrogation dépendra le succès ou l'échec de la tentative de résolution du problème de l'induction par les empiristes logiques, au moyen de l'analyse logique.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 17-18.

¹⁸ Akissi Gbocho, *Introduction à la logique informelle*, Abidjan, PUCI, 1996, p. 22.

2.3. Conséquences indésirables de la théorie de la vérifiabilité

Pour résoudre le problème de l'induction, les empiristes logiques décident d'ériger la théorie de la signification cognitive sur le postulat d'extensionnalité de la nouvelle logique. C'est donc sur la base de ce postulat que les énoncés seront analysés. En vertu de cette théorie, tout énoncé qui ne se prête pas à l'analyse logique sera rejeté comme dépourvu de signification. Ainsi, les énoncés métaphysiques, irréductibles en énoncés d'observation, sont vite reversés dans le domaine du non-sens. Ce qui semble plutôt normal. Reste alors à examiner les énoncés universels de la science. Sont-ils réductibles en énoncés d'observations ? La réponse à cette question ne peut qu'être affirmative dans la mesure où ces énoncés n'ont d'autres buts que de décrire la nature.

Mais les énoncés d'observation, déductibles des énoncés universels, sont-ils en nombre fini, conformément au libellé de la théorie de la vérifiabilité ? Ici, il y a problème, car les énoncés d'observation, qu'on peut ainsi déduire, sont plutôt en nombre infini. Dès lors, en vertu de la théorie de la signification cognitive, les énoncés universels de la science sont dépourvus de signification cognitive. Cette situation inacceptable est dénoncée par Pierre Jacob en ces termes : « *Tout le monde sait que cette conception générale de la signification cognitive du discours fut responsable du rejet hors du domaine de la signification logique et empirique, de diverses formulations de la métaphysique spéculative et même de certaines hypothèses avancées dans les sciences empiriques* ¹⁹ ». L'application du critère de vérifiabilité conduit, en effet, à rejeter tous les énoncés visant à exprimer des régularités universelles dans le domaine de la métaphysique comme dénués de sens cognitif. C'est dire que la théorie de la vérifiabilité détruit les énoncés de la science au même titre que ceux de la métaphysique. Mais pourquoi en est-il ainsi ? C'est tout simplement parce que ces énoncés sont libellés sous la forme de lois universelles, et qu'« *une loi universelle ne se déduit pas d'une classe finie d'énoncés observationnels (aussi grande soit-elle), pour la même raison que l'induction n'a pas de fondement logique* ²⁰ ». Si les énoncés de la science sont rejetés au même titre que ceux de la métaphysique, c'est bien parce que les énoncés d'observation dont on pourrait les déduire sont en nombre infini. Cette conséquence fâcheuse de la théorie de la vérifiabilité montre qu'elle n'a pas atteint son but ultime : celui de résoudre le problème de l'induction. De fait, elle ne parvient pas à rendre compte, de façon satisfaisante d'un point de vue logique, du passage des prémisses particulières à la conclusion universelle de l'inférence inductive.

En définitive, la tentative de résolution du problème de l'induction par l'analyse logique des énoncés scientifiques (érigée elle-même sur le postulat

¹⁹ Pierre Jacob, *De Vienne à Cambridge*, Op. cit., p. 61.

²⁰ *Ibidem*, p. 18.

d'extensionnalité de la nouvelle logique) s'est soldée par un échec. Popper décide, alors, de prendre en charge ce problème de la validité des lois naturelles.

3. Résolution poppérienne du problème de l'induction

L'idée que les sciences empiriques procèdent par un raisonnement inductif ne trouve aucun écho chez Popper. En cause : le caractère universel de leurs énoncés qui, *ipso facto*, ne peuvent être tirés de l'expérience. Celui-ci reste, en revanche, convaincu que ces sciences font usage d'une autre méthode : celle des « conjectures et réfutations ». C'est précisément, selon lui, l'application de cette méthode critique aux sciences empiriques qui résout le problème de l'induction.

3. 1. Critique poppérienne de la démarche inductive

Les sciences empiriques procèdent-elles par généralisation inductive ? La réponse de Popper est sans ambages : « *Je ne crois pas à l'induction. Hume a montré, de façon à mon avis conclusive, que l'induction n'est pas valide* ²¹ ». L'auteur exprime, ici, toute sa méfiance à l'égard de l'inférence inductive. Nullement convaincu de sa valeur, il va jusqu'à douter de la capacité de ce type de raisonnement à conduire effectivement à la formulation des lois de la nature, comme le prétendent ses défenseurs. Ce faisant, Popper se montre plus incisif que Hume dans sa critique de l'induction. En effet, Hume a montré avec beaucoup de justesse, certes, que l'induction n'est pas logiquement valide, parce qu'il est logiquement impossible de conclure de quelques cas, si nombreux soient-ils, à tous les cas. Mais il n'en reste pas moins que Hume croyait en la pratique réelle de cette inférence par les scientifiques.

Le philosophe écossais était, en effet, convaincu que c'est la mise en œuvre de la méthode inductive qui conduit à la formulation des lois dans les sciences empiriques. Popper se fait justement l'écho de cette conviction lorsqu'il écrit : « *Il croyait toujours que, bien qu'elle [l'induction] ne fût ni valide ni justifiable d'un point de vue rationnel, elle était universellement pratiquée par les animaux et par les hommes* ²² ». Aux yeux de Hume, en dépit de son invalidité logique, la méthode inductive demeure la procédure par excellence des sciences empiriques. De surcroît, il pensait que ce ne sont pas seulement les hommes qui en font usage, mais aussi les animaux. C'est dire que l'auteur relègue l'usage de cette méthode au niveau de l'instinct. C'est sans doute la raison pour laquelle il fonde l'inférence inductive sur l'habitude ou l'accoutumance : « *Nous affirmons qu'après la constante conjonction de deux objets – chaleur et flamme, par exemple, poids et solidité – nous sommes déterminés par la seule accoutumance à attendre l'un dès*

²¹ Karl R. Popper, *La connaissance objective*, Trad. J.-J. Rosat, Paris, Aubier, 1991, p. 405.

²² *Ibidem*, p. 405.

que l'autre apparaît²³». En effet, tout comportement suscité par l'habitude ne relève plus de la raison ou du raisonnement, mais seulement de l'instinct. Et l'expérience montre bien que les animaux aussi ont des attentes. Autant dire que, tout comme les hommes, les animaux sont à même de tirer des enseignements de l'habitude grâce à l'instinct de conservation que l'espèce animale a en partage avec l'espèce humaine. Bref, selon Hume, les hommes continuent, malgré tout, de faire usage de la méthode inductive dans l'élaboration des lois scientifiques.

Cette conviction trouve-t-elle un écho favorable chez Popper ? Répondons par la négative ! Car l'auteur de *La connaissance objective* rejette en bloc le raisonnement inductif. Aussi, écrit-il : « *Je ne pense pas que cela soit vrai* ²⁴ ». S'il n'est pas vrai que les spécialistes des sciences empiriques établissent les lois grâce à la mise en œuvre de la démarche inductive, alors comment procèdent-ils ? Et Popper de répondre : « *La vérité est, je pense, que nous avons recours à une méthode de sélection de nos anticipations, de nos attentes ou de nos théories – à une méthode d'essai et d'élimination de l'erreur – qu'on a souvent prise pour l'induction parce qu'elle simule l'induction* ²⁵ ». Par cette réponse, Popper trace une ligne de démarcation entre la conception humienne de l'induction et la sienne propre. En effet, si, à la suite de Hume, Popper souscrit à la thèse de l'invalidité logique de l'inférence inductive, il ne s'ensuit pas qu'il en tire les mêmes conséquences que le philosophe écossais. Celui-ci admet la pratique effective de cette démarche par les hommes, et même par les animaux, en dépit de son invalidité logique.

Mais avec Popper, il en va tout autrement. Il reste, en effet, convaincu que l'induction n'est pas la procédure réelle des sciences empiriques. Et cette conviction, il ne serait pas le premier à la soutenir ; elle aurait été exprimée par d'autres penseurs avant lui. Déclinant l'identité de ces auteurs, il écrit : « *Berkeley, Poincaré et Duhem avaient raison de soutenir qu'il est impossible d'obtenir une théorie abstraite ou de niveau élevé, comme la théorie newtonienne, par induction à partir des observations* ²⁶ ». Berkeley, Poincaré et Duhem avaient soutenu que la mécanique newtonienne, par exemple, ne pouvait résulter d'une inférence inductive. L'argument invoqué à l'appui de cette thèse tient dans le caractère hautement abstrait de cette théorie. Si Popper rejette ainsi l'induction comme la procédure des sciences empiriques, c'est qu'il envisage une autre dont l'application pourrait conduire à l'établissement des lois et, partant, au progrès des sciences empiriques. Cette méthode n'est rien d'autre que celle de « l'essai et de l'élimination de l'erreur ».

C'est justement cette méthode de « l'essai et de l'élimination de l'erreur » qui serait « prise pour l'induction parce qu'elle simule l'induction ». Mais en quoi

²³ David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Op. cit., p. 107.

²⁴ Karl R. Popper, *La connaissance objective*, Op. cit., p. 405.

²⁵ *Ibidem*, p. 405.

²⁶ Karl Popper, *Le réalisme et la science*, Op. cit., pp. 137-138.

consiste cette simulation ? Pour répondre à cette question, il sera utile d'indiquer que, contrairement au raisonnement inductif, la méthode de « l'essai et de l'élimination de l'erreur » repose sur un fondement logique. En effet, l'élimination de l'erreur s'appuie sur la procédure de la logique classique dite du *modus tollens*. Comme l'atteste Renée Bouveresse, « *la procédure logique utilisée dans la démarche falsifiante est le modus tollens de la logique classique* ²⁷ ». Le *modus tollens* est, en effet, un type d'argument déductif qui procède des énoncés singuliers aux énoncés universels. De même, comme souligne encore Bouveresse, « *par induction [...], on peut entendre le passage du particulier au général, et spécialement des cas dont nous avons eu l'expérience à ceux dont nous n'avons pas encore l'expérience* ²⁸ ». À l'instar du *modus tollens*, le raisonnement inductif passe des énoncés singuliers aux énoncés universels ; il procède, ainsi, des faits aux lois. Par où l'on voit que la démarche falsifiante et l'inférence inductive ont bien quelque chose en partage : il s'agit de leur point de départ et leur point d'arrivée. C'est sans doute ces points communs qui font dire à Popper que la réfutation simule ou imite l'induction. Quant à leur différence, elle réside dans la nécessité de la conclusion de la démarche falsifiante en vertu du *modus tollens*, au contraire de l'induction dont la conclusion n'est érigée sur aucune règle logique.

En un mot, Popper critique la démarche inductive non seulement à cause de son invalidité logique, mais aussi parce qu'elle ne serait pas la méthode réelle dont l'application ferait progresser les sciences empiriques. On comprend pourquoi il propose, à ce registre de sciences, une méthode différente pour résoudre le problème de l'induction.

3. 2. La méthode des « essais et erreurs » : solution au problème de l'induction

Pour résoudre le problème de l'induction, Popper ne s'est pas mis à la recherche d'un principe d'induction. Sa solution a tout simplement consisté à substituer à l'inférence inductive la méthode des « essais et erreurs ».

Que faut-il entendre par le syntagme « problème de l'induction » ? Le problème de l'induction ou problème de la validité des lois naturelles est, selon Popper, « *la question de savoir comment établir la vérité d'énoncés universels fondés sur l'expérience, tels les hypothèses et systèmes théoriques des sciences empiriques* ²⁹ ». Ce problème n'a pu trouver de solution logique avec Hume. Celui-ci assigne, en effet, à la démarche inductive un fondement non pas rationnel, mais psychologique. Cette solution de Hume n'est pas sans conséquences sur le statut de la science : « *Elle supprime toute différence entre la pensée scientifique et les*

²⁷ Renée Bouveresse, *Karl Popper ou le rationalisme critique*, Op. cit., p. 75.

²⁸ *Ibidem*, p. 25.

²⁹ Karl R. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Trad. Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, Paris, Payot, 1973, p. 24.

*phénomènes les plus irrationnels de la vie affective*³⁰». En effet, si l'induction (la méthode par excellence des sciences empiriques, selon Hume) n'a pas de fondement rationnel, alors il n'y a plus de différence entre la pensée scientifique et celle qui ne l'est pas. Fondée non en raison, mais dans la subjectivité, la science serait, ainsi, un phénomène irrationnel. Cette idée ne pouvait être acceptée par les philosophes convaincus du caractère rationnel de la connaissance scientifique.

Naturellement, ils se lancent à la recherche d'une solution au problème de l'induction. Selon le témoignage de Renée Bouveresse, « *plusieurs tentatives ont été faites pour justifier l'induction. La première consiste à invoquer un principe d'induction. Seulement, si ce principe d'induction est lui-même empirique, il est tout de suite clair qu'on entre dans un cercle vicieux*³¹ ». Le principe d'induction désigne un énoncé qui serait susceptible de doter, comme l'écrit Popper, « *de bonnes raisons notre confiance dans les régularités*³² ». Autrement dit, ce principe serait un énoncé à l'aide duquel on pourrait faire des inférences inductives dans une forme logique acceptable. Ce qui consisterait à réunir tous les cas d'induction légitime dans une règle logique, ou dans un petit nombre de règles logiques, rigoureusement définies. Si un tel principe était empirique, il ne serait pas une solution satisfaisante au problème de l'induction dans la mesure où il nous installerait dans une régression à l'infini. Faut-il alors chercher un principe d'induction auquel il fallait conférer une validité *a priori* ? « *C'est la voie suivie par Kant, postulant que le principe d'induction est imposé par le sujet au monde des phénomènes sous la forme d'un énoncé synthétique a priori*³³ ». L'énoncé synthétique *a priori* tient lieu, chez Kant, de principe d'induction destiné à résoudre le problème de l'induction. Mais à son tour, le principe d'induction, posé *a priori*, montre ses limites : il présente l'inconvénient de mettre à mal le principe de l'empirisme lui-même, dont l'exigence fondamentale est de faire de l'expérience l'ultime fondement de la connaissance. Autant admettre que, d'une façon générale, l'adoption d'un principe d'induction ne peut être une véritable solution au problème de Hume. Car, à l'analyse, le recours à ce principe s'avère plus un dilemme qu'une solution réelle au problème qu'il est censé résoudre.

Tirant les leçons de l'échec de ses prédécesseurs, Popper s'engage dans la recherche d'une solution au problème de l'induction en prenant soin de faire l'économie du principe d'induction. En quoi consiste, alors, la solution poppérienne du problème de l'induction ? « *Ce que j'espérais faire comprendre, explique Popper, c'est que, si l'on admet que ce qu'il est convenu d'appeler connaissance scientifique n'est qu'un tissu de conjectures, cette supposition suffit pour résoudre le problème de l'induction*³⁴ ». La solution poppérienne du problème

³⁰ Renée Bouveresse, *Karl Popper ou le rationalisme critique*, Op. cit., p. 26.

³¹ *Ibidem*, p. 26.

³² Karl R. Popper, *La connaissance objective*, Op. cit., p. 75.

³³ Renée Bouveresse, *Karl Popper ou le rationalisme critique*, Op. cit., p. 26.

³⁴ Karl R Popper, *Le réalisme et la science*, Op. cit., p. 33.

de l'induction va tout simplement consister à substituer à l'inférence inductive la méthode des « conjectures et réfutations ». Cette procédure suppose que les théories scientifiques ne sont pas des énoncés induits des faits observés. Au contraire, elle considère que ces théories ne sont que des conjectures ou des hypothèses inventées par l'imagination et soumises, par la suite, au contrôle de l'expérience pour tenter d'en éprouver la solidité. Cette supposition, selon laquelle les théories scientifiques ne sont que des conjectures, suffit à faire disparaître le problème de la validité des lois naturelles, « *car une conjecture n'est pas induite des faits observés, bien qu'elle puisse, évidemment, nous être suggérée par l'observation* ³⁵ ». Certes, la conjecture peut être suggérée par l'observation. Mais elle est loin d'être induite de l'observation des faits, dans la mesure où elle peut tout aussi bien être suggérée par d'autres choses encore : la métaphysique, les mythes, les anciennes théories, les attentes innées, etc.

De fait, c'est l'imagination qui invente la conjecture pour résoudre un problème donné. En admettant, ainsi, que les théories scientifiques ne sont que de simples conjectures, de simples hypothèses, le problème de leur validité logique, posé par Hume, disparaît, c'est-à-dire que le problème de leur relation logique avec l'observation ne se pose plus. En effet, ce problème ne se pose que si l'on admet que les sciences empiriques procèdent effectivement par généralisation des résultats de l'observation. On comprend, aisément, que Popper n'a pas, à proprement parler, résolu le problème de l'induction en justifiant l'inférence inductive par le recours à un principe d'induction, mais il l'a plutôt dissout en substituant à la démarche inductive la méthode de « l'essai et de l'élimination de l'erreur ». Mais si la solution poppérienne au problème de l'induction a pu faire, ainsi, l'économie du principe d'induction, c'est tout simplement parce que cette solution n'a pas consisté à justifier l'inférence inductive. « *Évidemment, je ne l'ai pas justifiée* ³⁶ », reconnaît humblement Popper. Tout compte fait, vouloir justifier l'inférence inductive sans recourir à aucun principe d'induction semble relever de l'impossible.

Conclusion

Au nom du principe de l'empirisme, les empiristes classiques et les empiristes logiques adossent toutes leurs démarches scientifiques sur l'expérience, faisant ainsi la part belle à l'inférence inductive. Mais cette méthode ne trouve pas d'écho chez Popper, en raison de son incapacité présumée à conduire à l'émergence des théories aussi abstraites que la mécanique newtonienne ou la relativité d'Einstein. C'est pourquoi, il propose, au profit des sciences empiriques, une autre méthode : la méthode de « l'essai et de l'élimination de l'erreur ». À la différence de l'inférence inductive, la méthode proposée par Popper a un

³⁵ *Ibidem*, p. 33.

³⁶ Karl R. Popper, *La connaissance objective*, Op. cit., p. 75.

fondement logique, dans la mesure où la procédure de réfutation repose sur le *modus tollens* de la logique classique. C'est, justement, ce fondement logique qui lui permet de venir à bout du fameux problème de Hume. Pourtant, dans la pratique réelle de la science, il faut éviter de donner la préférence à une méthode aux dépens d'une autre ; car l'histoire des sciences montre bien que, pour faire avancer la science, toutes les méthodes ont été violées à un moment ou à un autre. D'où l'enseignement de Feyerabend : « *Il n'y a qu'un seul principe à défendre en toutes circonstances et à tous les stades du développement humain. C'est le principe : tout est bon*³⁷ ». Ce qui signifie que seule la mise en œuvre de l'anarchisme méthodologique est susceptible de faire progresser la connaissance.

Références bibliographiques

- Bouveresse, Renée, *Karl Popper ou le rationalisme critique*. Paris, Vrin, 1978. 191 pages.
- Feyerabend, Paul P. K., *Contre la méthode*. Trad. Baudouin Jurdant et Agnès Schlumberger, Paris, Seuil, 1979. 350 pages.
- Gbocho, Akissi, *Introduction à la logique informelle*. Abidjan, PUCI, 1996. 98 pages.
- Hume, David, *Enquête sur l'entendement humain*. Trad. Didier Deleule, Paris, Librairie Générale Française, 1999. 318 pages.
- Jacob, Pierre, *De Vienne à Cambridge*. Paris, Gallimard, 1980. 434 pages.
- Jacob, Pierre, *L'empirisme logique*. Paris, Les Éditions de minuit, 1980. 306 pages.
- Locke, John, *Essai sur l'entendement humain, Livres I et II*. Trad. J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001. 640 pages.
- Popper, Karl R., *La connaissance objective*. Trad. J.-J. Rosat, Paris, Aubier, 1991. 578 pages.
- Popper, Karl R., *La logique de la découverte scientifique*. Trad. Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Devaux, Paris, Payot, 1973. 480 pages.
- Popper, Karl R., *La quête inachevée*. Trad. Renée Bouveresse et Michelle Bouin-Naudin, Paris, Calmann-Lévy, 1989. 347 pages.
- Popper, Karl R., *Le réalisme et la science*. Trad. A. Boyer et D. Andler, Paris, Hermann, 1990. 427 pages.
- Soulez, Antonia, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*. Trad. Barbara Cassin, Christiane Chauviré, Anne Guitard, Jan Sebestik, Antonia Soulez, John Vickers, Paris, PUF, 1985. 364 pages.

³⁷ Paul P. K. Feyerabend, *Contre la méthode*, Trad. Baudouin Jurdant et Agnès Schlumberger, Paris, Seuil, 1979, p. 25.

L'ÉTHIQUE BERGSONIENNE : COMPRENDRE ET PROMOUVOIR LA VIE HUMAINE, Sémon Herbert Petty NIANDOH (Université Alassane Ouattara de Bouaké – RCI)

Résumé

La problématique du sens de la vie est aussi vieille que l'humanité. Elle suscite une question éthique et demeure encore inépuisable dans ce monde en proie au mal. En effet, contre tout discours visant à balayer du revers de la main cette problématique du sens de la vie humaine (jugée désuète ou caduque), cette contribution a pour objet de montrer que le progrès de la vie est loin d'être achevé. D'où il serait judicieux de réévaluer quotidiennement les obstacles liés à la vie humaine. Pour y parvenir, nous tenterons d'expliquer à partir de l'éthique bergsonienne les enjeux du culte de la vie à travers certains concepts tels que : l'*intuition*, l'*intelligence*, l'*humanité*, la *société*, la *matière* et les *héros (âmes mystiques)*.

Mots-clés : culte de la vie, durée, éthique, héros, humanité, intelligence, intuition.

BERGSONIAN ETHICS: UNDERSTANDING AND PROMOTING HUMAN LIFE

Abstract

The problem of the meaning of life is as old as humanity. It remains inexhaustible in this world of sin. Against all speeches, which aim at annulment the problematical meaning of human life, this contribution aims at showing that the progression of life is far from being achieved, hence, it would be advisable to reevaluate daily the obstacles concerning life. To achieve this, we would like to give importance to Bergson's ethics in order to understand the life cult through certain concepts such as: intuition, intelligence, humanity, society, matter and the heroes (mystic souls).

Keywords: worship of the life, duration, ethics, hero, humanity, intelligence, intuition.

Introduction

L'éthique bergsonienne se présente comme le miroir de notre vie. Elle nous aide à comprendre sous quel mode se déroule notre vie quotidienne. En effet, avec le bergsonisme nous comprenons pourquoi nos agissements ou nos rapports sociaux se fondent soit sous l'angle "clos" (égoïsme) soit sous l'angle "ouvert" (altruisme). Dans cette perspective, la mort se présente pour le sens commun comme l'un des "baromètres par excellence" de la protection de la vie. Pourtant,

d'après le bergsonisme, c'est plutôt la vie qui devrait être son propre baromètre surtout qu'elle est au "commencement" et à la "fin" de toute chose. Mieux, si le "cadavre est dans une certaine mesure traversé par la *durée*"¹ c'est-à-dire par un *courant*² de vie alors on peut soutenir que chez Bergson la vie est une valeur suprême et un *flux* inaltérable. Ce qui signifie qu'elle est non seulement sacrée mais aussi qu'elle est un *élan* qui *dure*. En tant que valeur suprême et inaliénable, l'éthique de la *durée* chez Bergson fait du sens de la vie un culte en vue d'une existence libre et heureuse. C'est donc dans ce canevas que s'inscrit le sujet de cette contribution intitulé : « L'éthique bergsonienne : comprendre et promouvoir la vie humaine ».

Dès lors, que renferme la thèse du culte de la vie ou de l'éthique de la *durée* chez Bergson ? D'après l'éthique bergsonienne, sous quels angles possibles pouvons-nous expliquer le sens de la vie humaine en vue d'une amélioration de notre existence quotidienne ? Quelle doit-être la responsabilité de l'homme en ce sens ? De manière spécifique, cette contribution s'articulera essentiellement en cinq phases ci-dessous à partir des concepts bergsoniens tels que : l'*intelligence*, l'*intuition*, la *société*, l'*humanité*, la *matière* et les *héros* (*âmes mystiques*).

1. Du sens de la vie à partir de la différence de nature entre l'*intelligence* et l'*intuition* : le culte de la *Sympathie* ou de l'*Unité*

D'ordinaire, pour évaluer le sens de sa *vie* et celle des autres, l'homme se réfère directement à l'*intelligence* en négligeant la dimension *intuitive* de la vie. À coup d'œil, l'*intuition* peut prêter à confusion parce qu'elle est occasionnellement assimilée à l'*intelligence* ou à la raison au sens cartésien du terme. En réalité selon Bergson, l'*intelligence* est la méthode couramment utilisée dans les *sciences analytiques* et *expérimentales* en vue de comprendre les mécanismes physiologiques de la vie. En effet, elle structure les choses matérielles, elle les *décompose* ; mieux, elle *analyse* la vie dans la disjonction et prétend comprendre son sens. En d'autres termes, « l'*intelligence* est faite pour agir mécaniquement sur la matière ; elle se représente donc mécaniquement les choses »³. Ce qui signifie que toute compréhension de la vie à partir de l'*intelligence* est partielle, donc *mécanique*. Pourtant, la valeur de la vie humaine réside dans sa dimension *qualitative*, *imprévisible*, *unique*, *mouvante* et *simple*. Dès lors, l'appréhender à partir de l'*intelligence* serait une erreur de fond

« car l'*intelligence* est obligée de négliger l'imprévisibilité nouveauté de la réalité mouvante. Elle ne peut que s'attacher à ce qui paraît se répéter et dont le rythme ne la

¹ BAH (H), Thèse de doctorat 3^{ème} cycle « Durée et Progrès dans la philosophie de Bergson », sous la direction de DIBI (K. A), Université d'Abidjan (Cocody), 1999 – 2000, p. 103.

² Nous recommandons aux lecteurs de cet article d'appréhender tous les mots et expressions en italique conformément au vocabulaire de la philosophie bergsonienne.

³ BERGSON (H.), *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, 6^è Éd., Paris, avril 1995, p. 145.

déconcerte pas. D'où sa prédilection pour la matière dont l'homogénéisation. Elle reste incapable de saisir le mouvant en tant que tel sans aussitôt le figer en trajectoire. Ce qui explique aussi que la science reste à la surface des choses »⁴.

Or, avec la méthode *intuitive*, l'homme parvient à une compréhension effective de la vie. Étant donné que la vie est un *flux* dont les *états* sont inséparables, seule l'*intuition* nous permet de l'appréhender. Mais en fustigeant ses prédécesseurs notamment les philosophes de l'Antiquité et ceux de l'époque moderne, Bergson montre en quoi la *méthode intuitive* en philosophie est indispensable dans la quête de l'absolu. Pour lui, l'*intuition* n'est pas une réalité confuse en son essence. Si elle prête à confusion dans son usage, c'est parce qu'elle est perçue superficiellement. En clair, l'*intuition* bergsonienne n'est pas similaire à celle qu'on retrouve chez Platon. Autrement dit, l'intuition platonicienne est une forme "d'intuition intelligible". Pourtant, le propre de l'*intuition* selon Bergson consiste à anticiper sur les choses et les comprendre immédiatement à l'*intérieur* et non à l'*extérieur*. C'est pourquoi, Bergson donne un autre objet d'étude à l'*intuition* ; à l'*intuition* ce qui est "métaphysique" et à l'*intelligence* ce qui est "physique". L'*intuition* en effet, va au-delà des aspirations philosophiques. Dès lors, d'où vient-il que des gens conscients, puissent pleurer en regardant une finale de football, un documentaire ou un film ? Pourquoi ces derniers n'arriveront-ils pas à expliquer concrètement les raisons de leur état d'âme ?

Pour Bergson, ce sentiment se justifie sur la base d'une certaine *sympathie* que nous avons créée en nous au fur et à mesure que le film ou le match se déroulait. Ce sentiment sympathique est l'équivalent de l'Amour. Lorsque notre *intuition sympathise* intimement avec le *noyau interne* des choses de la vie, nous saisissons toujours ce qu'il y a d'*unique* en cette chose. Par conséquent, ces spectateurs *se sont transportés à l'intérieur* du film pour coïncider avec ce qu'il y a d'*unique*. C'est ce qui explique leur état d'âme sachant bien qu'il s'agit d'une mise en scène du cinéaste ou du réalisateur du film. Dans la VI^e partie de *La Pensée et le mouvant* intitulée « Introduction à la métaphysique », Bergson définit l'*intuition* en ces termes : « Nous appelons ici intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable »⁵. Ainsi, l'*intuition* est un acte de sympathie car la sympathie est une initiative d'Amour sachant que l'Amour est source d'unité et constitue un principe éthique. Par exemple, en ce qui concerne notre vécu quotidien, il nous arrive souvent d'aimer une personnalité sans pouvoir exprimer clairement ce sentiment d'Amour. Notre Amour ou notre sympathie vis-à-vis d'un évènement est d'autant plus inexprimable qu'il est riche en valeur. D'où, avant de comprendre le sens de la vie et des évènements qui lui sont associés, l'*intuition* proscrit la

⁴ PANERO (A.), « Notice sur Ravaisson », in *Commentaire des essais et conférences de Bergson*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 97.

⁵ BERGSON (H.), « La Pensée et le mouvant », in *Œuvres complètes*, Textes annotés par ROBINET (A.) avec l'introduction de GOUHIER (H.), Paris, août 2010, P.U.F, p. 181.

disjonction et prône l'unité. Ce qui sous-entend que l'*intelligence* est fidèle dans son processus qui consiste à *décomposer* tout ce qu'elle touche et *analyse*. Pire, elle n'hésite pas couramment à supposer que l'œuf est distinct de l'embryon et l'embryon est distinct du nouveau-né, de l'adolescent, du jeune, de l'adulte et du vieillard. Et pourtant, il s'agit effectivement de la manifestation de la *durée* prise comme *courant de vie* sous l'angle de l'*hétérogénéité*. Le sens commun ignore qu'il s'agit (là) de la même et unique personne qui continue de connaître une série de changement indéfinie sous l'action de la *durée*.

De cette évidence, on serait tenté de croire que l'œuf, l'embryon, le nouveau-né, l'adolescent, le jeune, l'adulte et le vieillard désignent la même expression (qu'est la vie) malgré leur différence de forme ou de degré. Donc au sens bergsonien, détruire l'œuf (ou même empêcher sa venue par des procédés physico-chimiques ou par tout autre procédé), c'est évidemment détruire par anticipation le nouveau-né, l'adolescent, le jeune, l'adulte, le vieillard et par extension la société ou l'humanité. Ainsi, avec l'*intelligence* on ne saurait saisir le sens profond de la vie humaine si ce n'est qu'expliquer partiellement cette vie, soit, en la subordonnant à une autre, soit en la substituant à une autre. Or, soumettre une vie à une autre, c'est détruire l'humanité par anticipation ; c'est comprendre la vie d'un point de vue *spatial*, *social*, restreint et *clos*. C'est ne pas la saisir sous le spectre de la *durée* ou de l'*humanité* surtout que chaque homme en est une, c'est-à-dire que la vie est unité du moment où elle est une donnée irremplaçable. Telle est la restauration de l'unité de la vie à partir de la dichotomie entre l'*intuition* et l'*intelligence*. L'éthique de la *durée* à cet effet est gage d'unité parce que la sympathie ou l'Amour est sa toile de fond.

2. De la "société" à l'"humanité": le culte de l'humanisme

En général, pour définir le concept de "société", le sens commun est souvent tenté de le saisir sous la même coupole que celui de "l'humanité" du moment où ces deux concepts se recoupent (tout en faisant ressortir soit l'idée de groupements sociaux soit l'idée d'Homme). Ce qui sous-entend que le concept de "société" et celui de "l'humanité" sont parfois interchangeables car l'un en appelle l'autre. Or, d'après le bergsonisme, il en est autrement. En effet, en partant des écrits de Bergson, particulièrement *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, il existe une nuance entre ces deux termes dont il serait judicieux d'en préciser les sens respectifs. La dichotomie qui existe entre "l'humanité" et la "société" chez Bergson repose sur le fait que sa philosophie soit l'exemple concret d'une pensée bipolaire qui appréhende la vie aussi bien dans son unité que dans ses contradictions. Cette nuance est fondamentale pour la compréhension de notre vie au-delà de toute discrimination raciale, culturelle et politique.

Disons, "l'humanité" est chez Bergson la somme des "sociétés" singulières. Mais d'après cette philosophie, la somme (dont il s'agit ici) n'est pas d'ordre arithmétique. Elle est une *somme fluide*, c'est-à-dire un rapport *qualitatif* ou

affirmatif en dehors de toute association d'ordre *mécanique*, voire *quantitatif*. C'est pourquoi, mettre un terme à la vie d'autrui c'est détruire immédiatement l'humanité. Par exemple, pour Barthélemy-Madaule Madeleine,

« l'humanité n'est ni une totalité empirique de tous les hommes, ni le concept universel nécessaire et abstrait d'humanité ; l'humanité est qualité pure, elle peut habiter deux ou trois hommes réunis en son nom, et désertier la totalité des hommes quand bien même on pourrait les réunir tous ensemble »⁶.

Une telle déclaration montre que l'éthique de la *durée* a pour sceau l'humanisme parce que chaque personne est la marque de l'humanité. Parallèlement, chacun de nous constitue implicitement une humanité ; ce qui fait dire que toute vie est précieuse et mérite d'être protégée quelle que soit son origine. Contrairement au sens que Bergson donne à l'*humanité (ouverte)*, la *société (close)* quant à elle renvoie à toute forme de groupement humain ayant choisi comme modèle de vie l'isolement et dont la devise est : Racisme, Solitarisme et Égoïsme. De ce point de vue, l'éthique bergsonienne entendue comme le culte de l'humanisme est une "réaction défensive" contre toute forme d'égoïsme, de racisme et de solitarisme. À cet effet, on pourrait affirmer dans une certaine mesure que chez Bergson ces trois expressions désignent la même réalité car toute personne raciste et solitaire s'éloigne aussitôt de l'*humanité*. Bergson fait cette remarque à travers *Les Deux Sources de la morale et de la religion* lorsqu'il pense que :

« L'égoïsme, en effet, pour l'homme vivant en société, comprend l'amour-propre, le besoin d'être loué, etc. ; de sorte que le pur intérêt personnel est devenu à peu près indéfinissable, tant il y entre d'intérêt général, tant il est difficile de les isoler l'un de l'autre (...). Celui qui voudrait pratiquer l'égoïsme absolu devrait s'enfermer en lui-même, et ne plus se soucier assez du prochain pour le jalouser ou l'envier »⁷.

De ce fait, on comprend pourquoi le racisme et le solitarisme ont pour point d'enclage l'égoïsme. En outre, l'expérience quotidienne montre que l'homme n'agit toujours pas pour l'intérêt de sa communauté à cause de l'*intelligence* qui l'habite. « La vérité est que l'intelligence conseillera d'abord l'égoïsme »⁸. En effet, l'*intelligence* amène très souvent l'homme à agir en faveur de ses intérêts personnels malgré les restrictions morales qui limitent ses actions. Ici, la présence de ces interdictions constituent un tant soit peu une entrave à sa liberté d'action. Face à une interdiction sociale, l'*intelligence* se donne des moyens pour les outrepasser. Naturellement, la société interdit le vol, l'imposture. Mais d'où vient le fait qu'on a la présence des voleurs, des imposteurs ? Seule l'*intelligence* pousse l'homme à agir contre les lois de sa communauté. L'*intelligence* devient comme une résistance aux systèmes d'habitude établis par la société.

⁶ BARTHÉLEMY-MADAULE (M.), *Bergson*, 1^{ère} Éd., Bourges, Seuil, 1967, p. 147.

⁷ BERGSON (H.), *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, *Op. cit.*, p. 91.

⁸ *Idem*, p. 126.

Avec Bergson, on parlera d'*humanité* chaque fois que les *groupements sociaux* accepteront de fusionner leurs forces morales, psychologiques, technologiques, scientifiques en vue d'amoindrir efficacement et durablement les difficultés quotidiennes de l'homme. Encore, si la "vie sociale" telle qu'elle est sortie des mains de la nature est celle des sociétés astreintes à la violence et à la défense des intérêts privés, alors la "vie humaine" quant à elle, a pour devise : l'Amour du prochain. Tel est le deuxième volet de l'éthique de la *durée* ou du culte de l'humanisme qui se dégage du bergsonisme.

De ce qui précède, nous comprenons pourquoi le vocable "société" est d'ordre *spatial*, *clos* et *rigide* tandis que celui de l'*humanité* s'appréhende dans la *durée*. À cet effet, Barthélemy-Madaule Madeleine pense que : « L'humanité c'est la dimension même de la durée, et comme elle est hétérogénéité, en elle nous pouvons à la fois participer au tout et, du même mouvement, nous approfondir dans ce que nous avons d'unique »⁹ D'après cette pensée, il est évident que la morale issue de la "société" ne soit pas du même ordre que la morale issue de "l'humanité". Logiquement on serait tenté d'affirmer que la "morale humaine ou ouverte" exclut d'office la "morale sociale ou close" du fait de leur différence de nature. Aussi, estimons-nous que la "religion sociale" s'oppose à la "religion humaine" et que la "vie sociale" est à la "vie humaine" ce que le signe moins est au signe plus. Mais, à en croire Bergson dès l'entame des *Remarques finales*, écrit-il « de la société close à la société ouverte, de la cité à l'humanité, on ne passera jamais par voie d'élargissement. Elles ne sont pas de même essence. La société ouverte est celle qui embrasserait en principe l'humanité entière »¹⁰. Ainsi chez Bergson, il existe une nuance entre le concept de l'"humanité" et celui de la "société" car d'un point de vue éthique il faut noter que pour le bergsonisme, « la vraie morale est celle qui respecte non pas seulement la société, mais l'humanité partout où elle se trouve ; qui dit : je suis homme, et rien d'humain ne me semble étranger. Elle ne s'arrête pas là. Ouverte à tout rapport éventuel avec des personnes, elle enjambe tous les mondes »¹¹. Il apparaît ainsi que, la *société* et l'*humanité* chez Bergson sont deux termes à la fois antagonistes (du fait de l'*intelligence*) et complémentaires (du fait de l'*intuition*). Ici, le mérite de Bergson est d'avoir expliqué ces deux expressions *intuitivement* et non *analytiquement*. En un mot, saisir l'homme *intuitivement*, c'est comprendre le sens profond de la vie. Or le saisir avec notre *intelligence*, c'est comprendre partiellement le sens de la vie humaine. Notons que notre vie quotidienne est soit celle des *sociétés* closes (subordonnée par l'*intelligence* ou par des calculs d'intérêts), soit celle de l'*humanité* (canalisée par l'*intuition* ou par l'Amour du prochain). Tel est le troisième et dernier point de l'éthique de la durée bergsonienne à partir du contraste entre les concepts de société et d'humanité. Ajoutons que face aux

⁹ BARTHÉLEMY- MADAULE (M.), *Bergson, Op. cit.*, p. 147.

¹⁰ BERGSON (H.), *Les Deux Sources de la morale et de la religion, Op.cit.*, p. 284.

¹¹ SERTILLANGES (A. D), *Henri Bergson et le catholicisme*, Paris, Flammarion, 1941, p. 39.

différents obstacles de la vie humaine, cette vision humaniste que se veut la pensée bergsonienne nous recommande également l'optimisme au lieu du désespoir étant donné que le désespoir pourrait nous conduire au suicide.

3. La matière, un mal nécessaire au triomphe de la vie : le culte de l'optimisme

Pour qu'elle ait une valeur, la vie chez Bergson a besoin de se révéler aux hommes comme diversité et *unité* ou comme lutte et harmonie afin que ceux-ci prennent conscience de leurs histoires, de leurs cultures et de leurs origines : « Ainsi, d'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets, dont chacun, retombant, est un monde. L'évolution des espèces vivantes à l'intérieur de ce monde représente ce qui subsiste de la direction primitive du jet originel, et d'une impulsion qui se continue en sens inverse de la matérialité »¹². Dans ce contexte, le conflit permanent qui subsiste entre la *vie* et la *matière* dans le bergsonisme est le prototype du film de notre vie quotidienne. La *vie* et la *matière* forment un mouvement dialectique selon Bergson si bien que « toutes nos analyses nous montrent en effet dans la vie un effort pour remonter la pente que la matière descend »¹³. La *vie* est *ascendante* tandis que la *matière* est *descendante*.

Toutefois, il convient de souligner que la vie est toujours rattachée ou "soudée" à la *matière*. D'où il serait inutile d'appréhender le sens de la *matière* comme une entité abstraite voire dénuée de la réalité vivante. Il faudrait aussi saisir l'expression de la *matière* comme tout ce qui rime à la souffrance humaine, aux blocages à la vie ou aux problèmes auxquels sont confrontés les hommes. Par exemple, la mauvaise gestion de la vie publique, la maladie, la pauvreté, la misère, le vol, l'escroquerie, l'immoralité, la cupidité, la violence, la guerre, la méchanceté symbolisent sommairement ce que nous entendons (aussi) par l'expression de la "matière". En toute justesse, ces vices constituent quelquefois un blocage à notre vie ; ils sont fréquemment la cause de nombreux échecs à travers notre vie quotidienne. Ce faisant, le but de tout blocage ou de tout obstacle consiste à empêcher l'évolution de l'homme ou à donner une autre trajectoire au *mouvement ascendant* de la vie. Cela dit, si j'ambitionne devenir président de la République, chef d'entreprise, professeur à l'université, cadre de ma région, footballeur international, il se peut que ce projet ne puisse pas se réaliser comme je le souhaite à cause des obstacles de la vie. Ces obstacles peuvent donner soit une allure défavorable ou favorable à mes ambitions justifiant ainsi la maxime d'Épictète selon laquelle toute chose ne dépend pas nécessairement de l'homme. En effet, « il y a des choses qui dépendent de nous, il y en a d'autres qui n'en dépendent pas. Ce qui dépend de nous, ce sont nos jugements, nos tendances, nos désirs, nos

¹² DELEUZE (G.), *Mémoire et vie*, «Textes choisis par DELEUZE (G.) », 3^e Éd., Paris, P.U.F, 1968, p. 108.

¹³ *Idem*, p. 107.

aversions »¹⁴. Alors, ce qui dépend de moi sont mes pensées, mes préjugés, mes convictions, etc. et ce qui ne dépend pas de moi c'est la décision délibérée qu'autrui me porte en m'accordant ou ne m'accordant pas ses faveurs. C'est pourquoi, au fragment 5 du *Manuel*, Épictète pense que « ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les jugements qu'ils portent sur ces choses »¹⁵. Ainsi convenu, chaque homme en tant qu'acteur est libre de mener à bien sa vie ou de la détruire.

Lorsque nous nous forgeons intérieurement l'idée du bien, d'espoir, du courage, de paix, de bienveillance, de prospérité alors nous nous rendons à l'évidence que le sens de la vie est *ascendant*. Certainement, c'est la raison pour laquelle nous employons inconsciemment ou sciemment ces expressions suivantes : j'ai évolué, j'ai prospéré, tu es civilisé, vous êtes devenus des hommes honnêtes à cause de la religion, etc. Mais cette ascension morale ou éthique est susceptible d'être bloquée par la *matière* c'est-à-dire par le désespoir, par l'intrépidité, par la guerre, par la malveillance, par le mal, etc. En un mot, retenons que la vie humaine se présente comme une *poussée optimiste* chez Bergson. Car, selon lui, la vie est victorieuse sur la *matière* surtout que c'est du côté de l'homme que la vie a connu du succès. Il écrit :

« Mais notre cerveau, notre société et notre langage ne sont que les signes extérieures et divers d'une seule et même supériorité interne. Ils disent, chacun à sa manière, le succès unique, exceptionnel, que la vie a remporté à un moment donné de son évolution. Ils traduisent la différence de nature, et non pas seulement de degré, qui sépare l'homme du reste de l'animalité. Ils nous laissent deviner que si, au bout du large tremplin sur lequel la vie avait pris son élan, tous les autres sont descendus, trouvant la corde tendue trop haute, l'homme seul a sauté l'obstacle »¹⁶.

Dès lors, si l'homme y est arrivé au bout du tremplin et que l'animal n'y est pas parvenu c'est en partie à cause de l'optimisme qu'il nourrit lorsqu'il éprouve la volonté de vaincre une situation qui pourrait déterminer autrement sa vie.

En plus, l'éthique bergsonienne nous enseigne que la vie

« est donnée au début comme une impulsion, elle n'est pas posée au bout comme un attrait. L'élan se divise de plus en plus en se communiquant. La vie, au fur et à mesure de son progrès, s'éparpille en manifestations qui devront sans doute à la communauté de leur origine d'être complémentaires les unes les autres sous certains aspects, mais qui n'en seront pas antagonistes et incompatibles entre elles. Ainsi la désharmonie entre les espèces ira en s'accroissant »¹⁷.

Pour comprendre cette réalité, il faut retenir que la vie est à l'origine de toute chose. La *durée*, l'*imprévisible*, l'*unité*, la *simplicité*, la *qualité*, le *mouvement* ainsi que la *liberté* sont principalement ses caractères généraux. En conséquence ce

¹⁴ ÉPICTÈTE, « Manuel », Trad., MEUNIER (M.), in, *Pensées pour moi-même*, Paris, GF Flammarion, 1992, p. 183.

¹⁵ *Idem*, p. 185.

¹⁶ BERGSON (H.), *L'Évolution Créatrice*, 102^e Éd., Paris, P.U.F, 1962, p. 265.

¹⁷ BERGSON (H.), *L'Évolution Créatrice*, *Op. cit.*, pp. 104 – 105.

qui signifie que toute compréhension de la vie (et par-delà toute existence) humaine en dehors de ces différentes caractéristiques précitées constituerait un danger permanent pour la société entière. De ce fait, Bergson tente de donner des stratégies de lutte afin que chaque homme puisse faire face positivement aux nombreuses difficultés de la vie. Il nous prépare moralement et psychologiquement à affronter ou à défier la vie comme ce fut le cas des *héros* de l'humanité car « Le grand mystique a défié la nature ; il a totalement épousé le dynamique, il est affranchi du statique. Il est le signe d'une humanité qui n'est pas encore. C'est dire que la chirurgie de transformation de son âme a été presque semblable à la mort suivie de la résurrection »¹⁸. Par conséquent, face à la *matière* la *vie* se *déguise*, elle la "corrompt" parce que la *matière* constitue pour elle un obstacle dans son processus de développement. À la rencontre avec la *matière*, la *vie* *ruse* obligatoirement avec cette dernière car la *matière* représente un "mal nécessaire" qu'elle doit surmonter lors de son libre parcours. Paradoxalement, que faut-il retenir du bien fondé de la *matière* ou des difficultés de la vie courante ?

Retenons que grâce au blocage de la *matière* contre la *vie* il y a eu une série de divergences, une série de *tendances* dont l'homme fait partie. Alors nous pouvons déduire que les difficultés de la vie ne doivent nullement être considérées comme un mal en soi. La *matière* est donc considérée comme la cause fondamentale des contradictions au sein de la *vie* humaine qui auparavant était *unité*. Bergson écrit à ce propos :

« L'élan de vie dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création. Il ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté »¹⁹.

D'après nos expériences personnelles nous nous rendons compte que les difficultés ou encore nos différents blocages de la vie constituent des moments décisifs où notre vie pourrait évoluer du signe négatif au signe positif. La *matière* qui auparavant constituait un blocage est dorénavant la collaboratrice privilégiée de la *vie*. C'est elle qui "aide" la *vie* à suivre sa direction malgré l'autonomie de cette dernière ; c'est elle qui "filtre" le *courant vital* qui constitue la victoire de la *vie*.

En d'autres propos, les problèmes récurrents de la vie courante constituent un amendement, une correction voire la source du *progrès imprévisible* et *ininterrompu* de l'existence humaine. Il serait de ce fait inopportun de d'être pessimiste tout au long de notre existence car d'après l'enseignement du bergsonisme, « la poussée vitale est optimiste »²⁰. Bergson écrit à ce sujet : « La résistance de la matière brute est l'obstacle qu'il fallut tourner d'abord. La vie semble y avoir réussi à force d'humilité, en se faisant très petite et très insinuante,

¹⁸ BARTHÉLEMY- MADAULE (M.), *Bergson, Op. cit.*, p. 164.

¹⁹ BERGSON (H.), *L'Évolution Créatrice*, 102^e *Op. cit.*, p. 252.

²⁰ BERGSON (H.), *Les Deux Sources de la morale et de la religion, Op. cit.*, p. 146.

biaisant avec les forces physiques et chimiques, consentant même à faire avec elles une partie du chemin »²¹. C'est ici l'un des enjeux fondamentaux de l'éthique bergsonienne à savoir : le culte de l'humilité. À travers cette thèse, Bergson tente de montrer que le vrai succès de la vie humaine s'obtient toujours dans la *simplicité* de notre être ou dans la modestie. C'est pourquoi dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* il soutient que des *âmes exceptionnelles* (appelés encore les *héros*) ont connu le secret de la vie en triomphant sur tout.

4. La modestie des héros de l'humanité ou des âmes mystiques : le culte de la simplicité ou de l'humilité

La vie menée par les *héros* ou par les *âmes mystiques* est loin d'être une vie abstraite. En effet, en donnant un sens pratique à la vie humaine, les *âmes mystiques* se présentent comme des modèles que d'autres personnes pourront suivre ou imiter. Chaque période de l'histoire humaine a connu des *âmes mystiques* en lesquelles se matérialise le sceau de la bienveillance. Bergson ne dira pas le contraire surtout qu'il soutient que « de tout temps ont surgi des hommes exceptionnels en lesquels »²² s'incarnait une certaine magnanimité inaccoutumée. Le *mysticisme* vrai, affirme Bergson, ne signifie pas « charlatanisme »²³. Pour se justifier il écrit :

« Nous avons écarté celles qui consistent à faire de tout mystique un déséquilibré, de tout mysticisme un état pathologique. Les grands mystiques, qui sont les seuls dont nous nous occupions, ont généralement été des hommes ou des femmes d'action, d'un bon sens supérieur : peu importe qu'ils aient eu des imitateurs déséquilibrés »²⁴.

C'est donc à tort qu'on a dénigré la valeur du mot *mystique* en raison des considérations religieuses ou des préjugés du sens commun. Nous sommes de ce fait des potentiels *mystiques* ou de *héros* en puissances. Mais rien ne nous empêche d'œuvrer sans relâche pour la cause des nécessiteux, de servir, d'aimer profondément nos semblables et de diffuser des messages de cohésion afin d'être comme les *mystiques*.

À défaut de ne pas avoir ce courage des *héros* demandons-nous incessamment, pourquoi Socrate ? Pourquoi Gandhi ? Pourquoi Martin Luther King ? Pourquoi Mère Theresa ? Pourquoi Jésus ? Pourquoi Mahomet ? Et pourquoi pas moi ? Ne soyons pas pessimiste sur cet état de fait en pensant qu'il ne s'agit que là que de vaines spéculations. Nous devrions avoir la raison de vivre ces expériences *mystiques* afin de sauver notre monde en détresse car selon Bergson ils sont des personnalités qui ont défié la nature dans toute la positivité et qui ont réussi à surmonté toutes sortes d'épreuves au cours de l'histoire. Abordant dans le

²¹ DELEUZE (G.), *Mémoire et vie*, *Op. cit.*, p. 80.

²² BERGSON (H.), *Les Deux sources de la morale et de la religion*, *Op.cit.*, p. 29.

²³ *Idem.*, p. 261.

²⁴ BERGSON (H.), *Les Deux sources de la morale et de la religion*, *Op.cit.*, p. 259.

même sens que Bergson, Hegel montre comment les grandes âmes ont participé activement et positivement aux progrès des peuples à travers leurs idées. Pour lui, la dialectique traduit comment la fin ultime de l'histoire s'inspire du progrès des peuples depuis son "commencement" en passant par ses propres contradictions jusqu'à son paroxysme qui n'est autre que la manifestation de l'Esprit. D'après Hegel,

« l'histoire universelle est la manifestation du processus divin absolu de l'Esprit dans ses plus hautes figures : la marche graduelle par laquelle il parvient à sa vérité et prend conscience de soi. Les peuples historiques, les caractères déterminés de leur éthique collective, de leur constitution, de leur art, de leur religion, de leur science, constituent les configurations de cette marche graduelle »²⁵.

Dès lors, Hegel pense que la réalisation effective de l'histoire ne peut se faire en dehors de la dialectique et à l'exception des grandes âmes qui ont pu marquer leurs époques à partir de leurs idées. Les *âmes mystiques* sont donc des personnes de biens, des personnes altruistes, des Saints que nous pouvons délibérément imiter dans un processus de création de soi. Cette approche positive du mot *mystique* nous permet d'évacuer toutes les appréhensions négatives du sens du mot *mystique* que se fait encore l'homme ordinaire. Bah Henri

« En effet, des âmes exceptionnelles ont existé qui sont des ruisselets entre lesquels se partage le grand fleuve de la vie. Ces hommes, qui ont mené notre vie, notre expérience quotidienne, se distinguent par leur expérience. Ayant été en contact avec la source originelle d'où jaillit la durée, ils veulent communiquer le message de vie à l'humanité»²⁶.

En ce sens, demandons-nous avec Bergson « pourquoi les saints ont-ils ainsi des imitateurs, et pourquoi les grands hommes de bien ont-ils entraîné derrière eux des foules ? »²⁷. La portée de cette double interrogation justifie la puissance et l'influence positive des *héros* sur les foules qui accourraient vers eux (sans toujours savoir pourquoi ces foules agissaient ainsi). Quel que soit le lieu ou l'environnement social, l'apparition des *âmes mystiques* constitue essentiellement un événement rarissime à telle enseigne qu'ils « n'ont pas besoin d'exhorter ; ils n'ont qu'à exister ; leur existence est un appel »²⁸. Cela dit, l'héroïsme au sens bergsonien du terme est l'expression du sacrifice de soi pour l'autre. La bonté, la tolérance et l'amour constituent donc les attributs du *héros*. Ainsi, la modestie ou l'humilité des héros est-elle la preuve qu'il existe chez Bergson une éthique de la simplicité de la vie humaine. Toute humilité précède la gloire selon la tradition

²⁵ HEGEL (G. W. F.), *La Raison dans l'histoire*, Trad., PAPAIOANNOU (K.), Paris, 10 /18, 2007, p. 97.

²⁶ BAH (H.), « Le Héros bergsonien et la manifestation du sens de l'être », in : *Horizons philosophiques*, Vol. 15 N°01, Automne 2004, p. 53 – 65, Canada, 2004, URL : [http : //id.erudit.org/iderudit/801276ar](http://id.erudit.org/iderudit/801276ar), consulté et téléchargé le 29 avril 2013.

²⁷ BERGSON (H.), *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Op. cit., p. 30.

²⁸ *Idem.*, p. 30.

judéo-chrétienne d'où chacun de nous est invité à cet exercice délicat et simple pour le succès de la cohésion sociale.

Ce qui porte à croire que le *héros* bergsonien est différent des héros qu'on retrouve usuellement dans certains films d'actions ou d'horreurs. Il faut aussi souligner que les *âmes mystiques* ou les *héros* ne sont pas des usurpateurs. Ils ne vivent pas dans l'indifférence mais en tant que *créateurs de vies nouvelles* et de par leur message d'*Amour*, ils suscitent la joie de vivre à travers les foules qu'ils rencontrent.

« En tout cas, nous ne saurions trop le répéter, ce n'est pas en prêchant l'amour du prochain qu'on l'obtient. Ce n'est pas en élargissant des sentiments plus étroits qu'on embrassera l'humanité. Notre intelligence a beau se persuader à elle-même que telle est la marche indiquée, les choses s'y prennent autrement. Ce qui est simple au regard de notre entendement ne l'est pas nécessairement pour notre volonté. Là où la logique dit qu'une certaine voie serait la plus courte, l'expérience survient et trouve que dans cette direction il n'y a pas de voie. La vérité est qu'il faut passer ici par l'héroïsme pour arriver à l'amour. L'héroïsme, d'ailleurs, ne se prêche pas ; il n'a qu'à se montrer, sa seule présence pourra mettre d'autres hommes en mouvement »²⁹.

D'après cette pensée de Bergson susmentionnée, disons que l'*héroïsme* s'écarte de toute considération idéologique. Au regard de ce qui précède nous pouvons affirmer que le *héros* bergsonien n'est pas un démagogue, c'est pourquoi on serait tenté de dire que l'*héroïsme* vrai ne s'alimente pas dans les rouages de l'*intelligence fabricatrice* ; plutôt il s'enracine dans la spirale de l'*intuition créatrice* c'est-à-dire dans la *spontanéité* ou dans l'amour du prochain. En somme, si l'éthique de la *durée* ou le culte de la vie chez Bergson est gage d'une existence libre à partir de l'exemple des *héros* alors, deux choix s'offrent à l'homme pour définir son existence : soit la sauver dignement ou la perdre.

5. Faire le choix d'une vie simple ou périr ? : le culte de la liberté ou l'éthique de la responsabilité

La vie humaine est précieuse d'après l'enseignement du bergsonisme. Elle s'appréhende *intuitivement* c'est-à-dire *qualitativement*, c'est pourquoi la philosophie bergsonienne conseille la vie plutôt que la mort (quoique la mort soit un fait naturel). Seule l'*intelligence* conseillerait par exemple la mort en vue d'adoucir nos souffrances face aux difficultés de la vie. Or, l'éthique chez Bergson montre que le principe de la vie obéit à l'harmonie des contraires. Nous avons d'un côté une *vie close, statique* et *sociale* opposée par nature à une *vie ouverte, dynamique* et *humaine*. Toutefois loin de percevoir ces oppositions dans la radicalité, Bergson les unit grâce à la *durée créatrice* constituant un *courant de vie ininterrompu*. Cela prouve que les contradictions qui existent entre les hommes ne doivent pas être seulement synonymes de discordes mais d'unité. C'est dans la

²⁹ BERGSON (H.), *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Op. cit., pp. 50 – 51.

différence qu'on retrouve la richesse de l'unité originelle de la vie. Il nous arrive couramment de perdre l'attention à la vie en dénigrant arbitrairement l'autre au lieu de l'aimer, en restant indifférent au lieu de secourir le nécessaire, en condamnant injustement au lieu d'être indulgent face à notre alter égo, etc. À l'opposé, face à certaines circonstances de la vie, il nous arrive autant de cultiver de la bienveillance plutôt que la haine, la paix plutôt que la guerre, l'humanisme plutôt que l'animosité, etc. Ces situations ambivalentes traduisent le fait que l'homme est la fois déterminé par sa *société* de base qui l'a vu naître et par l'*humanité* qui tente d'améliorer son existence sociale. L'enjeu de cette double approche de la vie humaine montre en quoi l'homme se présente comme un animal *social* et *métaphysique*.

Individuellement, nous sommes appelés à respecter d'abord notre vie ainsi que celle des autres. Dans cette perspective, une révision de conscience semble être nécessaire pour le triomphe de la vie. Avec Marc-Aurèle l'homme, au coucher, doit se demander :

« Quel mal ai-je guéri aujourd'hui ? À quel vice ai-je résisté ? En quoi suis-je meilleur ? (...). Il s'agit avant tout pour l'empereur, au milieu de ses soucis politiques et de ses campagnes contre les Barbares, de se garder contre le découragement. On sent chez lui une énergie qui a toujours besoin de se tendre à nouveau »³⁰.

Alors, donner une valeur à sa vie c'est s'interroger profondément sur son sens afin de relever les défis majeurs qu'incarne l'humanité que sont : l'amour, le partage et l'optimisme. Donner un sens à la vie c'est apprendre à se sacrifier pour les autres quelle que soit notre profession sociale.

Aujourd'hui, face à l'insurrection armée de certains mouvements terroristes, des hommes comme des édifices prestigieux volent en éclat sous l'effet des bombes. En d'autres termes, disons qu'il s'agit principalement des vies humaines qui volent en éclat. Par exemple, la recrudescence des violences au nord du Nigéria, les rébellions Touareg au nord du Mali, d'Al-Qaïda et de l'État Islamique au Moyen Orient, donnent matière à penser sur le sens profond de notre vie et sur son devenir. À contre sens, le projet de la mondialisation tant souhaité ne va pas "sans malheur" nonobstant les exploits déjà suscités. En effet, l'on constate que le projet de mondialisation demeure "pour l'heure incompetent" face à l'épineux problème de la vie à savoir celui du déséquilibre social. Certes, son ambition est de lutter pour l'émancipation des peuples mais les nombreuses calamités sociales et politiques alimentent parfois le désespoir à l'encontre des objectifs fixés par le projet de la mondialisation. Doit-on supplanter une culture par une autre ? Autrement dit, n'est-ce pas une manière implicite de dépouiller une vie humaine par rapport à une autre ? Mieux, l'embarras se pose parfois lorsque nous nous inscrivons dans une vision morale ou religieuse de la vie humaine : faut-il se

³⁰ BRÉHIER (E.), *Histoire de la philosophie*, Tome 1 « L'Antiquité et le Moyen-âge », Paris, P.U.F, 1945, p. 428.

défendre en tuant des vies humaines ou faut-il attenter la vie de son bourreau pour sauver sa vie et celles des autres ?

Dans les deux cas de figures c'est la vie humaine qui est compromise. Car d'un point de vue moral ou religieux il est proscrit de mettre un terme à la vie d'autrui surtout qu'à travers le décalogue³¹ Dieu interdit strictement le meurtre. La vie en général n'est pas une chose banale. Elle vient de Dieu, elle nous a été donnée gratuitement par Dieu et par Amour. La respecter et la protéger c'est être en phase avec les commandements divins. Aimer Dieu, c'est aimer l'autre ; haïr l'autre, c'est désobéir à Dieu et ce message les *mystiques* l'ont compris. Respecter la vie humaine, c'est également respecter ses engagements vis-à-vis du peuple, c'est tenir nos promesses publiques et personnelles pourvues que celles-ci riment avec le schéma directeur de l'humanité. À nous de poursuivre l'œuvre *créatrice* par le respect de nos valeurs dans la mesure où « les grandes figures morales qui ont marqué dans l'histoire se donnent la main par-dessus les siècles, par-dessus nos cités humaines : ensemble elles composent une cité divine où elles nous invitent à entrer »³². Toutes les couches de la population doivent s'approprier ce message des *mystiques* afin que les souffrances humaines s'estompent. « Et les grands mystiques déclarent avoir le sentiment d'un courant qui irait de leur âme à Dieu et redescendrait de Dieu au genre humain »³³. Donc, l'avenir de l'homme est fonction des choix qu'il fait face à un problème donné. Suivons ainsi ce que dit Hegel à cet effet :

« Le signe de la haute destination absolue de l'homme c'est de savoir ce qui est bien et ce qui est mal et de vouloir soit le bien soit le mal, en un mot, d'être responsable – responsable non seulement du mal, mais aussi du bien, non seulement de ceci, de cela, de tout ce qu'il est et de tout ce qu'il fait, mais aussi du bien et du mal qui incombent à son libre arbitre. L'animal seul est irresponsable »³⁴.

Aujourd'hui tous les leaders politiques, leaders religieux, fonctionnaires, enseignants, apprenants, ouvriers, chômeurs, paysans, etc. doivent savoir que « l'humanité est invitée à se placer à un niveau déterminé, - plus haut qu'une société animale »³⁵. À nous de la protéger ou à nous de la détruire ; à nous d'œuvrer afin qu'elle soit prospère ou à nous d'œuvrer afin qu'elle "regagne le camp de la barbarie". « Le progrès se continue jusque dans l'humanité même »³⁶ donc à nous d'être tolérant afin que nous vivions dans un monde de paix ou à nous d'être intransigeant afin que la mort nous rattrape sans avoir atteint l'espérance de vie escomptée. Tel est là, le sens de l'éthique bergsonienne, telle est la

³¹ « Exode 19, 16 – 25 ; 20, 1 – 21 » in, *La Bible*, Paris, Éditions du Cerf, 1998.

³² BERGSON (H.), *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, *Op. cit.*, p. 67.

³³ *Idem.*, p. 51.

³⁴ HEGEL (G. W. F.), *La Raison dans l'histoire*, *Op. cit.*, p. 131.

³⁵ BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, *Op. cit.*, p. 86.

³⁶ BERGSON, *L'Évolution Créatrice*, 102^e *Op. cit.*, p. 301.

responsabilité qui nous incombe, tel est notre mérite, notre sacerdoce voire notre sacrifice en vue de la préservation de la vie humaine.

Conclusion

Au terme de notre réflexion nous retenons que le bergsonisme est l'exemple d'une philosophie du vivant et non de la mort. L'éthique de la *durée* ou le culte de la vie à travers *L'Évolution créatrice* définit la vie comme une *poussée continue*, ce qui explique qu'elle est *progrès ininterrompu*. Comme le dit encore Bergson « la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan »³⁷. L'apologie de la vie qui structure sa pensée nous permet de saisir la dimension précieuse, unique et inaltérable que renferme le mystère de la vie en raison de son caractère sacré et divin.

Cette éthique de la *durée* montre que la vie humaine est irréductible ; elle est irremplaçable et avec Bergson on peut l'apercevoir par le canal de certains concepts tels que : *l'intelligence*, *l'intuition*, *la société*, *l'humanité*, *la matière* et les *héros (âmes mystiques)*. Que nous soyons roi ou esclaves, formateurs ou apprenants, nantis ou nécessiteux, notre tâche est d'œuvrer en vue de sa protection. Chaque être est l'incarnation d'une humanité prospère. La vie de nos progénitures respectives est fonction de la nôtre ; ce qui sous-entend que le devenir de l'humanité dépend entièrement de chacun. Il serait incongru de vivre et de périr simultanément. À vrai dire, la réalité exige qu'on dise "oui ou non" à la vie. Impossible de dire "oui et non" à la vie au même moment. Alors, voudrions-nous périr ou vivre ? Voudrions-nous faire le choix d'une vie simple et heureuse ou opter pour une mort avant terme ? Que la réponse à ces interrogations soit le ciment d'une méditation personnelle et collective. Telle est l'actualité de la problématique du sens de la vie. Tel est le sens, la portée et l'épreuve de la responsabilité dont nous convie incessamment l'éthique bergsonienne surtout qu'avec Henri Bergson, « la philosophie nous introduit ainsi dans la vie spirituelle »³⁸.

Bibliographie

La Bible, Paris, Éditions du Cerf, 1998.

AURELE (M.), *Pensées pour moi-même suivies du manuel d'Épictète*, Trad., MEUNIER (M.), Paris, GF Flammarion, 1992, 223 pages.

BAH (H.), « Le Héros bergsonien et la manifestation du sens de l'être », in : *Horizons philosophiques*, Vol. 15 N°01, Automne 2004, p. 53 – 65, Canada, 2004,

³⁷ BERGSON, *L'Évolution Créatrice*, 102^s *Op. cit.*, p. 100.

³⁸ *Idem.*, p. 268.

URL : <http://id.erudit.org/iderudit/801276ar>, consulté et téléchargé le 29 avril 2013.

BAH (H.), Thèse de doctorat 3^{ème} cycle : « Durée et progrès dans la philosophie de Bergson », sous la direction de DIBI (K. A), Université d'Abidjan (Cocody), 1999 – 2000, 292 pages.

BARTHÉLÉMY-MADAULE (M.), *Bergson*, 1^{ère} Éd., Bourges, Seuil, 1967, 193 pages.

BERGSON (H.), *L'Évolution Créatrice*, 102^e Éd., Paris, P.U.F, 1962, 369 pages.

BERGSON (H.), *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, 6^e Éd. Paris, P.U.F, Avril 1995, 340 pages.

BERGSON, (H.), « La Pensée et le mouvant », in *Œuvres complètes*, Textes annotés par ROBINET (A.) avec l'introduction de GOUHIER (H.), Paris, août 2010, P.U.F, p. 1628 pages.

BRÉHIER (E.), *Histoire de la philosophie*, Tome 1 « L'Antiquité et le Moyen-âge », Paris, P.U.F, 1945, 262 pages.

DELEUZE (G.), *Mémoire et vie*, « Textes choisis par DELEUZE (G.) », 3^e Éd., Paris, P.U.F, 1^{er} Trimestre 1968, 153 pages.

HEGEL (G. W. F), *La Raison dans l'histoire*, Trad., PAPAIOANNOU (K.), Paris, 10 /18, 2007, 366.pages.

PANERO (A.), *Commentaire des Essais et Conférences de Bergson*, 1^{ère} Éd., Paris, L'Harmattan, Septembre 2003, 325 pages.

SERTILLANGES (A. D) de (OP), *Henri Bergson et le catholicisme*, Paris, Flammarion, 1941, 147 pages.

LA RÈGLE DE DROIT DANS LE MARXISME, LE POSITIVISME ET LA DOCTRINE DU DROIT NATUREL, NOGBOU Ebisseli Hyacinthe (Université Alassane Ouattara de Bouaké - RCI)

Résumé

Le caractère obligatoire de la règle de droit fait d'elle un levier important de la société. Ainsi, les individus et les personnes publiques, plus particulièrement l'État sont tenus de respecter la loi. L'État, malgré sa souveraineté absolue, se soumet au droit au même titre que les simples particuliers. Cependant, le problème qui se pose est celui du fondement de la règle du droit. D'où tire-t-elle son essence ? Ceci revient à ausculter la position de la philosophie du droit sur ce sujet. La règle de droit aurait une origine multiséculaire et divise les auteurs. Elle procède à la fois de la théorie marxiste, du positivisme et du droit naturel qui, loin de se contredire, sont complémentaires. Elle assure la sécurité et la fluidité des relations humaines, crée l'harmonie entre les hommes et permet le progrès dans la société pour œuvre au bonheur.

Mots clés : Droit Naturel, État, Marxisme, Positivisme, Règle de droit

THE LEGAL RULE IN MARXISM, POSITIVISM AND THE DOCTRINE OF NATURAL LAW

Abstract

The mandatory nature of the rule of law makes it an important lever of society. Thus, individuals and public figures, particularly the state must respect the law. The state, despite its absolute sovereignty, submits to the law as well as private individuals. However, where is the problem, is that the basis of the rule of law. Where does it draw its essence? This amounts to listening to the position of the philosophy of law on this subject. The rule of law would have a century's origin and divides the authors. It conducts both of Marxist theory, positivism and natural law which, far from contradicting, are complementary. It ensures the safety and fluidity of human relationships, work the happiness of mankind to create harmony and allow progress in society.

Keywords: Marxism, Natural law, Positivism, State, Rule of law

Introduction

La vie en communauté pose le problème des relations humaines et de leur gestion. Les hommes entrent en commerce les uns avec les autres, par groupe

structuré en cherchant le meilleur pour chaque entité. Pour éviter une anarchie dans ces relations interhumaines, l'organisation politique des sociétés, suivant en cela les intérêts des différents acteurs que sont l'État et les individus composant la société érigent des règles pour se protéger. Ces règles, en termes juridiques sont appelées des lois. Ainsi, des premiers regroupements humains à la conception moderne des sociétés en États, nous suivons une trajectoire évolutive des droits, que ces organisations étatiques devraient reconnaître aux hommes. Deux notions du droit visent à rentabiliser l'organisation de la société. Le droit naturel ou jus naturale et le droit positif élaboré par les pouvoirs publics pour codifier et régir une société visent un but commun : aller à une harmonie entre les hommes par la voie de l'égalité. Pour que les hommes se conforment à ses règles, il faut qu'elles aient un caractère obligatoire et s'imposent à tous. Quelle sont les origines de ces lois ? Et quel est leur poids dans la société ?

Voilà que se pose le problème du fondement de la règle de droit¹. Il s'agit de déterminer dans ce texte d'où procède cette dernière. Cela a l'avantage d'instruire sur la raison qui fait d'elle une norme obligatoire s'imposant à ses destinataires.

Le caractère obligatoire de la règle de droit relève de la philosophie du droit. Mais sa complexité divise les différents penseurs. Ainsi se pose la question de la découverte et de la connaissance de l'origine du droit qui, dans son étude permettra de le sortir de ce monde hermétiquement clos et ésotérique de l'univers juridique. Mieux, cette étude ouvre les voies d'appréhension du droit, restitue sa nature mais, surtout expose sa dimension scientifique à sa travers son commerce avec la philosophie et la sociologie. Elle offre une étude des

relations entre le droit et la société, c'est-à-dire la manière dont le droit, conçu comme un ensemble plus ou moins structuré de règles, principes et décisions, entre en relation avec le corps social, saisi comme agencement d'individus, de groupes et d'institutions, situés dans la sphère de ce droit (Severin, 2002, p.3).

Cette appréciation ce dévoilera par le canal trois courants de pensée : le marxisme, le positivisme et le droit naturel.

1. Le mode de production fonde le droit chez Marx

C'est par une critique du mode de production bourgeois de la vie sociale, que part Marx pour théoriser sa conception des normes de gestion de la société et en déduire l'instance juridique.

¹ La règle de droit est une règle de conduite dont le but est de faciliter la vie en société en organisant les relations entre les membres de cette société.

1. 1. La vision marxienne du rapport entre le mode de production et l'instance juridique

Par mode de production, il faut comprendre la forme d'organisation économique et sociale spécifique que se donne une communauté précise pour constituer la vie sociale². Pour Marx, il *représente* « un mode déterminé de l'activité de ces individus, une façon déterminée de manifester leur vie, un mode de vie déterminé » (Marx-Engels, 1974, p. 46). De ce fait, l'histoire de l'homme commence dès la production des moyens d'existence se manifestant comme conséquence de la vie matérielle des hommes. Il revient que, « *Par cette notion de production de la vie sociale, on le voit, la notion de vie, théorisée par le matérialisme dialectique, s'étend au matérialisme historique, en indiquant le contenu concret de la vie, sociale en dernière instance* » (Labica-Bensussan, 1982, p. 1202). Pour rendre tangible cette idée nous allons nous référer à une belle phrase de l'idéologie allemande : « *Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience* » (Marx-Engels, 1974, p.51- p.52). Mais au-delà, il s'agit pour l'homme d'apprécier les productions d'éléments à la fois matériels et immatériels. Et, la condition à respecter pour produire, c'est le commerce volontaire que les hommes entretiennent entre eux. Cette relation a pour socle le droit. Comme tel, le droit est l'instance qui structure le lien social de la société bourgeoise capitaliste qui présente les individus en « atomes libres ».

L'ensemble de ces rapports de production constitue, nous dit Marx, la structure économique de la société... sur quoi s'élève une superstructure juridique et politique à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminées (Miaille, 1978, p.95).

Il faut comprendre ici que le rapport juridique est constitutif du rapport économique. Tous deux doivent pour ainsi dire avoir des attributs juridiques.

Quelles sont les structures qui soutiennent ce macrocosme juridique et politique ? Nous en distinguons essentiellement trois. La toute première qui lui donne son assise est l'instance économique. S'en suivent les instances juridique et politique elles-mêmes ; enfin vient corroborer l'instance idéologique.

Chacune de ces instances connaît une relative indépendance, intervenant dans la marche d'ensemble de la société, en tenant compte de la spécificité de ses institutions tout comme de sa discipline et cohérente internes. À chaque mode de production précis, correspondent des instances avec leur fonctionnement précis. C'est d'ailleurs cette particularisation qui pose problème. Car, d'une société à une autre, il est possible d'avoir une combinaison de plusieurs modes de production, dans laquelle, le plus fort manipule et domine les autres. Cette situation s'observe dans les pays sous-développés, où, fondé sur l'appropriation privée des moyens de

² Production sociale d'existence : mode de production est égal à l'état de la technique qui détermine les conditions économiques.

production, le mode de production capitaliste tend progressivement à se substituer au mode de production classique³.

Le droit étant pour ainsi dire influencé par les modes de production, sa compréhension et son interprétation vont varier pour être fonction du mode de production adopté par chaque société. Par conséquent, l'acte juridique ne peut être compris comme étant constamment le même dans le temps et l'espace. En lieu et place de la "notion de droit", il a été préféré le concept « *instance juridique* », car, ce dernier nous renseigne mieux sur la complexité de la réalité du phénomène juridique. Ainsi, Miaille affirme qu'« il ne s'agit que d'une partie d'un tout qui n'a de sens et de valeur que par rapport à ce tout » (Miaille, 1978, p. 95). Ainsi, ce sera à partir de sa rencontre avec ce "tout" qu'il sera possible de faire ressortir ces particularités et sa nature.

1. 2. Le droit, symbole du mode de production capitaliste

Dans la société capitaliste le droit n'est pas le fait de la volonté générale, il est plutôt institué par la classe dominante : la bourgeoisie. Ce désir élevé au rang de loi, a pour objectif principal d'asseoir, préserver et augmenter dans le temps les intérêts et les avantages du bourgeois aux dépens du prolétaire. Le droit de propriété déterminé comme un droit sacré, intangible et les textes de loi conçus sur mesure pour les pauvres. Pour Artous commentant Marx, « *le droit est la forme à travers laquelle s'organise le lien social de la société bourgeoise dans laquelle les individus sont considérés comme des « atomes » indépendants les uns des autres* » (Artous, 1999, p.105). Malgré leurs attributs bourgeois, les textes de lois soumettent toute la société qui a obligation à les respecter.

Ainsi, le droit a un caractère coercitif tout comme l'État auquel il est intrinsèquement lié. Cet attribut que lui confère l'appareil étatique à travers la police, l'armée, l'administration, l'idéologie dominante... se place dans la droite ligne de la lutte des classes et de l'existence d'une classe dominante.

La loi dans l'idéologie capitaliste est un système très efficace qui officialise la contrainte exercée par la classe dominante sur les autres classes par le canal de l'appareil d'État.

La règle de droit (coutume, loi, décret...) est un moyen très efficace qui officialise l'oppression de la classe au pouvoir sur les autres par le canal de l'appareil d'État. Au-delà, le caractère contraignant du droit rend chimérique la démocratie bourgeoise et les libertés formelles qu'elle proclame. Lénine dans *L'État et la révolution*, indique que cette démocratie en période favorable « ... est toujours comprimée dans le cadre étroit de l'exploitation capitaliste et de ce fait reste toujours une démocratie pour la minorité, pour les classes possédantes, pour les riches... » (Lénine, 2006, p. 26). En même temps que, les classes dominées, sont étreintes par leurs conditions difficiles d'existence infra-humaine, elles n'ont ni le temps ni la liberté d'esprit pour exercer (concrètement) les libertés politiques

³ Traditionnellement le mode de production est communautariste.

qui leur sont reconnues. Cela se voit à travers l'incapacité à faire appliquer les droits de l'homme tout comme les droits d'association pour les personnes sans emploi et sans culture. En effet, ils ont été reconnus par tout, à tous et proclamés mais n'ont aucune activité réelle et performatrice pour tous les hommes. Ainsi, leur application varie selon les qualités des personnes et les lieux d'exercice. Cette situation est décrite de façon triste en conclusion d'un discours prononcé par Lafargue⁴ à la tribune de la chambre Basse française : « *Liberté, Égalité, Fraternité sont trois prostituées qui depuis 1789 font le trottoir pour la bourgeoisie française* » (Brimo, 1969, p. 226).

L'égalité implique la reconnaissance des mêmes droits à tous. Or la démocratie bourgeoise promeut la domination de la minorité sur la majorité. Tout comme elle, la réalité de la dictature du prolétariat, fait l'apologie de la domination de la majorité sur la minorité. Curieusement et heureusement d'ailleurs, dans cette phase de dictature prolétarienne, l'État et le droit sauvegardés ont conservé leur attribut coercitif. D'ailleurs, le droit survivra et imposera ses normes comme canon de régence de la société tant que l'État n'aura pas déperé et n'aura pas supprimé les classes politiques.

Comme nous le voyons avec Marx, c'est le mode de production qui fonde les règles de droit. Lesquelles règles de droit régissent les rapports sociaux dans toute société quelle que soit l'idéologie politique dominante. Quelle est la position du positivisme face à la règle de droit ?

2. Le positivisme comme origine du droit

C'est à partir du droit qui résulte de la « réalité positive » que s'élaborent toutes les théories positivistes. Leur divergence apparaît et forme des frontières pour les séparer au moment d'allouer un contenu à ce concept.

Le positivisme juridique avec le juge Olivier Holmes, Ronald Dworkin, Jean François Kervégan, réduit uniquement la « réalité positive » aux règles de droit que consacrent les autorités compétentes. Le positivisme sociologique au contraire, en l'élargissant aux faits sociaux, lui confère un sens plus large.

2. 1. Le positivisme juridique

Pour cette doctrine, la règle de droit ne vaut que par elle-même. Son fondement réside pour ainsi dire en elle-même. Voyons compendieusement les fondamentaux de la doctrine, la situation spéciale du normativisme kelsenien et ses critiques.

⁴ Gendre de Karl Marx et député français.

2. 1. 1. Les principes essentiels

Le positivisme juridique est un compendium de plusieurs doctrines. Parmi elles on peut citer les courants des positivismes pragmatique, étatique, exégète et analytique. Que retenir d'eux ? Pour l'essentiel, revenir sur les grands principes qui les fondent, à savoir l'autonomie du droit, l'autolimitation de l'État, la contrainte et la positivité.

-De l'autonomie du droit : Le droit se détermine comme une science, celle de la science juridique. Il se différencie de la philosophie, il n'est pas la morale, il se distingue des droits naturel et idéal. Il témoigne par là son autonomie vis-à-vis des autres sciences. Ces méthodes et sa logique lui sont spécifiques et la particularisent.

Il est vrai que le système des valeurs est fondamental dans le droit, mais, le positivisme prend soin d'éloigner la science juridique de toutes les autres disciplines, particulièrement la métaphysique et la morale car, leur objet ne coïncide pas. En atteste ce propos d'Hans Kelsen : « *la théorie pure du droit isole complètement la notion de norme juridique de celle de norme morale dont elle est issue, et donne une légalité propre au droit, indépendante de la loi morale...* » (Kelsen, 1962, p.114).

- De l'autolimitation de l'État : Selon cette théorie, l'État est souverain. Il n'est serviteur et n'est subordonné à aucune autorité. Il ne reçoit d'ordre de personne. À ce titre nul ne peut le contraindre à observer et respecter la règle de droit. C'est par principe de régulation et conformément à ses attributions qu'il observe cette règle. L'État s'oblige donc à le faire par sa propre volonté, en aucun cas sous une contrainte. Il ne peut être lié que s'il y consent. Cette faculté, d'autolimitation, l'État la tire de sa souveraineté. Cependant, il s'autolimite seulement par intérêt comme, en face des besoins économiques et sociaux.
- De la contrainte étatique : La contrainte étatique pratiquée par l'État est intrinsèquement liée au droit. Cela fait dire à Ihering, dans *Le combat pour le droit*, que l'opposition de la règle de droit à tous, est le fait que dans le monde « *tout droit... a dû être conquis par le combat* ». C'est pourquoi, « *Le droit n'est pas une idée logique, mais une idée de force* ». Puisque la force publique relève seulement de l'État, le droit est résigné à ce qu'il exige. Ainsi, pour lui, « *L'État est la seule source du droit* » (Ihering, 1968, p.186).

En allant dans le même sens, de Malberg écrit que « *la caractéristique de l'État c'est qu'il est capable de dominer et réduire les résistances...* » (Carré De Malberg, 2003 : 270). Puis, il affirme que « *La puissance dominatrice est le trait spécifique de l'État, comme le point culminant de sa domination* » (Carré De Malberg, 2003 : 270).

- De la positivité juridique : Dans la logique du système positiviste, le droit ne prend sa source que dans le droit positif. En atteste l'affirmation de Kelsen : « *le droit est toujours un droit positif* » (Kelsen, 1962, p.114).

Lequel droit se résume à la règle de droit telle que conçue par les autorités compétentes et concrètement appliquée. Il en va ainsi des lois consignées tout comme celles non transcrites à savoir la jurisprudence, la coutume et même la pratique administrative.

Finalement le droit trouve son essence dans la volonté de l'État, car, seules les normes juridiques prescrites par l'État sont en vigueur. De ce fait, à la différence du droit, tout spécialement sa puissance nécessaire, ne prend pas pour appui les requêtes externes, mais plutôt la résolution de la force publique. Ici, il est fait allusion à la conception volontariste qui est une spécificité voulu du droit.

2. 1. 2. Du normativisme kelsenien

Le poids de la volonté du droit oblige Hans Kelsen à admettre que le droit est impuissant à se valoriser, encore moins à montrer sa puissance par la voie de la justice. Il est autonome vis-à-vis de la justice. Ainsi, il met l'accent sur la particularité du droit. Cette particularité admet la condition suivante : pour qu'une règle juridique puisse être, il faut deux éléments : son efficacité et sa validité.

Le principe de l'efficacité est l'un des caractères qui donne à la norme principe juridique sa particularité. La norme de gouvernance sociale ne sera élevée en donne juridique et admise comme telle que si elle est active. L'activisme doit se comprendre en considération réelle de la règle de droit par la majorité des individus quelle est censée gouverner. Kelsen révèle qu' « *un ordre juridique est considéré comme valide si ces normes sont efficaces, c'est-à-dire effectivement obéies et appliquées en gros de façon générale* » (Kelsen, 1962, p.287).

L'efficacité vue comme rendement est en conséquence une clause justificative de la clause juridique. Elle n'est pas une assise qui se voit dans la règle fondamentale.

Mais du point de vue de la validité de la règle de droit, c'est de sa propriété contraignante qu'il est fait allusion. Cela admet le principe de respecter et obéir à la règle juridique. Cependant, cette validité de la règle de droit, pour saisir toute son acception, nécessite qu'elle soit ramenée à la totalité du système juridique. Ce dernier se dévoile sous forme de structure pyramidale. En elle, la conformité d'une règle n'est que, par son analogie à la norme qui lui est structurellement supérieure. Le principe fondamental de cette théorie s'appuie sur l'idée de conformité.

Nous admettons par-là que, toute règle tient sa validité de la règle qui la transcende. Cela signifie de manière caricaturale, que le fait individuel doit obligatoirement se conformer à la réglementation, la réglementation à la Loi et la Loi à la Constitution. Curieusement, lorsqu'il est demandé à Kelsen d'où vient à la constitution sa validité ? Comme réponse, il renvoie à la « constitution originare hypothétique ». Cette réponse lapidaire montre que le fondement justificatif qui soutient l'appareil juridique n'est par principe pas « posé », mais jouit d'une présomption hypothétique.

Cette théorie fondée sur la pyramide des normes vient de l'école normativiste. Opposée au jusnaturalisme, cette théorie contribue fortement à la

formation du positivisme. Elle possède les principes justificatifs de tout système juridique en fonction de l'organisation des différents canons et sources du droit. En elle, l'efficacité vue comme rendement est en conséquence une clause justificative de la clause juridique.

2. 1. 3. De la critique

Le positivisme juridique dans sa forme qu'on lui connaît rencontre d'abondantes réfutations. Pour notre part, nous retenons quelques-unes. Celles-ci vont être classifiées en deux groupes : les critiques d'ordre général et les critiques spécifiques.

Les critiques d'ordre général conduisent à retenir que le positivisme juridique souffre de trois maux qui ne lui permettent pas d'être performant.

Premièrement, cette théorie ne fournit aucun élément fiable qui permette de rendre concret ou encore de faire comprendre le droit ou son attribut obligatoire. C'est juste une affirmation péremptoire qui stipule que le droit est parce qu'il est le droit. De ce fait, la règle de droit se fonde en elle-même. Par conséquent, et aussi simplement que cela puisse paraître, le droit est prescriptible à tous par sa nature d'être le droit.

Deuxièmement, en sa qualité de théorie, elle donne concrètement sur l'apologie du système juridique existant, puisqu'elle n'admet aucun jugement de valeur sur le droit. Ce qui importe, c'est la conformité d'une règle à l'autorité hiérarchique propre à l'organisation juridique.

Enfin, la doctrine positiviste conduit à un danger car, inéluctablement, elle mène à l'absolutisme de l'État. Le système autolimitation de l'État, créé pour recadrer, rectifier, n'arrive nullement à empêcher, ni circonscrire sa toute-puissance normative. Il est capable d'engendrer l'arbitraire et rendre instables les relations juridiques.

Aucune loi ne peut contraindre l'État à réviser une décision et de violer librement, sans risque, la règle de droit, c'est-à-dire, la loi qu'il s'est lui-même donnée. Etant donné que l'État est agi par de nouveaux intérêts, il abandonnera les anciens.

Les critiques spécifiques ont trait aux troubles existant dans le positivisme juridique. Deux d'entre elles retiendront notre attention.

Le premier élément de trouble est celui qui fait de la sanction un critère de la règle de droit. Carré de Malberg est l'un des pourfendeurs de cette théorie. Cette position admet que la sanction n'est pas consubstantielle de la règle de droit. Le droit peut exister et existe en absence de la sanction. Cela se voit avec le droit international public. Ce domaine du droit n'admet que très peu de sanctions à cause de ce qu'il régit des États égaux et souverains. De même, le droit interne⁵ comprend des lois dites « lois imparfaites » qui ne sont assorties de sanctions. Il faut retenir

⁵ Le droit interne est la partie du droit en vigueur dans un Etat pour régir les rapports sociaux au sein de cet Etat. IL émane du processus législatif. Il peut être aussi défini par droit national.

que la sanction ne fait pas partie des conditions de validité de la règle de droit. À ce propos Gabriel Marty nous indique qu'« *une règle n'est pas juridique parce qu'elle est sanctionnée, elle est sanctionnée parce qu'elle est juridique* » (Gabriel Marty et Pierre Raynaud, 1956, p. 55).

Le second élément qui engendre le trouble est le principe de voir en l'efficacité une caractéristique de la règle de droit. Une loi ou une prescription, légalement adoptée, est considérée comme une règle de droit. En cette qualité, peu importe qu'elle soit appliquée ou non. Il convient de faire une distinction entre l'efficacité et la validité qui, elle, constitue une caractéristique de la règle de droit.

La validité relève de la théorie de la technique juridique, quand l'efficacité est du domaine du fait, de la pratique. Avec la validité, la loi s'applique, parce qu'elle est valide. Quant à l'efficacité, elle est effective quand les citoyens observent ou appliquent la loi. Ce qui convient de noter est, qu'une loi soit appliquée ou non, parce que non adaptée au contexte sociologique, elle reste une règle de droit et ne perd jamais son caractère obligatoire.

2. 2. Le positivisme sociologique

C'est à Emile Durkheim et à Léon Duguit qu'il faut se référer pour aborder cette théorie. Pour eux, le droit ne vient pas de la bonne volonté de l'État, mais, plutôt des contraintes de la vie sociale. Ils fondent leur théorie à partir de deux faits : la loi de la solidarité en tant que norme fondamentale et les principes juridiques qui en dépendent et agissant en normes contraignantes.

2. 2. 1. La solidarité sociale, socle du positivisme sociologique

Duguit conçoit le droit comme une création de la société. En effet, par la dynamique de sa marche et ses actes qu'il pose, la société engendre des normes qui résultent de la loi sociale.

Par solidarité sociale il faut entendre l'état de conscience propre à chaque individu. Cette solidarité sociale, vient à nous sous deux visages. La première forme est « *la conscience chez les individus des divers éléments qu'ils ont en commun avec les autres hommes, c'est essentiellement la volonté de vivre ensemble, la conscience de la solidarité humaine* » (Duguit, 1968, p.196). Autrement dit, il s'agit de la solidarité par similitude. La deuxième forme marque « *la conscience chez les individus, du fait que le développement au plus haut degré de leurs aptitudes propres contribue dans une large mesure au progrès social* » (Duguit, 1968, p.196 et p.197). Elle s'appréhende sous la forme de la solidarité par division du travail ou par complémentarité. Plus loin, dans les Leçons du droit public général faites à la Faculté de droit de l'Université d'Égypte pendant le premier trimestre de l'année 1926, Duguit dit de cette solidarité qu'elle « *a sa source dans les différences qui se manifestent chez les hommes, du fait de leur civilisation* » (Duguit, 1968, p.197).

La loi de solidarité sociale agissante est par là la règle essentielle qui domine la vie sociale. Elle proscrie et rejette tout ce qui est susceptible de porter préjudice à l'ordre social tout comme à la cohésion sociale. Conséquemment, elle favorise et promeut tout ce qui œuvre pour le maintien ou à la promotion de l'ordre social. Elle est accoucheuse de toutes les normes sociales. Elle les fonde, elle les justifie.

2. 2. 2. Les règles juridiques, normes contraignantes

Trois catégories de normes sont nées de la loi de la solidarité. Il s'agit des règles morales, juridiques et économiques. S'il est vrai que les premières et troisièmes normes dévoilent un contenu coïncidant avec leur objet, les deuxièmes normes à savoir celles juridiques ne justifient d'aucune substance.

On comprend donc que, les normes juridiques empruntent leur substance aux deux autres catégories. Il va de soi que, le contenu des normes juridiques soient moral et/ou économique. Heureusement, leur poids dans la vie sociale leur donne l'opportunité d'être assorties de sanctions. Duguit est sans équivoque :

Les faits d'ordre juridique apparaissent, lorsqu'a pénétré dans la masse des consciences individuelles, à un moment déterminé et dans une société donnée, l'idée qu'un tel acte individuel, s'il est accompli, doit provoquer une réaction sociale organisée. Cette organisation peut être plus ou moins imparfaite, peu importe. Le droit d'un pays existe, comme fait social, au moment où on comprend que la violation de certaines règles doit être collectivement réprimée (Duguit, 1968, p.196).

2. 2. 3. Les insuffisances du positivisme sociologique

Le positivisme sociologique, par son ouverture, est certainement plus rassurant que le positivisme juridique, en ce qu'il ne se cloître pas dans un juridisme étroit. Il a à sa décharge l'esquisse d'explication du phénomène juridique tout en ne s'ouvrant à ce qui lui est extérieur : il refuse de s'enfermer et de rester dans son espace clos. Il sort de son univers, prend de la hauteur et du recul, il explore ailleurs, mène des investigations à même de le fonder. Tout ce travail se fait hors de son système.

Malgré cette ouverture et cet appui de l'extérieur, comme tout système, nous constatons que cette théorie a des insuffisances. Relevons-en deux.

La première se révèle à travers le choix sentimental, affectif et même émotionnel de la loi de la solidarité. Il est bon de retenir qu'à cette norme qui fonde tout le système scientifique du positivisme sociologique, il faut ajouter la loi de la sélection qui, par son égoïsme est totalement opposé à la solidarité sociale. La solidarité et l'égoïsme sont deux lois scientifiquement admises et reconnues. Le fait de porter son choix sur la solidarité et d'exclure l'égoïsme est un acte affectif, qui échappe à la réalité sociale et fait poser à Duguit un acte égoïste. C'est certainement Brimo qui nous donne les raisons de ce choix : « L'homme a l'obligation de se développer ». Le commentaire qu'il fait de cette réflexion indique que « *c'est une affirmation toute gratuite et Duguit le sent bien puisque, à*

partir de 1927, il ne dit plus l'homme doit développer la solidarité, mais il doit la maintenir » (Brimo, 1968, p. 204).

Le deuxième défaut est du fait que, l'affirmation le droit est lié à l'existence de la société, n'est ni suivie, ni précédée d'aucune preuve, ni justification. Duguit ne fait qu'une simple affirmation. Prenant certainement appui sur cette vision, nous pouvons admettre à partir de l'adage latin "ubisocietasibi jus", pour corroborer le principe de ce que chaque société est régie par un droit. Ainsi, à chaque société correspondrait un droit spécifique. Cependant pour la visée scientifique de son ouvrage, Duguit aurait dû pousser ses réflexions plus loin et montrer comme l'a fait le marxisme, pourquoi à tel type de société correspond tel type de droit.

3. Le droit naturel comme fondement de la règle de droit

De la même façon que, sur la base du mode de production, le marxisme fonderait le droit, le positivisme à partir de la réalité positive serait à l'origine du droit. Au-delà de ces deux origines, un autre courant dit droit naturel ou encore le jusnaturaire participe à sa manière à la naissance du droit.

3. 1. La règle de droit provient du jus naturel

En sa qualité de corps de règles non transcrites, idéales et magistrales, le droit naturel ou jus naturel s'impose à l'État dans la rédaction des règles juridiques. Pour mieux cerner le droit naturel, il importe de passer brièvement en revue les théories philosophiques qui le portent, le rapport qu'il entretient avec le droit positif et l'appréciation critique qu'on peut en faire.

3. 2. Les doctrines philosophiques

Des doctrines philosophiques qui théorisent et positionnent le droit naturel en source du droit, nous n'en retiendrons que les deux qui prennent pour appui la raison et la divinité.

3. 2. 1. La doctrine de la divinité

Comme l'indique son nom, le droit naturel venant de la nature est un corps de règles non transcrites. Ses règles, inspirées du divin, des dieux sont donc opposables aux humains qu'elles transcendent. Cette doctrine peut avoir pour repaire chronologique le drame de Sophocle que retrace si bien le dialogue d'Antigone et de Créon⁶.

Je ne croyais pas tes édits, qui ne viennent que d'un mortel, assez forts pour enfreindre les lois sûres, les lois non écrites des dieux : ce n'est pas

⁶ 44-406 avant JC.

d'aujourd'hui ni d'hier, mais toujours qu'elles vivent et nul n'en connaît l'origine (Anouilh, 1984, p.72).

Au treizième siècle, Saint Thomas d'Aquin reprend à son compte cette théorie religieuse du droit naturel. Avec lui, le droit naturel est immanent à la nature humaine et à la société. Cependant, ce droit ne vaut que par Dieu.

Le rationalisme de la philosophie de Saint Thomas d'Aquin n'arrive pas à se séparer du discernement divin. En atteste la *Somme théologique* : « le caractère de la loi est d'être une ordonnance de la raison » (Saint Thomas d'Aquin, 1596, Ia, Iae, qu.90, art.1). Pour lui, « la raison humaine comme telle n'est pas règle. Ce sont les principes qui lui sont inculqués qui jouent le rôle de règle et de mesures générales par rapport à toutes les actions qu'elle-même a fonction de mesurer et de régler » (Brimo, 1968, p. 42).

3. 2. 2. La doctrine de la raison

A partir du XVII^{ème} siècle, le droit naturel est invité à prendre ses distances vis-à-vis de la théologie catholique. Désormais, il repose sur la raison humaine. Cette rationalisation du jus naturale est portée par Grotius⁷ qui la traduit dans son œuvre *Du droit de la guerre et de la paix* publiée en 1625. Il y proclame sa foi chrétienne en la révélation mais affirme de façon curieuse un droit naturel tellement immuable qu'il ne peut être changé ni même par Dieu.

Il sera suivi par les philosophes du XVIII^{ème} siècle. *De l'esprit des lois* de Montesquieu indique pour ainsi dire que « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses » (Montesquieu, 1777, LI, C1). En 1789, la Révolution suit le même chemin en annonçant le principe d'immutabilité et d'universalité du droit naturel. La déclaration des droits de l'homme et du citoyen adoptée le 26 août 1789 transcrit dans son introduction que les hommes « ...ont résolu d'exposer dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme » (Gandini, 1998, p. 21). Ces droits imprescriptibles du droit naturel « sont la liberté, la propriété, la sureté et la résistance à l'oppression » (Gandini, 1998, p. 21).

4. Les relations du droit naturel d'avec le droit positif

Le droit positif entretient des rapports de vassal à maître avec le droit naturel. C'est pourquoi les défenseurs de cette théorie affirment la primauté du droit naturel sur le droit positif pour en retour exiger le respect scrupuleux de cette posture. Ces deux domaines des sciences juridiques ne sont pas à confondre.

⁷ Juriste hollandais, Hugues de Groot dit Grotius vécu de 1593 à 1645.

4. 1. Le droit naturel supérieur au droit positif

Le droit positif est la somme des lois propres à une société. Ces lois ont été élaborées par les pouvoirs publics en tenant compte de la spécificité de cette société qu'elles sont appelées à régir. Cette forme de droit est celle qui est en vigueur dans nos Etat-nations. La particularité qui la caractérise est selon Grotius, la contrainte exercée par les pouvoirs publics pour la mettre en œuvre. Or, le droit naturel n'est pas soumis aux autorités publiques, il leur fait obligation. Il est fils de la raison humaine et serait pour les défenseurs de cette théorie, universel et éternel. Voilà ce qu'en dit Aristote « *La justice politique se divise en deux espèces, l'une naturelle et l'autre légale. Est naturelle celle qui a partout la même force et ne dépend pas de telle ou telle opinion : légale, celle qui à l'origine peut-être indifférente de ceci ou de cela, mais qui une fois établie, s'impose* » (Aristote, 1992, v 10, 1134b, p.18-19) à tous.

Cette position du droit naturel montre qu'il s'élève au-dessus du droit positif. D'ailleurs comment cela saurait ne pas être quand le droit positif puise sa validité du droit naturel ? Toutes les théories jusnaturalistes affirment la supériorité du droit naturel sur le droit positif. En attestent : la réplique d'Antigone à son oncle Créon « *Je ne croyais pas les édits, qui ne viennent que d'un mortel, assez forts pour enfreindre les lois sûres, les lois non écrites des dieux* » ; la consécration de « la résistance à l'oppression » pour en sanctionner le respect par la Révolution de 1789 ; la considération du droit naturel en un « impératif catégorique » de la création par Grotius.

4. 2. Non obéissance au droit naturel : quelle peine ?

La théorie du droit naturel, affirme certes la primauté du droit naturel sur le droit positif, mais, au-delà condamne la non-conformité du dernier avec le premier. Les théoriciens du droit naturel sont unanimes sur le principe de la sanction. Ce qui les divise, ce sont la gravité de la sanction et les modalités de leur point de vue. Leurs points de divergence conduit à la naissance de deux courants que sont le monisme et le dualisme. Pour les monistes, lorsque le droit positif ne suit pas le droit naturel, il ne suit pas ses normes, ni ses valeurs et n'est par conséquent pas du droit. Par-là, on est en droit de ne pas le respecter. Avec les dualistes, ne pas respecter le droit naturel, n'empêche pas le droit positif d'être droit. Cette infraction est malheureuse et peut être punie par voies légales ou non. Cependant, cette sanction n'enlève en rien la réalité de la norme de droit. Le courant dualiste se présente comme plus souple que le courant moniste.

4. 3. Pour une critique de la théorie du droit naturel

Malgré la grande force du droit naturel, il est sujet à trois critiques : son absolutisme, son caractère abstrait et sa dangerosité.

Le caractère absolu du droit naturel découle de ce que les défenseurs de cette théorie font du jus naturel un droit stable et reconnu de tous. Ce qui a semblé leur échapper, c'est la contingence ou la relativité de la justice et du droit. Voici, deux notions qui sont conséquentes au temps et à l'espace. Chaque société aurait donc son droit comme le signifie la maxime latine "ubisocietas, ibi jus" : une société, un droit. Cela se voit si bien avec les différentes variations du droit et de la justice d'un continent à un autre et même à l'intérieur d'un même continent. En atteste les terminologies de droits foncier togolais, béninois, ivoirien...

Le jus naturel a un contenu abstrait et même vague. Ainsi dans la concrétude de son application, il rencontre des difficultés. En réalité, ce qui pose problème est la vision idéaliste du droit. De ce fait, il s'éloigne de la règle de droit telle qu'elle existe, "lex lata", mais se rapproche de la règle de droit telle qu'on voudrait qu'elle soit, "De lege ferenda". Ceci explique la difficulté d'application du droit à l'oppression et celui relatif à l'insurrection, comme droits à exercer quand les droits naturels sont violés par les gouvernants. Dans cette optique, la déclaration des droits de l'homme et du citoyen proclamée le 27 juin 1793, se voit être plus précise que celle du 26 août 1789. Elle ordonne sans ambiguïté : « *Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est pour le peuple et pour chaque membre du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs* » (Gandini, 1998, p. 25). Quels sont les dispositifs mis à la disposition du peuple pour une résistance en usant de la violence ? Juridiquement, à quel moment atteint-on le degré d'oppression qui donne droit à la résistance ? Qui est habilité à qualifier les actes et quels sont les critères qui fondent et justifient son appréciation ? À ces questions qui nous semblent importantes, c'est le silence qui nous répond.

Le péril qui vient de la présence du jus naturel a rapport au droit à la résistance que nous venons d'énoncer. Ce droit ressemble à une justice personnelle. C'est d'ailleurs à juste titre que son caractère privé est un danger pour ceux qui l'exercent tout comme il l'est pour la société. Peut-on accorder au citoyen le droit de ne pas appliquer la règle de droit ? A-t-il le droit de la transgresser s'il croit qu'elle œuvre contre le droit naturel ou encore la vision de la raison. Pour ces mêmes mobiles, peut-on admettre et justifier une insurrection contre un pouvoir dictatorial ? Ne serait-ce pas une mise en péril de l'ordre social et de l'ordre public ? Quelles peuvent être les conséquences pour ceux à qui profite un tel droit. La raison d'État, la sureté d'État ne permettent-elles pas aux juges de condamner de façon lourde et exemplaire les insurgés s'ils sont défaits malgré que ce droit soit prescrit ?

Le droit à la résistance à l'oppression est un risque et malaisé dans son objectivation. Ainsi, l'on transcrit une autre règle de droit pour atténuer cette loi et permettre une confrontation par le principe de l'interprétation. Elle stipule, "nul n'a le droit de se faire justice soi-même". Cette mesure est prise pour protéger les particuliers qui n'ont pas le droit de le faire les uns contre les autres. Il en va de même qu'il ne leur est pas permis de l'exercer contre l'État qui jouit des prérogatives du préalable et de l'exécution de fait.

Conclusion

Le droit régente toute la vie sociale. Il saisit tous les domaines de la vie sans exclusive. Dans sa dimension de l'art du bien et du juste, la société le confine très souvent et seulement dans l'étude du phénomène juridique et le détache de son caractère de science. Or, il prend appui sur deux fondements qui se sont dévoilés dans le temps auxquels il faut ajouter une dernière théorie. Le soustraire de ces bases, c'est étier sa mission et lui faire porter un handicap. Il faut donc compter avec la théorie marxiste qui le fonde sur les rapports de production et qui, côtoie le droit naturel sans oublier le droit positif, pour nous instruire sur les origines de la règle de droit. Les fondements divergents de ces théories qui fondent le droit ont fait croire qu'elles étaient opposées. Mais en réalité, loin de se combattre ou de se contredire, les différentes théories qui fondent la règle de droit se complètent pour chercher l'entière. Ainsi, le but que vise le droit est de rendre potables et fluides les relations entre les hommes dans la société. Il vise donc la satisfaction des citoyens et l'harmonie dans la société. C'est pourquoi, le droit doit exister à partir de la base du fonctionnement social concret qui est de l'ordre de la science sociale à travers la sociologie mais avant tout par la philosophie et éviter de se confiner seulement juridique.

Bibliographie

- Anouilh Jean, 1998, *Antigone*, Edition de la Table ronde, Paris.
- Aristote, 1992, *Éthique à Nicomaque*, v 10, Éditions LGF, Paris
- Artous Antoine, 1999, *Marx, L'État et la politique*. Syllepse, Paris.
- Brimo Albert, 1968, *Les grands courants de la philosophie du droit et de l'Etat*, Pedone, Paris.
- Carré de Malberg Raymond, 1920 réimpression 2003, *Contribution à la théorie générale du droit*, Dalloz. Paris.
- Duguit Léon, 1926, *Leçon de droit public général*, LGDF, Paris.
- Gandini Jean Jacques, 1998, *Les Droits de l'Homme*, Librio, Paris.
- Ihering Von Rudolf, 2006, *La lutte pour le droit*, Dalloz, Paris.
- Kelsen Hans, 1934, *La méthode et la nature fondamentale de la théorie pure du droit in revue métaphysique et morale*, T. 41, No. 2 (avril 1934): 183-204.
- Kelsen Hans, 1962, *Théorie pure du droit*, 2^{ème} édition, trad. Charles Eisenmann Dalloz. Paris.
- Labica et Bensussan, 1982, *Dictionnaire critique du marxisme*, puf. Paris.
- Marty Gabriel et Raynaud Pierre, 1956, *Droit civil, introduction*, T1. Sirey. Paris.
- Marx Karl et Engels Friedrich, 1974, *L'idéologie Allemande*, Editions Sociales, trad. R. Cartelle et G. Badi., Paris.
- Miaille Michel. 1978. *Introduction critique au droit*. Maspero, Paris.
- Severin Evelyne, 2000, *Sociologie du droit*, Essai Broché, Paris.
- Vladimir Ilitch Lénine, 2006, *L'Etat et la révolution*, Essai-Broché, Eds- décembre 2006.

Webographie

Montesquieu Charles Louis de Secondat, *De l'esprit des lois*, Garnier, 1777. (2016, mars 2). *Wikisource*. Page consultée le 22:24, mars 2, 2016 à partir de [//fr.wikisource.org/w/index.php?title=De_l%27esprit_des_lois,_Garnier,_1777&oldid=5686547](https://fr.wikisource.org/w/index.php?title=De_l%27esprit_des_lois,_Garnier,_1777&oldid=5686547).

Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, https://fr.wikipedia.org/wiki/Somme_théologique#/media/File:Tommaso_-_Summa_theologica,_1596_-_4593718.tif.

NKRUMAH ET LA QUESTION DE L'ÉMANCIPATION DE L'AFRIQUE,
Gaoussou OUÉDRAOGO (Université Pr Joseph Ki-Zerbo de Ouagadougou -
Burkina Faso)

Résumé

En cette deuxième décennie du XXI^e siècle dans laquelle l'Afrique est, plus que jamais, sous la prise des forces impérialistes coalisées, comment envisager sa libération, sa liberté et son émancipation ? Comment venir à bout de ce qu'il convient d'appeler « la fatalité » de la domination impérialiste dont l'Afrique est sujette depuis le XIX^e siècle ? Cette étude prend la mesure de la question africaine à partir de la pensée de Nkrumah. Entre les solutions les plus ingénieuses et les plus osées, celle de Nkrumah s'impose aujourd'hui à l'Afrique, à ses dirigeants, à ses intellectuels du fait de la simplicité et de la clarté des termes par lesquels elle est élaborée. Nkrumah fraie avec lucidité et fermeté les conditions philosophiques, idéologiques, économiques et politiques d'une Afrique unie, fédérée et intégrée. Face aux échecs des théories politiques intégratives actuelles, le retour à Nkrumah s'impose et se justifie. Il s'agit de revisiter sa doctrine panafricaine et sa philosophie du Consciencisme afin de les mettre à l'épreuve de l'impérialisme triomphant. C'est cette voie pleine d'espoir, de rêve, et aussi de réalisme, mais jusque-là explorée sans conviction, sinon, non encore explorée, que l'Afrique doit emprunter, à pleins pas, à pas fermes, pour la (ré)conquête d'elle-même, la (ré)conquête de son être politique, économique et culturel perdu face aux forces impériales occidentales.

Mots clés : Afrique, émancipation, union, impérialisme, liberté, politique

NKRUMAH AND THE ISSUE OF AFRICAN EMANCIPATION

Abstract

Africa has been under the yoke of the imperialist joined forces in the second decade of twenty-first century than ever. Now, the question is to release, free and also emancipate the continent. How to do away with what we call "the fate" of imperialist mastering since the XIX century? This issue includes the African matter from Nkrumah's thought. Amongst the ingenious and most daring solutions, the Nkrumah's idea may be imposed to the continent, its leaders and its intellectuals because of its simplicity and brightness. Nkrumah explains in a firm and lucid way the philosophical, ideological and political conditions of a united, federal and integrated Africa. Faced with present political theories, returning to Nkrumah's idea is imposing and accounts for. It is time to review his panafrican doctrine and

his Conciencism philosophy in order to overcome the triumphant imperialism. It is the hopeful and realistic way but never envisaged till now that Africa must borrow for its own recovery. It will be the recovery of its economic, political and cultural well-being from the Western imperialists.

Key words: Africa, emancipation, union, imperialism, liberty, politics.

Keywords: Africa, emancipation, union, imperialism, liberty, politics.

Introduction

Une mouche prise dans le piège de la toile méticuleusement tissée, puis lentement pressée et étouffée sous l'étau asphyxiant de cette toile, contrainte qu'elle est de se vider de ses substances vitales au profit d'une araignée qui s'en nourrit. L'image est forte, tragique ; elle est celle de la prédation animale, de la violence naturelle ; mais elle est suffisamment symbolique et symptomatique pour traduire la situation actuelle de l'Afrique dont les structures sociales, politiques et économiques subissent la strangulation continue de la mondialisation tous azimuts. Les tentacules de la pieuvre impérialiste s'étendent et se referment sur l'Afrique, proie impuissante pour y résister. Telle est, du reste, le piège tendu par l'impérialisme à l'Afrique depuis des siècles ; tels sont le *paradoxe* et l'*anomalie* africains : un continent pauvre de ses richesses, vassal des forces impérialistes, malade et fragilisé du fait de son morcellement territorial.

Pourquoi Nkrumah ? Quelles réponses spécifiques donne-t-il à cette question, des plus décisives, pour l'émancipation du continent africain sous la férule du néocolonialisme triomphant et prospère ? Quelle voie suivre pour sortir du piège néocolonialiste ? Quelle idéologie, quelle politique, quelle philosophie mettre en œuvre pour la libération et la liberté effectives du continent ? Pour son émancipation, l'Afrique a-t-elle d'autres voies en dehors de celles qui passent par le nationalisme et le panafricanisme ? Qui plus est, l'intégration, l'unité et la fédération des micros-États africains, balkanisés à dessein par les puissances impérialistes ne sont-elles pas des moyens à envisager à l'échelle continentale pour une Afrique réellement libre ? À ce titre, la pensée de Nkrumah ne mérite-t-elle pas d'être lue aujourd'hui ? Pour examiner la problématique posée par cette chaîne de questions, la réflexion qui s'annonce connaîtra quatre moments essentiels :

- Premièrement, la découverte biographique de cette figure africaine de la philosophie du XXe siècle. Nkrumah n'étant pas un auteur classique de la philosophie à l'exemple d'un Descartes ou d'un Kant, ce préalable biographique s'impose prioritairement à l'analyse de son œuvre.
- Deuxièmement, cette réflexion s'appesantira sur la double question du colonialisme et du néocolonialisme, nœud gordien du problème africain auquel Nkrumah s'affronte en des termes très critiques.
- Le troisième point abordera le sujet de l'alternative nationaliste et panafricaine, seul antidote, foi de Nkrumah, contre le mal impérialiste qui ronge tout le corps de l'Afrique.

- Enfin, le quatrième point envisagera, à partir du texte, *Le Consciencisme*, les fondements philosophiques et idéologiques nécessaires à la réalisation d'une telle alternative libératrice.

1. Qui est Nkrumah ?

L'œuvre de Kwamé Nkrumah consacrée à l'Afrique intègre aussi une réflexion sur sa propre vie, son parcours militant, sa formation scolaire et universitaire, son expérience associative. Il s'agit d'un carnet intime rempli au fil de son passage à « l'école de la vie » pour reprendre une formule cartésienne du *Discours de la méthode*. La synthèse de cette riche expérience où se croisent l'initiation philosophique, la rencontre avec des africanistes et d'autres leaders locaux et ceux de la diaspora noire d'Amérique et de Grande Bretagne, la prison et l'ascension à la présidence de la république, fera l'objet d'un texte : *Autobiographie*. Une telle brève recension biographique est opératoire pour l'intelligibilité de la pensée d'un auteur dont l'engagement pour la cause africaine reste intimement lié à la conviction qui sous-tend et traverse son œuvre en l'occurrence *Le Consciencisme* : toute pensée, toute philosophie, toute idéologie a « ses vivantes racines dans la vie et dans la société ». ¹ On ne peut dès lors couper la pensée de Nkrumah de la médiation socio-historique qui a prévalu à son inspiration et à sa formulation. L'histoire coloniale du Ghana hantera comme une ombre, sa pensée.

Nkrumah est né le 21 septembre 1909 dans le village de Nzima de la Côte de l'Or² sur les bords de la façade maritime de l'Atlantique Sud. Issu d'une famille modeste et païenne, il fut baptisé dans la foi catholique et put fréquenter l'école coloniale des missionnaires blancs. Envahi dès sa tendre enfance par un sentiment de liberté, il se désintéressa très tôt de la religion catholique dont la rigueur disciplinaire, avoue-t-il, l'étouffait. Comme Kant dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Nkrumah refuse dans la question religieuse, toute médiation constituée et obligatoire, tout intermédiaire visible. Le Dieu qu'il adore est un « dieu très personnel qui ne peut être touché que de façon directe ». ³ Du reste, Nkrumah s'affichera comme un chrétien sans Église, un chrétien libre, un chrétien attaché à aucune confession. Cette émancipation de la tutelle chrétienne s'explique par son attachement aux valeurs du socialisme de tendance marxiste, idéologie qui enveloppera toute son œuvre philosophique et politique. Cette liberté vis-à-vis des dogmes religieux s'étendra à la tradition et aux femmes. Envers Dieu, l'argent et la femme, il aura les mêmes sentiments : crainte et détachement. Il s'explique : « Tous ces trois éléments représentent à mon esprit, quelque chose qui doit jouer un rôle en marge de la vie d'un homme, car dès que l'un d'entre eux a pris le dessus, l'homme devient esclave et subit la dépersonnalisation ». ⁴ Après ses

¹ K. Nkrumah, *Le Consciencisme*, Éditions Présence Africaine, 1976, p. 42.

² Appellation ancienne du Ghana, littéralement traduite de l'anglais, *Gold Coast*.

³ K. Nkrumah, *Autobiographie*, Éditions Présence Africaine, 1960, p. 25.

⁴ Idem. p. 26.

études secondaires, l'esprit politique militant du jeune Nkrumah est en éveil. La situation coloniale dans laquelle s'éveillait sa conscience d'instruit ne cessait de l'interroger, de le tourmenter. Il fut très tôt sensible aux discours progressistes et anticoloniaux des intellectuels d'alors. Il prit vite conscience des brimades et de l'injustice auxquelles les peuples colonisés sont confrontés. Cela affermit ses convictions militantes et justifia la nécessité de son engagement contre les forces dominatrices coloniales anglaises de la Côte de l'Or.

En 1935, conscient des limites de sa formation et de son expérience politique et intellectuelle, il se résout à voyager aux États-Unis où il passa dix ans d'études et s'initia auprès de la diaspora africaine, aux méthodes de luttes de libération nationale. Dans les universités américaines (Lincoln et Pennsylvanie), il fit des études d'économie, de philosophie, de sociologie, de théologie, de pédagogie... Ivre de connaissance, il lit les textes de ceux qu'il nomme les « géants »⁵, c'est-à-dire les auteurs de la philosophie moderne : Descartes, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche et Freud. L'économie de cette culture philosophique constituera les thèmes principaux de son *Consciencisme* philosophique dans lequel il affirme être allé boire aux sources de la philosophie, d'avoir été « initié à Platon, Aristote, ... Marx et autres immortels ».⁶ Il affirmera dans cette œuvre que la philosophie lui a doté des armes théoriques et pratiques pour s'affronter à la question africaine. S'inspirant de la métaphore cartésienne de l'arbre philosophique du savoir insérée dans la Préface des *Principes de la philosophie*, Nkrumah écrit dans *Le Consciencisme* que la philosophie pose les bases, les fondations de tout savoir ; qu'elle est historiquement et épistémologiquement première dans l'ordre des sciences, de la gnoséologie. À ce propos il note : « Je goûtai la justesse du dicton qui veut que si le droit, la médecine et les lettres sont l'ossature de la science, la philosophie en est l'esprit ».⁷ Muni de plusieurs diplômes obtenus dans des domaines différents, il enseignera la philosophie, le grec et l'histoire des Noirs à l'université de Pennsylvanie. C'est dans la même institution qu'il prépara un doctorat en philosophie.

Sa vie militante connut un tournant décisif durant sa formation universitaire en Amérique. Il contribua à la création de la section d'études africaines ; il fut aux avant-postes de l'Organisation de l'Association des Étudiants Africains d'Amérique et du Canada. En dépit du climat socio-économique tendu du fait de la deuxième guerre mondiale et des préjugés racistes à l'encontre des Noirs, Nkrumah et ses compatriotes africains et africanistes préconisaient le principe de *solidarité territoriale*.⁸ Dès lors, l'esprit panafricain qui va soutenir toutes ses réflexions sur le destin du continent prenait forme et s'affirmait.

⁵ K. Nkrumah, *Le Consciencisme*, op. cit. p. 10.

⁶ Idem. p. 10.

⁷ K. Nkrumah, *Autobiographie*, op. cit. p. 45.

⁸ Le principe de solidarité territoriale forme un des socles conceptuels de sa doctrine panafricaine. Il implique l'idée que la libération effective de chaque territoire du joug colonial ne peut se réaliser effectivement que dans le cadre d'une vaste unité des mouvements progressistes de l'Afrique

À propos de la situation culturelle des Noirs d'Amérique, Nkrumah se définit comme adepte de la philosophie de Marcus Garvey : « L'Afrique aux Africains », qui prônait dans un livre à succès, *Philosophie et opinions* (1923), un mouvement de « retour en Afrique ». À ce titre, il pensait que les Américains de souches africaines, malgré la déportation et l'influence de la culture américaine, n'étaient pas des êtres déracinés, des êtres ayant perdu leurs repères et ayant subi l'acculturation imposée par la culture d'adoption. Il pensait qu'il existait chez les descendants d'esclaves noirs d'Afrique, un supplément d'âme culturelle, c'est-à-dire, des survivances africaines de leurs racines culturelles. La lecture des classiques du socialisme (Marx, Engels, Lénine, Mazzini,...) va lui fournir les moyens idéologiques pour traiter le problème africain. De cette lecture se formulera son premier texte, une brochure titrée : *Vers la liberté coloniale*. Il y expose les prémisses – sur un ton à la fois grave et plein d'espoir – de sa pensée militante :

*« L'existence pour les peuples coloniaux sous domination impérialiste n'est plus qu'une exploitation économique et politique. Les puissances impérialistes ont besoin de matières premières et d'une main d'œuvre indigène à bon marché pour alimenter leurs industries capitalistes... Pour légitimer leur présence, ils prétendent promouvoir le bien-être de la population indigène. De telles prétentions ne sont que des prétextes pour dissimuler leur véritable but, à savoir l'exploitation à laquelle un besoin économique les pousse inéluctablement. C'est de cela que les peuples africains doivent essayer sans cesse et sans relâche de se libérer ».*⁹

Ce propos résume substantiellement les convictions anti-impérialistes de Nkrumah et annoncent du même coup la nécessité et l'âpreté des luttes contre ce système.

En mai 1945, Nkrumah, fort des théories philosophiques, politiques et idéologiques, quitta New York pour Londres où devait se poursuivre et s'achever sa formation militante. À Londres, il lança un mensuel : *Le nouvel africain*. Le premier numéro parut en 1946 avec le sous-titre : *Voix de l'Africain éveillé* et comme devise : *Pour l'unité et l'indépendance intégrale*. Nkrumah mit à profit son séjour londonien pour rencontrer à Paris ses pairs de l'Afrique coloniale française, membres de l'Assemblée Nationale Française : Sourou Apithy, Léopold Sédar Senghor, Lamine Gueye, Houphouët-Boigny et d'autres. Ensemble, ils projetèrent la création d'un mouvement uni en vue de créer l'Union des Républiques Socialistes de l'Afrique Occidentale.¹⁰ Une prise de conscience politique germe

occidentale, pour s'étendre aux autres pays. Car, il n'y a pas de liberté dans les particularismes et les morcèlements territoriaux ; il n'y a de liberté que dans l'unité et la solidarité des peuples.

⁹ K. Nkrumah, *Autobiographie*, op. cit. p. 58.

¹⁰ Mais dans les textes du *Néocolonialisme* et de *L'Afrique doit s'unir*, Nkrumah revient sur les causes de l'échec d'un tel projet sous-régional fédérateur sur la base de l'idéologie socialiste. Il reproche à ses pairs de l'Afrique occidentale française, en l'occurrence Senghor et Houphouët-Boigny, leur manque de volonté, leur désintérêt pour la question de l'union sous-régionale africaine et surtout leur manque d'engagement clair pour affranchir leurs pays respectifs de la tutelle coloniale, du pré-carré français. L'auteur ghanéen reproche à ses pairs francophones d'envisager l'union en naissance, en termes de pertes et profits. Il ouvre ainsi les débats (encore d'actualité) sur les responsabilités des

de l'élite politique et intellectuelle africaine ; une volonté commune et unie de lutte de libération nationale animait et fédérait les étudiants et les leaders politiques locaux. Elle tenait en deux points : d'une part, la défense d'une politique nationaliste, et, d'autre part, la fondation et l'union des mouvements de libération.

En novembre 1947, ce fut le retour au pays natal. Nkrumah retrouve un peuple en qui gronde et monte un sentiment de mécontentement et d'inquiétude. Comme ceux du Ghana, les autres peuples africains sous la férule coloniale, s'étaient rendu compte de l'insuffisance de leur niveau de vie ; le ressentiment anticolonial avait atteint toutes les couches sociales ; l'élite africaine écartée de l'exercice du pouvoir politique sous le régime colonial en cours, radicalisait ses critiques et sa propagande nationaliste. La Côte de l'Or fut secouée par une crise ayant généré des émeutes en 1948. Nkrumah, dénoncé comme le principal instigateur de la fronde anticoloniale fut arrêté et embastillé au motif d'être un indigène subversif. Pour un militant engagé de sa carrure, la prison lui permit de réfléchir et d'éprouver la posture réelle de ses idées et de son engagement. À sa libération, il lança un journal : *l'Accra Evening News*, tribune populaire de propagande, d'agitation, de mobilisation et d'éducation politique.¹¹ En juin 1949, Nkrumah, fort de sa popularité, créa le Parti de la Convention du Peuple (C.C.P.), parti de masses d'idéologie socialiste et progressiste. Son programme se résume dans les points suivants : engager une lutte résolue pour accéder à l'autogestion ; servir d'avant-garde pour la mobilisation des masses ; permettre l'ouverture démocratique du pays en garantissant les libertés et en promouvant le multipartisme ; aider et faciliter les conditions d'une Afrique unie, libre et prospère ; faire du Ghana, le pôle de référence en matière de lutte de libération nationale. Le slogan de la C.C.P. fut *l'Action positive*.¹² En dépit de l'éthique de

leaders politiques locaux – suspectés d'être des valets, des pions de l'impérialisme – dans l'échec des politiques fédératives et intégratives en Afrique. Par contre, Nkrumah loue la détermination indépendantiste de Sékou Touré qui a su avec courage et dignité, dire non au tutorat politique français en 1958, permettant ainsi à la Guinée française d'être autonome et disposée à l'union. La philosophie politique panafricaine de Nkrumah a une double orientation : d'une part, au plan national, elle est verticale à la base, c'est-à-dire pyramidale puisqu'elle place en tête, les dirigeants politiques, puis, les chefs coutumiers et, enfin, les populations. D'autre part, aux plans sous-régional et continental, elle est horizontale, car les souverainetés politiques nationales et les différentes couches sociales, au même titre, participent et convergent vers la création de ce vaste État fédéral, symbole de l'effacement des barrières artificielles linguistiques, territoriales et ethniques.

¹¹ Les pages du journal rappelaient au peuple son devoir de lutter pour sa libération et sa liberté. Les illettrés mêmes s'assemblaient, tandis qu'un lettré leur lisait le contenu du feuillet... Les mots d'ordre qui faisaient partie de la rubrique devinrent vite des mots à l'usage de tout le monde : « *Nous préférons l'autogestion dans le danger à la servitude dans la tranquillité* ». « *Nous avons le droit de vivre en hommes* ». « *Nous avons le droit de nous gouverner* » » (idem. p. 104).

¹² Nkrumah précise le sens de l'action positive aussi bien dans *Le Consciencisme* que dans *l'Autobiographie*. Dans ce dernier ouvrage il note : « *Je dis que l'action positive supposait l'utilisation de tous les moyens légitimes et constitutionnels permettant de s'attaquer aux forces de l'impérialisme dans le pays. En voici les armes : actions politiques légitimes, campagnes de presse, éducation des masses et, en dernière analyse, les grèves menées selon les règles institutionnelles, boycottage et non coopération basée sur le principe de la non-violence à l'exemple de Gandhi aux Indes* » (idem. p. 119).

non-violence qui définit ce mot d'ordre du parti, Nkrumah fut accusé de trahison et d'incitation à la violence et emprisonné pour trois ans. Cette deuxième expérience carcérale fut très éprouvante moralement. La prison, dira-t-il plus tard, perd et brise l'âme. Témoin d'exécutions de prisonniers, il put réfléchir sur la peine capitale. La criminalité, pense-t-il, n'est pas inhérente à la nature humaine ; nul n'est né criminel ; le criminel est à l'image de la société qui le rend tel.

*« Ce n'est que du côté social que le crime et le châtement peuvent être utilement abordé. Je me suis opposé à la peine de mort, même avant d'en avoir cette connaissance intime due à mon séjour en prison. Je crois que c'est un vestige de la barbarie et de la sauvagerie, et qu'elle ne cadre pas avec la morale décente et les préceptes de l'éthique chrétienne. La punition devrait avoir pour but de faire comprendre et de corriger ».*¹³

Prisonnier-candidat aux élections générales de février 1951, il participa activement, depuis sa cellule, à l'organisation de son parti. Élu député, il bénéficia d'un relâchement. À sa libération, il prononça cette phrase pleine de pardon, d'humilité et d'humanité envers ses adversaires politiques, une phrase que seuls peuvent prononcer les grands hommes, plus confiants en l'avenir et négligeant les détails sordides du passé : *« Je suis sorti de prison pour entrer dans l'Assemblée sans la petite trace d'amertume »*.¹⁴ De 1957 à 1960, il exerça les fonctions de Premier ministre ; il fut Président de la république de 1960 à 1966. L'un des acquis majeurs de la lutte politique de Nkrumah, fut l'indépendance du Ghana, en mars 1957, inaugurant ainsi l'ère du triomphe des luttes de libération nationale des peuples colonisés d'Afrique. Nkrumah fut victime d'un coup d'État, perpétré par le Lieutenant-Général Joseph Ankrah, le 24 février 1966. Il s'exila d'abord en Guinée Conakry, puis en Roumanie, à Bucarest, où il meurt le 27 avril 1972.

Nkrumah laisse une œuvre philosophique, politique et économique importante qui suscite toujours l'intérêt¹⁵ de la postérité africaine et mondiale, dans

¹³ Idem. p. 139.

¹⁴ Idem. p. 145.

¹⁵ De son vivant, l'action politique de Nkrumah à la tête de l'État du Ghana a suscité des incompréhensions et des oppositions. Ses contempteurs politiques lui ont reproché l'institution d'un parti unique, le durcissement de son pouvoir après deux attentats manqués sur sa personne. Le régime militaire qui le renversa justifia son action par la dérive dictatoriale répressive – contre les partis adverses et les syndicats – et l'autocratie de Nkrumah. Au plan des critiques de sa pensée, on retient celle de Senghor (Cf. *Nation et voie africaine du socialisme*, Seuil, 1971), qui lui reproche sa lecture du marxisme qui ne tient pas compte des réalités matérielles socio-historiques de l'Afrique. Dans, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, (Maspero, 1976) Hountondji, fait aussi une critique des thèses panafricaines et socialistes développées dans le *Consciencisme* philosophique. Le reproche commun des critiques porte sur le caractère foncièrement théorique de sa doctrine qui ne peut tenir face à l'épreuve des faits, de la réalité africaine. Le matérialisme défendu dans son *Consciencisme*, est en réalité une forme d'idéalisme, un idéalisme implicite, non affirmé, qui peine à s'affirmer dans un matérialisme emprunté à la philosophie occidentale. Son adoption des thèses matérialistes est restée prisonnière d'une forme d'idéalisme qui tire ses fondements, ses racines profondes inconscientes d'une culture où tout est spiritualité, d'une métaphysique de l'invisible d'une, ontologie de la force vitale, d'un monde où tout est d'abord esprit, âme. Telle est l'économie des critiques faites à sa pensée.

laquelle la question africaine est restée le sujet central, l'enjeu primordial. À présent, il convient de voir en quels termes critiques Nkrumah pose le problème de l'impérialisme en général, et plus particulièrement celui de ses appendices, de ses manifestations, en un mot, de ses ramifications sur le continent africain sous les formes respectives du colonialisme et du néocolonialisme.

2. L'impérialisme et ses ramifications colonialistes et néocolonialistes en Afrique

Lénine, explique Nkrumah, avait prédit la chute, sinon la fin du système capitaliste en affirmant que l'impérialisme est le dernier stade du capitalisme. Cette formule, pleine d'espérance et de promesse de bonheur pour les peuples africains sous le joug du colonialisme et du néocolonialisme, semble bien loin d'être une réalité. Pire, les réseaux actuels de l'impérialisme sont si perfectionnés, si denses et si bien tissés en tous les domaines (politique, économique, scientifique, technologique, culturel...), que nous assistons près d'un siècle après la profession de foi léniniste reprise par Nkrumah, à une sorte de prospérité et d'internationalisation de la puissance impérialiste dont les moindres tentacules s'étendent partout sur la terre. C'est l'ère de la *mondialisation* tous azimuts. Faut-il alors désespérer de la prophétie léniniste et faire contre mauvaise fortune bon cœur ? Et l'Afrique, si violemment martyrisée par le colonialisme, durement éprouvée et exploitée par le néocolonialisme, et, aujourd'hui, victime résignée des forces coalisées, des « mondialisateurs » face auxquelles elle ne semble pas trouver une solution salutaire ? A-t-elle un antidote à ce mal d'origine étrangère qui, telle une gangrène, la ronge de l'intérieur ? De quelles armes libératrices dispose-t-elle pour ce combat titanesque ? Quelle réflexion Nkrumah a-t-il laissé à la postérité sur les drames du capitalisme ? À cette dernière question, Nkrumah va consacrer un ouvrage entier : *Le Néocolonialisme*. Ce texte décrit en termes critiques et virulents le piège du colonialisme et de ses formes nouvelles après les indépendances. La question africaine à laquelle s'affronte Nkrumah, trouve ses racines, prend ses sources dans le néocolonialisme, forme plus souple, dissimulée, insidieuse, mais tout aussi nuisible et pernicieuse que le colonialisme direct, violent et brutal. Au XXe siècle, le colonialisme, c'est-à-dire l'occupation directe des territoires n'est plus possible. Dès lors, l'impérialisme use de ruse, de subtilités nouvelles : tout en proclamant sa bonne foi pour le progrès des nations, il handicape par des méthodes souterraines toute forme d'émancipation ; ses actions trahissent ses promesses ; ce qu'il donne de la main droite, il le récupère de la main gauche. Au néocolonialisme convient parfaitement cette idée du *Consciencisme* : « *Courir avec le lièvre, chasser avec les chiens* ». ¹⁶ Ce mal étranger ne frappe pas que l'Afrique ; il a une extension internationale et touche aussi d'autres parties du monde. Mais nulle part, le néocolonialisme n'a créé les conditions d'un bien-être aux peuples victimes et à ceux qui s'y sont complus. Par une ruse et des manipulations complexes et

¹⁶ K. Nkrumah, *Le Consciencisme*, op. cit. p. 91.

intelligentes, il détient tous les insignes de la souveraineté ; garde tous les leviers de la politique et de l'économie locales ; procède par le stationnement de troupes pour la défense armée d'intérêts stratégiques, exerçant ainsi indirectement l'autorité de l'État ; contrôle le pays à partir de réseaux économiques complexes ; impose l'obligation d'acheter les produits de la puissance coloniale ; introduit dans l'État colonisé des fonctionnaires à des postes stratégiques à partir desquels, il dicte des choix politiques à l'État ; pénètre tout le corps du pays ou du continent par des réseaux politiques, des consortiums et des combinats ; procède par des programmes d'aide, de coopération, d'assistance et de financement divers et multiformes,... Mais toutes ses formes d'aide qui ne permettent pas de se passer de l'aide, poursuivent le même but : « *Plier le progrès indigène dans le sens des objectifs impérialistes des monopoles* ». ¹⁷ Dans ces conditions, relève davantage Nkrumah, « *le néocolonialisme est la pire forme de l'impérialisme. Pour ceux qui le pratiquent, il signifie le pouvoir sans la responsabilité et, pour ceux qui le subissent, l'exploitation sans contrepartie* ». ¹⁸

Au point de vue ontologique et culturel, le néocolonialisme laisse en l'être du colonisé des stigmates mentales et psychologiques d'une profondeur telle que sa perception de lui-même, de l'autre et du monde subit une transformation radicale ; sa personnalité morale et culturelle est si profondément affectée qu'il subit ce que Nkrumah dans son *Consciencisme* philosophique, inspiré par Hegel, va appeler respectivement, le *confit de la conscience*, conflit auquel il ne trouvera pas de solution idoine et qui le conduira à terme, au *malheur de la conscience*. Ce conflit et ce malheur qui agitent et hantent la conscience négro-africaine participent également à l'expression de complexes psychologiques au point que Nkrumah note : « *Beaucoup de nos compatriotes en vinrent à admettre l'idée qu'ils étaient un peuple inférieur* ». ¹⁹ Ce complexe du Noir colonisé, thème privilégié de la littérature et de la philosophie négro-africaines du début et de la moitié du siècle dernier s'invitera dans les œuvres d'auteurs comme Wolé Soyinka, Joseph Ki-Zerbo, Léopold S. Senghor, Aimé Césaire, Marcien Towa, Paulin Hountondji, C. Anta Diop et bien d'autres. Mais dans la pensée de Nkrumah, il a ses fondements socio-historiques dans le néocolonialisme qui consiste primordialement en une domination morale et mentale avant d'être une puissance d'exploitation économique et politique. Il atteint d'abord notre être, notre essence avant de toucher ses périphéries économiques et sociales. Qui plus est, l'impérialisme néocolonialiste se greffe aux religions monothéistes importées pour son expansion en Afrique. Par leur canal de diffusion, il dénonce les pratiques culturelles ancestrales, les valeurs traditionnelles comme réactionnaires et rétrogrades. Mêmes les films de fiction venus d'Hollywood sont au service de cette escroquerie culturelle et participent de l'acculturation et de l'exaltation inconsciente du héros américain face au sauvage Indien ou Africain.

¹⁷K. Nkrumah, *Le Néocolonialisme*, Éditions Présence Africaine, 1973, p. 64.

¹⁸ Idem. p. 11.

¹⁹ K. Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, op. cit. p. 50.

Nkrumah place les États-Unis en tête des pays impérialistes ; ils sont le berceau, la citadelle et la source d'énergie financière et idéologique qui donne à ce système multidimensionnel, son endurance et son hégémonie mondiale. Tous les pays occidentaux, visiblement plus actifs dans les conquêtes néocolonialistes, sont, en réalité soumis au dictat et aux lobbies américains, à l'empire du Pentagone ; ils en sont les principaux relais, les appendices. Les tentacules de la pieuvre de Wall Street s'étendent et veillent sur l'Occident ; elles dictent souterrainement, en dernière analyse, les règles de sa politique impérialiste dans les anciennes colonies. « *Qui gouverne réellement dans des pays comme la Grande Bretagne, l'Allemagne de l'ouest, le Japon, l'Espagne, le Portugal ou l'Italie* »²⁰ se demande Nkrumah ? Sa réponse : *Le gouvernement invisible*²¹ né de la liaison entre Wall Street et le Pentagone. L'Afrique constitue un vassal, une terre conquise, un ensemble d'économies et de politiques fragilisées malgré l'abondance de ses ressources naturelles. Tel est le piège du néocolonialisme, son nœud gordien qui entrave l'Afrique. S'appuyant sur des données chiffrées, Nkrumah expose ce paradoxe propre à l'Afrique : riche en matières premières,²² mais pauvre et dépendante de l'aide extérieure. Telle est l'*anomalie* économique du continent qui, comme par paradoxe, est pauvre de sa richesse. Ce paradoxe africain justifie l'injustice du néocolonialisme, son caractère prédateur ; il dévoile le fond immoral et l'éthique d'exploitation, d'accumulation, de profit, d'intérêt, d'argent... qui le sous-tendent. Son projet et sa finalité tout comme ses méthodes et ses objectifs tiennent de cette éthique du capital. Mais face au drame néocolonialiste, Nkrumah pousse un soupir, celui de l'espoir et du triomphe prochain contre ce système : « Le néocolonialisme *peut être et sera vaincu* ».²³ Comment en venir à bout ? Quelles armes propices utiliser ? Il faut prendre les armes mêmes du capitalisme en en faisant un usage différent ; il faut utiliser l'esprit contraire de la devise sous-jacente du capitalisme (« diviser pour mieux régner ») par cette autre devise : « s'unir pour se libérer ». L'unité sera alors la clé de voûte, le premier impératif de la lutte contre le néocolonialisme ; elle sera doublement le moyen de l'alternance et de l'alternative.

²⁰ K. Nkrumah, *Le Néocolonialisme*, op. cit. p. 246.

²¹ Le gouvernement invisible comprend, explique Nkrumah, « de nombreux services ainsi que des individus, qui semblent en apparence n'être que de simples membres du gouvernement visible. On y trouve même des entreprises commerciales qui paraissent être privées... Ce gouvernement de l'ombre est de création relativement récente. Il a pris naissance à cause de deux facteurs : l'accession des États-Unis après la seconde guerre mondiale à une position de prééminence dans le monde, et le défi lancé à cette puissance par le communisme soviétique... En 1964, son réseau d'espionnage était arrivé à former une sorte d'appareil caché, mais massif, employant en secret deux cents milles personnes... » (Idem. p. 246).

²² « Nous savons que les ressources de minerai de fer de l'Afrique sont deux fois supérieures à celles de l'Amérique et représentent les deux tiers de celle de l'union soviétique, puisqu'elles sont évaluées à deux milliards de tonnes. Quant aux réserves de charbon, d'après les évaluations, elles suffisent à couvrir les besoins de l'Afrique pendant trois siècles... L'Afrique dispose de plus de 40% du potentiel d'énergie hydraulique du globe... Nos zones forestières sont deux fois plus étendues que celles des États-Unis... » (L'Afrique doit s'unir, op. cit. pp. 41,42).

²³ Idem. p. 258.

3. L'alternative nationaliste et panafricaniste face à l'hégémonie impérialiste

Nkrumah n'a pas la paternité de la notion de panafricanisme autour de laquelle se noue sa pensée politique et philosophique exposée à travers ses différents ouvrages et vers laquelle elle tend comme sa finalité ultime, sa perspective finale. Bien qu'il ait donné à la notion une signification concrète à partir de la question africaine, le panafricanisme tire ses origines du début du siècle dernier et prend forme sous la plume d'auteurs comme Henry Sylvester-William de l'Île de la Trinité, William Edouard B. Dubois et Marcus Garvey des États-Unis d'Amérique, tous descendants d'Africains. L'expression fut employée par eux au cours de plusieurs congrès²⁴ panafricains organisés par des Américains de souches africaines, se questionnant sur leurs racines réelles, et mus par la volonté de faire de l'Afrique, un continent uni, un peuple uni, par-delà les déportations subies et les morcellements territoriaux imposés.

La philosophie panafricaine de Nkrumah s'inspire de l'esprit de la célèbre formule proclamée par Marx et Engels dans le *Manifeste du parti communiste* : « *Prolétaires de tous les pays, unissez-vous !* »²⁵ Cette affirmation à portée universelle pose l'unité, mais aussi sa condition et sa conséquence logiques, la lutte déterminée et collective, comme la seule et ultime alternative contre la pauvreté et l'injustice. L'éthique marxiste de l'union doit éclairer et guider les nations colonisées, appauvries et aliénées d'Afrique, mais subjuguées par le même espoir, partageant un commun destin. Le mouvement panafricain ne se désaccorde pas d'une politique nationaliste ; il ne brime pas la nécessité nationale d'une souveraineté politique ; l'unité africaine ne remet pas en cause l'autonomie propre de chaque nation, son désir de s'autogérer non dans l'isolement et le repli étouffants ou l'autarcie suicidaire, mais dans l'ouverture responsable et nécessaire aux autres. Chez Nkrumah, le fondement socio-historique et philosophique du panafricanisme est l'incompressible droit à la liberté, droit naturel auquel aspire tout être, toute nation. Ce droit de disposer de soi-même a été systématisé et défendu par des doctrines philosophiques et juridiques à la lumière desquelles, s'est élaboré *Le Consciencisme* philosophique. L'idée de cette essence libre de l'homme a été aussi développée dans *L'Afrique doit s'unir* : « *Je suis profondément convaincu que tous les peuples désirent être libres et que ce désir est enraciné dans l'âme de chacun de nous* ».²⁶ Le néocolonialisme ne saurait émousser ce sentiment fondamental de liberté qui anime particulièrement l'Africain. Deux éléments essentiels et consécutifs doivent guider le mouvement panafricain : « *l'exigence de*

²⁴ Le premier congrès fut tenu à Paris en 1919. Le cinquième à Manchester, en 1945, connut la participation de Nkrumah qui put prendre connaissance des thèses principales du mouvement. Voici un extrait d'une des déclarations faites à ce congrès : « *Le cinquième congrès panafricain invite les intellectuels et les travailleurs des colonies à prendre conscience de leurs responsabilités. La longue, longue nuit est achevée... De nos jours, il n'y a qu'une façon d'agir efficacement, et c'est l'organisation des masses* » (idem. pp. 161,162).

²⁵ K. Marx et F. Engels, *Manifeste du parti communiste*, Éditions du Progrès, Moscou, 1978, Préface à l'édition allemande de 1890, p. 26.

²⁶ K. Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, op.cit. p. 71.

la liberté politique et la révolte contre l'exploitation et la pauvreté ». ²⁷ La libération et la liberté réelles du joug néocolonial n'est pas une sinécure, une épreuve sans obstacles majeurs ; elles sont des défis herculéens et durants au regard de la détermination des forces adverses, qui, comme des mutantes, prennent toujours des formes et des apparences nouvelles, des profils nouveaux, face aux forces révolutionnaires et progressistes. La politique panafricaine anti-néocoloniale de Nkrumah prend la question africaine à sa source, celle de l'émiettement, du morcellement, de la balkanisation des grandes entités territoriales, culturelles et linguistiques du continent. La loi-cadre de 1956 qui délimita les actuelles frontières des ex-colonies françaises justifiait cette volonté de division et de séparation.

À l'encontre des critiques qui lui font un procès d'idéalisme et d'utopie, et surtout à ceux qui s'interrogent sur la possibilité de l'unité et de la fédération de peuples marqués par des différences de toutes sortes (langues cultures, territoires), Nkrumah prend une attitude résolument optimiste fondée sur la conviction que ce qui unit un Africain à un autre Africain est plus important que ce qui les oppose ; la différence et la diversité sont en Afrique, sources de fraternité et de richesse. À ce propos, il note : « *Quand je rencontre d'autres Africains, je suis très impressionné par tout ce que nous avons en commun. Ce n'est pas seulement notre passé colonial, ou les buts que nous poursuivons : cela va beaucoup plus profond. Le mieux est de dire que j'ai le sentiment de notre unité en tant qu'Africain* ». ²⁸

La référence à d'autres expériences, le recours à des modèles d'intégration réussie est nécessaire pour la justification pratique du mouvement. Sur le sujet, Nkrumah bien que sensible à l'idéologie du bloc de l'Est, citant régulièrement en référence l'ex Union des Républiques Socialistes Soviétiques, ²⁹ ne manque pas aussi de se référer à l'union réussie par les États-Unis d'Amérique. À l'exemple de ces deux grands ensembles, l'Afrique pourrait aussi réussir son intégration, son unité, bien qu'en la matière, l'auteur ghanéen consent qu'il n'y a pas de référence absolue, chaque expérience étant unique et à nulle autre pareille. L'expérience de l'Afrique doit être endogène, originale ; elle doit tirer ses forces d'elle-même. Notre unité et notre liberté sont nos défis propres ; les voies et moyens pour les réaliser nous incombent prioritairement. C'est de notre volonté et de notre détermination que naîtront les États-Unis d'Afrique. Le chapitre XXI de *L'Afrique doit s'unir* a pour titre : « *Du gouvernement continental de l'Afrique* ». Il pose ainsi nettement par sa formulation, une des thèses essentielles de la doctrine panafricaine de Nkrumah. À l'image des États-Unis, il « rêve » d'un gouvernement central à la tête d'une vaste fédération des pays africains. Cette vision politique, pense-t-il est

²⁷ Idem. p. 72.

²⁸ Idem. p. 159.

²⁹ Il faut préciser que du temps de la formulation de sa doctrine panafricaine, la défiance entre les deux blocs était une réalité. Les textes de Nkrumah ont été écrits dans ce climat mondial de guerre froide, de tension entre l'Est et l'Ouest. En face du camp capitaliste dirigé par les États-Unis et les pays de l'Europe de l'Ouest, se positionnait celui des pays de l'Est fédérés et unis sur tous les plans autour de la Russie. La symptomatique chute du Mur de Berlin en 1989, verra l'émiettement du bloc socialiste et l'éclatement de l'U.R.S.S.

réalisable car elle est conforme aux réalités démographiques, géographiques et aux richesses naturelles du continent. Ce gouvernement fédéral, n'entamera en rien la souveraineté et les lois propres à chaque État. Il s'agit de créer un grand État africain auquel se subordonnera l'autorité des micros-États, chacun d'eux pouvant tirer de l'autre, les ressources nécessaires à son développement. Ainsi, s'établira un équilibre des échanges économiques selon les particularités et les potentialités propres à chaque région, à chaque État. C'est une fédération basée sur le principe : l'union fait la force ! L'Afrique pourra ainsi peser dans la balance mondiale, se défendre efficacement contre l'international impérialiste, former un marché commun, faire entendre sa voix, imposer ses choix politiques et économiques, s'approprier son destin. Nkrumah ne cache pas son optimisme en écrivant : « *Je suis sûr qu'il est possible d'établir une constitution applicable à notre situation particulière, et ne reprenant pas nécessairement le cadre des constitutions qui existent en Europe, en Amérique ou ailleurs ; cela nous permettrait de poursuivre les objectifs que j'ai définis, tout en préservant dans une certaine mesure la souveraineté de chacun des États de l'union africaine* ». ³⁰ Le Ghana pourrait servir de noyau à ce projet fédérateur et unificateur ; les bases fondatrices de l'union pourraient être posées au Ghana, pôle de référence en matière de lutte de libération nationale. La boussole politique ghanéenne pourrait orienter la lutte et le désir d'union des États du continent. ³¹

La remarque significative à faire à cette étape, par rapport à la vision panafricaine de Nkrumah, c'est le fléchissement de sa pensée, son abandon des thèses socialistes pourtant bien défendues dans son *Consciencisme* philosophique, comme modèle idéologique adapté aux problèmes de l'Afrique décolonisée. Dans *L'Afrique doit s'unir*, l'idéologie adoptée et adaptée est le *non-alignement* inspiré de la doctrine non-violente de Gandhi. ³² L'Afrique pourrait participer, dans la neutralité, à la paix universelle en n'étant piétinée par aucun des deux colosses. Il s'agit, à terme, de l'édification de la politique panafricaine, de faire de l'Afrique un continent réellement libre, c'est-à-dire, affranchie de toute idéologie imposée, importée et infantilissante, un continent pouvant influencer, en dernier ressort, les forces bipolaires en présence. Nkrumah reste fidèle à l'esprit de la dialectique hégéliano-marxiste dont le dernier terme des contradictions sociales est la liberté.

À côté des thèses panafricaines qui ont fait l'objet du texte sur l'unité africaine, se profile le texte du *Consciencisme* philosophique de Nkrumah, la quête de réponse idoïne au problème du continent, l'analyse de la question africaine, en sont également l'enjeu primordial. Ce texte, plus que les autres, s'élabore sur des fondements plus philosophiques et idéologiques qu'il convient d'examiner.

³⁰ K. Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, op. cit. p. 253.

³¹ Idem. p. 146, 147.

³² À ce propos, Nkrumah écrit : « *L'unité de l'Afrique et la force qu'elle retirerait d'une unification, à l'échelle continentale, de son développement économique et industriel, soutenu par une politique unifiée de non-alignement, pourraient avoir sur la paix du monde un effet incroyable* » (Idem. p. 231).

4. *Le Consciencisme* : un manifeste de philosophie et d'idéologie pour l'émancipation de l'Afrique

Le texte du *Consciencisme*, plus que les autres, intègre et condense fortement toutes les thématiques politiques, économiques, culturelles et philosophiques auxquelles Nkrumah a consacré sa pensée militante en vue de résoudre la question africaine. Question dont les racines plongent dans l'histoire coloniale du continent. *Le Consciencisme* se situe au carrefour et opère la synthèse des autres textes : *La lutte des classes en Afrique*, *L'Afrique doit s'unir*, *Le Néocolonialisme*, *l'Autobiographie*... L'ouvrage exposé en cinq chapitres, est un recueil sur l'histoire de la philosophie amorcée depuis ses premières origines gréco-latines, et une rétrospective analytique des grandes périodes jusqu'au XXe siècle dont Nkrumah manifeste et positionne sa pensée comme l'un des moments essentiels de son dévoilement historique. *Le Consciencisme* est aussi une réflexion philosophique sur une Afrique dont le destin colonial l'oblige à repenser son histoire, à se définir un modèle de développement, à opérer un sursaut intellectuel et idéologique pour s'affranchir des forces impérialistes euro-chrétiennes qui déstructurent et fragmentent ses entités territoriales, nationales et culturelles, qui désunissent et désarticulent ses socles linguistiques et économiques, qui freinent et handicapent gravement toute forme d'émancipation, tout espoir de liberté.

Parcourant l'histoire de la philosophie depuis son berceau grec, le premier chapitre de l'ouvrage, titré « *Rétrospective philosophique* », indique que la philosophie, depuis ses premiers âges, s'est toujours préoccupée des questions, des problèmes de l'époque dans laquelle elle germe et se développe. Le ferment vivifiant d'une pensée philosophique demeure toujours les questions historiques qui lui donnent naissance et auxquelles elle s'affronte en vue d'en saisir l'intelligibilité, d'en pénétrer la rationalité. La pensée philosophique ne saurait donc nier les problèmes de son monde, les mettre entre parenthèses, refuser leur évidence, s'échapper à leur traitement. Le lien entre philosophie et société est indissoluble. Aucune pensée philosophique ne peut naître et se développer en marge de la société qui l'a originellement portée et rendue possible son avènement. Même les pensées antiques supposées abstraites et coupées de leurs époques n'ont été que des reflets fidèles des questions sociales. Dès lors, Nkrumah peut affirmer que « *les premières philosophies... étaient très proches des réalités de la vie ; elles reflétaient des courants sociaux ; elles naissaient d'exigences sociales* ». ³³ Si l'on peut représenter la philosophie comme une longue chaîne constituée d'étapes historiques essentielles qui forment ses différents maillons, chaque pièce représente la société et ses diverses questions. La dialectique philosophique n'est pas coupée de celle qui oppose les principales forces, les principales classes d'une société. Ici, Nkrumah emprunte à Hegel et à Marx la méthode dialectique, source de tout progrès social, source de toute vérité dans la pensée, enfin, source de la réconciliation de l'Esprit, de la Raison avec elle-même. Le meilleur témoin du

³³ K. Nkrumah, *Le Consciencisme*, op. cit. p. 48.

progrès social est la philosophie ; elle en est le reflet fidèle, l'image authentique. Dès lors, se référant à la pensée milésienne présocratique, Nkrumah retient que la préoccupation majeure des Grecs de l'époque, après avoir ébranlé le panthéon grec des dieux mythiques homériques, était de résoudre la question de l'origine de la matière, de la substance matérielle : quelle est la cause principale, substantielle d'un être ? De quoi est faite la matière ? De quels éléments relève-t-elle ? On sait qu'en refusant toute réponse d'ordre irrationnel, mythique ou théologique à cette question diversement formulée, les Milésiens (Thalès, Anaximène et Anaximandre), et, à leur suite, Anaxagore, Empédocle, Héraclite et Parménide, ont pensé que la matière – l'*indéterminé* ou l'*indéfini* – tenait d'elle-même, c'est-à-dire, de quatre éléments dont elle était fondamentalement constitutive : l'eau, l'air, le feu et la terre. En dépit des divergences de réponses, tous ces précurseurs ont convenu de l'idée que la matière avait pour source la matière, qu'elle venait d'elle-même en s'auto-généralisant. Cette référence à l'Antiquité, soucieuse de substituer aux schémas mythologiques et religieux d'explication du monde, des schémas plus rationnels et matérialistes, justifie l'idée que « *les débuts de l'histoire de la philosophie montre qu'elle a ses vivantes racines dans la vie et dans la société* ». ³⁴

Les héritiers africains de la philosophie à l'exemple de leurs ancêtres de l'Antiquité grecque, ont le devoir de partir de la situation de leurs sociétés particulières ou de celle du continent, afin de produire des concepts en engageant la pensée, en la mettant à l'épreuve. Le philosophe en Afrique doit s'interroger et interroger sa propre situation existentielle et ontologique ; il doit faire de la philosophie un moyen d'introspection et de réflexion. Face à l'autorité des références consacrées de la pensée occidentale, ceux-là que Nkrumah nomme les « géants » ou les « philosophes universitaires », il faut adopter une attitude critique consistant à les lire tout en assumant notre devoir de penser, tout en émancipant la raison en nous. Il s'agit de « contextualiser », de mettre à l'épreuve de nos réalités, les doctrines d'auteurs comme Descartes, Kant, Marx, Hegel... Il faut, écrit-il, éviter d'être « *des empailleurs de concepts* » ³⁵, de simples et serviles répétiteurs et commentateurs des maîtres occidentaux de la philosophie. L'étudiant colonisé doit savoir convertir ses connaissances philosophiques et les mettre au service de la lutte de libération. Du reste, ne cachant nullement sa sympathie pour la pensée socialiste de Marx et Engels, Nkrumah relève que dans le contexte africain qui est le nôtre, on ne peut lire les œuvres de tels auteurs comme « *des philosophies abstraites et desséchées, n'ayant rien à voir avec notre situation de colonies* ». ³⁶ Ce besoin d'émancipation philosophique est cher à Nkrumah. Si la philosophie grecque est née de questions grecques, si la philosophie allemande est tributaire de problèmes allemands, la pensée africaine doit s'affronter aux enjeux africains. L'auteur du *Consciencisme* se situe dans cet état d'esprit en prévenant que son ouvrage constitue une arme théorique et pratique d'émancipation des

³⁴ Idem. p. 42.

³⁵ Idem. p. 42.

³⁶ Idem. p. 13.

peuples colonisés d'Afrique. En continuateur de l'histoire de la philosophie, le penseur africain doit avoir une double attitude : fidélité et liberté. Cette conviction est clairement affirmée dès l'introduction du texte dans laquelle il explique que nombre d'étudiants des colonies qui découvrent dans les universités occidentales, les doctrines des auteurs occidentaux de la philosophie,

*« étaient animés par une vive conscience nationale, cherchaient dans la connaissance un instrument d'émancipation et d'intégration nationales. Cela ne veut pas dire que ces Africains n'étaient pas sensibles à l'aspect purement culturel de leurs études. Mais, pour que la culture qu'ils acquéraient fût de quelque valeur, ils voulaient pouvoir l'apprécier en hommes libres. J'étais de ce nombre ».*³⁷

Ces propos antérieurs permettent de situer la pensée de Nkrumah par rapport aux vives controverses qui ont opposé des critiques africains, ceux-là qu'on peut désigner comme les fondamentalistes de la philosophie africaine (Hountondji, Towa...) aux pionniers, aux premiers auteurs, « les pères de la philosophie négro-africaine », les ethnophilosophes (Tempels, Kagamé...). Nkrumah, visiblement plus proche de la tendance critique, estime que les discours des fondateurs n'ont pas posé les bases d'une réforme radicale au point de vue politique, des sociétés africaines ; ils se sont évertués simplement à (re) produire des contre-discours explicatifs et justificatifs sur fond de revendication, à l'encontre des thèses négationnistes et eurocentristes.³⁸ Ils ne se sont pas souciés de l'urgence de l'émancipation politique, condition préalable de l'émancipation culturelle. Or, Nkrumah pense que la philosophie africaine doit produire des effets théoriques et pratiques ; elle doit d'abord être une arme de libération, respectant dans son élaboration, les principes méthodologiques (critique, rationalité, doute, questionnement, systématisation) indispensables à tout discours philosophique et en s'appuyant rigoureusement sur des références historiques (les textes des grands auteurs). Il n'y a pas de philosophie en marge de la philosophie. Au-delà des discours divers et différents qui les caractérisent, les philosophies particulières sont des moments essentiels de la philosophie. Le trait d'union qui les relie toutes, c'est la raison dont Descartes avait proclamé l'humanité et l'universalité ; la raison est la faculté d'identité et d'égalité de l'humanité diversifiée au point de vue racial et culturel. La philosophie serait pour ainsi dire, une science sans patrie, une science apatride ; elle n'a pas de patrie assignable, une identité nationale propre ; elle appartient à toutes les nations dans lesquelles émergent des particularités rationnelles individuelles qui se l'approprient historiquement. Socrate, Descartes, Spinoza ou Hegel en sont quelques exemples. S'il en est ainsi, la question qui intéresse Nkrumah n'est pas : l'Afrique a-t-elle une ou des philosophies ? Ou,

³⁷ Idem. p. 1.

³⁸ Ces discours de l'ethnophilosophie dénonçaient avec véhémence, les propos empreints de préjugés et d'ignorance dont les textes de Hegel (*La Raison dans l'histoire*), Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines*), Lévy-Bruhl (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*) sont des exemples de promotion. Il fallait, contre les thèses racistes et chauvinistes de ces auteurs, nier qu'il n'y a rien de spécifiquement africain dans la philosophie et rien de spécifiquement philosophique dans l'Africain.

l'Africain peut-il philosopher ? Celle qui mérite d'être posée est plutôt la suivante : comment l'Afrique peut-elle s'émanciper à partir de la philosophie ? Ou, quelle philosophie de libération pour l'Afrique colonisée ?

Trois sources de valeurs, pense Nkrumah, forment et influencent aujourd'hui, très profondément, l'Africain : la tradition, l'Occident chrétien et l'islam. Il a une conscience agitée et partagée entre ces trois valeurs. Comment s'en sortir ? Comment ne pas être victime de l'une ou l'autre et en ressentir le déséquilibre ontologique et culturel ? Les valeurs occidentales et musulmanes doivent être comprises comme des valeurs extrinsèques s'étant greffées à notre être du fait de l'histoire et du choc des cultures qui nous ont contraints à les adopter ; elles sont des empreintes, des héritages laissés par la rencontre avec d'autres cultures qui ont su et pu s'imposer aux nôtres. Conscient de leur poids et de leur influence sur l'Africain, Nkrumah prône un équilibre entre ces éléments étrangers et la tradition. L'émancipation de l'Africain passe par un équilibre entre le structurel et le conjoncturel en lui, c'est-à-dire, l'équilibre entre ces trois sources de valeurs. C'est ce nouvel Africain, cet être décomplexé, ontologiquement et culturellement équilibré qui peut opérer ce que l'auteur du *Consciencisme* appelle, la *Révolution sociale* ou la *Renaissance africaine* ; c'est à lui que s'adresse la philosophie du *Consciencisme* dont le sens et le projet ressortent de cette formule : « *Le Consciencisme est l'ensemble, en termes intellectuels, de l'organisation des forces qui permettent à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro-chrétiens présents en Afrique et de les transformer de façon qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine.* »³⁹ Le *Consciencisme* offre la théorie nécessaire à la pratique ; et, comme théorie, elle éclaire la pratique, lui donne les garanties de son succès. Car, avoue-t-il, « *la pratique sans la théorie est aveugle ; la théorie sans pratique est vide* ». ⁴⁰ La théorie du *Consciencisme* en ce sens, secrète les moyens conséquents de combat contre l'impérialisme qui use de subterfuges et de subtilités divers pour triompher des forces adverses. Par leur capacité de mutation et d'opportunisme, Nkrumah explique que les forces impérialistes sont « *des loups qui viennent en vêtements de brebis* ». ⁴¹

L'alternative au modèle capitaliste est l'idéologie socialiste fondée sur le matérialisme dialectique d'inspiration marxiste. Le Ghana particulièrement et les autres pays colonisés d'Afrique, en général, sont favorables à l'expérience socialiste. Du reste, avec des fortunes diverses et différentes, cette ouverture au socialisme, incarné par la doctrine marxiste-léniniste, a été adoptée par la plupart des leaders locaux de l'Afrique indépendante : Sékou Touré, Modibo Kéita, Léopold S. Senghor, Amadou Ahidjo, Julius Nyerere, Jomo Kenyatta, Habib Bourguiba, Abdel Nasser, Patrice Lumumba, Thomas Sankara,... L'idéologie progressiste qui sous-tend le socialisme a été jugée compatible avec les aspirations

³⁹ K. Nkrumah, *Le Consciencisme*, op. cit. p. 98.

⁴⁰ Idem. p. 97.

⁴¹ Idem. p. 124.

profondes des peuples d'Afrique auxquels l'ordre colonial a imposé un retard entretenu par des forces occultes réactionnaires alliées de l'impérialisme. À ce titre, tous les pays colonisés ont le même destin ; ils sont historiquement liés par la même domination extérieure ; ils ont un devoir commun d'user des mêmes armes de lutte, d'épouser la même idéologie, d'avoir le même espoir. Nkrumah dresse un tableau comparatif des deux systèmes à l'issue duquel il justifie le bien fondé de l'option socialiste plus commode, plus applicable, plus réaliste et pouvant épouser l'esprit égalitaire et l'esprit de partage, socles éthiques des sociétés africaines. Par contre, « *le mal capitaliste réside dans le retrait des fruits du travail à ceux qui les ont produits à la sueur de leur front. Cet aspect du capitalisme le rend incompatible avec les principes fondamentaux de la société africaine traditionnelle. Le capitalisme est injuste ; dans nos pays depuis peu indépendants, il n'est pas seulement trop complexe pour être injuste, il est, en plus étranger* ». ⁴² Et l'auteur va même jusqu'à affirmer dans *Le Consciencisme* que l'ancêtre sociopolitique du socialisme est le *communalisme* de type africain. Le communalisme africain est fondé sur des valeurs humaines éthiques et sociales, de solidarité, de justice et d'équité. L'Africain a donc un penchant naturel et culturel au socialisme. Nkrumah explique que « *l'étude et la conquête de la nature ont un fondement humaniste et poursuivent, non l'accumulation de profits, mais la satisfaction de plus en plus grande des besoins matériels et spirituels du plus grand nombre* ». ⁴³ Qui plus est, même si l'Africain croit aux êtres invisibles, aux forces occultes irrationnelles en les célébrant, les invoquant, les priant, il demeure métaphysiquement et ontologiquement, un être pour qui la matière est première ; il tire tout de la nature qui est dans sa perception, matière, étendue tangible ; il accepte l'idée que la matière est absolue et indépendante, qu'elle n'est pas un poids mort, mais qu'elle est plutôt tension, dynamisme, vie ; qu'elle contient un faisceau de forces quantifiables. Cette justification de la philosophie matérialiste, plus compatible avec la perception métaphysique de l'Africain permet à Nkrumah d'écrire : « *Sur le plan philosophique, c'est le matérialisme et non l'idéalisme qui, sous une forme ou sous une autre, fournira le meilleur fondement conceptuel nécessaire à la reconstruction des principes égalitaires et humanitaires de l'Afrique* ». ⁴⁴ Cette même conviction est exposée dans les pages de *L'Afrique doit s'unir* qui jette les fondamentaux de sa doctrine panafricaine. Mais dans ce texte, il tempère quelque peu son optimisme, fait preuve de plus de souplesse en affirmant qu'« il n'existe pas de type universel d'industrialisation qui puisse servir de modèle absolu aux jeunes pays qui sortent du colonialisme ». ⁴⁵ Dans *La lutte des classes en Afrique*, cette réserve est davantage affirmée. Les conditions pratiques adéquates d'application locale du socialisme ne sont pas encore réunies en Afrique ; il y manque encore, les fondations réelles pour sa construction effective, son édification concrète. Il s'agit de l'absence d'industries modernisées, de

⁴² Idem. pp. 95, 96.

⁴³ Idem. p. 96.

⁴⁴ Idem. p. 96.

⁴⁵ K. Nkrumah, *L'Afrique doit s'unir*, op. cit. p. 144.

production quantitative de biens, d'exploitation industrielle des ressources naturelles. Conséquence : il manque en Afrique une classe ouvrière, une masse de travailleurs pouvant renverser par son nombre, son organisation et sa détermination idéologique, la situation d'exploitation et d'injustice qui profitent aux puissances impérialistes. L'organisation des classes sociales est encore embryonnaire ; elle manque d'assise matérielle réelle. S'il en est ainsi, si les conditions subjectives – la superstructure – d'adoption de l'idéologie socialiste sont réunies, il manque encore à l'Afrique les conditions objectives matérielles – l'infrastructure – pour réussir sa révolution socialiste. Mais, en dépit de ces réserves, l'urgence et la nécessité de l'émancipation politique et économique de l'Afrique, lui imposent, foi de Nkrumah, la voie socialiste, voie de la liberté si elle est bien comprise et bien « contextualisée » par des hommes de conviction et d'opinion, résolument engagés pour les causes nationales africaines. D'où cet appel à l'avènement du nouvel Africain, prototype de l'intégrité et du volontarisme militant :

*« Pour se construire, le socialisme exige des socialistes... L'Afrique a besoin d'un nouveau type de citoyen, dévoué, modeste, honnête et bien formé, qui renonce à lui-même pour servir la nation et l'humanité, qui ait la convoitise en horreur et déteste la vanité. Un homme nouveau, dont la force soit l'humilité, et la grandeur, l'intégrité... Nous avons devant nous une tâche herculéenne. Elle réclame toute notre attention... ».*⁴⁶

Conclusion

La question de l'émancipation africaine que la pensée politique et philosophique de Nkrumah s'est engagée à résoudre est d'une complexité et d'une profondeur liées aux sources, aux causes historiques qui ont prévalu à sa formulation. L'impérialisme occidental actuel, et, bien avant, la traite négrière, l'intrusion chrétienne, la pénétration coloniale et sa mutation néocoloniale, en sont les causes historiques radicales. Nkrumah ne préjuge pas des difficultés à affronter et à vaincre le phénomène néocolonial dont les racines sont si profondes et si étendues dans le sol africain, que, tel le monstre de la mythologie grecque, il renaît toujours de ses cendres. Pour Nkrumah, l'une des réponses adéquates à apporter à cette question cruciale dont l'enjeu central est le défi contre l'impérialisme et ses différents réseaux, relais et ramifications complexes et internationaux est l'*unité*, l'*intégration* et la *fédération* en un vaste ensemble politique et économique, des pays africains morcelés pour le besoin de leur domination et de leur exploitation. Ainsi l'Afrique pourra-t-elle nourrir l'espoir de s'émanciper de la tutelle impérialiste ; ainsi pourra-t-elle renaître en ses propres valeurs humaines et éthiques faites de paix, de solidarité et de justice entre individus et entre peuples ; ainsi pourra-t-elle reconquérir sa dignité et sa grandeur perdues ; ainsi pourra-t-elle faire entendre sa voix et se frayer, sans dictat idéologique importé ou imposé, son itinéraire propre de développement endogène et d'ouverture responsable et respectable aux autres. S'il en est ainsi, malgré les insuffisances supposées de la

⁴⁶ Idem. pp. 156,157, 158.

doctrine de Nkrumah, on peut, voir dans les fragiles tentatives actuelles d'*Unions* sous-régionales africaines, et surtout, dans la chancelante *Union Africaine* en devenir, mais qui a mal à son autorité continentale du fait des diversités nationales et linguistiques qui mettent à mal son fonctionnement, un début de réalisation de la philosophie politique panafricaine de Nkrumah. Cette union à l'échelle du continent peine à être une force politique fédératrice aux décisions consensuelles. Malgré tout, Nkrumah nous aurait prévenus en termes prémonitoires de l'impératif de l'*union* contre l'empire de la *désunion*, contre la civilisation du capital. Il nous aurait tout autant prévenus de son endurance et de son intelligence.

Bibliographie

- Adotevi (S.), *Négritude et négrologues*, PUF, Paris, 1978.
- Bebbé – Njoh (E.), « *Mentalité africaine* » et problématique du développement en Afrique noire, L'Harmattan, Paris, 2002.
- Bouanama (S.), *Figures de la révolution africaine, de Kenyatta à Sankara*, La Découverte, 2014.
- Diagne (M.), *De la philosophie et des philosophes en Afrique noire*, Éditions Khartala, Paris, 2006.
- Diop (C. A.), *Nations, Nègres et culture. De l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, Paris, Présence Africaine, 1954.
- Gaba (L.), *l'État de droit, la démocratie et le développement économique en Afrique*, L'Harmattan, 2000.
- Hountondji (P.), *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Éditions Maspéro, Paris, 1976.
- Kesteloot (L.), « *Kwamé Nkrumah* », in *Anthropologie négro-africaine. Histoires et textes de 1918 à nos jours*. E.D.I.C.E.F., Vanves, 2001.
- Lavonce (C.), *Nkrumah, le panafricanisme et les États-Unis*, Éditions Karthala, 2000.
- Marx (K.) et Engels (F.), *Manifeste du parti communiste*, Éditions du Progrès, Moscou, 1978.
- Nkrumah (K.), *Le Consciencisme*, Présence Africaine, 1976.
- Nkrumah (K.), *L'Afrique doit s'unir*, Présence Africaine, 1994.
- Nkrumah (K.), *Le néocolonialisme*, Présence Africaine, 1973.
- Nkrumah (K.), *La lutte des classes en Afrique*, Présence Africaine, 1973.
- Nkrumah (K.), *Autobiographie*, Présence Africaine, 1960.
- Savadogo (M.), *Philosophie et existence*, L'Harmattan 2001.
- Senghor (L. S.), *Liberté II. Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Seuil, 1971.

**LE PHILOSOPHE DANS LA CITÉ : DE LA RESPONSABILITÉ AU
REFUS DE LA VIOLENCE POLITIQUE CHEZ PLATON**, Fatogoma SILUÉ
(Université Alassane Ouattara de Bouaké - RCI)

Résumé

La philosophie politique de Platon est dominée par l'idée que le philosophe ne doit point rechigner à jouer un rôle politique dans sa cité. Dépositaire de la science, il a une responsabilité politique : celle d'éclairer et de conduire les autres citoyens vers le meilleur. Mais cette responsabilité n'induit pas l'usage de tous les moyens dont la violence politique pour fonder une société juste. La condamnation platonicienne de la violence politique est ainsi mise en évidence.

Mots clés : Cité, éducation, engagement, justice, philosophe, politique, violence

**THE PHILOSOPHER IN THE HUMAN COMMUNITY: FROM
RESPONSIBILITY TO THE REFUSAL OF POLITICAL VIOLENCE IN
PLATO**

Abstract

The political philosophy of Plato is dominated by the idea that the philosopher must not be reluctant to play a political role in his city. Depository of the science, he has a political responsibility; that to light and to drive other citizens towards the best. But this responsibility does not induce the use of all means of political violence to establish a just society. Plato's condemnation of political violence is well demonstrated.

Keywords: City, education, commitment, justice, philosopher, politics, violence

Introduction

« *Tout est politique chez Platon, la pensée comme l'œuvre* »¹. Cela signifie que l'essence du platonisme est politique. En effet, dès sa jeunesse, ce philosophe avait éprouvé le sentiment de s'occuper des affaires publiques. Durant toute sa vie, il ne renonça pas à cette noble intention politique. Ainsi, nonobstant ses infructueuses expériences syracusaines, il fonda l'Académie, une école dont la vocation essentielle était la formation de citoyens et de disciples destinés à jouer un rôle politique dans leurs cités respectives. C'est dire que, d'une manière générale,

¹ Monique Canto-Sperber, *Éthiques grecques*, Paris, PUF, 2001, p. 161.

l'enseignement que dispensait Platon préparait le disciple à l'action politique. Dans la cité, le philosophe ne doit point se détourner de la sphère politique. Il a une grande responsabilité : celle de contribuer à l'amélioration morale de ses concitoyens par la promotion, sinon la fondation d'un ordre politique juste. Aussi pouvons-nous nous interroger de la manière suivante : cette responsabilité politique induit-elle l'usage de la violence politique comme en usèrent Dion² et ses complices pour renverser le régime de Denys II³ ? Autrement dit, la violence politique est-elle un moyen légitime, recommandé par Platon, pour fonder une cité juste ou pour défendre une cause juste ? Dans l'hypothèse où tout, dans la cité, va à vau-l'eau, quel doit être l'attitude, sinon l'ultime recours du philosophe ?

L'intention fondatrice de cette contribution est d'exposer la condamnation platonicienne de la violence politique comme moyen pour fonder un ordre politique juste. Cette condamnation nous permet d'interroger en direction de l'attitude politique recommandée au sage par Platon. Ainsi, nous situerons d'abord la responsabilité politique du philosophe dans la cité, ensuite nous montrerons que la promotion, sinon la fondation de l'ordre et de la justice ne saurait légitimer le recours à la violence politique.

1. La responsabilité politique du philosophe dans la cité

Selon Platon, le philosophe ne doit point privilégier son bonheur individuel. Il doit plutôt s'engager à œuvrer pour le salut de la cité. Mais, assumer pleinement ce rôle présuppose une formation adéquate dont le couronnement est la dialectique.

1. 1. Du fondement de la responsabilité politique du philosophe

Les origines aristocratiques de Platon le prédestinaient à jouer un rôle politique dans la cité d'Athènes. Aussi avait-il nourri l'ambition de s'occuper des affaires de la cité. Mais des circonstances hostiles qui peuvent se résumer en la corruption de la vie sociale l'en écartèrent. De sa plume, il déclare qu'une observation minutieuse des pratiques politiques et du mode de vie des hommes politiques de son temps, jointe à un examen approfondi des lois et des coutumes de la cité, le désappointèrent. Il écrit :

« Moi qui, bien sûr, observais ces choses et les hommes qui faisaient de la politique, plus j'approfondissais mon examen des lois et des coutumes, et plus j'avais en âge, plus il me paraissait difficile d'administrer correctement les affaires de la cité. »

² Disciple et ami de Platon. Dans son ouvrage *Platon*, Léon Robin déclare qu'il avait les qualités « pour présider, en philosophe, aux destinées d'un État puissant ». Il eut des rapports difficiles avec Denys II qui, soucieux de conserver son pouvoir l'exila et confisqua ses biens. Mais, de son exil, nous apprennent Marcel Prélot et Georges Lescuyer dans leur *histoire des idées politiques*, il réunît « en Grèce une armée de 800 « platoniciens », organise avec eux ce que nous appellerions un putsch et abat Denys. Entouré de savants, il établit une dictature platonicienne mais, dans des conditions obscures, il est assassiné deux ans après par un autre platonicien, Callipe ».

³ Tyran de Syracuse. Il succéda à son père Denys I^{er}.

(...) En outre, les lois écrites et les coutumes étaient corrompues et cette corruption avait atteint une importance si étonnante que moi, qui, dans un premier temps, avais été submergé par une grande envie de m'occuper des affaires publiques, je finis, en considérant la situation et en voyant que les choses allaient absolument de travers, par être pris de vertige et par être incapable de cesser d'examiner quel moyen ferait un jour se produire une amélioration aussi en ce domaine que, cela va de soi, pour le régime politique dans son ensemble »⁴.

La corruption de la vie sociale est source de désordre et de déception, car elle engendre un mode de vie contraire à la justice. Avec elle, le citoyen n'a plus le souci de vivre bien, c'est-à-dire de mener une existence vertueuse. Platon parle à ce sujet d'une vie sans ordonnancement. Ce désordre social a néanmoins l'avantage de mettre la pensée du philosophe à contribution. Ainsi, face à la corruption de la vie politique athénienne, Platon déclare avoir été mis en demeure d'examiner le moyen susceptible de produire une amélioration substantielle. Nous le savons, le philosophe fut finalement amené à louer la droite philosophie et élaborer alors sa thèse du philosophe-roi ou du roi-philosophe⁵. Cette thèse qui constituait son espoir politique (car elle signifie que la vie politique peut connaître une amélioration significative) est, sans doute, ce qui suscita le projet de fondation de l'Académie, « *la première école de philosophie dont l'existence puisse être affirmée avec certitude, la première en tout cas qui ait été vraiment ouverte à des élèves, et ne fût plus une association fermée de chercheurs ou une confrérie de libres citoyens* »⁶. Cette déclaration de Léon Robin vise à monter la spécificité de l'école de Platon. En effet, elle se distinguait des autres écoles philosophiques qui étaient de nature ésotérique.

Si l'on peut dire que l'Académie était une école publique, il importe de préciser qu'elle se caractérisait surtout par son but politique. Selon Léon Robin, cette orientation politique de l'école expliquait en partie son succès. Il écrit :

« L'Académie, dit-on, connut immédiatement le plus éclatant succès : de tous les points de la Grèce et de l'Asie hellénisée on venait s'y instruire ou lui apporter l'hommage d'un concours particulier. Une des raisons de ce succès résidait peut-être dans le programme que s'était tracé Platon : son but (...) semble en effet avoir été de déterminer un plan d'étude, tel que les élèves capables de le suivre jusqu'au bout fussent en état, par la suite, d'administrer les cités selon la justice »⁷.

Le programme ou le plan d'étude dont il est ici question est explicité dans *La République*. Il nous situe sur l'importance que Platon accordait à l'éducation. Selon lui, administrer une cité selon la justice nécessite une gestion politique menée par des dirigeants vertueux. Ce qui revient à dire que les leaders politiques doivent être des personnes accomplies. En ce sens, leur formation doit être

⁴ Platon, *Lettre VII*, 325c-e, in *Platon : Œuvres Complètes*, traduction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

⁵ Cette thèse est explicitement exprimée dans le livre V de *La République* et reprise dans la *Lettre VII*. Elle stipule que sans une conciliation du pouvoir politique et de la droite et authentique philosophie, les maux du genre humain ne connaîtront pas de fin.

⁶ Léon Robin, *Platon*, Édition électronique (PDF, ePub) v. : 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011, p. 14.

⁷ Léon Robin, op.cit., p. 15.

exhaustive, c'est-à-dire qu'elle doit englober la dualité (corps et esprit) de l'être humain. À ce sujet, le philosophe s'inspire du modèle des Anciens qui inventèrent l'art de la gymnastique pour le corps et l'art de la musique pour l'âme.

Dans *La République*, la formation du futur philosophe-roi est graduelle. En effet, elle commence par la musique dont la vertu est de disposer l'âme à la vertu morale ; ensuite viennent les sciences prolégomènes⁸ et enfin, elle s'achève par la dialectique. Cette méthode de raisonnement supérieur est la seule qui « *soit capable de tirer doucement l'œil de l'âme, enfoui dans quelque borbier barbare, et de le guider vers le haut* »⁹. Ainsi, pour le disciple de Socrate, l'importance de la dialectique se situe dans le fait qu'elle élève l'âme du monde sensible vers la découverte des Idées ou encore le monde intelligible. Par cette méthode, l'âme parvient à la contemplation de la suprême Idée du Bien qui, semblable au soleil, éclaire le monde intelligible et lui permet de voir clairement et distinctement toutes les autres Idées. Autrement dit, par la dialectique, l'âme parvient à la connaissance de la vérité. Cette méthode peut se résumer en « *l'art d'interroger et de répondre, l'art de conduire méthodiquement le dialogue, pour écarter, d'abord, des conceptions inconsistantes ou incomplètes et pour atteindre, ensuite la vérité* »¹⁰.

Parvenir à la contemplation de l'Idée du Bien et du monde intelligible est ce qui fonde la responsabilité politique du philosophe dans la cité. De ce point de vue, son devoir est de redescendre des lieux célestes pour construire un ordre politique nouveau et juste dans le monde sensible. Le philosophe est alors identifié à un démiurge politique. Son rôle est de s'inspirer de l'ordre du monde intelligible (ordre cosmique) pour le reproduire dans le monde sensible. Michel-Pierre Edmond écrit : « *Si le divin donne la mesure, c'est aux dialecticiens, tels ceux que la République met en scène, qu'il revient de construire un ordre politique* ».¹¹

1. 2. L'engagement politique du philosophe

La dialectique, avons-nous dit, est le couronnement de la formation intellectuelle du philosophe-roi. Elle est nécessaire car elle élève l'âme du disciple vers le monde intelligible éclairé par l'Idée du Bien. La contemplation de cette réalité métaphysique suprême est aussi nécessaire, car elle fonde et féconde l'action politique droite ou juste. Avec elle, le disciple a une connaissance adéquate des valeurs. Il sait pourquoi les choses sont telles qu'elles sont et non autrement. Par ailleurs, il sait comment doivent fonctionner les choses et pourquoi il vaut mieux se garder de toute injustice. Ce qui signifie que sans la contemplation de l'Idée du Bien, l'homme politique demeure sans connaissance véritable et il est

⁸Les sciences prolégomènes sont toutes les sciences qui, dans leurs recherches ont recours à des hypothèses. Plus précisément, il s'agit de la géométrie et les disciplines connexes.

⁹ Platon, *La République*, 533 c-d, in *Platon : Œuvres Complètes*, traduction de Georges Leroux sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

¹⁰ Léon Robin, op.cit., p. 21.

¹¹ Michel-Pierre Edmond, *Le philosophe-roi : Platon et la politique*, Paris, Payot-Rivages, 2006, p. 14.

condamné à naviguer à vue. Semblable à un aveugle, il ne peut mener une action droite, encore moins contribuer à l'amélioration morale de ses concitoyens.

L'idée qui se dégage de la réflexion platonicienne sur l'Idée du Bien est qu'elle permet d'entrevoir la valeur d'usage du monde intelligible. En effet, c'est par cette Idée que les choses justes et les autres choses vertueuses deviennent utiles et bénéfiques. Dans *La République*, cette pensée est ainsi précisée : « *Tu m'as entendu exposer souvent qu'il n'existe pas de savoir plus élevé que la forme du bien, et que c'est par cette forme que les choses justes et les autres choses vertueuses deviennent utiles et bénéfiques* »¹². Ce qui, à notre sens, signifie que sans ce savoir élevé, les idées du bon, du beau, du juste resteraient obscures pour l'homme mais surtout elles seraient vaines et sans intérêt. Il ne pourrait s'en servir pour mener une action droite dans le monde sensible.

On le voit, la contemplation de l'Idée du Bien n'est pas une fin en soi. Il s'agit plutôt d'une contemplation en vue de construire un ordre politique. Autrement dit, elle constitue pour le philosophe-roi un détour nécessaire pour fonder l'action bonne dans le monde sensible puisque « *tourné vers l'Intelligible, le philosophe est loin de se détourner de ce monde-ci* »¹³. Michel-Pierre Edmond précise cette idée en ces termes :

« *Osons écrire que sans le Bien les idées ne seraient bonnes à rien (...). Il les rend aptes à être connues par les âmes, comme le soleil rend les choses aptes à être saisies par les yeux : le Bien assure donc un rapport de commune mesure, de convenance entre les idées et les âmes. En outre, le Bien oriente les idées vers les activités productrices et pratiques. Il fonde la valeur d'usage de l'intelligible* »¹⁴.

Si le monde intelligible ne doit pas demeurer dans l'obscurité pour ceux dont la vocation est de gouverner la cité, sa découverte doit surtout les engager dans l'action politique. Ainsi, pour Platon, le philosophe doit redescendre dans la caverne, auprès de ses concitoyens, pour fonder une cité juste. C'est pourquoi la formation des élèves de l'Académie était orientée vers l'action politique. Le disciple de Socrate croyait en la réforme de la vie politique par l'éducation de ceux qui la président ou encore par l'engagement de ceux qui y sont destinés par leur formation. À ce sujet, l'on apprend avec Pierre Hadot que « *beaucoup d'élèves de l'Académie ont joué effectivement un rôle politique en différentes cités, soit comme conseillers de souverains, soit comme législateurs, soit comme opposants à la tyrannie* »¹⁵.

Cette espérance politique du fondateur de l'Académie trouve son expression la plus significative dans la lettre qu'il adressa à son ami Archytas de Tarente pour lui indiquer l'importance de son engagement dans la gestion des affaires publiques. Dans cette lettre, il écrivait :

¹² Platon, *La République*, 505 a, op. cit..

¹³ Marcel Deschoux, *visages de Platon*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 76.

¹⁴ Michel-Pierre Edmond, *le philosophe-roi : Platon et la politique*, Paris, Payot & Rivages, 2006, pp. 60-61.

¹⁵ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 96.

« Sans doute n'y a-t-il rien de plus agréable dans la vie que de s'occuper de ce dont tu t'occupes, toi – c'est là une chose évidente pour presque tout le monde. Pourtant, il faut bien que tu prennes aussi ce point en considération : ce n'est pas pour lui seul qu'est né chacun de nous, mais, une fois que nous sommes nés, la patrie revendique une part de nous-mêmes, ceux qui nous ont engendrés une autre, une autre encore le reste de ceux qui nous aiment ; enfin, une grosse part aussi va aux circonstances qui marquent notre vie de leur empreinte. Or, quand c'est la patrie qui elle-même nous appelle à la gestion des affaires publiques, sans doute serait-il déplacé de ne pas répondre à son appel »¹⁶.

Le philosophe ne doit point, de son plein gré et par souci de son bonheur personnel, différer l'appel de la patrie, et encore moins refuser d'y répondre. Le plaisir de s'occuper de ses propres affaires en s'éloignant des affaires publiques ne saurait définir un principe de vie compatible avec la droite philosophie. Ici s'exprime l'idée grecque de la prééminence du bonheur collectif. Mais si, pour le philosophe, l'engagement à œuvrer pour le salut collectif ne doit souffrir d'aucune résistance, il importe de préciser que cela n'induit pas une action politique violente.

2. La quête du salut collectif et le refus de la violence politique

De retour dans le monde sensible, le désir du philosophe-roi est de faire régner l'ordre et la justice dans la cité. Mais cette soif de la justice ne peut servir à légitimer la violence politique. Son action doit se fonder sur des principes qui préservent son âme de toute injustice.

2. 1. La condamnation de la violence comme moyen d'accession au pouvoir

Le mot « violence », selon le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, « se réfère indifféremment à des actions, à des personnes, à des situations, à des structures, etc., mais il ne semble pas avoir la même signification selon les phénomènes auxquels il s'applique »¹⁷. Cette polysémie du mot nous met en demeure de préciser que notre réflexion porte sur la violence politique, laquelle se définit comme « toute méthode de lutte violente utilisée pour conquérir, garder ou influencer le pouvoir étatique »¹⁸.

Diverses méthodes peuvent être utilisées pour influencer, conquérir ou garder le pouvoir étatique. Mais, l'on ne parle de violence politique que lorsque la méthode utilisée est violente, c'est-à-dire qu'elle implique le bannissement, surtout l'atteinte à la vie humaine. Dans son analyse sur l'avènement de la démocratie, Platon expose cette méthode en écrivant : « L'avènement de la démocratie se produit à mon avis lorsque les pauvres, forts de leur victoire, exterminent les uns, bannissent les autres, et partagent également avec ceux qui restent le pouvoir

¹⁶ Platon, *Lettre IX*, 357 e – 358 a in *Platon : Œuvres Complètes*, trad. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

¹⁷ Giuliano Pontara, « Violence » in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tome 2, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 1996, p. 2048.

¹⁸ Idem

politique et les responsabilités de gouverner (...) »¹⁹. Nous le savons, les Grecs pratiquaient de telles méthodes à travers l'ostracisme et les condamnations arbitraires. Ainsi, le procès platonicien de la démocratie peut se comprendre comme un rejet de la violence politique inhérente à l'avènement de ce régime politique.

Pour lui, le philosophe, encore moins le citoyen ne doit, sous le prétexte de mener une action droite ou de défendre une cause juste, user de violence contre le pouvoir politique. Dans la *Lettre VII*, définissant l'attitude du sage dans la cité, il écrit : « *Si le régime politique de cette cité ne lui semble pas être bon, qu'il le dise, si, en le disant, il ne doit ni parler en vain ni risquer la mort ; mais qu'il n'use pas contre sa patrie de la violence qu'entraîne un renversement du régime politique* »²⁰. Ces propos de Platon doivent se comprendre comme une condamnation ouverte de la violence dont usèrent Dion et ses complices pour renverser le régime de Denys II.

On le voit, Platon condamne la violence politique. Pour lui, contrairement à Machiavel dont « *le patriotisme étatique brise toutes les contraintes morales traditionnelles* »²¹, la fin ne justifie pas les moyens²². C'est dire que le salut ou le bonheur de la cité ne justifie point le recours à la violence politique. Quiconque recherche le bonheur de la cité tout entière ne doit aucunement se compromettre par des actes violents. Autrement dit, les avancées politiques qui s'obtiennent au prix de coups d'États, d'émeutes, de guerres civiles et de rébellions doivent être condamnées. Emmanuel Kant exprimera avec éloquence cette condamnation platonicienne de la violence politique en écrivant : « *Toute opposition au pouvoir législatif suprême, toute révolte destinée à traduire en acte le mécontentement des sujets, tout soulèvement qui éclate en rébellion est, dans une république, le crime le plus grave et le plus condamnable, car il ruine le fondement* »²³. Mais si le sage ne peut user de violence contre le pouvoir politique établi, quelle attitude Platon lui recommande-t-il ?

2. 2. De l'ultime recours du sage face à un régime décadent

Plutôt que d'engager une action politique violente pour renverser un régime politique corrompu, le fondateur de l'Académie recommande au sage ou encore au philosophe-roi de lutter par la parole. Encore faut-il préciser qu'il s'agisse d'un usage prudent de celle-ci. Il écrit : « *Si le régime politique de cette cité ne lui semble pas être bon, qu'il le dise, si, en le disant, il ne doit ni parler en vain*

¹⁹ Platon, *La République*, 557a, op.cit..

²⁰ Platon, *Lettre VII*, 331 c-d, op. cit..

²¹ Jean-Marc Piotte, *les grands penseurs du monde occidental : l'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Québec, Fides, 1997, p. 112.

²² L'idée selon laquelle la fin justifie les moyens est clairement exprimée par Machiavel dans son ouvrage *le prince*. Il écrit : « *Que le prince songe donc uniquement à conserver sa vie et son état : s'il y réussit, tous les moyens qu'il aura pris seront jugés honorables et loués par tout le monde* »

²³ Emmanuel Kant, « sur l'expression courante : c'est bon en théorie, mais non en pratique » in *Théorie et pratique*, Paris, Hatier, 1990, p. 59.

ni risquer la mort »²⁴. Deux grandes conditions de l'usage de la parole se dégagent ici. *Primo*, le sage doit s'assurer qu'il ne parlera pas en vain. Ce qui signifie qu'il doit examiner le régime politique en place et s'assurer qu'il n'est pas incurable. Les dirigeants politiques en fonction peuvent donner une lueur d'espoir au philosophe par leur disposition à recevoir l'enseignement philosophique. Tel fut le cas de l'espoir que suscitait en Platon, l'enthousiasme du tyran de Syracuse pour les leçons philosophiques. *Secundo*, le sage doit s'assurer qu'il ne met pas sa vie en péril. Certes, la critique est importante et le philosophe ne doit pas rester indifférent aux dysfonctionnements de la cité dans laquelle il vit. Il doit les dénoncer mais la valeur de sa vie est intangible. Aussi doit-il veiller à la préserver. En d'autres termes, il ne doit point, par la véhémence de sa critique, compromettre sa vie. Le moins que l'on puisse dire est que Platon a tiré les leçons des difficultés de son maître Socrate avec le pouvoir²⁵.

De ce qui précède, nous pouvons remarquer que Platon est un lointain défenseur de la liberté d'expression. Celle-ci (la liberté d'expression) sera théorisée dans la philosophie politique moderne par Baruch de Spinoza²⁶ et garantie par la Déclaration universelle des Droits de l'Homme comme un droit naturel et inaliénable. Aussi dirons-nous que dans la cité, le sage doit jouir de la liberté de juger et il doit l'exercer dans le strict respect de la valeur de sa vie.

L'idée selon laquelle le philosophe, face à un régime corrompu, doit lutter par la parole exclut tout recours à la violence politique. De manière péremptoire, Platon déclare : « *Quand il n'est pas possible d'assurer l'avènement du meilleur (régime politique) sans bannir et sans égorger des hommes, il vaut mieux rester tranquille et prier pour son bien personnel et pour celui de la cité* »²⁷. Au fond, ce qui est ici récusé, c'est l'idée d'une violence politique légitime. La fin ne peut sanctifier tous les moyens car la politique n'est pas un pis-aller. La question des moyens doit faire l'objet d'une analyse, sinon d'une délibération morale. En d'autres termes, seuls des moyens moraux doivent être utilisés pour défendre des causes justes. Par cette affirmation, la pensée politique du fondateur de l'Académie est aux antipodes de celle de Machiavel, de Karl Marx et de tous ceux qui font l'éloge de la violence au service des causes justes.

Dans la cité, plutôt que de s'engager dans un activisme politique sans avenir, comme ce fut le cas de Dion, Platon recommande au sage de rester tranquille et de prier pour son bien personnel et pour celui de la cité. Ici

²⁴ Platon, *Lettre VII*, 331 c-d, op. cit.

²⁵ Nous faisons ici référence à la condamnation à mort de Socrate qui s'explique en partie par les critiques acerbes de celui-ci contre les dirigeants politiques.

²⁶ C'est dans son ouvrage *Théologico-politique* que Spinoza soutient la nature inaliénable de la liberté de pensée en écrivant : « *Bref, le but de l'organisation en société, c'est la liberté ! (...). En d'autres termes, chaque individu a bien renoncé à son droit d'agir selon son propre vouloir mais il n'a rien aliéné de son droit de raisonner ni de juger* ». Ce droit est inaliénable car ce qui caractérise fondamentalement l'être humain, c'est la pensée. Il ajoutait par ailleurs que le seul régime politique susceptible de garantir cette liberté est le régime démocratique.

²⁷ Platon, *Lettre VII*, 331 d, op.cit.

l'expression « rester tranquille » a le sens de ne rien entreprendre qui soit reprobé par la morale ou la loi. Il est vrai qu'un mauvais régime ou une vie politique décadente est source de déception et de colère. Mais, l'une des vertus cardinales du sage est la tempérance. À ce titre, il ne doit pas se laisser dominer par les passions et surtout le désir de révolte qui l'engagerait dans une mésaventure. Avec raison, Philippe Braud déclare que « *pour la sagesse antique, la violence inspirée par la colère est une forme de folie* »²⁸.

C'est ici que prend tout son sens le précepte socratique selon lequel « *il vaut mieux subir l'injustice que de la commettre* »²⁹. À notre sens, cela signifie que le philosophe doit veiller à conserver son âme pure de toute injustice, car l'injustice représente le mal absolu. Antithèse du bonheur, elle est, selon le mot d'Anne Merker, « *à elle-même son propre malheur* »³⁰. Celui qui commet l'injustice vicie son âme, la rend malsaine, sinon la dénature et la prive ainsi de toute félicité. En revanche, celui qui la (l'injustice) subit et n'a aucun vice en son âme est « *le plus heureux des hommes* »³¹. Le sage vit pour la justice. Il ne recherche que le bien. Disons avec Jean-François Balaudé que « *la recherche à laquelle se livre Socrate ne porte pas sur tout objet, mais sur la seule chose qui lui apparaisse vraiment digne d'intérêt, le fait d'agir selon le bien, selon le juste* »³². Ainsi, dans la mesure où aucune violence politique ne peut triompher sans injustice, il doit se garder de mener une telle action.

Dans la cité, l'acte juste représente ce qui est moralement bon et politiquement correcte. C'est pourquoi, le philosophe doit veiller à n'accomplir aucune action reprobée par les lois. Il ne recourt pas à la violence politique et « *partout, il faut exécuter ce qu'ordonnent la cité et la patrie, ou la persuader par des moyens qui soient justes. Quant à la violence, elle est impie à l'égard d'une mère ou d'un père : elle l'est beaucoup plus à l'égard de la patrie* »³³. La violence politique est condamnable et condamnée par Platon. Ainsi, face à un régime politique décadent ou encore des hommes politiques corrompus qui ne sont susceptibles d'aucune amélioration morale, le sage ne doit point se laisser dominer par la passion de la colère et de la révolte pour s'engager dans un activisme puéril. Son ultime recours est la prière. Il doit rester tranquille en priant pour son bien personnel et pour celui de la cité. Ce qui revient à dire qu'il est autorisé à s'aménager une vie privée paisible, loin des turpitudes politiques. Toutefois, cela ne signifie pas qu'il ne se préoccupe plus de la sphère publique. Dans sa prière, il doit toujours se souvenir de sa cité. Il est alors aisé d'affirmer que la cité occupe toujours une place de choix dans la pensée politique de Platon.

²⁸ Philippe Braud, *violences politiques*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, p. 26.

²⁹ Platon, *Gorgias*, 469 c in *Platon : Œuvres Complètes*, traduction de Monique Canto-Sperber sous la direction de Luc Brisson, op. cit..

³⁰ Anne Merker, *Une morale pour les mortels : l'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, les Belles Lettres, 2011.

³¹ Platon, *Gorgias*, 478 d, op. cit..

³² Jean-François Balaudé, *les théories de la justice dans l'Antiquité*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 66.

³³ Platon, *Criton*, 51 c in *Platon : Œuvres Complètes*, op. cit..

Conclusion

De notre réflexion, il ressort que le fondateur de l'Académie reprove la violence politique comme méthode de lutte contre un régime politique décadent. Certes, le sage ou le philosophe ne doit point être indifférent à la vie sociale. Il doit faire du salut collectif sa préoccupation fondamentale. Mais cette recherche du bonheur collectif ne doit aucunement justifier l'usage de moyens immoraux tels que la violence politique pour défendre une cause, fut-elle juste.

Lorsque dans la cité, tout va à vau-l'eau, s'il n'est pas sollicité, le sage est autorisé à parler, c'est-à-dire à entreprendre de persuader la cité de son injustice ou de sa décadence par la parole. Mais au cas où il n'est pas écouté, Platon recommande qu'il s'aménage une vie privée paisible et adresse aux dieux des prières pour lui-même et pour la cité. Platon n'est donc pas un révolutionnaire ; et une cause juste, selon lui, ne saurait sanctifier des moyens immoraux tels que les putschs, les bannissements, les meurtres et les crimes de toutes sortes.

Références bibliographiques

- Balaudé (Jean-François), *Les théories de la justice dans l'Antiquité*, Paris, Armand Colin, 2005.
- Braud (Philippe), *Violences politiques*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.
- Canto-Sperber (Monique), *Éthiques grecques*, Paris, PUF, 2001.
- Deschoux (Marcel), *Visages de Platon*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- Edmond (Michel-Pierre), *Le philosophe-roi : Platon et la politique*, Paris, Payot & Rivages, 2006.
- Hadot (Pierre), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- Kant (Emmanuel), « sur l'expression courante : c'est bon en théorie, mais non en pratique » in *Théorie et pratique*, Paris, Hatier, 1990.
- Lescuyer (Georges) et Prélot (Marcel), *Histoire des idées politiques*, Paris, éd. Jurisprudence générale, Dalloz, 1984.
- Machiavel, *Le Prince*, Paris, Éditions Fernand Nathan, 1982.
- Merker (Anne), *Une morale pour les mortels : l'éthique de Platon et d'Aristote*, Paris, les Belles Lettres, 2011.
- Piotte (Jean-Marc), *Les grands penseurs du monde occidental : l'éthique et la politique de Platon à nos jours*, Québec, Fides, 1997.
- Platon, *Criton* in *Platon : Œuvres Complètes*, traduction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.
- Platon, *Gorgias* in *Platon : Œuvres complètes*, traduction de Monique Canto-Sperber sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.
- Platon, *La République* in *Platon : Œuvres complètes*, traduction de Georges Leroux sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.
- Platon, *Lettre VII* in *Platon : Œuvres Complètes*, traduction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

Platon, *Lettre IX* in *Platon : Œuvres Complètes*, traduction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

Pontara (Giuliano), « Violence » in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tome 2, sous la direction de Monique Canto-Sperber, Paris, PUF, 1996.

Robin (Léon), *Platon*, Édition électronique (PDF, ePub) v. : 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011.

Spinoza (Baruch de), *Traité théologico-politique*, traduction de Charles Appuhn, Paris, Garnier, 1965.

**LE TERRORISME OU LA DIFFUSION PERMANENTE DE LA PEUR :
QUAND LA GUERRE CLASSIQUE CHANGE DE VISAGE, Justine
Bindedou YOMAN**

Résumé

L'objectif ici est de présenter le terrorisme comme un phénomène de terreur se proposant comme une solution de rechange radicale à la conception classique de la guerre, dans le processus historique d'affirmation de l'identité et des droits humains. Ainsi, le terrorisme se confine dans la diffusion permanente de la terreur et devient une stratégie de combat dont le but est d'introduire les effets psychologiques de la peur dans la conception décalée et asymétrique de l'action guerrière. Il devient, pour ainsi dire, une courroie de transmission de la psychose pour mettre en exergue sa particularité virulente et finit par tracer les sillons d'une négation de la dignité humaine qu'il est paradoxalement censé revendiquer. La lutte contre le terrorisme devrait donc s'accroître sur l'exorcisme de la peur comme exigence d'une démarche vers un mieux-être psychologique, dans une société profondément en crise. Cette lutte ne doit pas occulter l'affirmation constante de l'opposition à un système de violence inhumaine. Combattre la peur, par la désactivation et la banalisation de la peur, pourrait introduire de nouveaux paradigmes dans une approche éthique de la lutte contre le terrorisme.

Mots clés : Crise, guerre, humain, peur, psychologie, terrorisme, sens.

**TERRORISM OR PERMANENT DIFFUSION OF FEAR: WHEN CLASSIC
WAR BEARS A NEW FACE**

Abstract

The ambition here is to present terrorism as a phenomenon of terror proposing itself as a radical alternative to the classical conception of the war in the historical process of affirmation of identity and human rights. Thus, terrorism is confined to the permanent dissemination of terror into a battle strategy which aims to introduce the psychological effects of fear in the offset and asymmetrical design of military action. It becomes, as it were, a psychosis transmission belt to highlight its special virulent and eventually trace the furrows of a negation of human dignity that is paradoxically supposed claim. The fight against terrorism should be accentuated on the exorcism of fear as a requirement of an approach to psychological well-being in a society in deep crisis. This fight should not overshadow the constant assertion of the opposition to inhuman violence system. Fighting fear, disabling and

trivialization of fear, could introduce new paradigms in an ethical approach to the fight against terrorism.

Keywords: Crisis, war, human, fear, psychology, terrorism meaning.

Introduction

C'est un secret de Polichinelle que l'homme n'a de valeur que parce qu'il est un être politique, condamné à vivre avec les autres, ses semblables. Vivre avec les autres se traduit certainement dans l'être ouvert à autrui, ce qui se saisit spécifiquement dans l'acceptation de l'autre dans sa différence. Mais au-delà de cette évidence quasi aristotélicienne¹, il ne serait pas superflu de relever que l'existence sociale de l'homme ne se déroule pas toujours sans connaître des écueils, des heurts, traduisibles dans des guerres fratricides, voire des empiètements multiples s'expliquant par une pléthore de raisons politiques, culturelles et religieuses. Comme fondements de certaines crises sociales, on peut citer, entre autres, la problématique de la gouvernance, surtout de la mauvaise gestion des affaires publiques de l'État, le problème de la négation de l'autre dans son authenticité, du déni de reconnaissance et de l'invisibilité de certains groupes sociaux, notamment ceux des individus qui se sentent exclus, marginalisés ou méprisés par leurs concitoyens ou par les institutions politiques, dont les lois sont souvent taxées d'arbitraires et de liberticides. C'est parmi cette kyrielle de problèmes sociaux et de raisons qui pourraient militer en sa faveur, que s'inscrit le terrorisme qui se prête à être vu comme une guerre singulière, particulière et spéciale qui sort des sentiers battus de l'approche classique de la guerre. Bien plus spécifiquement, il se présente comme la pire des atrocités et la plus extrême des ignominies que l'humanité ait pu enregistrer depuis quelques siècles.

Ainsi, concernant la prise de position sur la justification du terrorisme et tous les attentats de type terroriste qui ont pour particularité de distiller la peur et de toucher fortement au mode d'existence paisible des populations, il semble se dessiner deux tendances qui se tournent résolument le dos. Particulièrement, l'allure de slogans que semblent prendre les affirmations « je suis Charlie » et « je ne suis pas Charlie », qui ne représentent que des propos tenus après l'attaque perpétrée dans les locaux du journal satirique français dénommé "Charlie hebdo", est déterminante de l'adhésion ou non à la nouvelle pratique d'une violence guerrière hors normes, justificatrice d'une revendication certainement politique, culturelle et religieuse non encore bien perçue, à cause du particularisme qui

¹ L'homme est un être naturellement politique, appelé et condamné à vivre en communauté. Pour lui la cité est au nombre des choses qui existent naturellement. Aristote, *Les Politiques*, Trad. PÉLÉGRIN (Pierre), Paris, GF Flammarion, 1990, p. 91.

semble la justifier. Somme toute, au-delà de l'antagonisme des propos « je suis Charlie » et « je ne suis pas Charlie », il se pose, en toile de fond, toute la problématique du malaise et des difficultés qui brouillent l'idée et la pratique de la guerre qui devient ainsi problématique, critique et cristique.

Il s'agit de la crise universelle de la conception de l'idée de la guerre. Ce qui nous conduit à nous demander si avec le terrorisme, l'idée de la guerre peut encore rendre compte de l'éthique de l'action guerrière et du sort des prisonniers, quand il ne fait aucune distinction entre les populations guerrières et les populations civiles ? À l'évidence, le terrorisme introduit unilatéralement une rupture du sens du contrat social qui existait entre les religions, par une observation du niveau d'intolérance entre le christianisme et l'islam, malgré l'existence de la loi sur la laïcité censée prévenir et, au demeurant, pallier ce genre de crise sociopolitique. Tout compte fait, être pour ou contre le terrorisme ou l'action terroriste dénote de ce que la conception de la guerre a évolué et qu'elle s'est muée en une revendication : la revendication de la peur et sa diffusion comme moyen de pression politique, présentant ainsi un nouveau visage de la guerre comme le commerce de la peur. Au regard de ce qui précède, la présente réflexion exige d'abord un examen de la crise née de la saisie du sens de la guerre classique et ensuite les mutations qui la mettent en exergue à travers le terrorisme et le commerce de la peur. En dernière instance, le moment de l'exorcisme de la peur du terrorisme et de ses effets collatéraux sera le point d'ancrage où la lutte contre le terrorisme tracera les sillons d'un nouvel homme : celui qui, à la limite, ignore la peur pour vivre de façon efficace dans un monde qui a résolument intégré la violence extrême à son mode de vie et de fonctionnement.

1. De la guerre classique au terrorisme

Le parcours global de l'histoire de la philosophie politique positionne la guerre en première instance comme un conflit dont les sources divergent d'une époque à une autre. Ainsi, Héraclite d'Éphèse la met au titre des conflits en la qualifiant de discorde, qui finit par envahir le concept en lui-même. C'est donc sans ambages qu'il pense la guerre comme un conflit identifiable à «... *la discorde conçoit comme principe même de l'être*»², faisant ainsi du conflit le père de toute chose ; quand Emmanuel Kant en fait un moment d'expression de la vertu qualifiée de paradoxe de la vertu des armes dans sa *Critique de la faculté de juger*³. Par la suite, les philosophèmes contemporains de « droit de la guerre », de « guerre juste », de « sale guerre » et toutes les typologies spécifiques qui les accompagnent, viendront amplifier le sens global de la guerre. À n'en point douter, la sémantique de la guerre a évolué depuis l'Antiquité et elle prend de nos jours une signification

² Héraclite, Fragments BLIII, In *Les Présocratiques*, Trad., J.P. DUMONT, Paris, Gallimard, 1988, P.158.

³ KANT (E), *Critique de la faculté de juger*, Trad. PHILONENKO (A), Paris, Vrin, 1989.

plurielle qui, au final, accorde les positions sur l'idée principale d'opposition, d'affrontement mettant en œuvre une épreuve de force physique, matérielle, psychologique et psychique.

La guerre, enjeux majeur de la vie politique, est avant tout, dans sa stricte définition, un affrontement armé engageant des troupes d'hommes dans une épreuve de force violente destinée à établir la suprématie de l'une des fractions rivales sur l'autre. Ainsi appréhendée, la guerre implique l'expérience de la mort individuelle et collective, c'est-à-dire aussi bien l'épreuve de la possibilité permanente de la mort violente pour soi-même, en tant que combattant, que l'épreuve de la nécessité permanente de la mort infligée à autrui, à l'adversaire ou à l'ennemi. La guerre met ainsi en exergue le pouvoir et la possibilité de chaque combattant à donner la mort à son adversaire quand sa vie ou celle de ses co-combattants est menacée. Ainsi perçue, cette conception de la guerre porte en elle les germes de sa propre spécificité, à savoir que la guerre est aussi un champ de métier et que les combattants, somme toute, ont l'avantage psychologique des conséquences liées à leur métier, c'est-à-dire la guerre⁴ dont il possèdent l'art et les techniques d'exercice. Comme le pense Machiavel, en substance, l'art de la guerre devrait pouvoir contribuer à célébrer la vie. Et c'est en ce point d'ancrage que s'identifie l'essence de la guerre juste : une guerre pétrie de sens, une guerre utile à l'intellection de la vie collective elle-même.

Il s'agit plus nettement de la guerre classique. Le *dictionnaire numérique Wikipédia* en donne une définition claire et pose les conditions de sa structuration comme guerre classique :

« Les guerres et leurs moyens sont soumis à des règles d'honneur anciennes et tacitement admises, les lois de la guerre, devenues le fondement du droit international public. Elles définissent les conditions de légitimité, le déroulement, et les moyens licites des guerres. Une guerre est précédée d'une revendication (casus belli), d'un ultimatum, puis d'une déclaration de guerre ; elle peut être suspendue par des trêves, un armistice ; elle se termine par la reddition d'une armée, la capitulation d'un gouvernement, puis la signature d'un traité accordant ou refusant les revendications initiales, le paiement de compensations, et le retour à l'état de paix »⁵.

La conception classique réglementaire de la guerre expose, ainsi, un double avantage psychologique de l'homme face aux conséquences de l'action guerrière et surtout face à la grave décision de donner la mort à autrui, même dans un cadre légitimé par des règles et des normes claires et consensuelles. L'intérêt de la guerre réside donc dans la réalité et la cruauté des conséquences qui s'y rattachent. Ces conséquences dont l'appréciation est un déterminant principal de l'analyse des limites de la responsabilité humaine face à la violence et principalement à la violence de l'action guerrière, conduisent irrémédiablement à ce que, à la suite

⁴ Les réservistes dans l'armée ont également conscience de ce que la guerre pourrait les conduire à la mort sur les champs de bataille, ce qui leur procure un avantage psychologique certain.

⁵ <https://fr.Wikipédia.org/wiki/Guerre>, consulté le 22 Février 2016, 17h 17mn.

d'Henri Bergson, Alexis Philonenko nomme « *le point métaphysique où peut se laisser cerner la valeur de la liberté* »⁶. La guerre devient ainsi un élément où se symbolisent toutes les formes de liberté ; liberté, qui, dans son expression, sort parfois du cadre « Classique » d'expression normale de la guerre pour se ranger, hors norme, dans la logique du terrorisme, qui est à mettre à l'actif d'une expression asymétrique de l'action guerrière.

En plongeant ainsi les hommes au cœur de leur finitude, tout en leur offrant, paradoxalement, la maîtrise de la vie d'autrui, la guerre est très tôt saisie comme un des lieux où se détermine l'expérience de l'idée de la vertu, de l'humanisme, de l'éthique et de la morale. Ce qui revient à dire qu'elle est une entreprise règlementée comme susmentionnée. Cette entreprise n'a de sens véritable que dans la fin recherchée : la sécurité et la paix, mieux la paix perpétuelle selon Emmanuel Kant⁷. C'est la raison pour laquelle la conduite de la guerre doit être conçue comme l'épreuve de l'expérience politique faisant appel à des normes guerrières telles que les conventions, la formation des guerriers autrement appelés au service militaire dans le sens d'un des devoirs attachés à la citoyenneté. Et c'est ce que semblent exprimer, de façon unanime, l'œuvre de Thucydide et celle de Machiavel qui suggèrent une évaluation de « *la légitimité de la guerre, à l'aune de certaines valeurs ou normes, en vue d'élucider la manière dont la cité doit se rapporter non seulement aux ennemis, qu'ils soient concitoyens ou alliés* »⁸. Cette idée chère à Machiavel est très expressive dans son ouvrage intitulé *L'art de la guerre*, dans lequel le philosophe italien de la Renaissance s'attache à rehausser les vertus militaires au rang de vertus civiles, le but principal étant de renforcer ce qui est proprement humain.

On constate alors de fort belle manière que l'humanisme, idéologie de valorisation de l'humain, prône à travers les idées des philosophes de la Renaissance, une prise en compte de la valeur humaine et de la dignité qui s'ensuit dans la gestion de la guerre. Certes, cette idée n'est pas spécifique à cette période de l'histoire de l'humanité, car comme le suggérait Aristote déjà dans l'Antiquité, notamment dans *Le politique*, la guerre n'est un moyen qu'en vue de la paix. Et c'est bien là toute la difficulté dans la saisie de la spécificité du terrorisme qui répond foncièrement à une typologie décalée et très certainement asymétrique de l'idée de la guerre telle que classiquement appréhendée. Le constat qui en résulte est qu'il y a, depuis toujours, une typologie de l'action guerrière qui dénote de l'intelligence humaine à prendre en compte la valorisation de l'humain, le sacré qui sous-tend toute la spiritualité de l'homme, même dans les moments les plus atroces, que vient mettre, désormais, en branle la logique terroriste et la peur qu'elle diffuse délibérément.

⁶ PHILONENKO (A), *Essai sur la philosophie de la guerre*, Paris, Vrin, 2003, p.8.

⁷ KANT (E.), *Projet de paix perpétuelle*, Trad. GIBELIN (J.), Paris, Vrin, 1988, p.43-48.

⁸ CORDELL (C.), *La philosophie politique*, Paris, ellipses, 2013, p.78.

2. Le terrorisme ou la guerre asymétrique : la diffusion de la peur permanente

Le terrorisme, selon le *Dictionnaire de l'Académie française*, désigne une réalité guerrière nouvelle créée par la Révolution. À l'évidence, sa nouveauté s'établit en fonction d'une réalité ancienne qu'elle transcende de la manière la plus radicale possible. Cette guerre qui bénéficie d'une nouvelle obédience, est très singulière par sa structuration et par ses approches des combats guerriers. Sa particularité finalement permet de l'inscrire dans le canevas des mouvements de revendications politiques qui emploient systématiquement la violence comme mode et moyen d'expression. Le terrorisme devient, à la vérité, une guerre asymétrique, une guerre décalée par rapport à ce qui, jusque-là, constituait la norme du combat guerrier. C'est la preuve que dans son évolution, la guerre a pris des proportions importantes qui donnent à réfléchir sur le but final de l'action guerrière. En effet, s'il ne prend pas en compte un minimum de mesures pour mettre les adversaires au même niveau d'informations et d'actions, c'est parce que, dans son expression, le terrorisme vise une explosion exceptionnelle de la violence, présentée comme une arme de déstabilisation fatale, une forme conjuguée de la violence physique, morale et psychique en vue d'une distillation et une diffusion permanente de la peur.

De fait, le terrorisme prend, à partir des années 1970, notamment dans le cadre du conflit israélo-palestinien⁹, un caractère international, c'est-à-dire qu'il devient une forme de guerre en temps de paix et sans champs de bataille précisément localisé. Cette guerre a pour particularité de ne pas refléter le visage traditionnel de la guerre, en mettant hors-jeu toutes les exigences d'une guerre normale. Dans ce cas, la déclaration de guerre n'est pas exigée ainsi que le respect de l'adversaire. Le terrorisme se répand ainsi en profitant de ses assises ambiguës et subjectives qui le sous-tendent. Sans aucune balise morale de la responsabilité morale liée à l'action guerrière, le terrorisme se nourrit ainsi de la multiplicité des objets techniques, notamment l'explosion des nouvelles technologies de l'information et de la communication, et principalement Internet, qui le rendent plus virulent et plus précis dans l'atteinte de ses objectifs. Cette nouvelle approche de la guerre, du fait qu'elle bénéficie des sombres conditions de sa réalisation facilitée par la réduction des distances, est explosive. De plus, le monde étant devenu un village planétaire, la puissance de la communication, l'omniprésence de la couverture médiatique, la fragilité et la vulnérabilité des cibles aussi nombreuses qu'éparpillées, à savoir les populations civiles, groupes de touristes, les expatriés et

⁹ Le conflit israélo-palestinien désigne le conflit qui oppose Palestiniens et Israéliens au Proche-Orient. Ce conflit, non résolu à ce jour, date de la Déclaration Balfour de 1917. Il oppose deux nationalismes : le sionisme et le nationalisme arabe palestinien. Il inclut une dimension religieuse importante du fait qu'Israël se présente comme un État juif et que les palestiniens sont à majorité musulmane source Wikipédia.org/wiki/conflit_israelo-palestinien consulté le 20 mai 2016 à 12h45mn.

les ambassades, les représentations commerciales et les bureaux des grandes firmes, deviennent des courroies de transmission et de diffusion d'une peur constante : la peur de l'insécurité et de la mort brutale. Mais quelle relation véritable peut-on établir entre la peur et le terrorisme ? Qu'est-ce que la peur pour qu'elle prenne, au regard des armes matérielles et humaines utilisées par les terroristes, une proportion aussi importante dans l'intellection des actions terroristes ? Que représentent les puissants explosifs, la cruauté des décapitations, les bombes humaines et matérielles face à la peur qu'ils génèrent ? De quoi a-t-on peur ?

La peur est selon le dictionnaire *Larousse*, un sentiment d'angoisse éprouvé en présence ou à la pensée d'un danger, réel ou supposé. Elle provoque un sentiment d'insécurité lié à la frayeur, à l'effroi et à la panique. Les psychologues placent la peur parmi les passions fondamentales, la passion étant essentiellement définie comme un état psychologique, de longue ou de courte durée. C'est par ailleurs une impression que cause tout contact avec la réalité. Mieux, la peur est ce qui affecte l'état moral, voire psychologique et psychique d'une personne. La peur est incontestablement l'une des émotions les plus fondamentales chez l'être humain et fait partie intégrante de l'instinct de conservation. Sur la grande problématique de la peur, Sigmund Freud¹⁰ nous révèle, à travers la psychanalyse, à quel point nos choix sont conditionnés par nos peurs inconscientes. Pour lui, les troubles névrotiques sont causés par les peurs refoulées. Toutes les phobies seraient, selon lui, liées à des peurs refoulées dans la petite enfance et c'est dans ce sens que ces phobies conditionnent nos choix de manière négative et limitent fortement notre puissance d'agir. De façon générale, les psychologues associent la notion de peur à une attitude évocatrice, soit d'une situation externe qui provoque une déstabilisation psychique, soit d'un état d'âme provoqué par une pensée à un fait potentiellement déstabilisateur, un état du monde permanemment indésirable, comme la mort et les catastrophes naturelles.... Ainsi, la peur est une sorte d'épouvante qui associe le motif de l'affect à l'éventualité d'une attaque corporelle externe. Une chose est certaine, c'est que depuis fort longtemps, des théoriciens de la politique, comme Thomas Hobbes¹¹ et certains responsables politiques, présentent la peur comme un outil psychologique de régulation sociale¹². Dans ce cas, l'institution de la peur est suscitée et encouragée. La peur devient ainsi une attitude cultivée et valorisée au bénéfice des sociétés et brandie comme une garantie de stabilité politique qui participe, ainsi, au mode de gouvernement des États démocratiques. Car la démocratie comme mode de gouvernement privilégié,

¹⁰ SIGMUND (F.), *Totem et tabou. Quelques concordances dans la vie d'âme des sauvages et des névrosés* (1913), In œuvre complète, volume XI, Paris, PUF, 1998.

¹¹ HOBBS (T.), *Le Léviathan*, Trad. TRICAUD (F.), Paris, Sirey, 1971.

¹² Les appareils sécuritaires que sont l'armée, la police, la gendarmerie ainsi que les sociétés de gardiennage contribuent à assoir l'idée d'une injonction de la peur dans le développement normale de notre société et de notre quotidien.

exige un minimum de sécurité qui passe par les institutions sécuritaires de l'État. À dire vraie, l'association de la légitimation de la peur à la tactique de gestion de l'être ensemble, porte en elle les prémisses d'une société militarisée, un État gendarme ou policier qui garantit à tous et à chacun une sécurité légitime. La dimension du pouvoir Léviathan est emblématique d'une telle approche de la peur à but régulateur de la société. De même, les institutions telles que les Nations Unies étaient censées œuvrer à bâtir un monde de paix. Mais paradoxalement, la plupart des armes vendues dans le monde sont fabriquées par les membres permanents du Conseil de sécurité, car la course à l'armement représente un intérêt économique très important. En ce sens, la peur et la sécurité qui paraissent, à première vue, contradictoires dans les termes, ne sont que représentatives de deux entités aussi contradictoires qui œuvrent pour la même cause. Cultiver la peur n'est donc pas une chose toute nouvelle ; c'est une pratique porteuse qui va ainsi profiter négativement à la cause terroriste.

En effet, la culture de la peur semble être une occupation profitable au terrorisme, surtout quand il s'agit d'en faire une arme de déstabilisation psychologique massive. Sinon l'on aurait de la peine à expliquer pourquoi les terroristes en font une arme privilégiée. Al Qaeda, Daesh, les islamistes radicaux n'ont, à la vérité, plus besoin d'organiser des attentats terroristes, pour déstabiliser les États-Unis, la France, la Belgique, ni pour s'attaquer aux intérêts de ces puissances à travers le monde. Les attentats du 11 septembre 2001 aux USA, l'affaire « Charlie Hebdo », l'enlèvement des deux cents jeunes filles au Nigéria, les actes terroristes perpétrés en Espagne, en Turquie, les attentats de Paris, ceux à l'ordre du jour au Nigeria, au Cameroun, à Bamako au Mali et à Ouagadougou au Burkina Faso, suffissent à diffuser et à distiller efficacement un climat de peur dans les chromosomes des populations paisibles et des grands décideurs de ce monde. Et c'est la peur des attentats terroristes qui les motive à activer tous les réseaux sécuritaires et même à modifier certaines dispositions constitutionnelles, comme c'est le cas en France, pour lutter contre l'action terroriste et dompter ainsi la peur.¹³ Autrement dit, en temps de relative accalmie, la diffusion de la peur par les terroristes prend le relais, pour ne laisser aucun esprit au repos. La psychose causée par les attentats ou les vidéos de décapitation de certains soldats ou des otages enlevés de force n'est, à cet effet, que quasi permanente dans les esprits. De la sorte, elle touche au mode de vie des populations, modifie de façon cruciale leur programme de vie ordinaire et l'économie de certains pays touchés par ce phénomène. Les impacts des attentats terroristes sont multiples, les économies s'en trouvent profondément fragilisées comme c'est le cas dans les pays de l'Afrique du nord qui dépendent des retombées du tourisme.

De là, la définition du mot terrorisme comme une peur collective que l'on fait régner au sein d'une population, dans un groupe, pour briser sa résistance

¹³ Activation du plan Vigipirate en France, la loi sur l'apatridie, le prolongement de l'état d'urgence constitue, à la vérité une stratégie de riposte contre le terrorisme.

physique, morale, psychologique et économique, se justifie très bien. Le terrorisme s'inscrit ainsi dans la logique d'un agencement de la peur physique et de la peur psychologique, pour semer la terreur.

Mettre la terreur au cœur de la guerre, suppose y introduire, au-delà de la déstabilisation proprement politique, la déstabilisation psychologique destinée à laisser l'esprit dans une attitude d'alerte permanente avec, comme conséquence, une modification des conditions d'existence personnelles et communautaires. En d'autres mots, le terrorisme est représentatif d'un procédé politique de combat fondé sur le commerce de la peur, suscité par l'emploi de mesures et de moyens d'exception de violence, en témoigne les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis d'Amérique¹⁴. À l'évidence, les terroristes procèdent par la propagation d'actes de violence, en tant que formes de menace, pour revendiquer ou atteindre un changement politique ou dénoncer certaines pratiques qui leur déplaisent au sein de la société. Mais ce qui est déplorable dans l'attitude et le comportement des terroristes, ces diffuseurs de la peur permanente, c'est que leurs moyens d'action ne sont pas proportionnels aux raisons pour lesquelles ils tuent. C'est dire qu'entre les armes dont ils font usage pendant leurs actions ou les attentats perpétrés, il n'y a pas de correspondance ni de symétrie avec les moyens de ceux à qui ils arrachent la vie par surprise et sur des terrains souvent différents.

Cette attitude s'explique sans doute par la mutation du sens de la guerre qui prend de plus en plus un contenu en déphasage avec la perception traditionnelle de la guerre. Malheureusement le terrorisme ne se fait aucun scrupule à s'approprier ce sens vicié de la guerre. C'est le lieu de l'affirmer, le terrorisme ne prospère que dans des actes lâches ; il ne peut s'inscrire dans le canevas d'une guerre classique. Dans cette perspective, l'acte des terroristes heurte, à n'en point douter, la conscience humaine et incite l'homme à les clouer au pilori et à mener contre eux des représailles. Mais faudrait-il opposer une barbarie à une autre barbarie sans toutefois se faire hara-kiri et tomber, par voie de conséquence, dans l'acte terroriste soi-même ? Le terrorisme, disons-le, est l'attestation d'une identité sociale ou communautaire en perte, refoulée, occultée et dont le moment terroriste serait l'indice d'un retour en pleine surface, l'exigence d'une expression, d'une reconnaissance sociale ou politique. Il s'agit à proprement parler d'une manière hors normes de se rendre visible sur l'échiquier politique et, ainsi, faire entendre sa voix, en vue d'une revendication, le plus souvent liée soit à la culture religieuse, soit à l'identité politique.

Sous cet angle, le but véritable du terrorisme est de marquer les esprits dont le succès semble être pour le terrorisme cette situation d'horreur que suscite l'hyper-violence. Mais toutes les raisons susmentionnées peuvent-elles justifier rationnellement les attentats sauvages et ces tueries de personnes innocentes, ainsi que tous ces engins à explosifs et les actes djihadistes qui ôtent au quotidien la vie

¹⁴ Les avions transformés en missiles pour la destruction des tours jumelles.

à des milliers de personnes, très souvent innocentes et étrangères aux causes mêmes de cette barbarie ? Dans cette même veine, les assassins des journalistes de "Charlie-Hebdo" et ceux qui ont perpétré les attentats de Paris, des attentats revendiqués par l'organisation terroriste *État islamique* dite *Daech*¹⁵, se rendaient-ils compte du caractère immoral et abject de leur acte, quand on sait que, selon un des commandements des Livres Saints¹⁶, repris par Emmanuel Levinas que le tu ne tueras point est l'interdit fondateur de notre humanité ? Que revendiquaient-ils concrètement aux journalistes de l'hebdomadaire satirique dont l'activité consistait à décrier l'atmosphère sociale par le dessin ? L'ampleur de la riposte dont ces journalistes ont été victimes n'avait pas été proportionnelle aux crayons et aux stylos que ces derniers utilisaient pour s'exprimer et donner leurs opinions sur l'actualité socio-politique. Ainsi leur arracher la vie, les faire disparaître à jamais de ce monde, c'est agir contre l'humanité, contre l'éthique sociale, contre Dieu qui interdit quiconque à ôter la vie à autrui. Cet acte d'assassinat froid est crapuleux et difficile à admettre par l'entendement humain.

En tout état de cause, cette attitude dénote d'une crise : la crise de la coexistence des religions aux sein des espaces politiques laïcs comme dans la société française et bien d'autres contrées qui ont délibérément choisi la laïcité comme principe de co-devenir collectif. Assurément, avec le terrorisme, le monde est en crise. Et la crise du sens de la religion, la crise du repli identitaire ne cessent de galvauder les principes de vie communautaire. La représentativité du terroriste dans la lecture objective de ses différentes crises, met malheureusement en crise la relation de la personne humaine avec elle-même et avec sa société. Pire, elle invente une nouvelle lecture du sens de cette crise qui, au demeurant, devient elle-même crisisque. Avec le terrorisme, la guerre doit être désormais lue comme évolution négative qui soustrait la valorisation de l'humain de son champ d'investigation. Ainsi, la valeur de la vie humaine, censé être mise en exergue dans le cadre d'une éthique de la guerre ou l'éthique militaire, se trouve fortement remise en cause. C'est fort d'une telle banalisation de la vie humaine et de la morale qui la sous-tend, que la peur doit être appréhendée autrement, au risque d'enfermer l'homme, le citoyen ordinaire et également les politiques dans un espace virtuel et réel de la mise en exergue de la pathologie de la peur. En d'autres mots, la peur durablement installée dans les esprits des gens par l'extraordinaire recours à la violence aveugle, exige un exorcisme pour « re-trouver » une relative sécurité individuelle et collective. Dans ce cas, exorciser la peur revient à la banaliser ou, mieux, à l'intégrer au mode de vie en rejetant indubitablement les pratiques extra-violentes du terrorisme.

¹⁵ Il s'agit d'une série de fusillades et d'attaques-suicides meurtrières perpétrées dans la soirée à Paris et dans sa périphérie par trois commandos distincts.

¹⁶ « Exode 20, 13 », In *La BIBLE*, Paris, Éditions du Cerf, 1998. et relayés par le philosophe Emmanuel Levinas.

3. Désactiver la peur par l'exorcisme de la peur

Sur la base de ce que la peur est une émotion ressentie dans la perspective d'un danger ou d'une menace réelle ou à venir, elle doit être apprivoisée dans le cadre de la lutte contre le terrorisme. Dans cette perspective, fuir le danger ne représente pas une réponse efficace et durable, car le terrorisme nous conduit en terrain inconnu. Comme susmentionné, le choix du champ d'action des terroristes dépend intégralement de critères subjectifs et arbitraires. C'est la raison pour laquelle la lutte doit s'appuyer sur les objectifs fondamentaux du terrorisme qui consistent à propager une pédagogie barbare de la peur. C'est dire autrement que la peur offre la capacité de reconnaître et de fuir un danger ou tout simplement de le combattre en se l'appropriant ou en le transcendant. Cette dernière analyse a pour but de susciter une approche positive de la peur pour annihiler les attentes des terroristes et susciter un effet boomerang de leurs attentes. Au-delà donc de l'intention émotionnelle, l'exorcisme de la peur du terrorisme renvoie à un affrontement direct du terrorisme. Cela veut dire très exactement qu'il faut affronter le terrorisme par des prises de positions claires, en prenant part au débat social et en adoptant une position toute aussi claire. Affirmer son attachement à la liberté d'expression, participe à montrer son attachement aux principes républicains et non à des principes ambigus de type fétichiste tels ceux que semblent défendre les islamistes radicaux. C'est dans ce cadre que la revendication à l'attachement au slogan « Je suis Charlie » doit se comprendre. Certes, il s'agit singulièrement d'un slogan de revendication d'une appartenance à une patrie dont on est fier, celui d'une affirmation de soi en tant que Français et peut-être aussi, en tant que pratiquant du christianisme comme religion. Mieux qu'un simple slogan, « Je suis Charlie » était également saupoudré d'un esprit guerrier, d'un sens combattant prêt à livrer bataille aux terroristes islamistes et à tous ceux qui envisageraient de maintenir les Français dans une psychose, une peur qui affecterait durablement leur vie et les confiner, par conséquent, dans les rets de la tarification sur leur propre territoire, sur leur sol natal.

Loin d'être une provocation pour les islamistes, « Je suis Charlie » est juste une réponse aux mouvements terroristes dissimulés partout dans le monde, pour répliquer que le peuple français ne cédera point à la violence ni à l'intimidation qui sont leur mode opératoire. C'est pour cette raison que tous ceux qui luttent pour que règne la paix partout dans le monde, dans notre monde, ont su transcender, ce jour-là, les querelles politiciennes et idéologiques, pour faire bloc comme un seul individu, et exiger que les terroristes arrêtent leurs sales besognes afin d'adopter des attitudes dignes de l'humain, de revenir aux valeurs humanistes et aux comportements normaux. Il faut que ces derniers sortent de la posture d'adversité sournoise et hypocrite de poseurs de bombes, pour accepter de partager avec leurs concitoyens ce que le philosophe Emmanuel Levinas appelle « le pain » tendu par les défenseurs de la paix universelle dans un rapport de « face-à-face des humains »

et de « responsabilité éthique », tel que rapporté, en substance, dans son ouvrage *Éthique et Infini*. « Le pain » levinassien est aussi l'expression de la solidarité, de l'acceptation des différends et des différences dans une société plurielle, multiculturelle, respectueuse de la vie de ses différentes composantes, de sorte à toujours passer au crible de l'éthique et de la morale les actions et les intentions politiques. Pour Levinas, plutôt que dans les relations sociales, l'homme soit un loup pour l'homme¹⁷, l'homme doit être simplement l'homme pour l'homme et le valoriser en conséquence : « *il est extrêmement important de savoir si la société, au sens commun du terme, est le résultat d'une limitation du principe que l'homme est un loup pour l'homme, ou si, au contraire, elle résulte de la limitation du principe que l'homme est pour l'homme* »¹⁸. Aussi faut-il noter que le terrorisme est nul, sans aucun fondement et ne mérite aucunement d'être justifié et soutenu. La vie dit-on est sacrée, elle ne doit donc pas pour quelque raison que ce soit, être ôtée à autrui. Au lieu de chercher à tuer l'autre, on devrait plutôt chercher à être responsable de lui, car il représente « la veuve, l'orphelin », pour Emmanuel Levinas, dont la prise en charge nous incombe. Le terrorisme, expression d'un malaise social, devrait constamment éveiller la conscience de la lutte à ce qui semble être nécessaire à l'homme ; c'est-à-dire que la tolérance, l'humanisme, la vie en tant que réalité précieuse et métaphysique à ne jamais détruire, sous aucun prétexte.

L'exorcisme de la peur passe aussi et surtout par l'idée de faire face aux drames de nos sociétés et de pouvoir regarder la réalité du terrorisme en face. Il s'agit de discipliner la peur provoquée par le terrorisme en libérant notre être tout entier de la peur-phobie. Discipliner la peur devient donc une thérapie de l'âme qui consiste, malgré tout, à poursuivre les programmes d'activités et à vivre une vie hors tension, même dans les moments d'émotions extrêmes que provoquent les attentats terroristes. Loin d'être fataliste, il faut se rendre à l'évidence que le radicalisme gagne du terrain un peu partout dans le monde et les attentats de Bruxelles l'attestent fort bien. Face à une telle escalade, la coopération sécuritaire inter-étatique, la lutte contre le radicalisme par l'implication des familles et des communautés religieuses, la sensibilisation à l'humain devraient pouvoir transcender toutes les formes de peur en y substituant l'humain. Car être humain, c'est positiver et espérer en un mieux-être avenir, même dans les moments les plus insensés.

Conclusion

Il est certain que nous ne vivons plus, depuis longtemps, dans un monde guidé par les prescriptions de la guerre classique dans l'histoire des nations. La guerre a, de toute évidence, évolué dans le sens d'une prise en compte psychologique qui induit un effet de peur qui est désormais partie prenante dans les

¹⁷ Expression hobbesienne pour désigner l'adversité entre les hommes.

¹⁸ LEVINAS (E), *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p 105.

stratégies de la pratique guerrière, surtout dans l'action terroriste. Avec le terrorisme, s'introduit une manière nouvelle de penser et de faire la guerre qui introduit, à son tour, des paradigmes nouveaux et également une nouvelle conception de la victoire. Faire la guerre induit désormais avec le terrorisme, une capitalisation de la diffusion de la peur comme arme psychologique, mais surtout comme un relais, pour ne jamais laisser les esprits au repos.

Le plus souvent rejeté par la communauté internationale, le terrorisme prend pourtant appui sur des intérêts géopolitiques qui, au lieu d'en atténuer les effets, les amplifient et les fait perdurer. Il convient donc de se fier à l'élan humaniste de l'homme mettant en avant l'éthique de la responsabilité, comme gage d'une humanité consciente d'elle-même qui œuvrerait pour une rationalisation efficiente de l'action violente et de la guerre, quelles que soient ses formes.

Bibliographie

- ARISTOTE, *Les Politiques*, Trad. Pellegrin, Garnier-Flammarion, 1993.
- ARON (R.), *Penser la guerre, Clausewitz II l'Age planétaire*, Paris, Gallimard, 2009.
- ARON (R.), *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmant- Lévy, 2004.
- BAUD (J.), *La Guerre asymétrique ou la défaite du vainqueur*, Paris, Éditions du Rocher, 2003.
- CORDELL Crysral, *La Philosophie politique*, Paris, ellipses, 2013.
- HÉRACLITE, « Fragments BLIII », In *Les Présocratiques*, Trad., DUMONT (J. P), Paris, Gallimard, 1988.
- HOBBS (T.), *Le Léviathan*, Trad. TRICAUD (F.), Paris, Sirey, 1971.
- LEVINAS (E.), *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982.
- MACHIAVEL (N.), « L'art de la guerre », In *Œuvres Complètes*, Trad. Ch. Bec, Paris, Laffont, 1996.
- PHILONENKO (A), *Essai sur la philosophie de la guerre*, Paris, Vrin, 2003.

LITTÉRATURE ET LINGUISTIQUE

THE CONTRIBUTION OF 'SERVICE LEARNING' LANGUAGE ENHANCING PROGRAMS TO THE INTEGRATION OF FOREIGN STUDENTS IN THE US MAINSTREAM SCHOOL SYSTEM: THE CASE OF A SPANISH-SPEAKING ELEMENTARY STUDENT, Sidiky DIARASSOUBA (Université Felix Houphouët Boigny d'Abidjan – RCI)

Abstract

This paper stems from a case study carried out between Fall 2006 – Summer 2007, involving a Spanish-speaking young student. The 'Inclusion' policy rules that students before college level be indiscriminately thrust into the school system by grade level and age, regardless of their origin. As a program assistant for Service Learning at Florida State University, it appealed to me to observe the student of concern. My research questions were worded as follows: How could Service Learning programs contribute to alleviating this particular learner's linguistic barrier? In what way does the program make up for gaps and flatten out the field for foreign students to compete with others? The participant was observed and interacted with in various settings. In addition to tailored language instruction, he benefited from some substantial emotional support. Eventually, major changes were observed regarding the student's attitude toward school and his engagement with learning. The once self-defeating dull learner progressively emerged into a confident and enthusiastic one, thus reconciling with himself and society at large.

Keywords: Performance, Motivational factors, Environmental factors, Inclusive education, Mentoring & Coaching, Didactics, and Accountability.

LA CONTRIBUTION DES PROGRAMMES DE LANGUES DU « SERVICE LEARNING » EN TERMES D'INTÉGRATION DES ÉLÈVES ÉTRANGERS DANS LE SYSTÈME SCOLAIRE DES USA: LE CAS D'UN HISPANOPHONE

Résumé

Ce document provient d'une étude de cas menée entre l'automne 2007 et l'été 2008, impliquant un jeune élève hispanophone. La politique de « l'Inclusion » requiert que les élèves, sans distinction, intègrent le système scolaire par niveau et par âge, indépendamment de leur origine. En ma qualité d'assistant du programme « Service Learning » à l'Université d'État de Floride, il me plut d'observer l'étudiant en question de près. Mes questions de recherche ont été libellées comme suit: Dans quelles mesures le programme Service Learning pourrait-il contribuer à atténuer la

barrière linguistique de cet apprenant en particulier? En quoi ce programme pourrait-il aider à compenser les lacunes des élèves étrangers et leur offrir par la même occasion une arène favorable où ils pourront entrer dans une saine compétition avec leurs condisciples natifs ? Le participant a été observé et interagi avec dans divers milieux. En plus des cours de renforcement adapté à sa situation, il a bénéficié d'un soutien émotionnel important. En définitive, des changements importants ont été observés en ce qui concerne l'attitude de l'élève envers l'école et son engagement en termes d'apprentissage. L'apprenant, jadis terne, angoissé et irrésolu, progressivement émergea en un élève confiant et enthousiaste, se réconciliant ainsi avec lui-même et la société en général.

Mots clés : Performance, facteurs de motivation, facteurs environnementaux, l'Inclusion, le mentoring et le coaching, didactique et responsabilité

Introduction

From the earliest periods of American history, the United States of America has always been looking for its mark, regarding matters relating to ethnicity and race, as can attest the many stages it has gone through: defensive pluralism, melting pot, laissez-faire pluralism and constructive pluralism (Havighurst, 1978). In fact, the country has always been seriously challenged in terms of the right management of so much diversity and disparity. This issue also surfaces in formal education.

Demographic variation in US schools commands attention in a particular way. Banks (1999) posits that the number of entrants in school from foreign origin and who are usually referred to as English Language Learners (ELLs), Limited English Proficient (LEP) students, English as a Second Language (ESL) students or again English to Speaker of Other Language (ESOL) students, is dramatically increasing all over the US and even makes the majority of school-age children in large school districts of the nation.

The pressure of the ever growing number of immigrants from various language backgrounds prompted some fundamental shift in the way society portrays itself. It was now deemed more realistic and desirable that while it was important for everyone to share public life using English, it was also desirable for anyone wishing to retain and nurture their specificity, to do so (Nieto, 1994; Ovando et al, 2006). Thus, acculturation, the tenet of the metaphor of the Salad bowl¹, emerged in the wake of the waning "melting pot." Schools in a slow but

¹ Americans from various cultural backgrounds retain what best identify them, while they participate in the general social life, which is in sharp contrast with the view that they would be turned into a homogeneous fabric as suggested in the 'melting pot' concept.

gradual movement followed suit: bilingualism was tolerated and also encouraged (Ovando et al, 2006). However, despite the large foreign population in the system, the essential of academic discourses remained focused on mainstream studies and approaches regarded as the norm (Banks, 1999; Gumperz, 1996). This led to community activism by way of resetting parameters for a more equitable society, something that culminated in court lawsuits (Lyons, 1990). The most outstanding is the *Lau vs. Nichols*, introduced in 1974 by Chinese LEP students, because it remains a landmark in the field of Bilingual and ESOL Education (See also the 1975 Supreme Court ruling). Language minority students must have access to the same curriculum as their English speaking peers do. This court ruling entails meaningful education ensuring success for everyone, including foreign born minority students. Thus, was re-enforced ESOL education in the US (Gonzales, 1994, Ovando et al, 2006).

At college, a certain level of proficiency, i.e., a good score on the TOEFL test, is required for admission. This is not a requirement in elementary and secondary education. Yet, English remains the major medium of instruction. Given that the «swim-or-sink» all English approach was now illegal, from the court rulings pointed out earlier on, different school boards started issuing different policies in line with their particular circumstances to meet the new requirement.

Bryant, Smith, & Bryant (2008) state that “[b]eing an English Language Learner is a serious disability in the American Educational system” (p. 44). In fact, the lack of proficiency of English learners is regarded as a serious disadvantage; say a deficiency in terms of knowledge appropriation. From this perspective, disability is multifarious in the American educational system, as it runs from mental and physical to linguistic disability. However, despite serious deficiencies presented by students with disabilities, everyone should be treated on equal footing in all respects, within the confines of public schools (Zigmond, 2003). This is referred to as Inclusive Education,² the central concepts of which fall into two categories: the Least Restricted Environment (LRE) whose premise is education for all in regular education classroom, regardless of the particular disabilities, and Free Appropriate Public Education (FAPE) which warrants proper education at public expenses.

A number of arguments are often marshalled in support of mainstream education for all students. It is deemed that inclusive education allows students with disability to become both consumers and producers of mainstream culture, something that will ease their integration in society as fully-fledged citizen, later (AAMR: American Association on Mental Retardation, 2002). Further, Turnbull,

² Inclusion means different things to different people depending on specific domain. For a child with serious physical or mental disability; it means placement in a regular school. In sport that would mean accepting a person with physical disability on a team, or again accepting people of different sexual orientation in army, etc.

Turnball & Wehmeyer (2007) posit that benefits from Inclusive Education override any gain that could be squeezed out of programs for disabled students delivered in separate environments. In the wake of the foregoing, Special Education, which refers both to a form of instruction and services to meet unusual needs of exceptional students, in order to increase potentials for success in school (Hallahan & Kauffman, 2000), got boosted up. Bilingual and ESOL education (Henceforth, ESOL for both), which actually are approaches to teaching culturally diverse populations (CDP), are forms of Special Education, in the context of the US educational system.

Whatever the jurisdiction, ESOL is usually handled according to one of the following modes: "Push-in" or "Pull-out" (Ovando et al, 2003 and 2006). For the former, the ESOL specialist or any available aide sits with the student while class is in session and provides any help necessary to allow the student to follow what the main teacher does. As for the latter, ESOL students are moved to another designated location where they learn the language (Bryant et al, 2008, Ovando et al, 2003).

Against this backdrop, success will hinge on a few things, such as the means at the disposal of schools – human and material resources, characteristics of learners and teachers, and environmental, political, and socio-cultural factors that often cannot be checked on (Fuschs, Fuschs, Mathes, & Martinez, 2002; Ovando, 2006). Satisfying individual needs of students with linguistic barrier and at the same time helping everyone else to become responsive and responsible learning partners, appears thus to be a serious challenge. In any case, ESOL elements for helping flatten out bumps and humps for foreign born students in American public system remains a crucial variable to reckon with. The question posed by Hallahan & Kaufman (2000) and which resonates with this study is to know whether or not schools and educators are well prepared to operate optimally.

In American classrooms, increasingly whole language approaches (e.g., content ESL; Sheltered Content Teaching, Whole Language, CALP³) are in order, for their obvious benefits (Thomas & Collier, 1997). Language and content areas are integrated; and as students collaboratively and interactively work on tasks or classroom activities, they notice forms and meanings (Swain, 2001). Thus learning takes place incidentally (O'Malley and Chamot, 1991). While there is no denying the vast benefits of such approaches, in fairness difficulties get compounded for students who lack very basic experience in English. Following Fuschs, Fuschs, Mathes (2002) and Hoover & Patton, (2005) such students are a real challenge to the whole system, and particularly to teachers.

Despite arguments in support of inclusive education, it would seem to be working against the grain, in a number of respects. An enduring criticism leveled against Special Education is the overrepresentation of foreign students (Mercer,

³ Cognitive Academic Language Proficiency

1973; Ovando et al, 2006). At best it is regarded as a form of segregation or discrimination against ELLs and, at worst, a refuge dump for language-minority, or again as a means for deporting language-minority from the substance of education (e.g., McCarty & Carrera, 1988; Cummins, 1995). In any case, increasingly, it looked both ineffective and debilitating (Arreaga-Mayer, Carta, & Tapia, 1994).

The kaleidoscopic picture, in terms of characteristics of school population and the magnitude of the tasks to accomplish when it comes to extreme cases and situations presented by ELLs appear to be utterly challenging to traditional and standard approaches, which is why the effectiveness is often questioned.

Stoep & Louw (2005) posit that living is tantamount to educating whose foundational layer is didactics. Though didactics has some kinship link with pedagogy and andragogy, it exceeds them as it goes beyond methods and approaches of teaching to embrace, not only contents but also the nature of content. Likewise, not only is it a theory of teaching but also a theory of achieving success in the act of teaching. Didactics will also render teachable anything that would otherwise seem impossible. Van der Stoep & Louw (2005) and Martinez (1996) are strong advocates of this proposition. Further, didactics also looks into the whole persona of the learner, a persona that embodies his historical and ontological dimensions, for the sake of empowering the learner so that learning is optimized (Porrenoud, 2001; Vecchi et Carmona-Magnaldi, 1996). The most important fact illuminated so far is that didactics is more encompassing, demanding, and utterly goal-oriented. It is with this that I will broach the study at hand. I will explore and examine opportunities and available leverage and leeway that may be brought to bear here, in terms of teachers, learners or any other parties to this study.

While finishing up my doctoral program, in the academic year 2006-2007 at Florida State University (FSU), FL, USA, I worked on the university 'Service Learning Team' as a program assistant. Within the confines of this program an ESOL Center was created at Pineview Elementary school, Leon County, Tallahassee, FL. This is how I got acquainted with the main participant of the study and who will go under Ricardo (Rick, from now on).

The present project was a case study based on an ESOL student who presented particular circumstances due to his past and present schooling experience, family situation, and personal characteristics that appealed to me in a singular way. The study took place at Tallahassee, the capital City of Florida State, USA. In my country the major approach for foreign students from different linguistic backgrounds is a "sink-or-swim" all French⁴. To me, working on the Ricardo case was a perfect opportunity to get a deeper understanding of the mechanism of ESOL in the American public educational system. My research questions were worded as follows: How could Service Learning programs

⁴ CUEF (Centre Universitaire pour l'Enseignement du français, based at the Felix Houphouët Boigny University). There are no services or interventions for foreign students who don't speak French.

contribute to alleviating this particular learner's linguistic barrier? In what way does the program make up for gaps and flatten out the field for foreign students to compete with others? I wanted to observe the schemes by which Rick as a learner was dealt with, on the one hand, and examine ways and means, or any set of arrangements by which the participant could soar up and have successful schooling experiences in his new country. The ESOL center, the school, and Rick's home were available and open to me for the purpose of the study.

1. Methodology

1.1. Participants

Rick's family is from Chiapas, Mexico where the native language is Ch'ol. But he started school in Spanish, the official language and also the language of instruction when he was in Mexico. Rick had had very limited schooling experience.

Rick's mother came over to the US with his father, who in her own words was a real "macho" in Mexico, in the positive sense of the word. But, in America he turned out to be a 'Play boy' in the real sense of the word. He had several female friends and kids, but did not take any responsibilities. So Rick's mother worked very hard in order to take care of her son and parents back in Mexico. Therefore, she had very little time for quality time with her son.

The intern that acted as my research assistant was one of the ten interns recruited to work at the ESOL center

1.2. Procedure

Based on the information gathered on Rick at school and at home, on the one hand, and early personal observations, on the other, I made a rough assessment of his needs, both as a boy and a learner. I tried to act upon these needs, intent on helping him meet them.

Affective treatment: He was very much reserved and very cautious about anything he was to engage with, which made him look slow, cold and emotionless. He was a 4th grader, but could not read at anything closer to grade 1 level.

It became clear that if I ever stood any chance to fathom him, I needed to get closer to him, as everything would seem to go from there. So, after having got a signed consent from his mother, I started riding him back home on days we had tutoring sessions at his school - Mondays, Wednesdays, and Fridays.

Next thing, we started really socializing as we did a number of things together, such as biking, playing soccer, going to the pool or working out at the gym, and now and then to the Florida State University Reservation for canoe kayaking.

It is noteworthy that right from the beginning I vouched just to be around him whenever possible, see him as the boy that he was with all intricacies about boys of his age. Also, I banned negative judgments in our relationship, and would commend him on his good deeds in a very explicit way.

I would sometimes stop at the store to buy him some candies or fruit, or any other thing that I knew he liked. I would also call at night when we did not get a chance to meet during day time, just to see how he was doing or / and to check to see if he understood, did, or had a question on his homework, or anything he was willing to share with me.

Academic treatment: Tutoring was highly tailored from discrete elements to a more whole language approach. Because discrete elements teaching prevailed in his home country, structured instruction on the basis of discrete elements was reassuring for him. Thus, whenever or wherever I felt that there was some downright gap to make up for in order to allow him to improve upon, I would just behave accordingly. That was the case with the English alphabet, syllables, days of the week, months of the year, and basic conjugation, among other considerations.

Once I felt that he was at ease with syllabic combinations and other basic elements cited above, we moved to studying very simple texts, mostly appropriate for lower grade level, i.e., first or second grade. Texts for class and also for private tutoring were broken down into smaller units, which were dealt with one at a time. Concerning reading, in particular, a number of things were undertaken: first, short pictorial texts were selected, then more slightly elaborate ones were used. For these materials, there was a wide use of graphic depiction and organizers, and story mapping, which seemed to be very engaging for him.

It is noteworthy that a personalized timetable was built, based on the regular class timetable. It showed not only interventions and services, but also where emphasis needed be laid on. For instance, English was scheduled every day (reading comprehension, writing, grammar, sounds discrimination, vocabulary building, etc.). Any class material was revisited the same day, read out loud; and we attempted to make any useful corrections. Then by way of taking headway, materials⁵ were visited at least one day ahead of time, then revisited on the eve of the next class. The rationale for all this is that Rick is the type of person that always wants a certain level of assurance and confidence before even trying, let alone to get truly involved. Understandably, anytime he came across something that seemed totally new to him, he would just be scared off and surrender to despondency.

In addition, there was sustained communication with the school. The principal, a very nice man, Rick's teachers (main and aide) and the ESOL instructor, all vowed to let me try something, given that the case seemed to be

⁵ Only a few were picked because everything could not be tackled, generally ESOL and Language arts materials.

getting out of hand, because he did not seem to learn a bit in school. My assistant⁶ on the Service Learning program and I would often go take turn at school, when time allowed (at least twice a week). She often did the push-in approach in the regular class and I did the pull-out at the ESOL resources center. Those occasions were suitable to see from a close range how he behaved or fared during class.

During early sessions, he would shy away and I would need to ask him a couple of times before he would venture into anything. Sometimes he would be just sitting there looking blankly at his hand, his backpack, or anything else near him. It is the case that sometimes we would sit there doing nothing worthwhile, except keeping company to each other for a whole session. Other times, he would just say, "Sir I don't feel ok." (004 and 008, P 1, R-Rick⁷). Then, that would take us away from the task of tutoring into social talk. "What is wrong? Headache, stomachache, please tell me" (002, P1, R-Rick).

1. 3. Data collection

The main instruments for data collection were a pocket tape recorder, interviews and or discussions, and observations. The data were gathered at four major settings, the tutoring center, home, school and social settings – sport and leisure facilities, entertainment facilities, during rides, at the mall, etc. Sampling was done incrementally. Thus, new data that emerged allowed for informing and improving on the research design.

It is noteworthy that any interaction with Rick or other parties involved in the study, i.e., teachers, mother, gave rise to gathering information. I often had a little chat with the teachers (content area teacher and ESOL specialist) after observations. Further, the researcher at times was a participant observer, at home, during socials and at the tutoring center.

At home, and also during socials, when time and circumstances allowed, I would tape⁸ our conversations or discussions, sometimes even in the car as we were having a ride in town. Because he spoke survival English, taping conversation proved very helpful.

Data were all transcribed and organized into protocols. Each interview or discussion constituted a separate protocol. The protocols were grouped into three main categories in step with the categories of major settings (School, home and outdoor settings). The major criteria for using samples of data in the study were

⁶ The intern, my research assistant, provided some precious help. She could speak some pretty good Spanish even though the home language was English. She went through a lot of hurdles in this endeavor. "You know, I found it very hard trying to help someone that doesn't want to help their own case. I feel really sick after every tutoring session with him," said the first intern committed to the task before resigning.

⁷ Means lines 4 and 8, Protocol 1, exchange between researcher and Rick.

⁸ I had his mother sign a consent form to this effect.

clarity and insight. Some lonely utterances quite evocative of important insights illuminating our concern were also used.

Transcription conventions

Specific conventions will be given at the outset of each protocol, if necessary. But the conventions that run across all protocols are as follows:

R: researcher; T: Teacher; [xxx]: inaudible; [...]: silence; [+++]: long silence; {...}: hesitation/looking for words; { }: transcriber comments; and "Err...": schwas

2. Results

Results come in several categories: there are those from discussions and interviews with Rick's family and teachers, and those from observations at home and at school, and those from the treatment by the researcher.

The initial chats with the mother and father revealed that Rick seldom had school experience, even though he started school when he was six, in his native region in Mexico. Due to economic hardship and preparation for the trip to the US, his parents kept moving from place to place which did not allow him to have proper education, now that he was even over eight.

Affective aspect: My observations revealed that Rick was a very lonely boy, literally and figuratively speaking. He is from a broken family, where the only available parent was too busy to really take heed. In short, Rick had very limited parental affective or emotional support, something that left him very vulnerable. This may have partly explained the fact he had low self-esteem. He even began thinking that people despise him:

"Spanish boys are mean," he said. "They don't talk to me" (004 and 008, I-P 2, R-Rick)

"Teacher don't like me", "I don't know, but she ask me" (003, 009, I-P 3, R-Rick)

The above would seem to show he was running low, spirit wise. He confided to me that his mother often called him *flojo*, *tonto* or again *idiota* which would mean "bum" or again "idiot" in English. This is nothing short of self-fulfilling prophecy.

During class, Rick behaved in a way that commanded attention. While his peers seemed involved in a metatalk by way of operationalizing the assignment (Brooks & Donato, 1997), or actually engaged in task accomplishment, he would just be sitting there, completely disconnected from the rest of the class. Once in a while, someone would try to get him on board, but to no avail, as he would recede into his passive posture. This was the pattern he had built up over time and which left teachers both annoyed and perplexed. In fact, he showed a certain resistance to any classroom task. Never ask him to read, because he would become red and tense, and that would be it.

Recall that before 2006, he seldom had any schooling experience. Then, to make things worse, he was placed in 4th grade, in a system all new to him. Having come to the point that everything was beyond his reach, he made up his mind about schooling right from the beginning: it was no place for him to be, he would rather be on a farm picking tomatoes because it is fun (I-P 2 [020]).

The hardship Rick faced in school affected him in various ways, spiritually, mentally and physically. Not only did he run low in self-esteem, he was also physically challenged as can show persistent headaches. "I try hard, I don't know, and I have headache," besides portraying physical setbacks, it seems to tell why he was not doing well, from his own perspective.

On a few occasions, as I was observing regular classes, some moves of the appeared quite intriguing to me. She walked up to the group that Rick was in and enquired about their activities as they were working on the puzzle:

"How are you doing here, guys?" (II-P1, 001) She said. "Show me what you got there. Is everyone on board? Rick, do you understand?" (II-P 2, 003)

Rick nodded without much conviction and bent over the paper in front him to show that he was really in. She then said, "Great guys, carry on!" Then she moved to another group. Another day, the teacher stopped at their desk, as they were working on a fictitious family tree and shot a couple of questions, which visibly were not meant to be replied, and proceeded to asking Rick if everything was all right. Again, Rick nodded, then, again, she moved on.

Rick presented particular circumstances, something all parties were aware of. Owing to this, further investigating the answers he offered would have been much more helpful to him. As it would seem, the "yes or no" types of questions the teacher asked were not really conducive to further inquiry.

On another occasion, the class was exploring the "uniqueness" of Florida State. To the question "How could Florida be reached from other continents?" A student suggested by plane. Then pointing to the sea, teacher repeated the same question. At this point in time, Rick seemed very interested. So, as the teacher directed the question to him, he said "by car" (II-P 2. 006). "Oh no!" did she react then she turned to class and asked, "Do you agree, guys?" (II-P 2, 007); "No!" chimed in almost everyone.

Rick was not active in class. But this time, he really seemed interested in class discussion. No doubt that he knew the answer, but for some reason he said "car." In this light, Rick's answer seemed to give rise to a perfect teachable moment. There seems ground here for legitimate expectations that further assistance by means of reflective questions or strategies such as scaffolding, Socratic dialogue, could have resulted in many benefits. One of these would have been a better grasp of the rationale for the answer; and another would have been a good chance of transforming him. As the teacher moved the focus to other students, his face suddenly darkened and he fell sullen.

In another study, an aspect was concerned with advantages and disadvantages of living in a coastal state, like Florida. Beaches, surfing, fishing, water skiing were offered as great advantages; then students mentioned tornadoes and hurricanes as drawbacks. In the midst of all this, Rick suggested "holiday," (II-P3, 008)⁹. Teacher first looked startled, then, after recollecting herself, said "I believe that we are talking about disadvantages, aren't we?" (II-P3, 009). Again, the class agreed with her. Again, casually, she said "Holiday is good, isn't it? Let us look for more disadvantages, right?" (II-P3, 011). Had she explored Rick's answer, she would have been able to make sense of his answer: when classes are cancelled because of a tornado or hurricane, they have a holiday, but that is not a good one.

The few examples offered in the above discussion stand for findings related to matters in the domain of schooling, before the treatment. Now I will concern myself with results from the treatment in the discussion that follows.

Rick and I became very close, approximately over a month, as he became my 'buddy', my nephew, son, and student, all of these at the same time. He started breaking things I would have never thought about, such as his mother did not love them (he and his father), because she believed that they were *flojo* or *tonto*, which means 'good-for-nothing'. One day, over lunch, something quite intriguing came up in our conversation.

001 Rick: "You love your daughter?"

002 R: Of course, yes, I do. Why are you asking?

003 Rick: Why she is not here?

004 R: She is in school, and she is just 3

005 Rick: {Remained silent for a while and then added} my mom don't love me.

006 R: Oh, she doesn't! Why do you say so? Why?

007 Rick: She always yell, but you don't yell.

He really believed that I loved him because I did not yell at him. So I went on to explain that his mother did love him very much too, because we always love our children. But when they do silly things we get mad and we yell at them, and it was the process of education. In any case, from that time on, there occurred a turnabout in Rick's life.

It is worth recalling that before treatment, Rick had huge confusion about the use of negation and subject-verb agreement, in an acute way. At times double negations (don't can't go; he don't can't speak) and at other times single negation but no agreement with subject or sometime the wrong one (I doesn't go; he don't go); Worse yet, he showed a form a resistance to actually learning.

However, after the treatment, he started really connecting with his peers at school. He would play with them and talk to the other Mexican boys that he previously thought were mean to him. He also started deeming highly of teacher. A

⁹ Part II (Rick-Teacher), protocol 3, line 008.

couple of times, he said to me "I like resource room. New lady is nice, and she help lot." At the tutoring Center and at school, as well, everyone commended him on his new ways of apprehending life, which he now seemed to value and everything that was in. However, the most interesting was his attitude toward school.

School was no more a place to kill time. Actually, he started showing a form of readiness for learning. He gradually became receptive to any material he was presented with. He started differentiating among subject pronouns and what they do for the verb (agreement) and also between different types of pronouns and possessive adjectives; the use of single negative (I don't know; he can't go). There was less back sliding and more consistent use of right forms. Overall, he started getting self-conscious in the use of the English language. He would often check to see if what he had said was right.

The various actions undertaken on the affective and academic side, among other considerations, seemed to have been very instrumental in triggering his interest in matters relating to school work. Now, Rick was able to cover basic literacy items, such as alphabet, phonics, and basic vocabulary building. Likewise, he gradually was capable of reading short texts and getting the meaning using various strategies he was coached in at that level. In addition, those actions have turned him into a much more sociable boy. In a sense, Rick made a prodigious and spectacular jump, which surprised a number of people.

In all major settings (school and home) he showed enthusiasm about learning. He became proactive and demanding regarding instructional materials. In fact, having had access to a form of literacy, now he started believing that there was a way out for him. "If you can do little, you can do big," which was the slogan between us. The blockage that caused persistent and chronic migraine had been taken care of in his regained healthy psychological and affective standing. Rick felt less handicapped in the school system, but most importantly, he gradually started seeing himself as a true member of the learning community and the society at large.

3. Discussion

In the US public school system one's placement is made according to age group rather than the actual academic grade or performance level, as alluded above. Thus, Rick was placed in the 4th grade, which is in line with his age, even though he could barely read at 1st grade level. Actually, he never really had any literacy development before coming to the US. Therefore, he had no layer on which to build his present school learning. Consequently, he was left lame and unfit for school in the US. Then, he also had to learn English literacy and the language at the same time, which compounded his difficulties. In a sense, his hardship was partly caused by structural factors, beside conjunctural ones.

After dropping out from school for over two years, Rick presented a characteristic pedagogical vacuum hard to make up for. Krashen (1978) posits that learning takes place when there is a peg for the input the learner is presented with. Likewise, in sociocultural theory, the ZPD (Zone of Proximal development) metaphor (Vygotsky, 1978) stresses that assistance entails a certain knowledge threshold from which the expert could scaffold the novice up to the stage where he can be independent. The corollary is that learning will be seriously constrained when there are no such prerequisites, as was the case of Rick.

Rick's bracing against schooling could be seen as a result of the fact that the contents he was presented with lacked in visibility, on one hand, and he did not seem to see any ways out, on the other. Following Van der Stoep & Louw (2005), Rick showed signs of some motivational disturbance which resulted in a lack in locus control and goal orientation. Rick also felt insecure and had lost the sense of self-worth, as pointed out earlier on. Actually, Rick had become utterly unresponsive to the act of teaching let alone to actualize learning, because he was overwhelmed with a relentlessly deficient affectivity. Krashen (1978) has it that a high affective filter is deterrent to proper learning. Thus, the numbness that was observed then pointed to his inability to overcome his particular emotional states.

It is a pressing feeling that all the above symptoms seemed to have been taken for simple learning difficulties linked to the medium of instruction and to some extent a lack of willfulness and stamina. From this loophole, it may be quite understandable why the interventions of Rick's teachers and other actors appeared to have fallen short of their aims.

That questions are an essential tool in the learning process is an undeniable fact. However, the series of questions the classroom teacher asked, as they were working on the crossword and family tree assignments did not seem to actually be geared to facilitate knowledge construction within the group of concern. Likewise, in II- P2, 007¹⁰ (Oh no! [Then to class] Do you agree?), and in I- P3, 009, P 3¹¹ (I believe that we are talking about disadvantages, aren't we?), the casual treatment of Rick's answer prevented her from reaching out for a deeper meaning of his response. From the perspective of Schema theory, a learner's production is often prompted by schemata grounded in personal and cultural experiences. Given that classroom materials are just a pretext for educating and not an end in themselves (Swain, 2000), the whole class, including Rick, would have gotten a better understanding of his move, had the teacher shown more interest in starting and processually carrying the thread a step further up, rather than looking for 'right answers'. From a learner-centered and learning-centered perspective, learning is “. . . a process that is much cognitive as it is biological, cultural, social, interactive, motivational, and affective” (Herrera & Murry, 2005, p. 191).

¹⁰ Part II (Rick-Teacher/Ss [students]), line 07

¹¹ Part I (Researcher-Rick), line 09

The regular teacher's reactions in II-P3, 009 and 011 showed that she missed a key element about activities, as developed in Activity Theory (Roebuck, 2000; Lantolf & Thorne, 2009). This theory has it that a single task may give rise to a multitude of activities which are in line with what each individual feels about the task to accomplish, and what meaning it conveys. Therefore, instructors should be open and let things grow on them, while judiciously using their analytical skills to respond to things students present them with. Patience and good sense of judgment are also in order.

In an active learning approach to education, the tenet of which are cooperation and collaboration, learning-teaching is essentially process-oriented. However, it is sometimes the case that one may find themselves forcibly thrust into the role of 'inquisitors' or 'teachers', filling up empty vessels, something reminiscent of the banking model (Freire, 2006), as evidenced in the main teacher's moves.

Because of personal belief, educational background and philosophy, actors in the realm of education often come to the task with their mind pre-set on the issue of ESOL or Bilingual Education. Thus, teachers fall into harsh advocates of ESOL programs or their disparagers, or still those who do not take any firm stand on the issue, and just drift along (Arreaga-Mayer, Carta & Tapia, 1994; Cummins, 1995). Therefore, the various attitudinal considerations and fashions in the US public classrooms constitute an important variable among the many that run the gambit of the educational system and which no one is able to control for. In other words, it seems quite understandable that personal shortcomings of some instructors in combination with their belief systems, may loom large in the academic performance of ELLs, as evidenced here.

ESOL resources Center and other interventions are designed to provide remedial instruction. The fact that these fell short of their goal of forwarding learning to some students suggests that ordinary teaching benchmarks have failed. No matter what the reasons, trends should be reverted to stop derailments in order to reconnect with success. This is what is referred to as an orthodidactic scheme of arrangement (Van der Stoep & Louw, 2005), a set of curative measures to turn a dull learner into a successful one.

Information gleaned from knowing Rick better, in terms of his personality trait, his feelings as a boy and a student, his family circumstances, and mainly his needs as a learner, on one hand, and his performance, services and interventions in formal schooling and those his mother could offer, on the other, made it possible for me to devise a tailored pedagogy and a methodology to try to help him both emotionally, psychologically, and academically.

The first thing that helped change his overall outlook on life was the gain on affective side. From there, he started getting more receptive to things we did to

help out. He turned out to be different from that cold and lazy boy that he first appeared to be.

Further, we thus proceeded to building on his strength, to help him soar and gradually boost him up to stay afloat. If we ever stood a chance to achieve anything worthwhile, a few things needed done in a sustained and systematic manner. Academically, we moved toward this goal through intensive but seasoned services and interventions. As such, we were able to initiate the process of rebuilding him from ground up. Shortly after, the fact that he was able to read and understand very small passages was enough to trigger a positive outlook on life. In fact, he started catching sight of that little light at the end of the dark and gloomy tunnel, and that was enough to unleash all his spiritual, mental and physical capabilities to serve him in school and in the society at large.

Reeves (2000) cautions us about the amalgam between schools and factories. Interventions and services, at school, work better when they are suited to the individual beneficiary. The point of departure is some fairly responsible and valid knowledge of the learner and overall circumstances.

Conclusion

It is worth noting that beyond institutional good intentions and faith, what really counts is the actual implementation of ESOL programs in instructional contexts. I concur with Ovando et al (2003) that teachers in the US public school system should be commended for their tremendous efforts towards dealing with foreign born students. But the fact is that the task often becomes overly overwhelming, not only because of its magnitude, but mainly because symptoms rather than illnesses, it would seem, are often treated.

It is high time that we, as educators, remembered that, unlike items on an assembly line, students are like moving targets (Dewey, 1936), which renders aiming extremely challenging. In other words, in a continuous, consistently persevering way, educators should try, test, reflect upon, and refine their approaches.

Though a number of researchers have pointed out the importance of the affective dimension in learning, this factor is often overlooked by practitioners, as was evidenced in the present study. Any student with normal intelligence can learn. Everything will hinge on the conditions under which learning will take place. If teaching is making a difference in a person's life, nothing should be neglected, especially affective variables, among others. Too much emphasis on the cognitive aspect of learning at the expense of others may become disastrous.

There is more to didactics than just a theory of teaching and learning. It is primarily concerned with how to turn the act of teaching into a success, in all respects, no matter what the situation, the content or the person involved in the act of teaching. In other words, didactics is mainly concerned with efficiency and

effectiveness, in the global act of teaching-forming and transforming. Thus, educators should show a certain readiness to develop valid and reliable didactic criteria for self-criticism and self-assessment (Van der Stoep & Louw, 2005). This sincere and healthy inward look is the very *sin qua non* for a real and relentless calling into questions of our deeds and thoughts which is the point of departure for personal elevation.

ESL students are a real challenge for teachers in Inclusive classrooms. So is the whole issue of Inclusive Education. Dilemmas that have been voiced here and there (Ovando et al., 2006; Wade, 2000), would seem to suggest that ESOL and BL have failed to live up to the expectations of an increasing number of people.

Following Reeves (2000), ESOL is about individual multifarious and multifaceted needs of ESL students in the true sense of the word. Rick's new sense of self-worth and the tailored tutoring he had been offered may have loomed large in the changes that have ensued. Until American educators get really serious about this issue, ESOL education will remain a fad or cosmetic treatment rather than being a true remedy for students with extreme linguistic barriers.

References

- Adams, D. W. (1988). *Fundamental consideration: the deep meaning of Native American Schooling*. 1880-1900. Harvard Education Review, 58, 1-28.
- Armas, G. C. (2001). *Census data show more immigrants in US 2001*. Nando Media/2001 AP Online.
- Arreaga-Mayer, C., Carta, J. J., & Tapia, Y. (1994). Eco-behavioral assessment: a new methodology for evaluating instruction for exceptional culturally and linguistically diverse students. In S. B. Garcia (Ed.), *Addressing cultural and linguistic diversity in special education: issues and trends* (10-29). The Council for Exceptional Children. Reston, Virginia.
- Baker, C. (1997), *Foundation of Bilingual Education and Bilingualism. Multicultural Matters*. Clevedon, Philadelphia, Sydney.)
- Banks, J. A. (Ed.) (2003). *Teaching strategies for ethnic studies* (7th Ed.). Allyn & Bacon. Boston.
- Bloom, B. S. (Ed.) (1956). *Taxonomy of educational objectives: The classification of educational goals*, Handbook I: cognitive domain. Longman. New York.
- Brooks, F. B. and Donato, R. (1994). *Vygotskyan Approaches to Understanding Foreign Language Learner Discourse during Communicative Tasks*. Hispania
- Bryant, D. P., Smith, D. D.M., & Bryant, B. R. (2008). *Teaching Student with special needs in Inclusive classrooms*. Pearson-Allyn & Bacon.
- Carlos L. Ovando, & Mary Carol Combs, Virginia P. Collier, (2006). *Bilingual & ESL Classrooms: Teaching in Multicultural Contexts* (4th Edition). McGraw Hill. Boston, New York.

- Dewey, J. (1937). *Logic: the theory of inquiry*. Wiley. New York.
- Fisher, D., Frey, J., & Thousand, J. (2003). *What do special educators need to know and be prepared to do for inclusive schooling to work? Teacher Education and Special Education*, 26, 42-50.
- Freire, P. (1970). *Education for critical consciousness*. Continuum, NY
- Freire, P. (2006). *Pedagogy of the oppressed. 30th anniversary ed. Continuum*. New York, NY.
- Fuchs, D., Fuchs, L. S., Mathes, P. G., & Martinez, E. A. (2002). Preliminary Evidence on the Social Standing of Students with Learning Disabilities in PALS and No-PALS Classrooms (pages 205–215). *Learning Disabilities & Practice*, 17 (4), 205-215.
- Gonzalez, J. M. (1994). «Bilingual Education: A review of policy and ideologies. ». In R. Rodriguez, N.J.Ramos, and J.A. Ruiz-Escalante (Eds.), *Compendium of readings in bilingual education: Issues and practices*, 3-13. Texas Association for Bilingual Education. San Antonio, TX.
- Gumperz, J.J. (1996). «On teaching language in its sociocultural Context.» In D. I. Slobin, J. Gerhardt, A. Kiratzis, J. Guo (Eds.), *Social Interaction, Social context, and Language: essays in honor of Susan Ervin-Tripp*. Lawrence Erlbaum Associates. Mahwah, N.J.
- Havighurst, R. J. (1978). *Structural aspects of education and cultural pluralism*. Educational Research Quarterly, 2, 4, 5-19
- Herrera, S. & Murry, K. G. (1999). «In the aftermath of Unz. » *Bilingual Research Journal*, 23 (2-3), 113-132.
- Hoover, J.J., & Patton, J.R. (2005). Differentiating curriculum and instruction for English-learners with special needs. *Intervention in school & clinic*, 40 (4), 221-235.
- Krashen, S. (1977). Some issues relating to the Monitor Model. In H. Brown, C. Yorio & R. Crymes (Ed.), *On TESOL*, 77, 144-158.
- Lantolf, P. J. & Thorne, S. L. (2009). *Sociocultural Theory and the Genesis of Second Language Development*. OUP.
- Lyons, J. J. (1990). The past and future directions of federal bilingual-education policy. In C. B. Casden & C. E. Snow (Eds.) *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, vol. 508, 66-80.
- Martinez, P. (1996). *La didactique des langues étrangères*. PUF. Paris
- Nieto, S. (1994). "Lessons from students on creating a chance to dream". *Harvard educational Review* 64, 392-426.
- O'Malley, G. M., & Chamot, A. U. (1991). *Learning strategies in second language acquisition*. CUP.
- Ovando, C. L., Combs, M. C., & Collier, V. P. (2006). *Bilingual & ESL Classrooms: Teaching in Multicultural Contexts* (3rd Edition). McGraw Hill. Boston, New York.

- Platt, E. & Troudi, S. (1997). "Mary and Her Teachers: A Grebo-Speaking Child's Place in The Mainstream Classroom". *The Modern Language Journal*, 81.
- Porrenoud, P. (2001). *Développer la pratique réflexive*. ESF. Paris.
- Ranches, C. & Zone, J.(2000). In S. E. Wade (Ed.) "*Inclusive Education: A Casebook and Readings for Prospective and Practicing Teachers*". LEA. Mahwah, NJ
- Reeves, D. B. (2000). *Accountability for Learning: How Teachers and School Leaders Can take Charge*. ASCD (Association for Supervision and Curriculum Development). Alexandria, VA.
- Roebuck, R. (2000). Subjects speak out: How learners position themselves in a psycholinguistic task. In James P. Lantolf (Ed.). *Sociocultural Theory and Language Learning*. OUP.
- Schmidt, M. A. (2000). Teachers' Attitude toward ESL students and programs. In S. E. Wade (Ed.) *Inclusive Education: A Casebook and Readings for Prospective and Practicing Teachers*. LEA. Mahwah, NJ.
- Stoep, Van der & Louw, W. J. (2005). *Introduction to didactic pedagogics*. Academia. Pretoria.
- Suarez-Orozco, C., Suarez-Orozco, M. M. (1995). *Transformations: immigration, family life, and achievement among Latino adolescents*. SUP. Stanford, CA.
- Swain, M. (2000). "The output Hypothesis and beyond: Mediating acquisition through collaborative dialogues". In J. p. Lantolf (Ed.), *sociocultural Theory and Language learning*. OUP.
- Thomas, W. P. & Collier, V. p. (1997). *School effectiveness for language minority students. Clearing House for bilingual education*. Washington, D C.
- Vecchi, G. De & Carmona-Magnaldi, N. (1996). *Faire construire des savoirs*. Hachette Livre. Paris.
- Wade, S. E. (Ed.) (2000). "*Inclusive Education: A Casebook and Readings for Prospective and Practicing Teachers*". LEA. Mahwah, NJ.
- Zigmond, N. (2003). "Where should students with disabilities receive better than another? *The Journal of Special Education*, 193-199.

Appendix

Rick: Ricardo; researcher: R; S: a students; Ss: students; [xxx]: inaudible; [...]: silence; [+++]: long silence; {...}: hesitation/looking for words; { } : transcriber comments; her...: schwas

In the beginning he was reluctant to let out his feeling. However, after a couple of weeks of close contact during which I managed to make him feel that I was a friend, he let out things I could never have thought of.

I-Rick - Researcher

Protocol 1

001 R: Hi Rick! What have you got there? Anything you want help with?

002 Rick: [. . .]

003 R: Hey boy, what is going on here?

004 Rick: Sir I don't feel well

005 R: What is wrong? Headache, stomachache, please tell me

006 Rick: (Remained silent)

007 R: I guess you can't work today, right?

008 Rick: Sir I don't feel well

Protocol 2

Rick's early attempts to confide to me

001 R: You look tired. Did you play a lot at school or too hard?

002 Rick: don't play at school

003 R: Why is that?

004 Rick: Spanish boys are mean

005 R: Why do say that?

006 Rick: They don't talk to me

008 R: Do you try to speak with them

009 Rick: They speak English

010 R: Oh they don't! May be you should start hanging out with them

011 Rick: Yes sir

012 R: Great! In that way you can practice your English. Next time you see them, speak with them

Protocol 3

One day as we were sitting in the computer room at the Alumni village, he initiated a conversation.

001 Rick: I don't like school

002 R: Oh, you don't. Why?

003 Rick: the teacher don't like me

004 R: Oh she doesn't like you! Why, what did she do to you?

005 Rick: Err . . . [. . .] she don't like me

006 R: What makes you think so?

007 Rick: Ha! {He did not seem to get me }

008 R: Why do you think she doesn't like you?

009 Rick: don't know . . . she always ask me

010 R: she just wants to help you, doesn't she?

010 Rick: . . . I don't know, but she ask

011 R: She doesn't know that you don't know. You see?

012 Rick: I don't { . . . } {actually raises hand}, but she ask me

013 R: I understand, but sometimes students know, but they don't raise their hands. So the teacher checks, you see?

014 Rick: {He fell silent, looks down and squirms in his seat}

015 R: The role of the teacher is to help. So they ask, and if you don't know, they tell you, right?

016 Rick: Hu! {He looked blankly at the paper laid before him and the tape recorder I had put out for recording, but did not seem convinced}

017 R: Anytime that she asks you and you do not know, just tell her that you do not know. And she or another student will tell you, and then you will know, all right! Just take it easy, good boy! {And patted him on the shoulder, something he always seems to enjoy very much}

Protocol 4

Another time, as we were driving back home, I initiated a conversation, which was more than revealing about how he related to other people.

001 R: Who is your best friend at school?

002 RICK: Hu {he often seemed very absent-minded. So I repeated my question}

003 R: I am sure you have some friends at school, don't you?

004 RICK: No

005 R: What do you mean no? You don't have any friends?

006 RICK: no

007 R: Why? There are lots of nice guys there like you, aren't they?

008 RICK: Don't have friend

009 R: You have anyone you play with?

010 RICK: Yeah, but not much

011 R: Why?

012 RICK: they don't like me

013 R: They sure do. Why do you say this?

014 RICK: (He remained silent for a while, then ventures) they mean.

015 R: Why do you say this?

016 RICK: (He looked down and remained silent. He seemed to be looking for something to say. {So I repeated my question}

017 R: Why do you think your friends are mean? What did they do to you?

018 RICK: No one to talk. They speak English

019 R: Sure, everyone speaks English around here. You should also try.

020 RICK: I don't can't speak English

021 R: You sure can. You and I are chatting in English, aren't we?

022 RICK: They laugh, when I speak

023 R: Well, take it easy. They certainly don't mean to hurt you.

024 RICK: [...]

025 R: How about the Latino kids in your school. You chat with them in Spanish, can't you?

026 RICK: They always speak English.

027 R: But you can speak with them in Spanish, right?

028 RICK: They don't like speak Spanish.

029 R: Oh, they don't. I'm surprised. What language do they speak at home?

030 RICK: Don't know.

{A conversation with some teachers and Latino parents reveal that most Latino kids at the time the research was carried were born in the US from educated parents. Even though these kids were bilinguals, they had a preference for English. And for one reason or another, Rick and these boys did not feel really connected.}

Protocol 5

One day as I was trying to talk him into working harder to achieve better results in school, he brought up a few concerns worth noting.

001 RICK: School is too hard. Don't like school.

002 R: School is important for your future life.

003RICK: {He looked away and then said again} don't like school.

004 R: You need to go to school and work hard to become a big guy with lot of money. You don't want to be president? Presidente!

005 RICK: {He gave a very discreet shy smile and became serious again}

006 R: {Before his silence, I asked} What do you want to do when you become like me?

007 RICK: Work on farm.

008 R: What do you mean on farm?

009 RICK: Like do job on farm.

010 R: Ok, that sounds great. But like what?

011 RICK: Pick tomatoes like my father.

012 R: Ok, that is not bad.

013 RICK: And . . . family.

014 R: Work with your family on farm? You seem to like farm work. Why?

015RICK: Lot fun.

016 R: Great!

017 RICK: You talk to people. People laugh, joke. It fun

{He eyes shined and he seemed to be visualizing happy scenes on farms}

018 R: Have you been on a farm here?

019 RICK: Yes, but one day.

020 R: Where did you go?

021 RICK: Somewhere {...} hum (searching). . . I forgot.

022 R: What did you do?

023 RICK: Hu! Like pick tomatoes; me and my father and Aunt Maria.

024 R: You had fun, didn't you?

025 RICK: Yeah!

026 R: You went just once. May be that's not really fun here.

027 RICK: No, lot times.

029: Where?

030 RICK: Back home, Palenque.

031 R: Where is Palenque?

032 RICK: Mexico, back home.

033 R: Palenque sounds like a nice place, isn't it?

034 RICK: Yes, it nice.

035 R: How do you like it here?

036 RICK: Ok. Lot nice things, but Palenque is good.

037 R: You mean Palenque is a better place to live. Why?

038 RICK: Lot fun . . . people talk to you; and same people.

Protocol 6

Something right out of the blue came up as we were chilling out at the Governor's mall.

001 Rick: "You love your daughter?"

002 R: Of course, yes, I do. Why are you asking?

003 Rick: Why she not here?

004 R: She is in school, and she is just 3

005 Rick: {Remained silent for a while and then added} My mom don't love me

006 R: Oh she doesn't! Why?

007Rick: She always yell, but you don't yell.

II-Teacher –Rick/Ss (students)

During my observation sessions

Protocol 1

001 T: How are you doing here, guys?

002 Ss: [. . .]

003 T: Show me what you got there. Is everyone on board? Rick, do you understand?

004 Rick: (nodded)

Protocol 2

001 T: How could Florida be reached from other continents?

002 S: By plane.

003 T: Great!

004 Rick: (Showing some interest)

005 T: (Pointing to the sea on the map) How could Florida be reached from other continents?

006 Rick: (After making gestures which seemed to describe the motion of something, say a ship) car.

007 T: Oh no! (Then to class) Do you agree?

008 Ss: Noo!

Protocol 3

001 T: What are some advantages of living in a coastal state like Florida?

002 S1: Surfing, beaches.

003 S2: Fishing, water skiing.

004 T: Well done. Now let us talk about some disadvantages. Who can give me some?

005 S3: Hurricanes.

006 S 4: Tornadoes.

007 S5: Floods.

(Now T caught sight of Rick who seemed interested, so T gave him the floor)

008 Rick: Holidays.

009 T: [. . .] Holidays! Err. . . I believe that we are talking about disadvantages, aren't we?

010 Ss: Yes!

011 T: Holiday is advantage, isn't it? Ok let us find more disadvantages.

DIRECTIONALITÉ, LANGUES DU TRADUCTEUR ET QUALITÉ DE LA TRADUCTION : LIENS ET LIMITES EN CONTEXTE AFRICAIN, F. Emilie G. SANON/OUATTARA. (Université Pr Joseph Ki-Zerbo de Ouagadougou - Burkina Faso)

Résumé

La directionnalité occupe une place de choix dans les différentes théories de traduction. Traduire vers sa langue première semble être, dans les théories de traduction, une exigence incompressible pour parvenir à une « bonne » traduction. Ce postulat a été repris dans le code éthique et de déontologie de plusieurs ordres et associations de traducteurs et par de nombreux services ou écoles de traduction au niveau international de même que dans les plus grandes institutions qui font appel à des traducteurs. Cet article nuance ce postulat en Afrique de manière générale, examine les exigences non linguistiques pouvant déterminer la qualité de la traduction et analyse les limites de la seule performance linguistique en rapport avec la qualité du traducteur jugée uniquement sur la connaissance linguistique de ce dernier.

Mots clés : directionnalité, traduction, langue première, langue seconde, Afrique

DIRECTIONALITY, THE TRANSLATOR'S MOTHER TONGUE AND THE QUALITY OF TRANSLATION: LINKS AND LIMITS IN THE AFRICAN CONTEXT AFRICAIN

Abstract

Directionality in translation is very important in most translation theories. Translation into one's first language seems to be a must, in most translation theories, to reach an 'acceptable' quality of translation. This postulate is echoed in the code of ethics and deontology of many guilds of translators, schools and other institutes of translation throughout the world. This paper questions this postulate especially in Africa, examines the non-linguistics requirements for a 'good' translation and analyses the limits of the sole linguistic performance as regards the quality of translation assessed solely on the basis of the linguistic performance of the latter.

Keywords: directionality, translation, first language, second language, Africa

Introduction

La traduction, initialement une pratique banale de communication a évolué pour devenir une science à part entière. En effet, toutes les sociétés du monde ont eu leurs traducteurs et leurs lots de traduction que ce soit entre les langues locales ou vers les langues internationales. Cette pratique a commencé à se formaliser avec l'avènement des traductions de la Bible où on a assisté à des critiques de traduction ayant conduit à la reprise de certaines traductions et /ou à la formulation de règles de conduite pour les traducteurs. Progressivement, des courants de pensées philosophique, idéologique en traductologie ont vu le jour et se sont intéressés à différents aspects de la traduction, à l'activité traduisante, au produit traduit, aux normes et aux fonctions de la traduction dans la société.

Des théories ont fait leur apparition au fil du temps et des lois et normes ont été édictées pour la profession de traducteur. Dans ces normes, on note en bonne place la directionnalité en traduction, c'est-à-dire le sens vers lequel l'on doit effectuer une traduction.

Pour les tenants de la plupart de ces théories (Pym 1997, Baker 1992, Giles 2005), l'on ne peut bien traduire que vers sa langue maternelle.

Madame Herbulot, présidente de la Fédération Internationale des Traducteurs, à l'occasion du quarantième anniversaire de l'ESIT (Ecole Supérieure des Interprètes Traducteurs) de l'université de la Sorbonne Paris III illustre aussi parfaitement cette tendance quand elle établit clairement le lien entre la qualité de la traduction et la langue d'origine du traducteur. Elle affirme en effet :

« ...le risque existe en ce qui concerne l'anglais. Attention, entendons-nous bien : de quel anglais s'agit-il ?

Pas le véritable anglais d'Angleterre, ni même l'un des nombreux « anglais » du monde : pas ceux que parlent Anglais, Américains, Australiens ou Néo-Zélandais...Mais un sabir, un pidgin, décoloré, tordu, abâtardi par les influences de tous ceux qui, en le parlant, viendront y ajouter leurs idiosyncrasies, leurs accents, leurs incertitudes, leurs insuffisances, et tous ces faux-amis, source de faux sens, des contre-sens, des non-sens dont nos étudiants ont si peur à juste titre. C'est déjà le cas d'ailleurs : les diverses formes de l'anglais divergent et s'éloignent, ce ne sont pas les anglophones qui me contrediront [...] ». (Herbulot et Leclercq 2000 : 25 à 26).

L'implicite de cette partie de son discours est que ce sont les Anglais, Américains, Australiens et Néo-Zélandais qui parlent un « anglais acceptable ». Le reste est qualifié de « sabir », de « pidgin décoloré, tordu, abâtardi par les influences de tous ceux qui, en le parlant viendront y ajouter leurs idiosyncrasies, leurs accents, leurs incertitudes, leurs insuffisances, etc. ». Elle poursuit :

« ...il faut qu'un chercheur, qu'un penseur, un auteur puisse penser, s'exprimer librement dans sa langue maternelle, avec toutes les finesses que seul l'usage de la langue maternelle autorise, et soit ensuite traduit dans un anglais de qualité, par un traducteur de qualité, par un anglophone, travaillant lui aussi vers sa langue maternelle, donc maîtrisant tous les moyens qu'elle offre ». (Herbulot et Leclercq 2000 : 27).

Il apparaît encore clairement ici que pour madame Herbulot, l'on ne peut traduire que vers sa langue maternelle. Cette tendance contre laquelle nous nous inscrivons en faux dans cet article, nous amène à formuler les questions de recherche suivantes :

- Les Africains peuvent-ils produire une traduction de qualité acceptable dans des langues européennes ?
- La seule connaissance d'une langue suffit-elle à bien traduire dans ladite langue ?

Les objectifs visés sont les suivants :

- démontrer que la notion de qualité en traduction et les notions identitaires doivent être séparées
- démontrer que la seule connaissance d'une langue ne suffit pas pour bien traduire dans ladite langue.

Notre démarche méthodologique est essentiellement basée sur une recherche documentaire et sur une analyse critique des théories. L'idéal aurait été de faire traduire des textes par des traducteurs français et anglais vers leur langue maternelle et de faire traduire les mêmes textes par des traducteurs africains vers les mêmes langues, pour ensuite comparer les performances respectives. Cela étant hors de notre portée dans le cadre du présent article, nous nous contentons d'une analyse qualitative des performances d'un groupe d'étudiants francophones et anglophones du département de traduction de l'Université Ouaga 1 Pr Joseph KIZERBO. Ce jeune département en vingt ans de fonctionnement a eu le privilège de recevoir des étudiants de la sous-région, dont certains sont anglophones et donc ayant, comme le décrit Baker (1992), des connaissances de première langue en anglais. Il s'est agi de mesurer leurs performances dans les matières comme la traduction de l'anglais vers le français et vice versa, tout en les comparant à leurs homologues issus de pays francophones. Nous avons sélectionné des copies d'étudiants de la période de 2005 à 2015.

Le nombre d'étudiants anglophones (10 sur 50) n'ayant pas permis de faire une analyse statistique valable selon les normes statistiques, nous avons décidé de faire une analyse qualitative. En choisissant ce public cible, nous avons voulu comparer leurs performances dans les langues où ils ont une connaissance de « langue première » avec celles de leurs homologues qui n'ont pas théoriquement les mêmes connaissances.

Les matières où leurs performances ont été vérifiées sont les matières sur la traduction générale et spécialisée anglais français et français anglais, même si toutes ces analyses ne seront pas présentées ici en détail.

Notre travail s'articulera autour du plan suivant : nous présentons tout d'abord quelques théories de traduction traitant de la directionnalité, suivi du point sur les rapports entre langues et culture. Le troisième point traite des limites et liens de la directionnalité en contexte africain et nous terminons avec nos commentaires et suggestions.

1. Quelques théories sur la directionnalité

Trois principales tendances de théories sur la directionnalité en traduction sont présentées ici. La première que nous jugeons extrémiste est incarnée par Schleiermacher rapportée par Pym (1997).

Ainsi, décrivant le bon traducteur de Schleiermacher, Pym (1997 : 31) affirme ceci : « chez Schleiermacher, le problème d'appartenance primaire n'est pas du tout vu comme un problème. C'est pour lui une donnée. Au fond, on est français ou on est allemand. Les Français traduisent vers le français et les Allemands traduisent vers l'allemand. Tout se passe dans un nationalisme plus ou moins réciproque ».

La deuxième tendance un peu plus modérée est celle que défend Baker (1992) et reprise dans la plupart des écoles de traduction. Pour Baker (1992 : 64-65), "A person's active competence in actively using the idioms and fixed expressions of a foreign language hardly matches that of a native speaker. [...]. This lends support to the argument that translators should only work into their language of habitual use or mother tongue". Elle poursuit en citant le "Code of Professional Ethics of the Translator's Guild of Great Britain" qui dit : "A translator shall work only into the language of which he has native knowledge. 'Native knowledge' is defined by the same author as the ability to speak and write a language so fluently that the expression of thought is structurally, grammatically and idiomatically correct".

Le dernier courant que nous présentons ici et que nous adoptons pour le présent article est celui de Gile (2005) et de Campbell (2008), qui, tout en reconnaissant le bien-fondé de ces approches présentés dans les précédents paragraphes, n'excluent pas la possibilité de traduire vers une langue « seconde » qui permettrait de combler une demande croissante et donnerait un avantage dans la compréhension du texte de départ.

2. Langues, sociolinguistique et cultures du Burkina Faso

Le Burkina Faso est un pays d'Afrique de l'Ouest au patrimoine linguistique et culturel diversifié. Ancienne colonie de la France, il compte une soixantaine de langues locales auxquelles s'ajoute le français, langue officielle pour une population estimée à environ dix-sept millions d'habitants selon l'Institut National de la Statistique et de la Démographie (INSD 2013).

2. 1. Le français langue première, langue seconde ou langue étrangère au Burkina Faso ?

Le français qui règne en maître dans tous les milieux influents doit-il être considéré comme une langue première, une langue seconde ou une langue étrangère au Burkina ?

Du fait de la situation diglossique du pays, l'utilisation des langues est liée aux thèmes abordés. La plupart des lettrés ne peuvent écrire et lire que dans cette langue comme indiqué par Napon (1998) et Sanon-Ouattara (2005). Nous dirons même que bon nombre d'entre eux ne peuvent même réfléchir sur certains sujets que par cette langue, étant entendu que la langue peut déterminer notre manière de penser (Sapir and Whorf Hypothesis). Cette langue n'est pas pour autant considérée comme langue première ou langue maternelle de ces derniers.

En rappel, la langue maternelle est souvent définie comme la langue de la mère ou celle que l'enfant développe en premier. Il arrive que la langue maternelle et la langue première soit la même. La langue seconde est la deuxième langue qu'on maîtrise le mieux après la langue maternelle. Il peut s'agir de celle que l'on utilise couramment sans qu'elle ne soit la langue maternelle. Il y a une confusion au niveau de ces définitions. Baker (1992) parlant de 'Native knowledge' a défini cette notion comme 'the ability to speak and write a language so fluently that the expression of thought is structurally, grammatically and idiomatically correct', ce qui en d'autres termes revient à une maîtrise parfaite de la langue, sur le plan grammatical, syntaxique et idiomatique. Selon cette définition, on peut avancer sans risque de nous tromper qu'un grand nombre de Burkinabé lettrés ont cette connaissance du français.

Sur le site de la Francophonie consulté le 26 janvier 2016, on décrit « les francophones de naissance » comme « ceux qui vivent en français et dans un environnement francophone, sauf cas d'expatriation. Ils partagent, à des degrés divers, cette configuration avec de très nombreux autres francophones - en fait une majorité - qui sont venus à la langue française par l'école mais qui l'utilisent ». Notons qu'ils ne parlent pas de français comme langue maternelle mais de « francophones de naissance ». L'on peut se demander quelles différences fondamentales il peut y avoir entre ces francophones de naissance et ceux qui ont le français comme langue maternelle du point de vue de la maîtrise de la langue. Le même site, en évoquant la question de statut des Africains anciennement colonisés vis-à-vis du français, estime que le français est « exceptionnellement langue première » dans ces pays; il y est une langue « seconde » pas tout à fait « étrangère », toute chose qui complexifie davantage ces concepts de langue première, langue maternelle, langue seconde, langue étrangère. Cuq (1991 :139) définit à son tour le français comme langue seconde comme « le français parlé à l'étranger avec un statut particulier. Il s'agit de l'usage du français dans les anciennes colonies ou dans les anciens protectorats français ». On voit bien dans cette définition qu'une nuance est faite entre langue seconde et langue étrangère. Sur le site grammar.about.com (consulté le 27 janvier 2016), c'est une définition semblable pour l'anglais qui est donnée. L'anglais langue seconde est

« a traditional term for the use or study of the English language by non native speakers in a non speaking environment. That environment may be a country in which English is a mother tongue (Australia, USA) or one in which English has an established role (India, Nigeria) ». It is also known as « English for speakers of other

languages ».

Cette notion de bi et /ou multilinguisme est souvent évoquée également pour déterminer le français comme langue seconde (Cuq 1991).

Le français étant la langue de l'enseignement, de la culture, la littérature et des publications scientifiques au Burkina, il est difficile d'affirmer qu'il est langue étrangère ou même langue seconde du point de vue de la maîtrise de ses subtilités, de sa grammaire, de sa syntaxe et de ses idiomes. Ainsi, si l'on transpose la définition de Baker (1992) en français, bon nombre de Burkinabé ont une connaissance de langue première du français. En outre, il est paradoxal que sur le site de la Francophonie, on reconnaisse que les Africains représentent 54,7% des francophones dans le monde et que dans le même temps, on les considère comme locuteurs de seconde zone.

2. 2. Rapports entre langues et cultures

La culture peut être définie comme « un ensemble de phénomènes matériels et idéologiques qui caractérisent un groupe ethnique ou une nation, une civilisation, par opposition à un autre groupe ou à une autre nation » (Larousse 2012).

La langue et la culture sont généralement associées. On estime en effet qu'elles s'influencent mutuellement. Les proverbes et les dictons d'une langue donnée illustrent bien des aspects de la culture. L'environnement dans lequel vit un peuple donné s'invite toujours dans sa culture.

Si on considère la définition du Larousse donné plus haut, on se rend compte que pour le cas du Burkina, elle comporte bon nombre d'aspects qui peuvent se recouper ou s'exclure. En effet, plusieurs groupes ethniques ont en commun une nation, un même environnement physique et politique. Dans ce sens, on peut parler de patrimoine commun. Cependant, les différents groupes ethniques conservent des normes qui leur sont propres et qui restent quelquefois incomprises des autres.

Si la langue et la culture sont liées, il va sans dire que le Burkina baigne dans un véritable melting pot, car, en plus du français et des différents groupes ethniques qui cohabitent avec les civilisations et cultures rattachées à chacun d'eux, on assiste de plus en plus à un mouvement des populations à la faveur de l'intégration sous régionale. Ces populations nouvellement installées amènent avec elles leurs langues et leurs cultures. Les villes qui illustrent le plus cet état de fait sont les villes frontalières et la capitale Ouagadougou. Dans ce brassage linguistique et culturel, les chaînes de télévision nationales et étrangères jouent leur partition. En effet, depuis l'avènement de la mondialisation et la vulgarisation des média internationaux, le monde est vraiment devenu un « village planétaire » et rien de grand qui se passe dans une partie du monde n'échappe aux autres parties. Ainsi, le Burkina vit au rythme de la culture, de la politique et des langues du monde. Cela n'empêche pas le pays et ses habitants d'avoir des gestes et

expressions propres à eux. Ainsi, pour le cas du français, on ne parle pas encore de français burkinabé sur les appareils multimédia comme les ordinateurs et les téléphones, mais certaines expressions ou combinaisons linguistiques sont propres à ce pays. Elles sont de plusieurs ordres. Elles émanent :

- de la traduction en français d'expressions présentes dans les langues locales comme : « être battu par la pluie », « parenté à plaisanterie » « esclave » dans le cadre de la parenté à plaisanterie, « petite maman », « c'est bon mais c'est pas arrivé », etc.
- d'emprunts des langues locales comme par exemple « soumbala », « muykologo », « PPS », « rakire » ; etc.
- des expressions inspirées de l'actualité politique comme par exemple « belle-mère nationale » « remplir un stade recto-verso », « remplir un stade recto-verso avec intercalaires », etc.

Au-delà de ces expressions, on note un véritable problème de compréhension des concepts liés à des faits culturels. Le cas le plus criard est la conception de la parenté à plaisanterie (ou rakire) et les blagues qui en découlent. Les personnes étrangères à cette culture sont souvent choquées par la violence des propos entre parents à plaisanterie ou ne parviennent même pas à saisir la portée desdits propos. Les emprunts des langues locales désignent pour la plupart des mets et ou pratiques traditionnels qui sont rentrés dans le français du Burkina.

L'on se rend compte que la langue et la culture s'influencent mutuellement et dans ce sens, on ne peut pas parler de culture francophone ou anglophone. Le français et l'anglais parlés en Afrique sont influencés par ceux qui les parlent. Si l'on considère que 54,7 % des francophones dans le monde sont des Africains (site de la Francophonie) l'on peut se demander à qui appartient la langue française ?

Tous ces exemples visent à démontrer que la langue appartient à ceux qui s'en servent et s'enrichit au contact d'autres cultures. Souvent on entend parler du concept « une nation, une langue ». Derrière ce slogan, il y a comme une espèce de supposition selon laquelle pour qu'un Etat moderne fonctionne normalement, il faut qu'il ait une langue et une culture nationales. Il est aussi sous-entendu que le multilinguisme ou la diversité linguistique est la cause de bon nombre de problèmes, de divisions sociaux qui à leur tour retardent le développement économique, politique et culturel. L'Afrique de l'ouest était perçue comme une tour de Babel avant l'arrivée des Européens, où les guerres tribales étaient récurrentes et où il n'existait aucune organisation politique ou sociale même si l'on sait de nos jours que cela ne reflétait pas la réalité. Beaucoup d'Africains sont multilingues et la langue ne semble pas jouer un rôle prépondérant dans les rapports interpersonnels. Mais, le fait de ne pas comprendre sa langue maternelle est considéré comme scandaleux dans certaines sociétés africaines. Calame Griaule (1965 : 260), affirme à ce propos que d'un homme qui s'en va vivre à l'étranger et oublie sa langue pour celle de son pays où il vit, on dit « qu'il a échangé la parole contre la nourriture ». On le dit également d'une femme mariée dans un village de

dialecte différent et qui oublie celui du village de son père ; cette moquerie constitue une grave insulte ; les oublieux sont méprisés et leur famille en ressent une profonde tristesse.

Calame Griaule (1965), affirme en outre que changer sa langue correspond en effet à changer « ses quatre éléments » de base, ceux que l'on a reçus de sa région natale, donc à changer sa propre substance et à se renier soi-même en reniant du même coup sa famille, ses origines, sa culture. L'individu peut y trouver un avantage mais les siens ne le reconnaissent plus. Cela ne signifie pas qu'il soit mauvais d'apprendre les langues étrangères ; elles constituent au contraire un remarquable enrichissement de la parole d'un individu à condition qu'elles viennent s'ajouter à sa propre langue et non la remplacer.

Cet attachement des Africains à leur langue, de même que leur multilinguisme ont forcément des répercussions sur les langues européennes qu'ils parlent, mais cela ne saurait remettre en cause la qualité de ces dernières.

3. Directionnalité : liens et limites en contexte africain

Cette partie porte essentiellement sur les résultats de l'analyse menée sur les performances des étudiants. Ces passages prélevés des copies d'examen des étudiants peuvent être classifiées en trois sous - groupes. Dans le premier sous-groupe constitué d'une épreuve de traduction spécialisée anglais -français et d'une épreuve de traduction générale français anglais, l'écart entre les étudiants anglophones et francophones n'est pas perceptible. Dans le deuxième sous-groupe constitué d'une épreuve de traduction générale français - anglais, les francophones ont surpassé les anglophones dans la traduction vers l'anglais et dans le dernier sous - groupe composé de l'épreuve de traduction de l'anglais vers le français, les francophones ont réussi mieux que les anglophones.

Sous-groupe I

Séquence 1 : Epreuve de traduction spécialisée anglais -français

Texte source : Vulnerability to Climate Change and Income Distribution in Ghana

The share of income earned in agriculture shows the importance of agriculture as a sector of economy in Ghana. Figure 6.3 shows trends in gross domestic product (GDP) per capita and in the proportion of GDP from agriculture. The agriculture sector's contribution to GDP increased from 1960 until the late 1970's when the sector was the largest single contributor to GDP.

Etudiant anglophone :

Vulnérabilité au changement climatique et distribution de revenus au Ghana

La part de revenu engendrée par l'agriculture montre l'importance de

l'agriculture en tant que secteur d'activité de l'économie ghanéenne. Le chiffre 6,3 montre des tendances du PIB par habitant et celles de la proportion de l'agriculture dans le PIB. La contribution du secteur agricole à la formation du PIB s'est accrue de 1960 jusqu'à la fin des années 70, quand le secteur était le plus grand contributeur unique à la formation du PIB.

Candidat francophone :

La vulnérabilité du changement climatique et la distribution des revenus au Ghana

La contribution en matière de revenus engrangés dans le domaine agricole témoigne de l'importance de l'agriculture en tant qu'un secteur porteur de l'économie au Ghana. Le chiffre de 6,3 indique les tendances au niveau du Produit Intérieur Brut (PIB) par habitant et la part de l'agriculture dans le PIB. La part du secteur agricole dans le PIB a augmenté à partir de 1960 jusqu'à la fin des années 1970, à une époque où le secteur agricole détenait à lui seul la part majoritaire dans le PIB.

Dans cette première séquence, le candidat anglophone n'a pas fait plus d'erreurs de forme que le francophone. On note une forme inappropriée dans sa dernière phrase quand il parle de « plus grand contributeur unique ». Quand au candidat francophone, on note une faute d'orthographe 'témoingne' et avant cela, une forme inappropriée « la contribution en matière de changement ».

Séquence 2 : Epreuve de traduction générale français -anglais

Texte source : LUTTE CONTRE BOKO HARAM : Les mensonges de Goodluck Jonathan

La violence semble s'être définitivement installée dans la partie Nord du Nigeria. Attentats à la voiture piégée, attentats-suicides, massacres de population font désormais le quotidien des Nigériens qui fuient par centaines de milliers cette zone où, en dépit de la présence des forces de la coalition des pays voisins, la secte islamiste garde encore une influence morbide. Et *quid* des ressortissants des autres pays de la CEDEAO qui avaient trouvé en cette partie du pays un petit bout de paradis où ils entendaient développer leur commerce ?

Etudiant anglophone :

FIGHT AGAINST BOKO HARAM : Goodluck Jonathan's lyings

Violence seems to take hold definitely in the North of Nigeria. Car bomb attacks, suicide bombings, massacres of civilian population are henceforth the daily routine of Nigerian. Hundreds of thousands of Nigerian flee this area in spite of the presence of the coalition forces from the neighbouring countries. The islamist sect yet keeps a morbid influence in the area. Then, what about the nationals from the other countries of ECOWAS who had viewed that part of the country as a small heaven on earth where they were expecting to develop their business ?

Etudiant francophone :

Fight against Boko Haram : the lies of President Goodluck Jonathan

Violence seems to be settled for good in the Northern part of Nigeria. Car bombings, suicide bombings, massacre of population are from now on part of the daily life of Nigerians who are hundred of thousands to flee from this part of Nigeria, where in spite of the display of the coalition forces from the neighbouring countries, the islamist group Boko Haram is still keeping his deadly influence. Then what about the countrymen from the other countries of ECOWAS who found in this part of Nigeria a small land of paradise, where they were expecting the improvement of their trade.

Ici on ne note pas de faute de forme majeure., sauf la marque du pluriel de ‘Nigerians’ qui manque dans le premier texte. Il s’agit essentiellement d’un problème de découpage du texte dans la traduction qui laisse transparaître un problème de fond. Selon le premier traducteur, des centaines de milliers de personnes fuient malgré la présence des forces de la coalition et le second affirme que malgré la présence des forces de la coalition, le groupe islamiste continue d’avoir une influence, ce qui est beaucoup plus proche du texte source et qui a valu à son auteur d’avoir une meilleure note que son homologue.

Les notes obtenues par ces étudiants sont respectivement de 12 et 13 pour la séquence 1 et de 12 et 15 pour la séquence 2. Il apparait ici pour la séquence 1 que l’écart de notes entre les deux étudiants n’est pas énorme. Pour la séquence 2, l’étudiant anglophone a eu une moins bonne performance dans l’épreuve de traduction vers l’anglais.

Sous - groupe II

Séquence 3 : épreuve de traduction générale français - anglais

Texte source : Boad : conseil d’administration du quarantenaire

- 700 projets financés en 40 ans
- 273 milliards pour le Burkina

Pour la 90e fois de son histoire, la Banque ouest-africaine de développement (Boad), tenait à Ouagadougou son conseil d’administration, à la veille du 40e anniversaire de cette institution de l’union économique et monétaire ouest-africaine (Uemoa), à fêter le 14 novembre prochain. Des dossiers soumis à l’appréciation du conseil, 4 sont d’importance majeure : aménagement hydro-agricole de la basse vallée du fleuve Mono to Togo, réhabilitation et élargissement de la route Manson-Farin en Guinée- Bissau, modernisation et renforcement de réseaux de distribution d’énergie électrique au Bénin, aménagement et bitumage de la route Madoua-Bouza-Keita-Tamaskee au Niger. La Boad, dont la mission est de promouvoir le développement équilibré des huit Etats accompagnera ces pays dans les réalisations de leurs objectifs.

Etudiant francophone 1 : WABD : Fortieth anniversary administration council

- 700 funded projects in 40 years
- 273 billions for Burkina

For the ninetieth (90th) time in its history, the West-African Bank for Development (WABD), held its administrative council in Ouagadougou at the eve of the 40th anniversary of this institution of the West-African Economic and Monetary Union (WAEMU), to be celebrated on the coming November 14th. Among the files that the council had to examine, four (4) of them are of a major importance : water and agricultural work on the lower valley of Mono river in Togo, remending and widening of the Mansoa-Farin road in Bissau Ginea, modernisation and reinforcement of electrical power distribution networks in benin, making and paving the Madoua-Bouza-Keita- Tamaske road in Niger. The WABD, whose mission is to promote the balanced development of the eight states will support these countries in the fulfillment of their objectives.

Etudiant francophone 2 : WABD : Meeting of the Board for the fortieth anniversary

- 700 projects funded in 40 years
- 273 billion francs for Burkina

For the 90th time in its history, the West African Bank for Development (WABD), was holding its meeting of the Board of Directors, at the eve of the 40th anniversary of this institution of the West African Economic and Monetary Union (WAEMU), to be celebrated on next November 14. Out of the files given for the assessment of the Board, 4 are of major importance: hydro-agricultural preparation of the lower valley of the Mono River in Togo, repairing and widening the road from Mansoa to Farin in Guinea Bissau, modernizing and enhancing the networks of electric energy distribution in Benin building and putting tar on the road from Madaoua-Bouza-Keita down to Tamaske in Niger. WABD, whose mission is to promote balanced development of the eight stated, will help these countries in achieving their objectives.

Etudiant anglophone 1 : Bank of Africa for development 4th administrative counsel

700 financed projects for 40 years
273 milliards for Burkina

90th administrative counsel of Bank of Africa for development took place in Ouagadougou. It was the day before the 40th birthday of the West African and Economic Union. It will be celebrated on the 14th November next year. Documents were submitted to the counsel and four were of main concern. They are :

- In Togo : management and agricultural project of Mono's Valley

- In Benin : up date and strengthen the network of power distribution
- In Niger : management and Madoua-Bouza-Keita-Tamaske 's road infrastructures

Bank of Africa for development's mission is to promote the development of eight states in order to realize their goals.

Etudiant anglophone 2 : WABD Bond's 40th anniversary :

- 700 projects funded in 40 years
- 273 billion for Burkina

For the 90th time in history, the West-African Bank for Development (WABD) held its board in Ouagadougou on the day before the 40th anniversary of this institution of West African Monetary Union (WAMU), that was scheduled to be celebrated on next November 14. Some plans were handed in for the board to approve, four (4) of which were of major importance - water and agricultural provision in the lower valley of the Mono river in Togo, rebuilding and widening Road Mansoa-Farin in Guinea - Bissau ; modernizing and re-empowering electric energy providing networks in Benin, and clearing and building Road Madoua - Bouza -Keita- Tamaske in Niger. WABD, the mission of which is to promote sustained development in all height (8) states, will help these countries reach their goals.

Dans cette épreuve, les étudiants francophones ont relativement reçu peu de remarques comparativement à leurs camarades anglophones même si des erreurs existent de part et d'autre : dans la traduction des étudiants francophones, les erreurs soulignées par le professeur sont pour le premier étudiant « administrative council » (terme inadapté), « billions » (sans doute à cause du « s »), « funded projects » (problème de syntaxe), pour les deux étudiants « at the eve of » (à cause du « at ») et des expressions inappropriées comme « water and agricultural work », « reinforcement of electric power distribution », « making and paving the Amadoua... ». Si ces difficultés se résument essentiellement à la forme ici, la situation est bien différente pour ce qui est des étudiants anglophones où les erreurs sont de plusieurs ordres: il y'a tout d'abord un problème de culture générale ; le premier étudiant anglophone a fait une confusion dans le nom de la banque. En effet, il existe une Banque dénommée « Bank of Africa » présente dans toute la sous-région Ouest africaine qui a été confondue avec la Boad dont il est question ici. On voit également que l'auteur du premier texte anglais s'est laissé tromper par la forme du texte source, en reproduisant le mot « milliards ». Il est également à noter certaines expressions inappropriées (« administrative counsel », « WABD Bond's 40th anniversary », « birthday ») de même que la mauvaise utilisation du cas possessif. Le sigle UEMOA a également été mal reproduit par les anglophones. L'étudiant anglophone 1 qui n'a pas beaucoup résidé en Afrique l'a ignoré, le 2 l'a

générale et de la connaissance de l'environnement où a lieu la traduction. En nous basant sur les notes attribuées aux différents étudiants qui sont respectivement de 17 (cote A) pour les deux francophones, 4 pour le premier anglophone et 8 pour le second, on peut affirmer que les francophones ont largement supplanté les anglophones dans cette épreuve de traduction vers l'anglais.

Sous-groupe III

Séquence 4 : Epreuve de traduction générale anglais -français

Texte source : African Union forces may exacerbate Boko Haram threat
The militarization of northeastern Nigeria will engender further revolt and violence
by Hilary Matfess

On Feb. 6, Boko Haram attacked the border town of Bosso in Niger, leaving at least five Nigerien soldiers wounded. The African Union (AU) approved a 7,500-strong force from Nigeria, Chad, Cameroon, Niger and Benin to fight the insurgent group.

Nigeria's military has proved incapable of containing the insurgency, which in recent weeks has overrun many villages and displaced tens of thousands of people. A strong multinational force may rout the militants and help stabilize northeastern Nigeria and border communities in Niger and Cameroon, but the regional plan faces a number of obstacles. For one, as demonstrated by Boko Haram's latest offensive in Niger and Cameroon, it risks regionalizing a largely domestic insurgency. Second, it does not address the conditions that gave rise to Boko Haram.

Etudiant francophone 1

L'intervention des forces de l'Union Africaine peut exacerber la menace de Boko Haram. La militarisation du Nord- Est du Nigéria engendrera une révolte et une violence accrues.

Par Hilary Mates

Le 6 février, Boko Haram a attaqué la ville frontalière de Bosso au Niger, faisant au moins cinq soldats nigériens blessés. (...) ; L'union Africaine (UA) a approuvé la création d'une force armée composée de soldats du Nigeria, du Tchad, du Cameroun, du Niger et du Bénin afin de combattre le groupe rebelle. L'armée nigériane a démontré son incapacité à endiguer la rébellion, qui dans les dernières semaines a imposé sa loi à beaucoup de villages et a fait fuir des milliers de gens. Une force multinationale puissante peut vaincre les rebelles et contribuer à instaurer la stabilité au Nord-Est du Nigéria et aux communautés frontalières du

ne s'attaque pas aux facteurs qui ont donné naissance à Boko Haram.

Etudiant francophone 2

Les forces de l'Union Africaines peuvent exacerber la menace de Boko Haram.

La militarisation du Nord- Est du Nigéria va engendrer plus de révolte et de violence.

Par Hilary Matfess.

Le 06 février, Boko Haram a attaqué la ville frontalière de Bosso au Niger, faisant au moins cinq blessés du côté des soldats Nigériens. (...). L'Union Africaine (UA) a dépêché une force armée composée de 7500 soldats du Nigéria, du Tchad, du Cameroun, du Niger et d Benin pour combattre le groupe d'insurgés. L'armée militaire nigérienne s'est montrée incapable de maîtriser le mouvement insurrectionnel qui, les semaines récemment écoulées, a envahi plusieurs villages et déplacé des dizaines de milliers de personnes. Une puissante force multinationale pourrait contrôler les militants et aider à la stabilisation du Nord- Est du Nigéria ainsi que les communautés frontalières du Niger et du Cameroun, mais le plan régional fait face à un certain nombre d'obstacles. Premièrement, tel que démontré par la toute dernière offensive de Boko Haram au Niger et au Cameroun, il présente le risque de régionaliser un mouvement insurrectionnel purement domestique. Deuxièmement, il achoppe sur les conditions qui ont poussé à la création de Boko Haram

Etudiant anglophone 1

Les forces de l'Union Africaine fragilisent peut- être Boko Haram.

La présence des forces armées au Nord Est du Nigeria provoquera la révolte et la violence.

Le 06 février, Boko Haram a attaqué Bosso, la ville Frontalière nigérienne.

Constat : cinq soldats nigériens blessés (...)

L'Union Africaine recrute 7500 Forces armées venant du Nigeria, Tchad, Cameroun, Niger et Bénin pour combattre la secte islamique. L'armée nigérienne n'a pas pu leur résister et en quelques semaines, les villages ont été déportés et des dizaines de milliers de personnes évacuées. Une puissante multinationale soutient les militants et leur permet de rétablir la paix au nord- est du Nigeria, et dans les villes Frontalières du Niger et du Cameroun. Mais, le programme régional présentait quelques insuffisances. Premièrement, l'attaque la plus récente de Boko Haram au Niger et au Cameroun avait pour principal foyer les ménages. Ensuite, on peut dire que cela ne nous permet pas de déterminer les causes réelles de l'avancée de Boko Haram.

Etudiant anolonhone 2

faisant au moins cinq (05) blessés dans l'armée nigérienne. L'Union africaine a approuvé un plan fort de 7500 hommes venus du Nigéria, du Chad, du Cameroun et du Bénin pour combattre le groupe insurgé. L'armée nigérienne s'est trouvée incapable de contenir les insurgés qui ces dernières semaines ont envahi plusieurs villages, faisant de dizaines de milliers de déplacés. Une force multi-nationale pourrait éliminer ces militants et aider à stabiliser les communautés installées sur les frontières du Niger et du Cameroun, mais ce plan régional fait face à un certain nombre d'obstacles. Premièrement, comme l'offensive de Boko Haram au Niger et au Cameroun l'a démontré, il y a le risque qu'il engendre un groupe d'insurgés largement à l'intérieur de la sous-région. Deuxièmement, il ne s'attaque pas aux conditions qui ont favorisé la création de Boko Haram.

Dans ce sous-groupe, on ne note pas de problème de fond dans les propositions de traduction des étudiants francophones. Quant aux anglophones, le premier a fait plusieurs contresens en commençant par le titre, des faux-sens et des non-sens qui dénotent un manque de compréhension du texte source ou un problème de re-expression dans la langue cible. Si l'on considère le fait que cet étudiant n'a pas longtemps vécu dans la sous-région, donc qu'il est un peu déconnecté peut être des réalités de cette partie du monde, l'on a le droit de se demander si ses erreurs ne cachent pas également un problème de culture générale. Son texte est complètement différent du texte source, du point de vue du fond. Il part de « multinationale », qui, employé seul, signifie « entreprise ». Ensuite, il fait mention de « soutien » aux militants pour « rétablir la paix », ce qui est un contresens parfait. Quant au second anglophone, il n'a pas fait autant d'erreurs de fond que le premier, on note dans son texte des coquilles et des problèmes de re-expression comme par exemple « pourrait » « chad », « le risque qu'il engendre un groupe d'insurgés ... » etc.

L'ensemble des séquences présentées ici sont des extraits de copies, donc incomplètes. Malgré cela, elles donnent une idée du type d'erreurs commises par les étudiants. Une analyse globale de toutes les copies laisse entrevoir plusieurs tendances :

- dans le cadre précis de cette étude, les anglophones ont été largement dominés par les francophones dans l'épreuve de traduction vers l'anglais. Il est à préciser que l'un des anglophones a longtemps séjourné hors du continent africain ;
- dans la traduction vers le français, les francophones ont eu de meilleurs résultats que les anglophones.

4. Commentaires et suggestions

affirmer que le contexte dans lequel ces traductions ont été demandées y est pour

beaucoup. Le contexte renforce la culture générale. Il y'a beaucoup de facteurs qui entrent en ligne de compte pour la réussite d'une traduction, et qui dépassent les facteurs de statut de langue, langue seconde ou première. Encore que dans ces cas, le français et l'anglais ne sont pas considérés comme des langues premières pour les africains dont les travaux sont évalués ici. Le facteur 'contexte' est vraiment important. Les contextes culturels des pays dont les résultats des ressortissants ont été analysés, sont quelque peu identiques à ceux du pays où ils ont été évalués. En effet, les enseignants qui ont demandé ces traductions partagent le même environnement culturel, politique et matériel avec les étudiants francophones qui ont eu les meilleures notes dans presque toutes les disciplines. Les questions de forme et de maîtrise de la langue sont déterminantes mais impactent moins la qualité de la traduction tant qu'il n'y pas d'interférences entre les difficultés de forme et de fond.

Les théories qui prônent que la traduction se fasse vers une langue première se trouvent en partie renforcées, mais aussi remises en cause. Ces exemples qui ne sont pas exhaustifs, visent à démontrer que les théories de traduction qui visent à interdire la traduction vers une langue seconde, tout en étant quelquefois fondées, ont des insuffisances. Il est possible d'être un bon traducteur dans une langue seconde comme on peut trouver de piètres traducteurs travaillant vers leur langue première. En outre, la traduction de et vers une langue première pourrait avoir des avantages mais aussi des inconvénients dans la mesure où la langue cible est la langue seconde que le traducteur peut ne pas bien comprendre. Dans le produit fini, la langue cible est belle mais ce n'est pas forcément le bon contenu. Traduire à partir de sa langue première facilite la compréhension du texte source.

La présente analyse sur les langues a lieu au sujet de l'anglais et du français et dans un contexte purement africain. Or, si on s'en tient à la conception de Schleiermacher sur la directionnalité de la traduction, des Africains ne peuvent pas prétendre avoir l'anglais ou le français comme langue première ; en d'autres termes, ils ne peuvent en aucun cas avoir une maîtrise de ces langues comme les nationaux des pays où elles sont parlées.

La qualité de la langue ne dépend-t-elle pas de ce que l'on veut en faire? Elle dépend de l'objectif, de la fonction à elle assignée. Dans ce sens, nous pouvons dire que dans la mesure où la langue appartient à ceux qui l'utilisent, il est indécent de la hiérarchiser selon le pays où elle est parlée. Les cultures et autres influences s'invitent forcément dans la langue, l'enrichissent et la rendent propre à une région mais pas inexacte. L'affirmation de Madame Herbulot sur la qualité de la traduction liée à celle des langues du traducteur est on ne peut plus claire : pour

qui ont reçu la langue coloniale comme héritage et qui n'arrivent pas à s'en débarrasser du fait de l'influence du colonisateur qui fait tout pour que son influence survive ?

Il n'est un secret pour personne, la lutte pour le positionnement économique au niveau mondial passe par la lutte pour le positionnement de la langue. Ainsi, on constate que les « plus forts » sur l'échiquier mondial ont le droit de s'approprier n'importe quelle langue, de la modifier, de la décrire à leur manière sans courir aucun risque d'être accusé d'avoir « abâtardi » une langue. C'est le cas de la plupart des responsables des projets de traduction de la Bible de l'Alliance Biblique Universelle et de la SIM qui, parcourent le monde entier pour piloter des projets de traduction dans des langues qu'ils comprennent au début à peine (Sanon 2005). On nous dira que la Bible n'est pas un livre quelconque et qu'il faut des précautions pour la traduire ; on pourrait rétorquer justement qu'au nom de cette particularité, qu'on devrait y associer les meilleurs traducteurs qui existent.

A l'opposé, les « plus faibles » sont obligés de s'approprier les langues parlées par les « plus forts » pour espérer plus de développement et d'épanouissement. Pour ce faire, ils doivent respecter scrupuleusement toutes les règles grammaticales, syntaxiques, orthographiques et phonétiques même si cela ne garantit pas leur maîtrise de la langue. Pour une grande majorité de lettrés, la seule langue dans laquelle ils sont compétents quand il s'agit d'écrire ou d'aborder certains sujets scientifiques, politiques ou économiques, c'est la langue du colonisateur (Sanon 2005). Si la qualité de la langue parlée par ces intellectuels peut être traitée de 'douteuse' du fait des influences de langues locales sur leur accent, comment pourrait-on qualifier la traduction qu'ils feront vers ces langues ? la même qualité sans doute. Nous nous demandons alors : les différences tuent-elles la langue ou la font-elles vivre ? En d'autres termes, tous ceux qui parlent français ou anglais doivent-ils avoir le même accent, les mêmes types de construction, les mêmes proverbes, les mêmes dictons pour que la norme soit respectée ou pour que la langue soit considérée comme « bonne »? Dans le rapport 2014 de l'Organisation Internationale de la Francophonie, il ressort que le français a deux cent soixante-quatorze (274) millions de locuteurs, dont 7,6% en Amérique et aux Caraïbes, 36,4% en Europe, 0,9% au Moyen Orient, 0,3% en Asie et en Océanie et 54,7% en Afrique. L'Afrique subsaharienne est la partie du monde qui a enregistré une forte progression de ces locuteurs du français en 2015. La population de la France, quant à elle, fut estimée à 66,9 millions de personnes au cours de la même période. De ces chiffres, il faut enlever les non Français qui vivent sur le territoire français et y ajouter les Français de l'étranger pour avoir le nombre exact de personnes habilitées à traduire en français selon la théorie de Schleiermacher. Les Africains, il est vrai, tendent à traduire les structures et les syntagmes de leurs langues locales en langues européennes (Bandia 2007). Cela fait partie des particularités linguistiques. Cette situation nous rappelle un proverbe

et y laissant transparaître leurs identités. Les causes de ce paradoxe sont sans doute

beaucoup plus profondes. Seule l'indépendance économique de l'Afrique lui permettra de s'affranchir de toutes les autres servitudes.

En outre, l'on peut se demander si la seule maîtrise de la langue suffit pour être un bon traducteur. N'y-a-t-il pas d'autres notions culturelles ou liées à l'actualité qui aident à la compréhension ? Entre un Français et un Africain né et résidant en Afrique ayant le français comme langue officielle, lequel des deux sera mieux indiqué pour traduire un texte en français pour un public du milieu où l'Africain réside ? La connaissance de l'environnement matériel, politique, culturel et social est toute aussi importante que la langue d'arrivée pour qu'une traduction soit naturelle.

Nous sommes tentés de dire que la plupart des théories en traductologie s'inspirent des réalités occidentales qui ont du mal à s'appliquer en Afrique. En effet, dans bon nombre de ces pays occidentaux, la langue du pays est parlée par une écrasante majorité et il n'y a pas beaucoup de langues en jeu.

4. 2. Suggestions

Notre première suggestion est que les Africains pensent à se rendre autonomes à tous les plans pour ne plus avoir à jouer les seconds rôles. Ils ont le français et l'anglais, ils doivent développer leurs propres langues, à défaut de pouvoir être considérés comme co-proprétaires des langues occidentales qu'ils parlent. Pour ce qui est de l'anglais, de nos jours on parle d'anglais britannique et d'anglais américain même si les puristes pensent que l'américain n'est pas de l'anglais. Les Américains ont réussi à imposer leur vision de l'anglais parce qu'ils ont une certaine autonomie financière. Ici encore, les finances s'invitent au débat.

De plus, il faut que les écoles de formation de traducteurs tiennent de plus en plus compte du fait que la traduction vers une langue seconde est inévitable et ainsi adapter leurs formations à cette réalité.

Ensuite, il faut que les Africains eux-mêmes conçoivent des théories et des curricula qui tiennent compte de leurs réalités car personne ne se fera leur porte-voix. Ils doivent créer des théories défendables et applicables à leurs réalités. Une collaboration basée sur une politique linguistique explicite pourrait être un gage de promotion de ces langues ; ce qui suppose un engagement de toutes les couches sociales, car une politique linguistique et traductologique qui donne une place de choix aux langues locales s'attaque à une question de développement et constitue un moyen de participation des communautés à la base.

Conclusion

serait hasardeux de juger de la qualité d'une traduction sur la base de l'origine du traducteur, tout dépendant de l'auditoire et de l'objectif visé par la traduction. Un

Africain n'est-il pas mieux placé qu'un Européen pour traduire pour un lectorat africain, même si c'est vers une langue européenne ?

De plus, nous pouvons affirmer que bien d'autres facteurs entrent en jeu pour la réussite d'une traduction et ceux-ci vont au-delà du sens vers lequel on traduit. Ainsi, contrairement aux idées véhiculées par la plupart des théories de traduction, on peut bien traduire vers une langue seconde. Il existe des facilités et des difficultés de part et d'autre que l'on soit en train de traduire d'une langue première vers une langue seconde ou vice versa. Dans les communautés africaines surtout où la profession de traducteur cherche toujours ses lettres de noblesse, le fait d'imposer une directionnalité aux traducteurs réduit la part de marché déjà mince. Il faut que les didacticiens de la traduction intègrent cet aspect à leur programme de formation, d'autant plus que la demande est plus élevée dans ce sens sur le marché de l'emploi et que la notion de langue seconde est difficile à définir pour bon nombre d'Africains. En outre, est-il établi que le fait d'acquérir la citoyenneté française ou anglaise rend le bénéficiaire plus apte dans ces langues ?

Références

- BAKER, Mona (1992). *In Other Words : A Coursebook on Translation*, London and New-York, Routledge.
- BANDIA, Paul F (2007). *Translation as Reparation : Writing and Translation in Postcolonial Africa*, Manchester, Saint Jerome Publishing
- BASSNETT, Susan (2002). *Translation Studies*, London and New York, Routledge
- CALAME-GRIAULE, Geneviève (1965). *Ethnologie et langage: la parole chez les dogons*, Paris, éditions Gallimard, bibliothèque des sciences humaines.
- CAMPBELL, Stuart (2008). *Translation into The Second Language*, London and New York, Longman.
- COLLECTIF LAROUSSE (2012). *Le petit Larousse Illustré*, Paris, Larousse
- CUQ, Jean Pierre (1991). *Le français langue seconde : origines d'une notion et implications didactiques*, Paris, Hachette.
- HATIM, Basil and MASON, Ian (1997). *The Translator as Communicator*, London/New York, Routledge.
- HERBULOT, Florence et LECLERCQ, Guy (2000). *ESIT : 40^{ème} anniversaire*, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, Ecole Supérieure d'Interprètes et de Traducteurs, Association des amis de l'ESIT.
- INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DE LA DEMOGRAPHIE

F. Emilie G. SANON/OUATTARA / Directionnalité, langues du traducteur et qualité de la traduction:
liens et limites en context africain / Revue Échanges vol. 1 n° 006 juin 2016

Ouagadougou » dans *IAPETUS, Revue canadienne des sciences de la terre* No 1, Québec, Presses Scientifiques du CNRC, pages 81-91.

NIDA, Eugene and TABER, Charles (1974). *The Theory and Practice of Translation*, Leiden, Brill.

PYM, Anthony (1997). *Pour une éthique du traducteur*, Ottawa, Presses de l'université d'Ottawa.

SANON/OUATTARA, F. Emilie G. (2005). *La traduction en situation de diglossie : le cas du discours religieux chrétien*, Groningen, université de Groningen, thèse de doctorat.

www.francophonie.org consulté le 26 janvier 2016.

www.grammar.about.com consulté le 27 janvier 2016.

**FROM LINGUISTIC BARRIERS TO CONFLICTS BARRIERS, THE
AFRICAN PEACEBUILDING STRATEGY, Gossouhon SEKONGO**
(Université Alassane Ouattara de Bouaké – RCI)

Abstract

This article aims at analyzing the positive facet of difference which is always supposed to be source of multiple and various problems between linguistic communities. The objective is to stave off interpretive stasis, by challenging the fixities of cultural and linguistic differences. Therefore, through the use of verbal play, I will show that cultures and by the same token languages represent negotiable terrains that can be traversed to obtain a sustainable peace between communities.

Keywords: difference, linguistic communities, language, culture, negotiable terrains, verbal play, sustainable peace.

**DES BARRIÈRES LINGUISTIQUES AUX BARRIÈRES DE CONFLITS,
LA STRATÉGIE AFRICAINE POUR LA CULTURE DE LA PAIX**

Résumé

Cet article ambitionne d'analyser la facette positive de la notion de différence toujours considérée comme source de problèmes multiples et variés entre communautés linguistiques. L'objectif est donc d'écarter toute stagnation interprétative, pour défier la fixité des différences linguistiques et culturelles. Aussi, à travers l'alliance à plaisanterie, voudrions-nous démontrer que la culture, et par ricochet la langue, représentent des terrains négociables pouvant être traversés pour obtenir une paix durable entre différentes communautés linguistiques.

Mots clefs : différence- communautés linguistiques-langue- culture- -terrains négociables- alliance à plaisanterie -paix durable.

Introduction

The most popular perception of Africa is a sad image of famine, poverty and war. Africa is looked down as a continent in which nations are only made of

population of consumption but not of production. And, one of the most perceived reasons at the basis of that situation is said to be the linguistic issue.

With about two thousand (2000) languages, the linguistic issue has always been considered as a serious obstacle to the development of African nations. At the creation of the African states, the argument was that it was impossible to create nations that will be economically valid with so many languages which go along with a cultural diversity. After the creation of nations, Africans will even fail to devise an educational policy with local languages. Hence, they resort to European languages with their by-syntactico-systemic problems¹. In this linguistic diversity stressing the cultural diversity and its by-identity problems, the misunderstanding between individuals of different speech communities will sometimes give right to mistrust or even war². As an illustration to this point, we have, among others, the war between Hutu and Tutsi in Rwanda ; the latent war between the Darroodes tribe and the Ogadennes tribe in Somalie (since 1994) and the war in the Darfour between the Fours and the Arabic, leading to a bloody genocide (since 2003).

Conflicts between communities within and between nations and their drawbacks would lead Africans to devise strategies through language use in the view of creating a sudden togetherness that aims at putting end to these unceasing and barbaric conflicts. It is this afro-centered strategy that inspired the present article which we entitled: “from the linguistic barrier to the conflict barrier: the case of verbal play”. Rather than stressing difference, this article aims at staving off interpretive stasis, by challenging the fixities of cultural and linguistic differences. My will is to demonstrate that culture and by the same token language represent negotiable terrains that can be traversed to obtain a sustainable peace between communities. However, what is the nature of verbal play? How does this strategy operate to enable a sustainable peace state? Can we not speak about an African originality in the peace building process and, by the same token, call for an African cultural based education? These are the different questions that I am going to answer in the trend of my analysis.

1. Nature of verbal plays

Characterizing an element is, first of all, to define it with the possible step of indicating what is at stake in the creation or existence of that element. Therefore, to characterize verbal plays, the first step will consist in indicating what we should understand through notions. Verbal plays can be defined as a linguistic strategy, a joking through language between individuals.

¹ But the problem with that resolution is that in Africa, the rate of literates is very low compare to the rate of illiterates and this may create a communicational problem between individuals if foreign languages are to be used in communication situations. The attempts to reduce this communicational gap lead to the generation of simplified forms of languages derived from these foreign languages.

² It would be tautological to indicate that cultural diversity stresses identity difference

From a socio-historical point of view, verbal plays are the results of covenant between individuals of different linguistic communities. They are social contracts (Amoa 2013). Generally speaking, verbal plays outcome on the basis of a war waged between different linguistic or cultural communities, a war during which there has been enough bloodshed. So, to put end to this dramatic situation, members of these different communities might agree on the fact to no longer live such a situation by simply swearing or shedding samples of blood from individuals of the different engaged communities. From these acts on, communities are supposed to share the same identity. These acts involve the entire societies of both communities and also apply for future generations in the sense that in the lives of individuals from these engaged communities conflicts or even dispute should no longer be lived. This is what we can read with authors like Elham Atashi (2009:45) according to whom a sustainable peace building needs the transformation of the relationship between individuals at the grass roots levels.

From a linguistic point of view, verbal plays can be defined as a kidding through words. Verbal plays cover concepts like mockery, sarcasm, teasing or even insults. They can be defined as inter-subjective strategies through which speakers self-images are no longer important. Therefore, what is important is the creation of a common rhetorical space of provocative discursive styles.

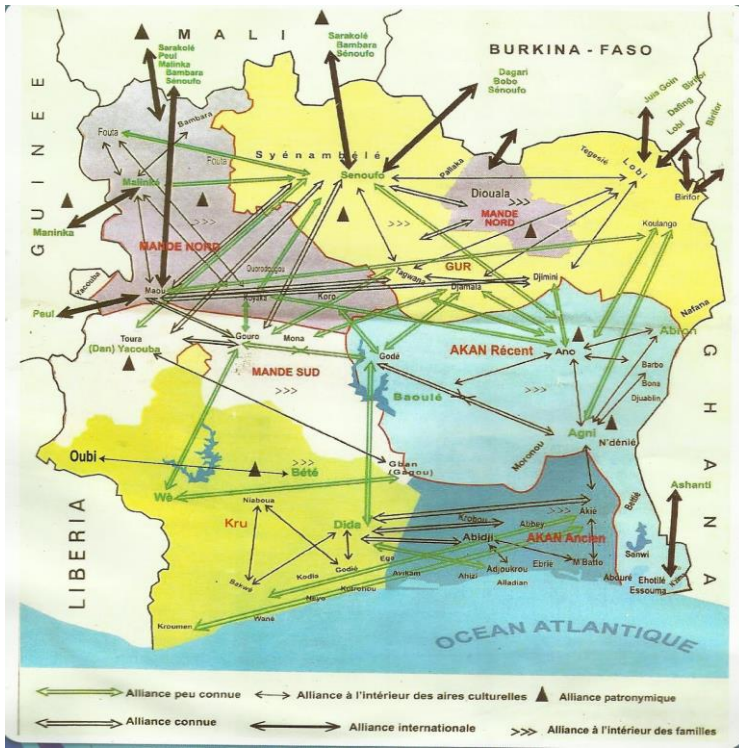
Verbal plays are some kinds of opposition/ relationships in the saussurian sense of the terms. Between individuals of different communities verbal plays are revealed through language and, on the basis of the languages they speak. Therefore, language becomes the mirror of identity of involved individuals. In fact, the language used by an individual and his identity as a native of that language are two inseparable aspects. We can even say with Le Page and Andrée Keller-Tabouret (1985) that language acts are acts of identity. Identity can be defined as a set of psychological processes from which elements of identity are established. The identity of an individual is made of all nouns or references given or received by that individual. However, during his lifelong, the individual's identity modifies with some constraints or social interactions that may be unique or subjective (Andrée Keller-Tabouret, 1985). In the situations of verbal plays, the identities of involved individuals are fused within the same mould, no matter their status, justifying, hence, the saussurian idea of opposition/relationship; for, what is at stake is no longer the face-need of speakers but the creation of a meeting ground between culture and/or communities. Therefore, verbal plays between communities are just like a travelling ticket "across the lines", using the terms of the black American singer, Tracy Chapman (1988). But the trip across the lines with verbal plays is a totally different journey from the one intended by Chapman. In fact, in the understanding of Tracy, the travelling "across the line" is a daring, a potentially life-threatening activity where the bridge and tracks have ceased to serve as means

of traversing dangerous terrain (Michael Awkward: 1995:3)³. In addition, her trip across the lines is a trip between races, particularly in times where the cultural war between white and blacks was at stake in the United States of America. In fact, the cultural war in America was, as Jay (1997:10) well puts it, a “struggle for representation” whereby theories of representation and identity advocate the politics of identity. Jay (1997:29) defines cultural representation as: “*a complex set of cultural practices in which practice indicates activity that is at once conceptual and physical. Representation refers both to systems of knowledge made out of signs and to material or economic arrangements for the (re)production of knowledge.*” So, in the understanding of Chapman of “across the lines”, the avenues of mediation would be currently so inaccessible by battles of cultural power (Michael Awkward, 1995:3).

In opposition to that conception; the trip “across the lines” made possible by means of verbal plays, is a rather pleasant trip during which there is no home for fear for one’s individual physical and moral safety, a place where no possible “riot” can begin. In fact verbal plays are actual game of initiation to taking floor through a deliberate resort to insults and mockery and championing over titles. Paradoxically, verbal plays are to be understood as imposed strategies which have the force of law; hence, they are some performative strategies with executive effects devised by allied communities. So, verbal plays are “epideictic speeches” which can be either a speech of praise (epainos) or a speech of blame (psogos) in which speakers praise traditional values, identities and codes of conduct while discouraging undesirable norms and behaviors (Herrick 2005:81). According to Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca (1971:48), epideictic speeches are vital political processes insofar as its rituals of enshrine collective values upon which future actions are justified.

Besides, contrarily to the conception of Chapman of the trip “across the lines”, verbal plays are not a trip across races but rather, as we said it earlier, a negotiation of a common ground between individuals of within or different linguistic communities in or across nations, as shown on the map below.

³ Michael Awkward, 1995: *Negotiating Difference, Race, gender, and the politics of positionality, Black literature and culture*, The University of Chicago Press.



MapI: map on interethnic alliances in Côte d'Ivoire and beyond extracted from *Les Archives de l'UCLM* Abidjan, October 2013.

Verbal plays might be characterized as kind of putative memory which essentially functions as an implicit or explicit strategy where the rhetoric of collective memory, in all its linguistic and symbolic variety, motivates opposed groups to view one another as lacking a common past, and thus lacking bases for articulating common and future-oriented needs, goals and priorities (Bradford, 2009:74). Such a strategy creates forms of public expression by which opposed communities might relinquish one way of talking about the past and learn to speak of it as a source of commonality in the present (Bradford, 2009:74). However, what are the functions of verbal plays? Answering this question will be the focus of the coming section.

2. Functions of verbal plays

Functions of verbal plays are of various types. They are multifaceted and multifunctional (Guinsler, 2008:3; Robinson and Smith, 2001; Wrench and Recrosky, 2001; Graham, 1995; Moran, 1996). They are achieved through various means such as conversational humor and joking telling (Boxer and Corte-Conde,

1997), basing on strategies such as mockery, sarcasm, teasing or even insults, as mentioned earlier. Therefore, verbal plays are aspects of social interactions which require at least two participants. With regards to these characteristics, one of the main functions of verbal plays will be to break distance between co-speakers.

Distance is a sociolinguistic phenomenon studied under the heading of power and solidarity in language. In speaking, an individual is concerned with the type of social relationship that exists between him and the person he is speaking to. This social relationship is either power-oriented or solidarity-oriented, regulated by the psychological feeling of speakers towards each other; and this is known under the sociolinguistic concept of politeness. Politeness means adopting a formal or distant attitude with the intention not to intrude in others personal spheres. Talking about politeness we are concerned with others' *face needs*. In many social interactions people are concerned with preserving their face needs. Face needs are basic wants or desires not to be imposed upon, or even that, not other people interfere in our margin of freedom. Face needs can be qualified as positive or negative. There is Negative politeness when we show respect to someone. Negative politeness always means distance toward the co-speaker. It requires courtesy. It is the idea of not intruding or offending someone else with whom we are exchanging. As for Positive politeness, it is a social behavior expressing appeal, admiration, warm toward someone. It implies proximity or close relation. In the language use, positive politeness means bringing speakers together.

In linguistic practices characterized by the use of verbal play, one of the first functions is to deconstruct within and between participants, their psychological self-considerations. As a matter of fact, language practices between individuals from allied communities are solidarity-oriented. Once identities of participants are revealed, the linguistic play shifts from power to a sudden and active proximity, as recognizing co-speakers as members of allied communities suddenly calls into the mind of individuals the duty of shared-brotherhood and mutual assistance. In fact, in the use of verbal plays, elements of language which might be considered as face-threatening are the privilege of this kind of interactions.

In the trend of the linguistic exchange with regard to address forms, beyond the common term used to refer to the other group such as “Nan, toukpè or djon” (in Côte d’Ivoire); “Rakiré” (Burkina Faso); “senenkoun” (Mali), participants tend more to using forms that rather show their allies as having lower social status than they are, giving them titles like “slave, thief”, or even insults such as “bastard”, in the view of attacking co-speaker(s) for mockery or teasing.. Besides, sometimes participants make use of depreciative descriptive phrases to characterize allies even if the speaker knows his co-speaker by name. For example in a linguistic interaction between Senufo and Koyaka, two Ivorian linguistic communities tied by an interethnic alliance, phrases like “leave-eaters, (small) grass cutters” are also often used. As such, a skillful verbal creativity is developed

between participants whereby participants are, just like, trying to win the game by “reducing co-speaker(s) to silence”⁴. Therefore, we can observe the breaking of another linguistic norm which is the turn-taking.

The expression of power and solidarity can also be reflected in turn taking. Turn taking is basically a dimension of communicative competence made of interactional skills. Interactional skills consist of social conventions which regulate the use of language and other communicative devices in particular settings: who may or may not speak, to whom, when, how they should talk to people of different statuses...etc. In African societies, where emphasis is put on the social hierarchy, flawing the respect of turn taking is a mark of face-threatening. But in interactions between allies, this communicative competence is less important; for what is at stake is no more the individual social status, (as they are just prototypes) but rather the will to underlining the possible movement across fixed biological, cultural or ideological lines in order to explore in the word difference, the possibility of creating a peaceful common ground.

In the quest of the creation of a peaceful ground other functions made possible through verbal plays will be the de-dramatization and the possible catharsis in serious situations liable to conflict. In fact, whenever there is alliance between communities, the rule of the duty to protecting and assisting members of the allied communities is systematically applied, even in case of mortal accidents (Amoa, 2013). In these circumstances, the matter is settled through traditional-based diplomatic initiatives, without resort to judicial court which may imply the jailing and paying of fine by the culprit. So, in the social interactions between people of linguistic communities tied by alliance, language becomes a sort of shield for their respective members, as recognizing an individual as member of the allied linguistic community strictly imposes his right for protection and help whatever his fault. In fact recognizing an individual as member of the allied speech community systematically creates the feeling of a disarming togetherness. Therefore, by means of verbal play, intersubjective relations between individuals are dominated by the aim of fostering productive communal relations through strategies geared toward the construction of shared identity; for, once communities are tied by alliance, they become relatives and the physical aspect of this relation is the verbal play. However, how to foster this peace building finding, first in Africa, a continent dominated by conflict, and beyond, in a world prone to conflicts?

⁴ During interactions in forms of verbal plays, one of the intention of speakers is not only to create positive face-need, but they do it with the intention of showing co-speaker(s) that they are not only superior in terms of the social status but they are also superior in the course of language use.

3. Need to extend the African peacebuilding strategy.

As a linguistic practice, verbal play has, since long times, constituted the subject matter of many researchers. While Radcliff (1952:90) focuses on the aggressive characteristic of verbal play whereby participants are required “*to take no offense*”, Brown and Gilman (1960:278)⁵ will see in verbal plays a means “to create and subvert relations of hierarchy or of quality, to shock or to subdue aggression”. As for Brown and Lewinson (1987), they explore their functional dimensions, characterizing them as positive politeness since they are “based on mutual shared background and values (...)”. But, along with these characterizations of verbal plays analyzed at the level of interacting individuals, verbal plays in the African context engage entire speech communities in the view of achieving cohesion between groups. According to Napon (2006), verbal play, which we characterized as the physical aspect of the intercultural alliances, aims at provoking a relaxation between different linguistic communities.

Verbal plays in the sense of the African traditional peace building process require no weapon on the ground of negotiation. Peaceful negotiated terrains are obtained through language, a system which enables articulation of ambivalent values such as difference and commonality, aggressiveness and softness. As such, language can be considered as the heaviest harmless lethal weapon to solve conflicts, recognizing the impact language may have on its users; as according to the African saying: “*seule la parole peut laver l’eau*”⁶. Therefore, for a sustainable peaceful world it becomes symptomatic to devise an educational system based on the African traditional-based strategy, first in Africa where conflicts are the daily portion of populations, but also beyond Africa, where the quest for a peaceful world is at stake. In fact, the always hasty emergency to pull humanity from barbaric behaviors requires that we capitalize in the human target (Alain, 1969:8)⁷. So, just like Bruce Dayton and Louis Kriesberg (2009), who regard social conflicts to be an inevitable and essential aspect of social interaction, I believe with Ainoa (2013) that an education based on inter-ethnic alliances will be an excellent interdisciplinary and cross-cultural exercise. By the same token, this education will reinforce creation and production of artistic exchanges between communities. However, this imposes to knowing about rules that enable verbal plays to achieve social harmony.

As an ambivalent strategy that articulates aggressiveness to softness, verbal plays between speech communities are governed by norms and values the violation

⁵ Brown R., & Gilman A., 196: the pronouns of power and solidarity. In Thomas A., Sebeok (ed), *Style in language*, pp253-76, Cambridge, MA: MIT Press.

⁶ The literal translation will be: Only words can wash water.; that is the power of words is so strong that words can change a bad situation into a good one.

⁷ « L’immense danger, et l’urgence, toujours aussi pressante, de tirer l’humanité de la barbarie proche, commande d’aller droit au but humain ». (Alain, 1969 : *propos sur l’éducation*, 14^{ème} édition, Presses universitaires de France, 108, Boulevard Saint-Germain, Paris.)

of which lead to symbolic punishment (Meité, 2004). In order to achieve the objective for which they are used, verbal plays should not be directed to participants' physical and/or moral defaults. They should not be oriented towards participants' mothers. Therefore, verbal plays target entire communities tied by alliance in which participants are just actors to reveal the sacred link between them, and thus, to reveal the propensity to dialogue and reconciliation, mutual help and solidarity and last but not least, to avoid struggle and bloodshed.

Conclusion

In a nutshell, we can say that the linguistic difference between communities should not be regarded as source of marginal identities, and thus, constituting a source of multiple problems stemming from insecurity, but rather, negotiable meeting grounds to fuse identities through rhetorical linguistic practices. We can simply say with Edmond Cros (2005:33) that language and culture are co-extensive notions. In fact, by means of verbal plays, particularly, as used between allied linguistic communities in Africa, the ideological and cultural fixities are removed to make place to commonality whereby difference implies *différance*⁸ (to use the word of Derrida, 1968:51) in which an individual should be seen as the representation of both the ego and the alter-ego. Therefore, the African strategy which is used to soften relations between different linguistic communities can constitute a good strategy for peacebuilding in a world liable to perennial conflicts. However, what remains to be stressed is the vehicle of commonality between linguistic communities tied by alliances. In other terms, the language to be used by these communities to express their share of meeting ground, still constitutes an issue. I believe, to better exploit this African original tool of peacebuilding between communities, a language of intercommunication flexibility to easier communication between different communities is needed.

Bibliography

- Amoa Urbain., 2013: *Les alliances Inter-Ethniques et Les parentés à Plaisanteries, Clefs pour une culture de paix en Afrique au cœur de la Diplomatie Coutumière*. Université Charles Louis de Montesquieu, Abidjan.
- Austin, John Langshaw, 1962: *How to do Things with Words*, Oxford University Press. London.

⁸ « La différence c'est ce qui fait que le mouvement de la signification n'est possible que si chaque élément (...), apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur(...) Derrida (1968 :51)

- Awkward Michael, 1995: *Negotiating Difference, Race, Gender, and the Politics of Positionality*, Black Literature and Culture, the University of Chicago Press. Chicago & London.
- Brown and Lewinson, 1987: politeness, some Universals in language Usage. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruce w. Dayton and Louis Kriesberg, 2009 : *Conflict Transformation and Peacefulbuilding, Moving from Violence to Sustainable Peace*, Routledge, 2 park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon Ox14 4RN, New York.
- Cros Edmond., 205: *Le Sujet Culturel. Sociocritique et Psychanalyse.*, l'Harmattan, 5-7, rue de l'Ecole-Polytechnique ; 75005 Paris.
- Derrida Jacques, 1968 : « la différance » in Tel quel, *Théorie d'Ensemble*, Paris, Seuil, Collection *Tel Quel*, pp41-66.
- Elham Atashi, 2009: "Challenges to conflict transformation from streets". *Conflict Transformation and Peacefulbuilding, Moving from Violence to Sustainable Peace*, Routledge, 2 park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon Ox14 4RN, New York..
- Gregory S. Jay, 1997: *American Literature and the Culture Wars*, Cornell University Press. Ithaca & London.
- Meite, Méké., 2004 : « Les alliances comme voie ». *Ethiopiennes*. Revue Negro Africaine de littérature et philosophie, N° 72, PP101-12.
- NAPON, ABou., 2006: « Aspects Linguistiques et sociolinguistiques de l'alliance à plaisanterie ethniques en milieu urbain ». *Recherches Africaines*, n°5, www.recherchesafricaines.net.