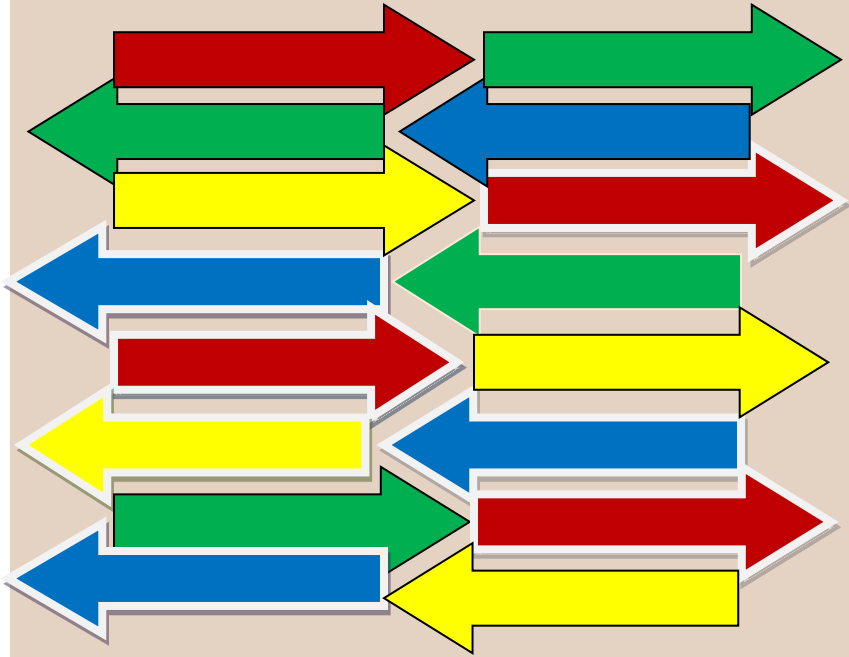


ISSN : 2310-3329

REVUE DE PHILOSOPHIE, LITTÉRATURE ET SCIENCES HUMAINES

ÉCHANGES



VOLUME 1 : PHILOSOPHIE

REVUE SEMESTRIELLE VOLUME 1 N° 007 décembre 2016
LOMÉ-TOGO

REVUE DE PHILOSOPHIE, LITTÉRATURE ET SCIENCES HUMAINES

ÉCHANGES

VOLUME 1 : PHILOSOPHIE

Volume 1, N° 007 décembre 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 KUNE, 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 TANOÛ (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)
Pr Aklesso ADJI (Université de Lomé)
Pr Dossou GBENOUGA, Maître de Conférences (Université de Lomé)
Pr Kokou ALONOU, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Nicoué BROOÛM, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. Gabriel NYASSOÛBO, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. John AGLO, 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 : Rahima BOUKARI

6

Mail : lampes.ul@gmail.com

Site : www.lampes-ul.org

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 (Uniquement pour les renseignements)
- 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.

Normes de rédaction

À partir du numéro 008, la revue *Échanges* ne peut recevoir pour instruction ni publier un article s'il ne respecte pas les normes typographiques, scientifiques et de référencement (NORCAMES/LSH) adoptées par le CTS/LSH, le 17 juillet 2016 à Bamako, lors de la 38ème session des CCI. Nous citons *in extenso* une partie du point 3 de ces normes à l'attention de tous les auteurs.

« 3. DES NORMES ÉDITORIALES D'UNE REVUE DE LETTRES OU SCIENCES HUMAINES

3.1. Aucune revue ne peut publier un article dont la rédaction n'est pas conforme aux normes éditoriales (NORCAMES). Les normes typographiques, quant à elles, sont fixées par chaque revue.

3.2. La structure d'un article, doit être conforme aux règles de rédaction scientifique, selon que l'article est une contribution théorique ou résulte d'une recherche de terrain.

3.3. La structure d'un article scientifique en lettres et sciences humaines se présente comme suit :

- Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français [250 mots maximum], Mots clés [7 mots maximum], Abstract, Keywords, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Bibliographie.

- Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français, Mots clés, Abstract, Keywords, Introduction, Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Bibliographie.
- Les articulations d'un article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées, et numérotées par des chiffres (exemples : 1. ; 1.1. ; 1.2 ; 2. ; 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. ; etc.).

3.4. Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

3.5. Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

- (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées) ;
- Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées).

Exemples :

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupé du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens(...)».

- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de contournements. Celles là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont sait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

- Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation sociohistorique

et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakité, 1985, p. 105).

3.6. Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

3.7. Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Éditeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{nde} éd.).

3.8. Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Par exemple :

Références bibliographiques

AMIN Samir, 1996, *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.

AUDARD Cathérine, 2009, *Qu'est ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard.

BERGER Gaston, 1967, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », *Diogène*, 202, p. 145-151. 4.

DIAKITE Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan. »

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 uniquement par voie électronique à l'adresse suivante : **revueechanges@gmail.com**

Tous les échanges entre le secrétariat de la revue et l'auteur se feront uniquement par internet, il importe donc de fournir un mail actif que l'auteur consulte très régulièrement et d'envoyer toutes les informations relatives au processus de publication des articles uniquement par mail (les SMS ne sont pas fiables !)

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 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 (uniquement pour les renseignements)

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

SOMMAIRE	15
PHILOSOPHIE	17
PENSER LE DEVENIR DE L’AFRIQUE DANS UN MONDE MULTICULTUREL, GEORGES MAFA ASSEU (UNIVERSITE F. H. B. D’ABIDJAN - RCI).....	19
DÉSIR DE RECONNAISSANCE, AFFIRMATION IDENTITAIRE ET VIOLENCE TERRORISTE, KOMLAN A. AZIALE (UNIVERSITE DE LOME - TOGO)	36
LA FRONTIÈRE EN RECTO ET EN VERSO : L’UNITÉ DE LA VIE EN SCISSION, ASSOUMAN BAMBA (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE - RCI)	52
CONTRIBUTION D’UNE ÉTHIQUE ÉCONOMIQUE À LA RÉDUCTION DE L’EXTRÊME PAUVRETÉ AU TOGO, SOUGLOUMAN BAMPINI (UNIVERSITE DE LOME - TOGO).....	66
ANCRAGE SCHOPENHAUERIEN DE LA REPRÉSENTATION MERLEAU-PONTIENNE : UN BESOIN DE NUANCE, MAURICE CRESPIN GBODOU (UNIVERSITE D’ABOMEY-CALAVI, BENIN).....	85
BAKOUNINE ET LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ, KOUDBILA AIME DESIRE MICHAËL KABORE (UNIVERSITE OUAGA I DE OUAGADOUGOU - BF).....	101
LE MODE D’ACQUISITION HUMAINE DE LA TECHNIQUE : ORIGINE DE LA RATIONALITÉ DÉCONSTRUCTIVE DE LA TECHNOSCIENCE ?, KOUAKOU KOFFI (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE – RCI).....	119
SIMONDON : LE DIEU PROVIDENCE DE HEIDEGGER ?, JULIEN KOUAKOU KOUADIO (LYCEE DEPARTEMENTAL ROI BONZOU II D’ABENGOUROU - RCI)	134
L’ALTERNANCE DÉMOCRATIQUE EN AFRIQUE ET LE MODÈLE POLITIQUE PLATONICIEN, THOMAS N’GOH KOUASSI (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE - RCI).....	152
KANT : NATURE, PROVIDENCE ET LIBERTÉ EN HISTOIRE, AYOUBA LAWANI (UNIVERSITE D’ABOMEY-CALAVI - BENIN).....	168
CULTURE ET RELIGION, FACTEURS D’UNE DÉPENDANCE INSIDIEUSE ET CONTINUELLE DES ÉTATS AFRICAINS, FRANÇOIS MOTO NDONG (IRSH / CENAREST DE LIBREVILLE – GABON)	180
DROITS DE L’HOMME ET DROIT INTERNATIONAL, HYACINTHE E. NOGBOU (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE – RCI)	198
HANNAH ARENDT ET LA QUESTION DU RAPPORT ENTRE L’ÊTRE ET L’APPARENCE, IBRAHIM OBOUMOU (UNIVERSITE F. H.-B. D’ABIDJAN - RCI)	210
LES FONDEMENTS DE LA COLONISATION MODERNE DE LA NATURE : DU BOUC-ÉMISSAIRE CARTÉSIE À LA DISSONANCE ONTOLOGIQUE, ABOU SANGARÉ (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE - RCI)	224

AUX FONDEMENTS DU CONCEPT DE L'EMERGENCE, AMED KARAMOKO SANOGO (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA, RCI) 238

LE TRANSCENDANTAL CHEZ MARTIN HEIDEGGER, CYRILLE SEMDE (UNIVERSITE OUAGA 1 - BF) 249

L'IDÉE DE SOIN EN POLITIQUE CHEZ PLATON, FATOGOMA SILUÉ, (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA - RCI) 262

L'AMOUR COMME ESSENCE DE L'HOMME DANS LA PHILOSOPHIE MATERIALISTE DE LUDWIG FEUERBACH, GBOTTA TAYORO (UNIVERSITE D'ABIDJAN - RCI)..... 273

MÉDECINE BERNARDIENNE ET MÉDECINE CANGUILHEMIENNE : ENTRE CONTINUITÉ ET DISCONTINUITÉ, KOUADIO CHRISTIAN YAO (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BPOUAKE - RCI) 291

LES SOPHISTES : PHILOSOPHES OU PHILODOXES ? KOLOTIOLOMA NICOLAS YÉO (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE - RCI)..... 305

HUMANITÉ ET ÉDUCATION CHEZ JOHANN GOTTLIEB FICHTE, ALAIN CASIMIR ZONGO (UNIVERSITE DE KOUDOUGOU - BF)..... 320

PHILOSOPHIE

**PENSER LE DEVENIR DE L'AFRIQUE DANS UN MONDE
MULTICULTUREL**, Georges Mafa ASSEU (Université F. H. B. d'Abidjan -
RCI)

Résumé

Le discours sur le développement, la démocratie ou la bonne gouvernance en Afrique, apparaît très souvent sous le signe de l'enfermement. Être, pour bien de penseurs, c'est exprimer une singularité mise sous l'écrin de l'universel. Tout se passe comme si la pertinence des approches devait être mesurée à l'aune d'un type d'être et/ou d'un espace déterminé. Autant dire que dans sa prétention, ce discours tient non seulement en hostilité l'Africain, jugé inférieur, mais également le confine dans un état de totale subordination. Cette situation aboutit très souvent à une détresse morale s'exprimant en termes de négativité ou d'absence d'une vision optimiste de l'avenir. Ce marqueur structurant de la conscience et de la société africaine appelle à une intelligence créatrice. Celle-ci est portée par un discours africain de la méthode que l'on retrouve chez Cheikh Anta Diop. Sa démarche est une vision émancipatrice, parce qu'elle s'inscrit au cœur du dépassement de la dichotomie Afrique-Occident conçu sous la détermination de l'humain, de l'union, et de l'interculturalité.

Mots clés : Afrique, esthétique identitaire, identité culturelle, interculturalité, multiculturalisme, vivre-ensemble.

**THINKING ABOUT THE FUTURE OF AFRICA IN A MULTICULTURAL
WORLD**

Abstract

The speech about discursive otherness on development, democracy or governance standards in Africa, very often appears under the label of confinement. For many thinkers, to exist, it is to express a singularity put under the universal box. It is as if the relevance of approaches must be measured to the alder of a kind of person and/or a determined space. One might as well say that in its pretension, this address not only holds in hostility the African, thought inferior but also confines him in a subordination state. This situation very often leads to a moral distress using negative terms or lack of optimist vision for the future. This structuring marker of consciousness and African society calls to a creative intelligence. This one is supported by an African speech of method similar to the one of Cheikh Anta Diop. His process is an emancipatory vision because it is inscribed in the heart of overstepping the dichotomy of Africa – Western conceived under the human determination, of union and interculturality.

Keywords: Africa, aesthetic identity, cultural identity, interculturality, multiculturalism, coexistence of people.

Introduction

Dire aujourd'hui que le devenir de l'Afrique est mêlé à la vie d'un monde en crise, constitue un lieu commun. Le constat est probant : une offensive idéologique contre le principe d'égalité se traduit en termes de radicalités diverses, de hiérarchisation des peuples, des races, des cultures. Le pouvoir dont peut se réclamer le monde pour dire « Tu » ou l'« autre » est plombé par le pouvoir du moi absolu. Tout se passe comme si par la ruse d'une certaine loi, un pan entier de l'humanité est considéré comme autre, c'est-à-dire fixé dans les rets de la crispation identitaire et de la nécrose. Que dire : déclaration universelle des droits de l'Homme de 1948, Organisation Internationale des Droits de l'Homme, etc. Notre monde est-il oublieux de lui-même, devenu infidèle à ses propres principes et irrespectueux de ce qu'il proclame comme normes éthiques ? Il nous faut conduire de nouvelles inventions conceptuelles ou un prolongement fécond qui pourrait rendre le devenir de l'Afrique plus reluisant. Comment l'Afrique peut-elle être soi-même tout en participant à l'Universel ? Comment réorganiser ou restaurer en l'Africain les critères de vérité qui feront de lui la figure de l'interculturalité ? Il s'agira dans ce travail de montrer que l'Afrique a besoin de paradigmes directeurs qui trouvent leur point d'ancrage dans la pensée de Cheikh Anta Diop.

1. Dans les interstices de la théorie de la diversité culturelle

1.1. Les frontières de l'identité

La frontière, renvoie à la délimitation, à ce qui établit une démarcation entre deux ou plusieurs représentations spatiales. C'est la médiane. Elle se pose comme un point d'ordre qui situe et sépare deux groupes ethno-culturels. La frontière, c'est « *ce qui crée la séparation, la frontière, c'est la volonté de se différencier et l'utilisation de certains traits culturels comme marqueurs de son identité spécifique* »¹

(A) se reconnaît comme (A) différent de (B), parce qu'il s'imprime en lui, une détermination qui le porte à s'identifier en relation avec un espace qui est son lieu propre. C'est dire que « *chaque chose a un lieu propre pour autant qu'elle est. Ce lieu consiste dans le retour à sa raison, dans l'acte de redéployer celle-ci pour lui assurer vie et effectivité.* »²L'on se fixe ainsi sur son identité comme ce lieu où l'on se sent chez soi comme lieu de reconnaissance de soi par soi.

Cependant, en tant qu'apparaissant sous le signe de l'autolimitation, la frontière n'est pas fermée sur elle-même. Elle est extension vers le dehors. Elle est ouverture vers l'un ou l'autre qui manifeste le besoin de la traverser. Elle est un point de réception, de richesse, de confrontation, d'échange avec l'autre conçu comme un moment libre de l'Universel. C'est pour cette raison qu'on voit désormais apparaître une tout autre conception de l'identité en contradiction avec

¹ CUCHE (Denys).- *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2004, p. 94.

² DIBI (Kouadio).- « *l'être-au-monde et les conquêtes de la modernité* » in *Annales de l'Université d'Abidjan série D tome XVI*, 1983, p.243.

le sens d'un caractère immuable de la frontière. Autrement dit, la frontière n'est-elle pas le point de l'ouverture à l'autre ?

L'homme, quel qu'il soit, ne peut se contenter de ce qui lui est propre. Comment porter le regard vers l'autre, comment le comprendre si notre relation à lui est conçue comme un enfermement, c'est-à-dire, un lieu où le sentiment d'amitié, d'altruisme et de générosité ne saurait avoir une place cardinale ? Autrement dit, comment pourrions-nous en venir à lui porter secours si l'on vit l'un loin de l'autre ? Comment pourrions-nous échanger sur nos incompréhensions et nos difficultés ? Les idées négatives qui ont prévalu et ont engendré tant de cruauté tout au long de l'histoire de l'humanité, sont à proscrire. Quand apparaissent des réalités nouvelles, nous avons besoin de reconsidérer nos attitudes, nos habitudes tant il vrai que sous cette sclérosante position, elles pourraient être comprises comme des objets mis au contact de produits inflammables. Notre humanité a plus à gagner dans le partage de ce qui nous enrichit parce que la haine de l'autre, à bien comprendre, devient haine de soi. Car, si l'autre peut être conçu comme frontière susceptible de s'étendre à nous dans le partage de ce qui pourrait faire notre unité, nous sommes aussi pour lui une raison de vivre.

La frontière n'est ce qu'elle est, que lorsqu'elle se vêt de la signification qui porte à la déplacer soit physiquement, soit symboliquement. C'est pour cette raison que tout changement dans la situation sociale, économique ou politique peut dans l'urgence entraîner des déplacements de frontière. N'est-ce pas là comprendre que l'identité est prête à se laisser gagner par tout supplément d'âme pouvant donner au monde, une substance humaniste ? C'est ainsi que l'exprime Karamoko Abou : « *tout appel à l'identité est d'abord un cri au droit à la différence égalitaire, pour devenir, ensuite, un appel à la vie, à la créativité et enfin, un appel à la liberté.* »³

L'homme pourrait s'enrichir dans sa particularité conçue selon une approche synchronique de l'identité, mais il le serait plus dans une approche diachronique l'ouvrant à l'autre. Ainsi, si la frontière ne doit pas être comprise dans le sens d'une entité immuable ; cela revient à dire qu'il n'existe pas d'identité culturelle en soi, définissable une fois pour toutes. L'on est conduit à la vérité du monde non pas par un soi enfermé à lui-même et par lui-même. C'est en étant avec les autres et en s'ouvrant à eux, que la vérité du monde vient à nous pour nous éclairer et nous porter. N'est-ce pas encore là le vœu d'un monde multiculturel ?

1.2. Réflexion sur l'idée du multiculturalisme

L'idée d'une société multiculturelle induit deux sens de compréhension. Premièrement, il s'agit d'une société composée d'une variété de groupes culturellement distincts. Dans ce cadre, évoquer la question du multiculturalisme, c'est porter une attention sur ce que l'on pourrait appeler le pluriculturalisme. Pour traduire autrement sa signification, prenons à témoin la diversité culturelle que le

³ KARAMOKO (Abou).- « *Impossibles I-identités* » in *Le Korè* n. 32, Abidjan, Educei, 2002, p.32.

monde actuel donne à voir : Culture ivoirienne, culture camerounaise, culture française, culture anglaise etc, cette série montre à la vérité, que la culture et son expression sont au quotidien.

Deuxièmement, le multiculturalisme renvoie à un modèle d'organisation compris dans le sens de la « *reconnaissance politique officielle de la pluralité culturelle et un traitement public équitable de toutes les collectivités culturelles* ». ⁴Autrement dit, le multiculturalisme désigne un mode de gestion s'exprimant en termes de prise en compte de la diversité culturelle dans l'expression des droits des peuples. Le multiculturalisme n'est pas de l'assimilationnisme.

Notre réflexion dans ce travail combinera les deux significations du multiculturalisme. A la vérité, il s'agit de comprendre le multiculturalisme comme l'interaction des identités. C'est dire qu'en vertu d'une exigence sociétale dynamique et humaniste, il n'y a plus à penser d'une part « eux » et d'autre part « nous ». Tous doivent être dans un rapport dialogique de type égalitaire. Le multiculturalisme demande que les personnes soient traitées sans qu'on tienne compte de leur identité ethnique ou nationale mais en fonction de ce qu'elles ont en commun :

« Le multiculturalisme, au meilleur sens du terme, cherche donc à concilier la mémoire et le projet, la tradition et la nouveauté, le local et le global. Il représente une tentative de se soustraire à l'homogénéisation institutionnelle et humaine que réalise l'Etat thérapeutique qui tend aujourd'hui à interpréter tout particularisme comme une pathologie sociale. » ⁵

Les critiques formulées à l'endroit du multiculturalisme vont dans le sens d'une place prééminente faite à l'ethnicisation ou au communautarisme qui renvoie à l'enfermement de chaque communauté sur elle-même. Se trouve donc posée l'idée que si l'on peut appartenir à un ensemble national ou à un ensemble plus grand, l'on ne peut exclure que nous sommes aussi le produit d'une communauté. Autrement dit, tout peuple, quelle que soit sa taille, est animé par un souci de reconnaissance et d'identification à un groupe ethnique, religieux. C'est à percevoir que dans le multiculturalisme, valeurs universelles et particularités sont mises en conjonction. La guerre en ex-Yougoslavie et le génocide rwandais rappellent au monde la mise en éveil de cas de haine, d'intolérance et d'ostracisme. Le risque est grand de voir des groupes majoritaires abuser de leur droit et des groupes minoritaires subir toutes sortes d'injustices. De telles situations sont de nature à créer des incohérences sociales. Voilà ce qu'en dit Will Kymlicka :

« Nous devons prendre conscience de cela et de la façon dont cela peut porter préjudice aux autres, afin d'adopter des mesures permettant de

⁴ CUCHE(Denys).- *Op.cit*, p.104.

⁵ Robert de HERTE, « Pour une démocratie culturelle », préface à la Revue *Éléments* n. 91, mars 1998, p.2.

prendre en compte des groupes ethniques et d'autres groupes défavorisés au sein d'une nation ; elles peuvent aussi consister en une autonomie gouvernementale que les minorités nationales pourront exercer dans un rapport de coexistence avec la nation majoritaire. »⁶

Comme on le voit, la question du multiculturalisme et les revendications qui s'y rattachent sont un appel à la reconnaissance de l'autre en ce qu'il est et ce qu'il possède. Ces réflexions sont porteuses de l'expression du droit à l'autodétermination des peuples dans leurs significations plurielles : droit à l'usage d'une langue, liberté d'expression, de représentation politique et sociales, liberté d'expression.

2. 1. La problématique du vivre-ensemble dans un monde multiculturel

2.1. Horreur du monde ou monde en horreur

Si l'idée du vivre-ensemble dans sa senteur dégage une richesse qui se laisse innover par une réception humaniste, la réalité elle-même dégage bien souvent un autre sens. A preuve, notre aventure historique nous révèle un monde de crainte et de tremblement. La subsomption du vivre-ensemble en art du vivre-ensemble se trouve altérée, car aveuglement historique et manquements éthiques sont en notre monde, traduisible en particularités rétives. Notre monde a développé un réflexe qui plombe les lignes indicielles du caractère unitaire de l'humain. Notre monde, selon les mots d'Amin Maalouf, est pris dans les rets du dérèglement.⁷Ce dérèglement, pense-t-il, est caractérisé au niveau intellectuel par le déchaînement des affirmations identitaires. Le dérèglement économique et financier est caractérisé par l'absence de la détermination d'un espace axiologique pouvant rendre le vivre-ensemble possible et charitable. Le dérèglement politique se laisse comprendre à travers les crimes contre la dignité humaine et la menace de la paix. La question des hiérarchies sociales et des hiérarchies culturelles se pose ostensiblement à nous. Les cultures dans leur expression n'existent pas indépendamment des rapports sociaux qui sont eux-aussi des rapports inégalitaires.

Si d'emblée toutes les cultures sont logées à la même enseigne au plan de leur expression de l'humain, elles ne sont pas toutes reconnues d'égales valeurs. Il existe des cultures dominantes qui soumettent les autres cultures à leurs exigences. Poser de la sorte, la question renvoie à conférer à une culture donnée, une supériorité intrinsèque. C'est sur cette base qu'apparaissent les rapports de domination et de subordination entre les groupes sociaux ou entre les différents membres des pôles de l'univers. Le vivier terminologique semble s'enrichir : culture – sous-culture, culture dominante- culture populaire ou culture marginale. C'est au regard de cette approche que Cuche fait la remarque suivante :

⁶ KYMLICKA (Will).- La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, Paris, la Découverte, 2001, pp. 274-275.

⁷MAALOUF (Amin).-Le dérèglement du monde, Paris, Grasset et Fasquelle, 2009.

« Les cultures populaires ne seraient que des dérivés de la culture dominante qui seule pourrait être reconnue comme légitime, qui correspondrait donc à la culture centrale, la culture de référence. Les cultures populaires ne seraient que des cultures marginales. Ce ne seraient donc que de mauvaises copies de la culture légitime, dont elles ne se distingueraient que par un processus d'appauvrissement. »⁸

L'on voit qu'aucune dynamique propre invitant les hommes à cohabiter, à s'aimer, à créer un espace de convivialité où se mêlent toutes les différences culturelles n'est mise en articulation. Aucune réalité frappée de la réception de l'humain ne se laisse percevoir. La question identitaire en tant que question sensible est mise en mal. L'idée que tout homme a des droits imprescriptibles qu'il fallait définir et respecter, l'idée que tous les hommes ont intérêt à concevoir et à bâtir ensemble un projet, l'idée qu'ils ont de s'exprimer dans leur différence, sont foulées aux pieds. Le regard de l'autre se laisse pénétrer dans sa conversion par le mépris ou à la haine de l'autre :

« Nous sommes tous contraints de vivre dans un univers qui ne ressemble guère à notre terroir d'origine ; nous devons tous apprendre d'autres langues, d'autres langages, d'autres codes ; et nous avons tous l'impression que notre identité, telle que nous l'imaginons depuis l'enfance est menacée. »⁹

Comment ne pas comprendre à partir de cette réflexion que l'éthique de l'humain s'est altérée pour faire place à l'inquiétude envers une société multiculturelle qui a gagné en popularité. Si l'homme n'est homme que dans et par l'amour qu'il manifeste à l'autre, il apparaît aujourd'hui comme un être tout autre qui manifeste le vivre-ensemble dans l'expression du sujet égocentrique. La faim, l'endettement, la pauvreté, les disparités économiques manifestent le signe d'un monde en mal d'humanité. Si l'on peut bien penser que l'économique et le politique ne sont pas des phénomènes naturels, comment comprendre qu'on ne puisse pas les mettre au service d'un but unique c'est-à-dire la recherche du bonheur commun ? Ainsi, apparaît-il

« Le sentiment de honte est l'un des éléments constitutifs de la morale. Il est indissociable de la conscience de l'identité. Elle est constitutive de l'être humain. Si je suis blessé, si j'ai faim, si dans ma chair et dans mon esprit, je souffre l'humiliation de la misère, je ressens de la douleur, et celle-ci éveille à son tour ma compassion, suscite un élan de sollicitude, m'accable de honte aussi (...) je sais par intuition par l'exercice de la raison, par mon exigence morale que tout homme a droit au travail, à l'alimentation, à la santé, au savoir, à la liberté et au bonheur. »¹⁰

Se laisser guider par le bien-être de l'autre, telle doit être l'exigence sociétale qui nous inscrit dans les lignes d'une éthique de la générosité. Or notre

⁸ CUCHE (Denis).-*Op.cit.*, p.69.

⁹ MAALOUF (Amin).-*Les identités meurtrières*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1998, p.5.

¹⁰ ZIEGLER (Jean).-*L'empire de la honte*, Paris, Fayard, 2005, p.5.

monde est encore bien loin de cet idéal. L'on comprend bien qu'existe un malaise qui relève d'un refus d'assumer l'acceptation de l'autre différent. Voyons comment cela s'opère en Afrique ?

2.2. De la question de l'autre à l'Afrique en miettes

Si l'on peut remarquer que les discours tenus sur l'Occident apparaissent sous un jour harmonieux, les discours sur l'altérité discursive en Afrique se fixent sur une ligne de pensée singulière. Des courants philosophiques liés à la constitution d'un modèle d'humanité vont s'édifier. L'Afrique y est vue comme la figure de l'absolue altérité. L'écriture de soi et la représentation de l'altérité convoquent une distance à l'envers de toute objectivité :

« Chaque fois qu'il est question de l'Afrique, la correspondance entre les mots, les images et la chose importe peu, et il n'est pas nécessaire que le nom ait un répondant ou que la chose réponde à son nom. Au demeurant, la chose peut, à tout moment, perdre son nom et le nom sa chose sans que cela entraîne quelque conséquence que ce soit sur le produit. Car, ici seul compte le pouvoir du faux. »¹¹

Dans la dichotomie ou le manichéisme Afrique-Occident, l'on veut que tout s'opère sur le mode du transfert. Transfert ici signifie modèle s'exprimant sous les noms d'ajustement structurel, d'endettement, rareté des services, des capitaux et des biens. Cette dichotomie conduit à la maximalisation du profit. Sur un plan purement politique, la volonté d'adaptation de la démocratie conçue sous l'empreinte occidentale, rend malaisée sa compréhension. C'est bien ce que pense Niamkey Koffi :

« L'expérience des « démocratie à l'africaine » ou de « l'authenticité » montre que toute réinscription de nos valeurs traditionnelle dans la territorialité moderne est soumise à des risques de perversion. Car ici, réinscription s'opère sur le mode du mime. Or mimer, ce n'est pas répéter la vérité de la chose mais son signe ; c'est l'engager dans un mouvement de simulation ou la vérité se laisse supplanter, évincer par son signe qui la commémore et dans cette commémoration de la vérité par son signe celui-ci organise le deuil de celle-là. »¹²

L'écriture de soi laisse véhiculer la thèse de l'Africain dénué de tout sens de l'histoire. Aucune explication historique objective ne se rattache à l'Africain. Tout se laisse porter par le dégoût et la mélancolie. Le souci de transformation de la situation dantesque importe peu. Ainsi, en Octobre 2013, environ cinq cents Africains se résolvent à effectuer illicitement un voyage en Europe à bord d'une embarcation de fortune. Le bateau chavire au large de Lampedusa et fait plusieurs morts. Cette figure de la désespérance africaine est présentée par Josué Guébo :

¹¹ MBEMBE (Achille).-Critique de la raison nègre, Paris, la découverte, 2013, p. 83.

¹² NIAMKEY (Koffi), « l'exigence d'endogenité et la problématique du développement africain » in KI-ZERBO(Joseph), La natte des autres, Dakar, Codesria, 1992,p. 123.

« Or cette nuit
Comme hier
A Lampedusa
Un cœur anonyme
Ouvrirait
Ses mains à la peine d'inconnus
Ses mains perdues
Dans la cohue des cris d'orfraie
Elles seraient chargées
Ces mains de dix siècles
De fraternité
Chantant l'espéranto
Sur le ton du requiem
Mais les mains
Ne seraient que des désirs
Egarés sur la route de l'océan
Elles auraient reçu mission
De porter les rêves de l'homme
Au grand large
Voici que craignant le mal de mer
Elles se seraient fixées »¹³

Du message de ces candidats malheureux au voyage en Occident, apparaît la souffrance qui se décline en conflits armés, en instabilité institutionnelle, en crise alimentaire, en manque de structure d'accueil. Mais si nos gestes ont pour fondement la présence de l'autre à notre côté, comment comprendre alors que par nos frasques, l'on puisse le rendre absent ? Sous cet angle, ne nous est-il pas un devoir de penser à assurer la victoire de l'essentiel en notre vie présente ? L'autre n'est-il pas celui-là même qui élève ce besoin à la gustation ?

Le rapport à l'autre invite au respect de sa personne. Aucune civilisation ne peut s'épanouir dans un monde qui a pour régence la haine de l'autre qui en réalité est la haine de soi-même. Car, nous sommes tous le déploiement de l'autre en nous : *« le respect de l'autre permet de sortir du rapport à autrui fondé sur la domination. Il institue une relation égalitaire, non fusionnelle, non hiérarchique, empreinte d'une certaine sympathie-empathie »*¹⁴

Si cette valeur de la reconnaissance ou du respect de l'autre est exprimée à travers les codes moraux et législatifs de chaque pays, comment alors comprendre les nombreux cas de piétinement ou de violation des droits humains ? Notre monde repose désormais sur une autre valeur qui se comprend à l'aune de l'avoir et de la logique marchande. C'est une logique que la mondialisation exprime sous un règne agressif conduit notamment par l'argent et la marchandise. Ce lieu de la

¹³ GUEBO (Josué).- *Songe à Lampedusa*, Paris, Panafrika, Silex, Nouvelles du sud, 2014, p. 42.

¹⁴ LENOIR (Frédéric).- *La guérison du monde*, Paris, Fayard, 2012, p.194.

maximalisation du profit s'établit comme un point d'ancrage du déséquilibre entre les pays les plus riches et les plus pauvres de la planète :

*« Au nom de la guerre économique, qu'ils déclarent eux-mêmes en permanence à leur possibles concurrents, ils décrètent l'état d'urgence. Ils installent un régime d'exception, qui déroge à la morale commune ; et ils suspendent parfois peut-être à contrecœur, les droits humains fondamentaux (pourtant avalisés par toutes les nations de la terre), les règles morales (pourtant affirmées en démocratie), les sentiments ordinaires (qu'ils ne pratiquent qu'en famille ou entre amis) ».*¹⁵

Nous observons également dans cette grille du rapport à l'autre, une crise qui verse dans le religieux ou le sacré. Boko haram, Djihadisme, AQMI (Al quaida au Maghreb islamique). Tout se résume par le nom de terrorisme qui se tisse dans le sens d'un discours de rupture. C'est un discours au moyen duquel les êtres humains se séparent de leurs semblables en se réclamant une pureté qu'ils nient aux autres. Dans ce cadre, une antinomie se laisse percevoir : purs/impurs, véridiques/mécréants, vrai/faux. La notion de groupe purifié a pour objectif de montrer que le monde réel est un monde corrompu, un monde de mensonge qu'il faut rejeter et même combattre totalement et par tous les moyens. Autant dire que les membres du groupe s'offrent une (re) construction identitaire qui est basée sur le marqueur religieux. Ils

*« ont ainsi le sentiment d'avoir trouvé une justification transcendante pour s'estimer définitivement au-dessus de la loi. Au lieu de se soumettre à Dieu et de suivre le droit chemin comme n'importe quel croyant, les djihadistes s'approprient l'autorité de la religion (de Dieu) pour s'ériger eux-mêmes en autorité supérieure aux autres hommes. »*¹⁶

Par conséquent, tous ceux qui n'appartiendraient pas à ce groupe sont considérés comme des ennemis. Ce groupe s'arroge une autorité qui le conduit à se substituer à Dieu. C'est ce qui le conduit à se venger face aux situations qu'il estime être contraire à ses principes. Nigeria, Mali ; Tunisie, Egypte, Cameroun, Burkina-Faso, Côte-d'Ivoire apparaissent comme des lieux d'expression manifeste d'actes de violence à caractère terroriste.

Comme nous le percevons, le rapport à l'autre est vécu sous la forme du mépris.

Toute cette situation crée chez l'Africain un sentiment négatif, expression de remise en cause de soi et de l'autre sur soi. Importe-t-il vraiment de s'en tenir à ce discours négateur ? N'y a-t-il pas lieu que les Africains s'offrent un moment de dépassement ?

¹⁵ZIEGLER (Jean).-L'empire de la honte, Op:cit, pp. 17-18.

¹⁶ BOUZAR (Dounia), *Comment sortir de l'emprise djihadiste ?* Ivry-sur-seine, les Editions de l'atelier- Editions ouvrières, 2015, p.62.

3. Pour une rationalité ouverte

3.1. Esthétique identitaire et ancrage interculturel

L'idée de rationalité ouverte nous est ici inspirée par celle de la méthode. La question de la méthode se laisse bien comprendre à partir de l'idée du bon sens à laquelle fait référence Descartes : « *le bon sens est la chose la mieux partagée* ». ¹⁷Descartes identifie le bon sens à la lumière naturelle qu'on pourrait trouver chez chacun de nous. Elle permet de distinguer le vrai du faux. Mais bien que les hommes l'aient en commun, ils ne sont pas tous capables d'en faire bon usage. Car « *ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien.* » C'est dans le sens de la bonne application de la raison qu'intervient la méthode. Dans la perspective cartésienne, la puissance de connaître doit être dirigée et la méthode, dans le projet de réforme du savoir, est l'art de bien conduire sa raison. La raison est ce qui indique comment user de l'intention intellectuelle pour être dans le vrai. Comme on le constate, la connaissance ne peut être véritablement, qu'en partant du principe de fondation d'une méthode comme l'indique Christian Ruby :

« L'étymologie rapporte « méthode » au grec « hodos » qui veut dire, chemin, route, itinéraire : le sens premier serait cheminement, mieux ce dont on a besoin pour la route, à savoir les provisions, un viatique, la méthode indique les étapes propédeutiques et phases à savoir la procédure qui est ici non une exposition d'un savoir déjà acquis, mais plutôt investigation en vue de constituer un nouveau savoir. »¹⁸

C'est justement dans cette ligne de réflexion renvoyant au savoir nouveau que nous inscrivons Cheikh Anta Diop. Sa haute compréhension de l'humain le conduit à rejeter d'une manière systématique la biographie subjectiviste consistant à l'enjolivement d'un peuple au détriment de l'autre. Il en vient à nous dire qu'il y a problème lorsqu'un peuple s'arroge le monopole de l'humain et de l'intelligence. Il y a chez Cheikh Anta Diop un écrin constitutif de l'humain qui prend le sens de ce qui établit les bases d'une « *anthropologie sans complaisance* ». ¹⁹Il se laisse innover par cette éthique qui invite à comprendre et à définir l'humain comme il est. Pour cela, il traite la question de l'écriture intimiste non pas comme cadre esthétique clos, mais comme capacité d'ouverture aux autres : « *le problème est de rééduquer notre perception de l'être humain pour qu'elle se détache de l'apparence raciale et se polarise sur l'humain débarrassé de toutes coordonnées ethniques* » ²⁰

L'œuvre diopienne invite à comprendre que l'humanité ne peut nullement se bâtir par l'exclusion d'un peuple, ou d'une race. Il ya chez lui reconnaissance

¹⁷ DESCARTES (René), *Discours de la méthode*, Paris, UGE, Collection 10 -18 1951, p.29.

¹⁸ RUBY (Christian).-Histoire de la philosophie, Paris, La découverte, 1993, p.119.

¹⁹ DIOP (Cheikh Anta) *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence africaine ; 1981, p.12.

²⁰ DIOP (Cheikh Anta), « *l'unité d'origine de l'espèce humaine* » in *Actes du colloque d'Athènes : racisme et pseudo-science*, Paris, Unesco, 1982, pp. 137-141.

des identités particulières en vue de la fondation de la civilisation planétaire. Autrement dit, la reconnaissance particulière ne saurait être un pourtour esthétique clos, mais un lieu de reconnaissance et d'acceptation de l'autre :

« Nous aspirons tous au triomphe de la notion d'espèce humaine dans les esprits et dans les consciences, de sorte que l'histoire particulière de telle ou telle race s'efface devant celle de l'homme tout court. On aura plus alors qu'à décrire, en termes généraux qui ne tiendront plus compte des singularités accidentelles devenues sans intérêt, les étapes significatives de la conquête par l'homme, par l'espèce humaine tout entière. »²¹

L'on voit une nouvelle approche de la notion d'identité apparaît chez Cheikh Anta Diop. Il s'agit d'une identité fondant les rapports humains sur la base d'un art de vivre-ensemble et non pas seulement d'un sentiment de vivre avec l'autre uniquement. Cette identité serait perçue, selon les mots de Amin Maalouf *« comme la somme de toutes nos appartenances, et au sein de laquelle l'appartenance à la communauté humaine prendrait de plus en plus d'importance, jusqu'à devenir un jour l'appartenance principale, sans pour autant effacer nos appartenances particulière. »²²*

Comme toute méthode, celle de Cheikh Anta Diop apparaît par sa pertinence à saisir avec urgence et délicatesse les problèmes existentiels. Autant dire que l'homme n'est homme que par sa capacité à imprimer en son être ce qui relève d'une philosophie essentielle. C'est à comprendre qu'il nous faut rassembler pour unir les forces et les intelligences, rassurer pour s'inscrire dans une ligne de confiance mutuelle, écouter et s'écouter pour s'enrichir, inclure pour éviter toute scission, partager pour créer en soi et en l'autre, la paix intérieure. C'est dans ce sens, à s'inscrire sur l'horizon de l'interculturalité que de considérer nous-mêmes comme l'autre. L'interculturel vient dire la médiation à travers laquelle l'autre est appelé à recevoir l'autre comme l'autre. Autrement dit, il n'y a d'autre que nous-mêmes. Mon identité ne peut se révéler à moi de manière véritable que par l'autre qui est le chemin par lequel je sors de mon isolement maladif. A considérer l'autre comme inspirant la peur ou celui dont nous devons nous méfier, nous jetons ainsi les bases d'une société de méfiance où les hommes ne peuvent regarder dans la même direction. Nous tombons ainsi dans une société dans laquelle les individus pris isolément, les collectivités et les civilisations elles-mêmes sont en dialogue permanent avec la peur à l'image de celle manifestée naguère par l'Europe : *« dans l'Europe du début des temps modernes, la peur camouflée ou manifestée, est présente partout. Il est ainsi dans toute civilisation mal armée techniquement pour riposter aux multiples agressions d'un environnement menaçant. »²³* Peur de la mer, peur de la mort, peur de la maladie, peur de l'autre s'inscrivent au cœur d'une crise de la personnalité.

²¹ DIOP (Cheikh Anta).-Antériorité des civilisations nègres : mythe et vérité historique ? Paris, Présence Africaine, 1993, p.275.

²² MAALOUF (Amin).-Les identités meurtrières, Op.cit, p.115.

²³ DELUMEAU (Jean).-La peur en Occident, Paris, librairie arthène Fayard, 1978, p.49.

Notre société doit se nourrir d'une politique de promotion de l'éducation des enfants, des jeunes, et des citoyens qui conduise à la production du sens. Si l'autre est le moyen par lequel nous nous découvrons et nous nous révélons à nous-mêmes, cela nous invite à comprendre le sens de la dynamique interculturelle qui est un point d'excellence faisant place à toutes les personnes, à tous les groupes quelle que soit leur taille. C'est un moment qui promeut la justice et le respect des personnes en vue du bien commun. L'autre apparaît ainsi comme le vrai miroir dont l'on ne saurait se séparer. C'est tout aussi penser et reconnaître qu'on ne peut se suffire à soi-même malgré notre apparente richesse. L'autre est celui avec lequel nous vivons dans une praxis de solidarité. C'est tout l'expérience que nous fait vivre le bon Samaritain qui se présente à l'autre comme un paradigme édifiant :

« Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho, il tomba sur des bandits qui, l'ayant dépouillé et roué de coups, s'en allèrent, le laissant à moitié mort. Il se trouvait qu'un prêtre descendait par ce chemin ; il vit l'homme et passa à bonne distance. Un Lévite de même arriva en ce lieu ; il vit l'homme et passa à bonne distance. Mais un Samaritain qui était en voyage arriva près de l'homme : il le vit et fut pris de pitié. Il s'approcha, banda ses plaies en y versant de l'huile et du vin, le chargea sur sa propre monture, le conduisit à une auberge et pris soin de lui. Le lendemain tirant deux pièces d'argent, il les donna à l'aubergiste et lui dit : prends soin de lui, et si tu dépenses quelque chose de plus, c'est moi qui te le rembourserai quand je repasserai. »²⁴

La démarche du Samaritain nous conforte dans l'idée que l'autre est, pour nous, ce que nous sommes nous-mêmes. Le laisser souffrir renverrait à se laisser souffrir soi-même. C'est pourquoi l'expression de sa générosité peut être mesurée à l'aune d'un humanisme se laissant conduire par la régence d'un être débonnaire. C'est dire là que l'esthétique identitaire s'ouvre à une polémique fondée sur la richesse de l'autre. S'il n'est pas possible d'instaurer une société juste, dans un monde parsemé de contradictions de toute sortes, l'on peut tout au moins chercher à tendre vers une société de ce type, c'est-à-dire, celle qui se laisse éprendre par la paix : *« Au fond promouvoir une interculturelité structurante et humanisante, nous invite à penser, avec une distance critique, les notions de reconnaissance, de diversité, d'altérité et de différence. »²⁵* L'on peut comprendre au regard de cette réflexion que, c'est au nom de l'esthétique identitaire ou de la dynamique interculturelle qui récuse l'idée de d'ethnocentrisme ou d'une biographie subjectiviste que Cheikh Anta Diop élabore une histoire expurgée de toute gangue raciste et racialisiste :

« L'existence d'une égyptologie africaine, seule permettra à la connaissance directe qu'elle confère, de dépasser pour de bon les théories frustrantes et

²⁴Bible Tob, Luc 10, 29-35

²⁵ POCHE (Fred), « *La pluralité devant la tentation xénophobe* » in *Serges GOUGBEMON, Jean-François PETIT(Dir), Vers une démocratie interculturelle en Afrique ? Paris, Chronique sociale, 2014, p.166.*

dissolvantes des historiens obscurantistes ou agnostiques qui, à défaut d'une information solide puisée à la source, cherchent à sauver la face en procédant à un hypothétique dosage d'influence comme s'ils partageaient une paume. »²⁶

L'on perçoit dans cette logique réflexive non seulement les erreurs d'interprétation scientifique dans le domaine historique mais également le rétablissement qu'opère Cheikh Anta Diop par une vision toute nouvelle portée par l'égyptologie africaine. Diop y montre l'origine monogénétique et africaine de l'humanité d'une part et de l'autre, l'origine africaine de l'Égypte. Autant dire que si l'humanité est née en Afrique, il n'y a là aucune raison à manifester de la fatuité. Ce n'est qu'un fait naturel loin de tout jugement de valeur :

*« Il n'y a aucune gloire particulière à tirer de l'emplacement du berceau de l'humanité en Afrique, car ce n'est qu'un fait du hasard ; si les conditions physiques de la planète eussent été autres, l'origine de l'humanité eut été différente. »*²⁷

L'esthétique identitaire permet non seulement de vivre avec l'autre ou aux côtés de l'autre mais également de vivre pour le bien de l'autre. Si l'esthétique identitaire que nous enseigne Cheikh Anta Diop constitue le premier moment d'une vision optimiste de l'avenir, voyons comment se présente les grands linéaments de sa vision émancipatrice pour une Afrique de l'espoir.

3.2. Vision émancipatrice et Afrique de l'espoir

Le philosophe diopien s'inscrit au cœur d'un projet matutinal invitant l'homme à se donner à lui-même pour sortir de la sclérose. L'égyptologie issue de ses travaux vient remettre en cause la nature anhistorique que la philosophie de la domination occidentale rattache à l'Afrique. Par sa qualité pluridisciplinaire, émerge en lui un soi scientifique. Il découvre en l'Égypte, un lieu primordial d'un avenir à bâtir pour une Afrique nouvelle :

*« Pour nous le fait nouveau, important, c'est moins d'avoir dit que les Égyptiens étaient des Noirs à la suite des auteurs anciens, l'une de nos principales sources, que d'avoir contribué à faire de cette idée un fait de conscience historique africaine et mondiale, et surtout une conception scientifique opératoire : c'est ce que n'avaient pas réussi à faire nos prédécesseurs. »*²⁸

L'une des préoccupations chères à Cheikh Anta Diop, est de conduire à une meilleure compréhension du monde africain qu'il explore pleinement et correctement. L'histoire constitue dans ce sens un instrument édifiant parce qu'elle mène à la vérité sur soi et sur les autres. Animé qu'il est, d'apporter plus de lumière là où les préjugés ont enfermé un grand nombre d'Africains dans l'ignorance,

²⁶ DIOP(Cheikh Anta).- Civilisation ou barbarie, Op.cit, p.16.

²⁷ DIOP (Cheikh Anta).- Ibidem, p.27.

²⁸ DIOP (Cheikh Anta).-Ibidem, p. 10.

Cheikh Anta diop ne se donne aucun répit pour bâtir à travers la conscience historique, la personnalité africaine. C'est cette personnalité qui, libérée de toutes les pesanteurs et types comportementaux semblables au nihilisme, conduira à l'Afrique debout. L'entreprise diopienne devient en ce sens, une œuvre fondatrice d'humanité parce qu'elle instille désormais en la conscience des Africains, la mentalité d'un peuple debout. Un tel peuple est convaincu de sa capacité de créer parce qu'ayant trouvé la confiance en lui-même. Cette confiance trouve son point d'ancrage par et en l'Egypte antique. Cette zone emblématique, cette belle contrée du monde, pour laquelle le grand Hegel ne tarissait pas d'éloges, est aux yeux du grand historien africain qu'est Diop, le lieu qui fut la mamelle ou le répertoire gnoséologique de toute l'humanité. Pour Cheikh Anta Diop, le sentiment qui naît de cette conviction fragilise l'éthos de la société de méfiance. C'est pour cette raison qu'il occupe une place essentielle dans l'aventure contemporaine de la vie. A preuve, il nous fait remarquer que « *le chercheur africain n'a pas le droit de faire l'économie d'une formation technique suffisante qui lui ouvre l'accès aux débats scientifiques les plus élevés de notre temps où se scelle l'avenir culturel de son pays.* »²⁹

Souscrire à cette réflexion, c'est se laisser pénétrer par l'idée que le chercheur africain doit jouer son rôle d'acteur du changement social. Il doit dans ce sens lutter pour le renforcement des capacités de recherche en vue de permettre aux pays africains d'être plus autonomes. Cheikh Anta Diop nous invite dans ce sens à nous inscrire dans l'ancrage d'un travail scientifique qui dans sa dynamique est en phase avec la transformation sociale des conditions de vie des populations. Il est pour lui impératif de s'éloigner de ce savoir au rabais qui amène le scientifique à s'enfermer dans son laboratoire ou le littéraire de s'enfermer dans sa littéralité sans la prise en compte des problèmes du continent. C'est tout le sens d'une construction réaliste et optimiste de l'avenir parce qu'elle éloigne de toutes formes d'idéologie aliénante. Si Cheikh Anta Diop s'intéresse aux origines de la civilisation africaine, il ne le fait pas par désir passéiste ou narcissique. Il se laisse guider par l'idée que le passé aide à comprendre le présent et à construire le futur. Bien avant Cheikh Anta Diop, Nietzsche se laisse innover par le retour aux émergences premières, c'est-à-dire, l'origine grecque. En somme, Nietzsche fait un retour au passé grec qui aura été d'une signification éminente pour le devenir de l'Europe. Cette méthode de l'origine, il s'emploie à la nommer la généalogie de la morale. Ainsi, pour lui, « *la quête de l'origine n'est une authentique généalogie que dans la mesure où cette origine n'est plus hypostasiée comme fondement au-delà de l'expérience, dans un monde suprasensible, mais coïncide avec le mouvement qui porte les choses à l'éclosion dans la réalité en leur assignant un sens et une valeur.* »³⁰ C'est sur la base de cette compréhension du retour à l'Egypte antique

²⁹ Préface de Cheikh Anta DIOP in OBENGA (Théophile), *L'Afrique dans l'Antiquité*, Paris, présence africaine, 1973.

³⁰ GRANIER (Jean).-Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris, Seuil, 1966, p. 152

que la question de la Renaissance africaine que Cheikh Anta Diop traduit également par l'idée d'Etat fédérale peut être mieux saisie :

« ...l'idée de fédération doit refléter chez nous tous, et chez les responsables politiques en particulier, un souci de survie (par le moyen d'une organisation politique et économique efficace à réaliser dans les meilleurs délais), au lieu de n'être qu'une expression démagogique dilatoire répétée sans conviction du bout des lèvres. »³¹

Diop, en pensant l'Etat fédéral ne s'immure pas dans une perspective réductionniste invitant les chercheurs africains à jeter leur dévolu uniquement sur la bienveillance naturelle explicable en termes d'énergies présentes en Afrique : hydraulique, solaire, thermo-nucléaire éolienne, thermique des mers, etc. Il y a chez lui, l'importance du tiers facteur immatériel renvoyant à la mentalité ou à une véritable exigence intérieure de transformation. C'est ce mobile qui conduit tous les autres facteurs ainsi que l'histoire du devenir des peuples. C'est là que peut bien être comprise la pédagogie du développement de Cheikh Anta Diop qui est un discours de la méthode. Méthode comme possibilité de porter en soi son devenir pour un monde en crise ; méthode comme éclosion à une ère où se manifeste un vivre-ensemble investi d'un art du vivre-ensemble :

« En effet, le seul moyen concret qui nous soit offert de contribuer, à l'heure actuelle, au progrès de l'humanité, à l'éclosion d'une ère d'entente universelle, est d'aider les peuples africains, dont la majorité est retombée à l'âge semi-ethnographique, à rejoindre le peloton de tête de l'espèce humaine, au lieu d'être écrasés froidement par la roue de l'histoire. »³²

Conclusion

Cheikh Anta Diop nous invite dans son philosophe à l'épreuve des hauteurs, c'est-à-dire ce lieu où l'on apprend à sentir et à comprendre le sens de l'existence pour un monde meilleur. Il n'y a pas chez lui un espace de l'humanité qui soit à l'écart du monde. Dans ce contexte, l'Afrique n'est pas un lieu isolé et pur de toute influence extérieure. C'est pour cette raison que le nouveau discours de la méthode diopienne aide à penser à la fois l'universel et le singulier, la solidarité et la diversité, l'unité et la pluralité. Cesser de pleurer le démembrement de l'Afrique, éveiller en soi cette capacité de résilience pour redevenir le fruit de l'espérance, bâtir le chemin et le lieu de son devenir, tel est ce à quoi Cheikh Anta Diop invite et appelle les Africains.

³¹ DIOP (Cheikh Anta).-Les fondements d'un Etat fédéral d'Afrique noire, Paris, Présence africaine, 1960, p. 31.

³² DIOP (Cheikh Anta).- Antériorité des civilisations nègres, Op.cit, p. 275

Bibliographie

BIBLE TOB

BOA THIEMELE (Léon).-*Nietzsche et Cheikh Anta Diop, Paris, L'Harmattan, 2007.*

BOUZAR (Dounia).-*Comment sortir de l'emprise djihadiste ? Ivry-sur-seine, les Editions de l'atelier- Editions ouvrières, 2015.*

CUCHE (Denys).-*La notion de culture dans les sciences sociales, Paris, La Découverte, 2004.*

DELUMEAU (Jean).-*La peur en Occident, Paris, Librairie arthène Fayard, 1978.*

DESCARTES (René).-*Discours de la méthode, Paris, UGE, Collection 10/18 1951.*

DIBI (Kouadio Augustin).- *L'Afrique et son Autre : la différence libérée, Abidjan, Editions Strateca-diffusion, 1996.*

DIBI (Kouadio Augustin), « l'être-au-monde et les conquêtes de la modernité » in *Annales de l'Université d'Abidjan série D tome XVI, 1983*

DIOP (Cheikh Anta).-*Nations nègres et culture, Paris, Présence africaine, 1979.*

DIOP (Cheikh Anta).-*Civilisation ou barbarie, Paris, Présence africaine, 1981.*

DIOP (Cheikh Anta), « l'unité d'origine de l'espèce humaine » in *Actes du colloque d'Athènes : racisme et pseudo-science, Paris, Unesco, 1982.*

DIOP (Cheikh Anta).-*Antériorité des civilisations nègres : mythe et vérité historique ? Paris, Présence Africaine, 1993.*

DIOP (Cheikh Anta).-*Les fondements d'un Etat fédéral d'Afrique noire, Paris, Présence africaine, 1960.*

GRANIER (Jean).-*Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris, Seuil, 1966.*

GUEBO (Josué).-*Songe à Lampedusa, Paris, Panafrika, Silex, Nouvelles du sud, 2014.*

HEBGA (Meinrad), « Pour une Rationalité ouverte. Universalisation de particuliers culturels » in *Revue Mosaïque N. 1, Abidjan, UCAO, Décembre, 2003.*

HERTE (Robert de) « pour une démocratie culturelle », préface à la *Revue Eléments n. 91, mars 1998.*

HONNETH (Axel).-*La lutte pour la reconnaissance, Paris, Folio, collection Folio-Essai, 2013*

HONNETH (Axel).-*La société du mépris, Paris, La Découverte, 2006.*

KARAMOKO (Abou).- « *Impossibles I-dentités* » in *Le Korè n. 32, Abidjan, Educi, 2002*

KYMLICKA (Will).-*La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités, traduit de l'anglais par Patrick Savidan, Paris, la Découverte, 2001.*

LENOIR (Frédéric).-*La guérison du monde, Paris, Fayard, 2012.*

MAALOUF (Amin).-*Les identités meurtrières, Paris, Grasset et Fasquelle, 1998.*

MAALOUF (Amin).-*Le dérèglement du monde, Paris, Grasset et Fasquelle, 2009.*

MBEMBE (Achille).-*Critique de la raison nègre, Paris, la découverte, 2013.*

MEIDAD (Benichou).-*Le multiculturalisme, Paris, Breal, 2005.*

NIAMKEY (Koffi), « *L'exigence d'endogénéité et la problématique du développement africain* » in KI-ZERBO(Joseph), *La natte des autres*, Dakar, Codesria, 1992.

OBENGA(Theophile), *L'Afrique dans l'Antiquité*, Paris, présence africaine, 1973.

POCHE (Fred), « *la pluralité devant la tentation xénophobe* » in GOUGBEMON (Serges), Jean-François PETIT(Dir), *Vers une démocratie interculturelle en Afrique ?* Paris, *Chronique sociale*, 2014.

RUBY (Christian).-*Histoire de la philosophie*, Paris, *La découverte*, 1993.

SAID (Edward W.).-*L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, traduit de l'américain par Cathérine MALAMOUD, Paris, Seuil, 1980.

TAYLOR(Charles).- *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Paris, Flammarion/champs, 1997.

ZIEGLER (Jean).-*L'empire de la honte*, Paris, Fayard, 2005.

DÉSIR DE RECONNAISSANCE, AFFIRMATION IDENTITAIRE ET VIOLENCE TERRORISTE, Komlan A. AZIALE (Université de Lomé - Togo)

Résumé

Depuis les attentats du 11 septembre 2001, la violence terroriste est devenue l'un des faits sociaux qui sollicitent le plus de réflexion. Et s'il est vrai que de multiples pistes sont explorées dans l'effort de la comprendre, celle qui la met en relation avec la question de la reconnaissance, sans être absolue, paraît la plus plausible. L'objectif de cet article est alors de montrer dans quelle mesure la compréhension de la violence terroriste serait aujourd'hui incomplète si l'on perdait de vue la théorie de la reconnaissance. Il s'agit pour ce faire de mettre en relation le désir de reconnaissance, l'affirmation identitaire et la violence terroriste.

Mots clés : l'individu postmoderne, la reconnaissance, altérité, intersubjectivité, l'affirmation identitaire, le terrorisme.

DESIRE OF RECOGNITION, IDENTITY AFFIRMATION AND TERRORIST VIOLENCE

Abstract

Since the attacks of September 11, 2001, terrorism has been one of the social facts which need more thinking. If it is true that various ways are strenuously explored in order to understand it, the one that puts it in relation with the issue of recognition without being total, appears the more plausible. The purpose of this article is to show in which way the understanding of terrorist violence should be incomplete today without this recognition theory. It is to show the relation between the recognition desire, identity affirmation and terrorist violence.

Keywords: postmodern individual, recognition, otherness, inter-subjectivity, identity affirmation, terrorism.

Introduction

« Depuis le 11 septembre, je ne cesse de me demander si, au regard d'événements d'une telle violence, toute ma conception de l'activité orientée vers l'entente, celle que je développe depuis la théorie de l'agir communicationnel, n'est pas en train de sombrer dans le ridicule »¹. Ces propos de Jürgen Habermas montrent à quel point le 11 septembre 2001 marque une rupture dans la dynamique des sociétés postmodernes et invite à un changement de paradigme dans la réflexion sur les relations interhumaines. Car, si pendant longtemps la théorie de l'agir communicationnelle a servi de prisme de théorisation et de compréhension

1- J. HABERMAS, in J. Habermas et J. Derrida, *Le concept du 11 septembre*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Galilée, 2003, p. 67.

du social, elle se verra substituée par la théorie de la reconnaissance. Il s'agit dans cet article d'analyser le phénomène de la violence terroriste de plus en plus fréquent dans les sociétés actuelles, en rapport avec la théorie de la reconnaissance et l'affirmation identitaire. Dans ce sens, l'on peut se demander si la violence terroriste est une réponse au besoin de reconnaissance qui caractérise l'homme dans sa relation à l'autre. Autrement dit, quelle relation existerait-il entre le terrorisme, le besoin de reconnaissance et la violence sous toutes ses formes actuelles, surtout sous la forme de l'affirmation identitaire ?

Dans la première partie, nous nous intéressons à l'analyse du désir de reconnaissance en vue de montrer en quoi il constitue le fondement de l'identité aussi bien individuelle que collective. Dans la deuxième partie, nous montrons dans quelle mesure la quête permanente et désespérée - qui se révèle en réalité comme la crise - de l'identité constitue la marque fondamentale de l'individu postmoderne. Enfin, dans la troisième partie, nous nous sommes donné pour but de relever la relation qui peut exister entre le déni de reconnaissance et la violence terroriste.

1. Du désir de reconnaissance à l'affirmation identitaire

1. 1. Désir de reconnaissance : fondement de l'identité originelle

Nous savons depuis Aristote que l'homme est un animal politique qui ne trouve la pleine mesure de son humanité que dans la communauté. Et s'il a cette tendance, cette impulsion naturelle à rechercher systématiquement les autres, c'est parce que contrairement à l'animal, ses désirs ne se limitent pas à la satisfaction des besoins primaires que sont, entre autres, la nourriture, la boisson, l'abri. Ce qu'il a de plus que les animaux, c'est le désir du désir des autres, le besoin d'être reconnu comme un être humain doué d'une certaine dignité. La reconnaissance apparaît alors pour l'homme comme un besoin vital, constitutif de son humanité. Mais ce désir, avant de tourner le sujet humain vers les autres, est d'abord un désir intérieur parce qu'il le met en face de lui-même, en face de son auto reconnaissance. Et parce que l'homme porte préalablement en lui ce désir de soi, il peut le manifester vis-à-vis de l'autre, vis-à-vis de l'extérieur. Tout commence alors par le besoin pour le petit enfant de se constituer en sujet autonome et de se reconnaître comme individu autonome, différent des autres.

Selon Freud² en effet, le moi, n'étant pas un fait originel chez l'être humain, se constitue par la conjonction de l'auto-érotisme originel et d'une action psychique nouvelle qui est, en même temps, la condition de possibilité du narcissisme. Cette action nouvelle, qui s'ajoute à l'auto-érotisme, conduit à l'unification des multiples pulsions. Ces pulsions qui se déclinent en pulsions sexuelles s'orientent vers deux objets sexuels : soi-même et la femme nourricière. Mais celle-ci, pour autant qu'elle se met au service du corps, n'excède pas le cadre du narcissisme. Ainsi, l'homme n'a qu'un seul objet sexuel constitué par le moi et

2- S. FREUD, *Esquisse d'une psychologie scientifique*, Éditions Erès, 2011.

ses objets intériorisés, ce qui ferait de lui non seulement un objet de la pulsion sexuelle comme fondement de la pulsion du moi, mais encore l'archétype de l'objet en général.

Cet auto-érotisme, en tant qu'étape préliminaire du moi, fait qu'il reste toujours et avant tout un moi corporel ; il n'est pas seulement un être de surface, selon la formule de Freud, mais il se constitue lui-même en tant que projection de la surface corporelle. Ainsi, le moi se présente comme le résultat d'identifications successives qui expliquent pourquoi il n'est jamais une instance parfaitement unifiée, pourquoi il est toujours menacé d'éclatement. Il reste pris dans un mouvement identificatoire qui ne reconnaît que le semblable ou l'identique.

Dans la constitution de son individualité, l'homme, par le processus d'identification, s'ouvre nécessairement à l'autre. Mais loin de répondre seulement à ce besoin, il s'agit en fait pour l'individu de se voir apprécier, de se voir reconnaître. En cela, Axel Honneth³ place la reconnaissance au cœur du social qui s'identifie, d'après lui, à des relations intersubjectives sous-tendues par des attentes de reconnaissance. Cela présuppose bien évidemment que les groupes humains reposent sur des relations sociales et qu'elles ne peuvent subsister qu'à condition de satisfaire les attentes de reconnaissance fondamentales des individus.

Et c'est l'environnement le plus immédiat, la famille qui offre à l'enfant ce cadre. Donc le besoin de reconnaissance, dans la logique de l'altérité, trouve une satisfaction, du moins partielle, dans la relation des parents et des enfants. L'enfant cherche à être reconnu comme une individualité sur laquelle s'exerce l'acte éducatif, « *comme un être porteur de besoins concrets* »⁴. Ce désir de reconnaissance se présente chez l'enfant à travers la peur de ne pas être apprécié par les parents ou d'être rejeté. Aussi cherche-t-il à les imiter, à faire d'eux des modèles dans ses choix et dans ses comportements. Il s'agit alors pour lui de faire comme ses parents, d'agir comme eux, bref de devenir ce qu'ils sont. Cette manière d'être, constitutive de la personnalité de l'enfant se comprend au regard du concept de *mimesis* cher à Adorno pour qui, « *Le principe de l'humain est l'imitation : un être ne devient vraiment humain qu'en imitant d'autres êtres humains* »⁵.

Mais allant plus loin, Adorno montre que la *mimesis* enrichit l'objet de l'imitation lui-même par les autres significations dont la personne qui l'imité le dote. Autrement dit, au cours de son identification avec un objet, plus le sujet rassemble d'attitudes d'autres personnes autour de ce même objet, plus la réalité objective de ce dernier lui apparaîtra finalement riche en aspects divers. Dans ce sens, Axel Honneth affirme qu'« *Adorno est persuadé que l'on peut également parler de « reconnaissance » pour ce qui concerne les objets non humains, mais n'y voit qu'une manière de parler* »⁶.

3- A. HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2002.

4- *Idem*, p. 36.

5- T. W. ADORNO, *Minima Moralia*, Paris, Payot, 2001, p. 208.

6- A. HONNETH, *La réification. Petit traité de Théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007, p. 87.

L'accent qui est mis sur l'enfant ici ne doit pas nous faire perdre de vue que la reconnaissance n'est véritable que lorsqu'elle est réciproque. Autrement dit, l'enfant ne cherche pas seulement à être reconnu, mais il a besoin de reconnaître ses parents, de voir en eux des modèles à imiter, des exemples à suivre. Il ne s'agit pas en fait d'une reconnaissance accordée par l'enfant, mais d'une reconnaissance exigée, souhaitée, désirée par les parents. Et cette réciprocité fait de la reconnaissance une activité, un fait intersubjectif. Il est alors question pour chacun de se mirer, de se contempler au travers de l'autre. Mon individualité n'acquiert sa réelle valeur que par la présence de l'autre. Mais plus qu'une simple présence, l'autre est celui qui me reconnaît, celui qui me réconcilie avec moi-même, celui dont la présence met en évidence mon ego et permet à ma subjectivité d'advenir.

En d'autres termes, « *le rapport à l'autre est originairement corrélatif du rapport à soi. L'estime d'autrui et l'échange des estimés dans l'altérité sont des opérations originairement conjointes de l'estime de soi* »⁷. Pour pouvoir survivre, le sujet se lance alors dans une quête permanente, inachevée de l'autre, de l'altérité. Ce besoin vital de l'autre, cette quête constitutive de notre humanité finit par porter l'individu hors du cadre familial trop restreint pour l'introduire dans le tout social où le cercle de reconnaissance s'élargit proportionnellement au désir du désir de l'autre.

La formation de l'identité est un processus qui nourrit et se nourrit du besoin de reconnaissance. Cette identité au départ subjective, permet à l'enfant de se reconnaître comme individualité, comme un sujet avant de s'ouvrir véritablement à la société. Donc, même si au départ l'enfant a fondamentalement besoin des autres, il ne les considère et ne vit pas leur présence comme une extériorité, mais plutôt comme une pure intériorité. Et ce n'est qu'au cours de son développement qu'il arrive progressivement à ces deux modalités de son être. L'essentiel est de reconnaître que, que ce soit dans son intériorité pure ou dans son ouverture consciente, l'autre est toujours présent et devient l'horizon de toute individualité.

Le moi n'accède dans ce sens à son existence véritable que par l'autre. Mais cet autre n'est pas posé en face de moi comme une monade qui n'a aucun rapport au monde et à moi. Il a besoin de moi pour exister tout comme le moi a besoin de lui pour être, pour se définir jusque dans son ipséité. Dans ce sens, Fichte soutient que le concept de l'individualité « *n'est jamais mien, mais, de mon propre aveu et de l'aveu de l'autre... un concept commun* »⁸, de sorte que si la perspective de ma conscience est surabondante eu égard à la relation juridique qui nous lie, ma conscience ne se réalise que médiatisée par l'influence de l'autre. Autrement dit, l'altérité est constitutive de l'individualité. Par l'acte de la reconnaissance, le moi et l'autre se constituent et s'objectivent. Le besoin de

7- P. RICOEUR, "Individu et identité personnelle", in *Sur l'individu*, Paris, Seuil, 1987, p. 71.

8- J. G. FICHTE, *Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. A. Renaut, Paris, PUF, 1998, p. 63.

reconnaissance qui suppose rencontre et ouverture devient ce qui fonde et donne tout son sens à l'altérité qui est intersubjectivité.

Ainsi, l'identité de l'individu ne se forme pas dans un repli, dans un retrait radical du moi, mais commence par la reconnaissance du moi par lui-même. Or ce moi-même, loin d'être une pure intériorité, ne se donne que par l'intentionnalité de la conscience. Nous rentrons alors dans une logique où le désir de reconnaissance n'est que le désir de l'autre en tant qu'il me définit. Ce que l'autre reconnaît chez moi, c'est mon être, mon identité, ma liberté, mes droits et au-delà, tout ce qui est mien. Et c'est justement au sein de la société que la rencontre avec l'autre se produit. La reconnaissance sociale devient alors une étape essentielle dans le processus de la formation de l'identité.

1. 2. De l'altérité à l'exigence d'une reconnaissance collective

Hegel⁹ voit dans le passage de l'individu vers le social, le second degré dans la quête de la reconnaissance. L'individu n'accède à ce stade que par le biais du contrat qui suppose la reconnaissance de son statut, de son individualité juridique. Nous sortons alors d'un rapport naturel fondé sur les sentiments, sur l'amour pour rentrer dans une logique où « *les sujets se reconnaissent mutuellement comme porteurs d'une légitime revendication de propriété, et s'établissent ainsi en propriétaires* »¹⁰. Mais si au premier stade, c'est-à-dire au stade de la vie familiale, la reconnaissance semble naturelle dans la mesure où l'individu est perçu comme une totalité, comme une « *entière se reconstituant à partir de la différence* »¹¹, au deuxième stade, il revient à l'individu lui-même de se créer ou d'intégrer des groupes ou des réseaux de reconnaissance sur la base des contrats.

Le système associatif tel qu'il est pensé par Tocqueville¹² rend parfaitement compte de cette quête de reconnaissance. En effet, ce que l'individu cherche dans l'association, c'est la reconnaissance et surtout la pérennité de son individualité juridique, citoyenne, de son identité. Car, isolé, il est fragilisé vu que l'intégration ou l'admission de l'individu à la société s'opère, en partie, sur la base de la négation de son individualité. Cependant, il est important de préciser que si d'une part l'individu a besoin de l'association pour faire face à l'État, d'autre part, il a préalablement besoin de se faire accepter dans le groupe. Le contrat qui lui permet de le faire ne le met toutefois pas à l'abri du danger de la négation. Ce qui est en fait nié chez l'individu, ce qui crée chez lui un sentiment d'injustice vis-à-vis de sa personne, c'est la négation de sa valeur¹³. Et en réaction à cette injustice potentielle ou subie, l'individu s'engage dans la lutte pour la reconnaissance.

9- G.W.F.HEGEL, *Système de la vie éthique*, trad. Jacques Taminiaux, Paris, Payot, 1976.

10- A. HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2002, p. 29.

11- G.W.F.HEGEL, *Système de la vie éthique*, op. cit., p. 153.

12- A. de TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, tomes II, Paris, Garnier-Flammarion, 1981.

13- Dans *La République*, Platon montre que l'homme est constitué de trois éléments essentiels : une partie désirante, une partie raisonnable et le *thymos* qui est l'esprit de vie. La partie raisonnable lui

Même si cette lutte pour la reconnaissance n'a pas pour finalité la mort de l'autre, elle rend tout de même compte de ce désir de paraître indispensable à ses yeux et au regard du groupe : ou bien mon désir de reconnaissance trouve satisfaction dans l'association et je continue par m'identifier à elle ou bien il ne l'est pas et j'ai la possibilité de la quitter pour une autre. Dans tous les cas, c'est l'individu lui-même qui choisit son ou ses associations sur la base de ses désirs. Et il est essentiel de reconnaître qu'une association, même si elle porte un projet par rapport auquel chaque membre s'identifie, elle n'offre pas pour autant l'image d'un fleuve tranquille où chacun trouve aisément son compte. Cela n'empêche pas qu'elle soit le cadre qui permet à l'individu de sortir de sa vie privée pour rencontrer l'autre et s'exprimer dans tous les sens du terme.

Aussi, l'intersubjectivité apparaît-il chez Alexandre Kojève comme un espace ouvert pour la reconnaissance de la capacité du sujet. Bien qu'il soit un lieu anthropologique de la formation de la conscience de soi, un lieu qui peut se définir comme identificatoire, relationnel et historique, il est aussi un lieu où le sujet fait reconnaître son clivage : « *Sur le plan phénoménologique, la Négativité n'est donc rien d'autre que la Liberté humaine, c'est-à-dire ce par quoi l'homme diffère de l'animal* »¹⁴.

Hegel présente donc le premier mode de la reconnaissance comme celui de la lutte de deux consciences qui s'affrontent d'abord dans la négation réciproque, chacune voulant être reconnue par l'autre. Et c'est de cela que naît la dialectique du maître et de l'esclave : le maître risque sa vie et se montre indépendant à l'égard de la mort tandis que l'esclave préfère la vie à la liberté. Les consciences de soi opposées entrent dans la lutte où le futur maître met sa vie en jeu et se fait ainsi reconnaître. Ainsi se trouve-t-on devant « *deux figures op-posées de la conscience ; l'une est la conscience autostante à qui c'est l'être-pour-soi, l'autre la conscience inautostante à qui c'est la vie ou l'être pour quelque chose d'autre qui est l'essence ; celle-là est le maître, celle-ci est le serviteur* »¹⁵.

Si pour Hegel, le conflit est un moment, qui, comme tel, est appelé à être dépassé, Sartre, lui, en fait le fondement de toute relation à autrui : « *L'enfer, c'est les Autres* »¹⁶. Par le regard que l'autre pose sur moi, je suis destitué de ma liberté originelle et transformé en objet. Affronter alors le regard d'autrui est toujours angoissant ; me regardant, autrui s'affirme comme hors de ma portée et capable d'interpréter mon comportement, de lui imposer une signification, un sens qui peut ne pas être le mien : je tombe sous son pouvoir, ma liberté est mise en cause ; jugé de l'extérieur, objectivé ou néantisé, mon pour-soi subit une véritable agression

permet de trouver les bons moyens de satisfaire la partie désirante qui le pousse à désirer ce qui est hors de lui. Mais la thymos le conduit à investir son moi d'une certaine valeur (estime de soi) et à exiger la reconnaissance de cette valeur. C'est la non reconnaissance de cette valeur, qui, le mettant en colère, le pousse dans la logique de la lutte.

14- A. KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 494.

15- G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit, op. cit.*, p. 222.

16- J.-P. SARTRE, *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1947, p. 92.

dont je ne saurais me consoler en pensant que je peux l'effectuer en retour à l'égard d'autrui : cette fausse réciprocité ne mène qu'à un conflit insoluble¹⁷.

Dans ce conflit, ma conscience vise la mort de l'autre, mais pas sa mort physique qui risque de le faire disparaître et ma conscience avec ; la mort de l'autre n'est alors que la disparition de son autonomie, de sa liberté qui permet l'avènement et la pérennité de ma subjectivité. En réalité, dans la logique de Hegel, l'individu ne s'engage dans la lutte qu'en réaction à une spoliation de ses droits, lorsqu'il voit son individualité menacée par l'autre, lorsqu'il est atteint dans sa personne.

La lutte pour la reconnaissance ne prend son sens qu'au regard de la réaction du sujet face à la négation de sa valeur. Cette négation peut prendre des formes diverses à savoir la violence physique exercée sur le sujet, la violation de ses droits ou le non-respect des termes d'un contrat, bref le mépris dont il peut être victime. La lutte pour la reconnaissance n'est alors qu'une réponse au désir de reconquête de l'honneur¹⁸, l'honneur qui n'est autre chose qu'« *une relation affirmative à soi-même qui est liée structurellement à la condition d'une reconnaissance intersubjective de la particularité individuelle* »¹⁹. Il s'agit donc pour le sujet, même au prix de sa vie, de tout faire pour reconquérir son honneur au risque de sombrer dans la honte, dans l'humiliation, dans la dépression et dans le pire des cas dans une sorte d'automutilation.

C'est le cas par exemple du clochard qui vit dans une constante insécurité sociale et dans une confrontation permanente avec l'humiliation et la violence extrême ; de même, le SDF en situation d'extrême précarité peut se livrer aux conduites marquées par une perte totale de pudeur, voire de sentiment de soi, face à laquelle l'automutilation peut apparaître comme une tentative de réappropriation. Dans de telles situations, les difficultés rencontrées par les individus tiennent

17- Pour ce commentaire, nous nous référons au commentaire de Sartre sur le CD Huis Clos en 1964 : « *L'enfer c'est les autres* » a été toujours mal compris. On a cru que je voulais dire par là que nos rapports avec les autres étaient toujours empoisonnés, que c'était toujours des rapports infernaux. Or, c'est tout autre chose que je veux dire. Je veux dire que si les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l'autre ne peut être que l'enfer. Pourquoi ? Parce que les autres sont, au fond, ce qu'il y a de plus important en nous-mêmes, pour notre propre connaissance de nous-mêmes. Quand nous pensons sur nous, quand nous essayons de nous connaître, au fond nous usons des connaissances que les autres ont déjà sur nous, nous nous jugeons avec les moyens que les autres ont, nous ont donné, de nous juger. Quoi que je dise sur moi, toujours le jugement d'autrui entre dedans. Quoi que je sente de moi, le jugement d'autrui entre dedans. Ce qui veut dire que, si mes rapports sont mauvais, je me mets dans la totale dépendance d'autrui et alors, en effet, je suis en enfer. Et il existe une quantité de gens dans le monde qui sont en enfer parce qu'ils dépendent trop du jugement d'autrui. Mais cela ne veut nullement dire qu'on ne puisse avoir d'autres rapports avec les autres, ça marque simplement l'importance capitale de tous les autres pour chacun de nous ».

18 Charles Taylor montre que l'honneur était au fondement de la reconnaissance dans l'Ancien Régime caractérisé par la hiérarchie ; il s'agissait alors pour les Anciens de tout faire pour sauvegarder non seulement leur honneur individuel, mais de son clan, de sa lignée. Mais à partir du XVIII^e siècle, la nouvelle conception de l'individu fera que la reconnaissance aura désormais pour fondement la dignité de l'homme.

19- A. HONNETH, *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2002, p. 33.

notamment au fait que le rapport positif à soi dépend, pour une large part au moins, de la reconnaissance interindividuelle. L'absence de reconnaissance et une reconnaissance dépréciative peuvent provoquer cette fragilisation du rapport positif à soi, couramment désignée par la catégorie de « *mal-être* », mais peuvent également induire un rapport négatif à soi comme dans les situations d'intériorisation de la honte, voire une destruction du rapport à soi. Telle est la logique de Charles Taylor selon qui

« La non-reconnaissance ou la reconnaissance inadéquate peuvent causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fautive, déformée et réduite. (...) Dans ces perspectives, le défaut de reconnaissance ne trahit pas seulement un oubli du respect normalement dû. Il peut infliger une cruelle blessure, en accablant ses victimes d'une haine de soi paralysante. La reconnaissance n'est pas simplement une politesse que l'on fait aux gens ; c'est un besoin humain vital »²⁰.

Au regard de ce qui précède, nous pouvons conclure que le conflit qui oppose les individus ne relève pas de la satisfaction d'une pulsion de survie, mais indique la dépendance réciproque des sujets. Le sujet assujéti par un autre découvre que ce dernier n'utilise guère de la violence en raison d'un quelconque besoin physique, mais qu'il est mû par un désir de reconnaissance que seul l'autre sujet peut lui conférer, et fût-ce dans l'assujétissement. En ce sens, toute conscience de soi dépend préalablement d'une reconnaissance par l'autre dans lequel le moi se reflète et inversement.

Mais si la théorie de la reconnaissance telle qu'elle est développée par Axel Honneth semble ne tenir compte que de l'individu, Charles Taylor élargit l'horizon en l'étendant au groupe, à la culture. Selon lui en effet, de la substitution de l'honneur par la dignité, il ressort une conception de l'identité profondément universaliste et égalitariste. Autrement dit, ce qui est désormais visé, ce n'est plus la reconnaissance fondée sur le privilège, sur l'origine sociale de l'individu mais plutôt une reconnaissance qui a pour fondement l'égalité de principe entre les individus. Cependant, en se référant au romantisme, notamment à Herder, Taylor parlera d'un deuxième tournant s'articulant autour de la nécessité de cultiver nos différences culturelles comme autant de façons particulières de réaliser notre humanité.

Il ne faut pas voir là un abandon de l'individuel au profit du collectif, mais une sorte d'évolution prenant en compte ces deux aspects fondamentaux de l'homme. En effet, tandis que le premier tournant met l'accent sur l'égalité de dignité, le second insiste sur la diversité, sur la nécessité de prendre en compte la différence, c'est-à-dire « *l'identité unique de cet individu ou de ce groupe, ce qui le distingue de tous les autres* »²¹. À partir de ce moment, la notion d'identité au sens

20- C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Champ Flammarion, 1997, pp. 41-42.

21- *Idem*, p. 57.

moderne va commencer par se préciser. L'individu en quête de groupe ou d'association, c'est l'individu à la recherche du cadre pouvant rendre plus visible sa particularité pour mieux la revendiquer. Nous sortons progressivement d'une logique où la quête de la reconnaissance était plus individuelle pour rentrer dans celle où elle devient de plus en plus collective. Mais ce besoin de reconnaissance semble devenir plus pressant, plus important pour l'individu et pour le groupe lorsqu'il est lié à une langue, à un peuple, à une culture, à une croyance religieuse. Et dans ce cas, ce qui était un désir dans le premier cas devient une exigence, ce qu'on n'hésite pas à imposer aux autres même par la force, quitte à ce que cela cède le pas à la violence.

Est-ce à dire alors que le désir de la reconnaissance ou l'affirmation identitaire conduit nécessairement à la violence ? Sinon comment peut-on expliquer la violence qui de plus en plus tend à caractériser les revendications identitaires ? Cette violence ne serait-elle qu'une réaction au déni de reconnaissance ? Nous essayerons de comprendre dans ce qui suit en quoi l'affirmation ou la cohabitation des identités peut par moment dégénérer dans la violence.

2. Identité et violence : quelle identité pour l'individu postmoderne ?

En analysant les dangers de l'individualisme moderne, Tocqueville montre que le risque le plus évident est l'isolement de l'individu vis-à-vis de la société. La conséquence de ce repli est l'éclatement du tissu social. Mais, prenant très vite conscience de sa vulnérabilité, l'individu ressent le besoin de reconstruire le lien social à partir des réseaux, des associations. On assiste à une multiplication des réseaux selon le goût et le désir des individus. Autrement dit, l'individu démocratique, loin d'être une monade, est plutôt un individu relationnel et dans sa relation à l'autre, ce qui est pris en compte, c'est le sentiment de partager les mêmes passions, les mêmes préoccupations, les mêmes ambitions, les mêmes croyances, la même langue, la même culture... Bref on s'identifie à l'autre et c'est autour de cette identité que se créent et s'élargissent les réseaux.

L'individu moderne et postmoderne est donc un individu en quête permanente de son identité qui en réalité n'est plus individuelle mais collective. Cela ne veut pas dire que l'identité individuelle disparaît au profit de l'identité collective, mais elle ne se construit, ne se définit et n'a de sens véritable que dans et par le collectif. L'identité individuelle devient d'ailleurs de plus en plus floue, ambiguë au regard de la multiplicité des appartenances, de la migration qui caractérise l'individu postmoderne qui, livré au mal-être, cherche à se donner un visage fixe que semble lui refuser chaque groupe qu'il intègre. Il faut plutôt dire que sa migration et sa multi-appartenance sont plutôt révélatrices de l'instabilité et de la multiplicité de ses besoins. Il s'agit d'un individu qui est pris au piège de la consommation et de la rapidité qui caractérise les changements de paradigme. Pour Amin Maalouf,

« l'identité de chaque personne est constituée d'une foule d'éléments (...) : l'appartenance à une tradition religieuse ; à une nationalité, parfois à deux ; à un groupe ethnique ou linguistique ; à une famille plus ou moins élargie ; à une profession ; à une institution ; à un certain milieu social... ; à une province, à un village, à un quartier, à un clan, à une équipe sportive ou professionnelle, à une bande d'amis, à un syndicat, à une entreprise, à un parti, à une association, à une paroisse, à une communauté de personnes ayant les mêmes passions, les mêmes préférences sexuelles, les mêmes handicaps physiques, ou qui sont confrontées aux mêmes nuisances »²².

Dans ce sens, Amartya Sen pense que notre identité est plurielle. Un homme par exemple peut être à la fois africain, homosexuel, végétarien, communiste, musulman. Percevoir alors l'individu au travers d'une seule identité serait l'amputer de sa véritable identité. Ainsi, « la religion ne saurait en aucun cas être le seul prisme par lequel un individu peut être perçu »²³.

François de Singly²⁴ remarque pour sa part que l'individualisation des individus contemporains ne signifie pas que ceux-ci aiment être seuls. Au contraire, ils apprécient d'avoir plusieurs appartenances et de ne pas être liés par un lien unique. Cette multiplication des appartenances engendre une diversité de liens qui, pris un à un, sont moins solides, mais qui, ensemble, font tenir et les individus et la société. La crise du lien social devrait ainsi se résoudre, lorsque chacun bénéficiera de conditions objectives telles qu'il puisse se réaliser lui-même dans plusieurs groupes, en ayant plusieurs places, plusieurs appartenances.

Avec le processus d'individualisation tel que le décrit François de Singly, l'individu peut disposer d'une identité originelle tout en ayant des traits qui lui permettent d'avoir des points communs, des dimensions sociales avec d'autres. Le social fournit alors le cadre, les acteurs font le reste, ce qui leur permet de mieux tenir compte de la situation, du contexte. En effet, les sociétés modernes ne dévaluent pas systématiquement les éléments statutaires de l'identité. Ces derniers servent toujours de support à la construction de l'identité individualisée. Le changement réside dans le fait que les individus peuvent ou non les retenir de manière importante dans leur identité personnelle. Un individu peut prendre appui sur ces éléments de l'identité qui, en tant que statut social, font référence à d'autres individus ou groupes tout en recherchant une singularité qui lui est propre. Aussi important soit-il, l'intérêt pour la singularité réclame en même temps un appui sur d'autres individus ou groupes.

À cet effet, l'identité est complexe, elle ne se limite pas à une seule appartenance ; elle est une somme d'appartenances plus ou moins importantes, mais toutes signifiantes, qui font la richesse et la valeur propre de chacun, rendant ainsi tout être humain irremplaçable, singulier. Et pour Amin Maalouf, « mon

22- A. MAALOUF, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1998, pp. 16-17.

23- A. SEN, *Identité et violence*, Odile Jacob, 2007, p. 121.

24- F. de SINGLY, *Les uns avec les autres*, Paris, éditions Armand Colin, collection Individu et société, 2003.

identité, c'est ce qui fait que je ne suis identique à personne »²⁵, ceci quelle que soit notre ressemblance, quelle que soit la communauté de nos expériences et de nos valeurs. Dans ce sens, chacun est porteur d'une singularité qui fait que même deux individus « *clonés* » ne seront jamais identiques. Mais une telle singularité ne doit pas nous faire perdre de vue le caractère pluriel de l'identité dont les différentes composantes ne s'affirment d'ailleurs pas de la même manière chez l'individu.

Autrement dit, même si l'individu ne porte pas de la même manière les valeurs des groupes auxquels il appartient, il existe tout de même des éléments qui leur sont communs. Et c'est justement du côté de ces éléments qu'il faut chercher la véritable identité de l'individu. Il s'agit en ce moment pour l'individu de rechercher chez l'autre des indices auxquels il s'identifie, dans lesquels il se reconnaît et surtout pour lesquels il est reconnu.

Selon Charles Taylor, l'élément déterminant de notre identité est celui qui dans la multiplicité des composantes est soit reconnu comme tel, soit non reconnu, ou encore celui qui est mal perçu. Ainsi, une « *personne ou un groupe de personnes peuvent subir un dommage ou une déformation réelle si les gens ou la société qui les entourent leur renvoient une image limitée, avilissante ou méprisante d'eux-mêmes* »²⁶.

L'on remarque à ce niveau que ce qui semble paradoxal, c'est que les éléments d'appréciation de notre identité nous sont donnés par la réaction ou l'attitude des autres. En effet, pris isolément, l'individu peut avoir du mal à reconnaître véritablement son identité ; et dans ces conditions, celle-ci paraît floue, ambiguë, même à l'individu lui-même. Mais dans une situation particulière, elle semble brusquement aussi bien précise que visible pour les autres et pour l'individu lui-même. S'agirait-il là de ce que nous voudrions appeler une « *identité situationnelle* » qui n'admettrait pas l'existence chez l'individu d'un *back grounds* qui demeure malgré la diversité des situations et à partir duquel son attitude en particulier et sa personnalité en général sont comprises et justifiées ?

Notre approche est que même si l'identité paraît multiple, il existe tout de même un fond qui survit chez chacun. Et ce fond détermine nos réactions et devient une référence à la limite absolue dans l'appréciation qu'on peut avoir de notre personnalité. Cela veut dire que deux individus, même « *clonés* », qui ont été éduqués de la même manière « *ne seraient identiques, à l'extrême rigueur, qu'à l'instant de leur « naissance » ; dès leur premier pas dans la vie, ils deviendraient différents* »²⁷. Cette différence traverse toutes les situations et permet de définir une identité, quitte à ce qu'elle puisse donner l'impression de varier selon sa composante qui prend le dessus à un moment donné. Et celle qui prend le dessus apparaît précisément comme celle qui est méprisée, menacée, non reconnue.

25- A. MAALOUF, *Les identités meurtrières*, op. cit., p. 16.

26- C. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, op. cit., p. 41.

27- A. MAALOUF, op. cit., p. 16.

En réalité, une identité reconnue, quel que soit le degré de cette reconnaissance, peut passer inaperçue. Mais une identité non reconnue ne passe jamais inaperçue. Il y a toujours une réaction qui est proportionnelle à l'affront subi. Cette réaction peut aller d'un simple repli identitaire à la violence la plus extrême. La question n'est pas de voir si les réactions sont légitimes ou justifiées, mais de constater et de prendre conscience de la relation évidente entre le déni de reconnaissance et le repli identitaire qui peut très vite se muer à la violence sous toutes ses formes. Nous nous donnons pour tâche de montrer cette relation dans ce qui suit.

3. Du déni de reconnaissance à la violence terroriste

Le mépris ou la non reconnaissance des valeurs d'un individu ou d'un groupe peut être, au regard de ce qui précède, à l'origine d'un repli identitaire et créer des situations de conflit. Le repli identitaire peut apparaître comme la réponse à la dépréciation d'une identité. L'identité la plus visible est celle qui est la plus attaquée, la plus reniée. Cette blessure, intériorisée, peut, en s'extérioriser, céder à la violence sous toutes ses formes. On voit alors à l'échelle de la société la lutte pour la reconnaissance telle qu'elle s'affirme chez les individus²⁸. Les identités entrent en conflit les unes contre les autres avec pour horizon leur préservation et leur reconnaissance. Autrement dit, la peur de voir son identité néantisée, phagocytée par une autre crée ce qu'Amin Maalouf a appelé la « *folie meurtrière* », c'est-à-dire cette propension des individus à « *se muer en massacreurs lorsqu'ils sentent leur tribu menacée* »²⁹.

Si cette tendance s'est accentuée ces dernières décennies, c'est, selon Alain Renaut³⁰, à cause du phénomène de la globalisation, surtout sur son versant culturel. Ce processus qui n'est autre qu'une conséquence ou une réactualisation de la colonisation a pris la forme d'une uniformisation des valeurs ou de l'imposition d'une culture supposée supérieure. L'objectif est de « *placer des populations extrêmement diversifiées sous la domination d'un mode d'existence individuelle et collective imposée comme le seul et unique modèle de civilisation* »³¹.

Imposer son modèle d'existence à l'autre passe nécessairement par la négation de ses valeurs, par la substitution de son identité originelle avec celle du colonisé, du dominé. Or une identité substituée est une identité qui trouve d'autres moyens de survie, d'existence du moment où le colonisé vit dans un perpétuel manque de ce qui est amputé. Même si dans son sursaut d'orgueil le colonisé ne conserve pas dans sa totalité son identité, il développe tout au moins une identité de résistance qui est la marque de son refus de se laisser néantiser. À cet effet, Jacky

28- Nous ne confondons pas la violence avec la lutte pour la reconnaissance. Car si celle-ci peut parfois prendre la forme de la violence, toutes les violences ne constituent pas des conséquences de la lutte pour la reconnaissance.

29- *Idem*, p. 36.

30- A. RENAUT, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Méyenne, Flammarion, 2009.

31- *Idem*, p. 101.

Dahomey³² parlera de l'émergence chez l'esclave d'une « *culture de survie* ». Il s'agit en fait d'une culture de substitution qui naît du brassage des deux cultures en présence. Autrement dit, l'esclave se créolise « *en reconstruisant un monde autre que celui des cultures traditionnelles, mais aussi autre que celui de la culture impériale européenne qui n'est pas la sienne* »³³.

Mais la créolisation est une manière d'envisager la réaction du dominé qui semble caractéristique des sociétés où le rapport de force est trop déséquilibré. Mais dans les sociétés où les individus ou les groupes prennent véritablement conscience de leur liberté et surtout de l'égalité de principe entre les hommes, cette réaction peut facilement basculer dans la violence. La tendance est d'ailleurs d'interpréter aujourd'hui la plupart des conflits dans le sens d'une confrontation des identités. Telle est la logique d'Amin Maalouf pour qui « *tous les massacres qui ont eu lieu au cours des dernières années, ainsi que la plupart des conflits sanglants, sont liés à des dossiers identitaires complexes et fort anciens* »³⁴.

L'identité devient ce au nom de quoi tous les crimes sont commis surtout lorsqu'on se situe dans la perspective où cette identité n'est pas reconnue ou est méprisé. Celui qui exerce la violence ne recherche de l'autre qu'une réelle reconnaissance de ce qu'il est, une reconnaissance de son identité. Mais lorsqu'on analyse à fond cette violence perpétrée sur l'autre, l'on se rend compte qu'elle tient plus au besoin de s'imposer à l'autre, de l'obliger à accepter notre identité qui au fond est perçue comme l'image même de la modernité. On tend à renvoyer l'autre culture à la périphérie, à la soupçonner d'archaïsme, faisant de la sienne le modèle absolu que l'autre n'a d'autres choix que d'accepter. Nous entrons dans une logique ethnocentrique où la violence tient beaucoup plus à une action qu'à une réaction. Mais nous revenons dans le registre de la réaction lorsque celui qui exerce la violence se voit destituer de son piédestal de modèle.

En réalité, ceux qui font le choix de la violence sont ceux qui tendent à réduire l'identité à une seule appartenance. Aujourd'hui, c'est sur le terrain religieux et dans une certaine mesure sur le plan culturel que ce risque réductionniste semble le plus évident surtout au regard de l'orientation des groupes, des mouvements qui revendiquent la plupart des attentats. Celui du 7 janvier 2015 contre Charlie Hebdo à Paris en est une preuve. Généralement, les réactions ne viennent pas de la négation de l'ensemble des composantes de l'identité, mais de celles qui sont les plus attaquées et on élabore des stratégies pour les sauvegarder. L'on finit par y réduire toute l'identité et on est prêt à tout pour les préserver. La violence commise au nom d'une identité devient en ce sens une réaction face à une menace supposée ou réelle.

Cette violence, qui n'est pas systématique dans tous les cas, commence généralement par un conditionnement psychologique des « *dominés* » par certains

32- J. DAHOMEY, "Identité culturelle et identité politique. Le cas des antillais", *Comprendre*, N° 1, 2000, pp. 99-118.

33- *Idem*, p. 128.

34- A. MAALOUF, *op. cit.*, p. 42.

illuminés. Il s'agit en fait de créer chez chaque individu « *ce sentiment d'agir pour la survie des siens, d'être porté par leurs prières, et d'être, sinon dans l'immédiat, du moins sur le long terme, en état de légitime défense* »³⁵.

Ce sentiment conduit le plus souvent à une violence supposée légitime exercée sur l'autre vu qu'on est en position de légitime défense. Ceux qui exercent la violence se justifient par la menace que l'autre représente pour eux, pour leur culture et pour leur religion. Et dans ce sens, tout ce qui peut permettre de « se défendre » ou de se mettre à l'abri de toute menace devient « *légitime* ». Ceux qui avaient commis l'attentat du 11 septembre 2001 avaient « *leur raison* » qui à leurs yeux devrait être légitime.

À ce niveau se situe toute l'ambiguïté de la violence (terroriste) perpétrée au nom d'une identité menacée ; car la légitimité de celui qui exerce la violence n'est pas celle de celui qui la subit ni du spectateur. La question n'est pas de porter un jugement de valeur sur les formes de violence constatées, mais de montrer dans quelle mesure la négation mal vécue d'une identité peut facilement céder à la violence. Or la forme la plus répandue et la plus perverse de cette violence identitaire aujourd'hui est le terrorisme. Amartya Sen soutient dans ce sens que

*« Bon nombre de conflits ou d'actes barbares sont alimentés par l'illusion d'une identité unique, qui ne peut faire l'objet d'un choix. L'art de distiller la haine se cache bien souvent derrière le pouvoir quasi magique d'une identité prétendument dominante qui étouffe les autres possibilités d'affiliation et dont les dehors belliqueux inhibent les sentiments de bienveillance et de compassion que nous pourrions (avoir en) temps normal. Il peut en résulter une violence élémentaire et frustrée, ou encore plus pensée comme le terrorisme »*³⁶.

Tout le drame de cette violence exercée réside dans le fait qu'au même moment qu'elle apparaît comme la réponse « *logique* » à une violence subie préalablement, quelle que soit sa forme, il n'en demeure pas moins qu'elle procède d'une réduction irraisonnée d'une identité. Une telle réduction fausse les bases d'une réelle réflexion sur les causes, mais conduit aussi à des erreurs d'identification des cibles de la violence. Ceux qui subissent les violences ne sont pas forcément ceux qui les avaient exercées au préalable. Il est vrai que les cibles atteintes ne sont pas forcément la finalité de l'acte posé puisqu'il s'agit de toute façon pour le terroriste de créer une peur chez l'autre en vue de se mettre en évidence. Raymond Aron³⁷ définit le terrorisme, par la peur qu'il engendre, comme étant un acte dont les effets psychologiques sont hors de proportion avec ses effets physiques. L'essence du terrorisme serait donc dans l'acte d'effroi, menaçant les résistances psychiques bien plus que les corps. Il se distingue en cela des guerres ou même de la guérilla qui se servent de la peur comme d'un instrument, mais nullement comme d'une fin, comprise. Si le terrorisme repose sur l'effroi, c'est

35- *Ibid.*, p. 40.

36- A. SEN, *op. cit.*, p. 16.

37- R. ARON, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962.

avant tout qu'il opère à l'aveuglette, usant de moyens de mort indiscriminés, touchant en tous lieux et en tout temps, tout type de population.

La violence devient ainsi aveugle, pathologique, résultant d'un désir de changement ou de réorientation de la logique sociale fondée sur le besoin de chaque acteur de voir sa culture, son identité prendre le dessus. Elle naît selon David Apter de « *la contradiction entre innovation et marginalisation* »³⁸. S'agissant de l'innovation, nous sommes en présence d'un désir de passer à un nouvel ordre social qui ne manque pas à un moment donné de créer des frustrations, c'est-à-dire de conduire à la marginalisation de certains. La violence devient alors une réaction au risque de se voir marginaliser. C'est, selon David Apter³⁹, le cas des mouvements revivalistes constituant une organisation naturelle, spontanée, du sens commun qui, en se combinant avec la marginalisation, veulent retrouver, par la violence, l'identité originelle, le patrimoine perdu et dépassé par la modernité. Pour parvenir à leur idéal, les mouvements terroristes et, plus particulièrement, les terrorismes à vocation nationaliste produisent un discours de déconstruction, c'est-à-dire un discours capable de menacer les normes et les structures du pouvoir en proclamant l'émancipation comme un projet moral face au rationalisme politique de l'État. Serions-nous là dans le choc des civilisations cher à Samuel Huntington ?

Conclusion

Tout compte fait, il est essentiel de retenir qu'au cœur du phénomène de terrorisme se retrouve une confrontation identitaire, un désir de reconnaissance qui, à l'analyse, se révèle pathologique au regard des contradictions qu'il draine. La peur ou l'angoisse créée par cette dynamique terroriste conduit logiquement à une nouvelle période de la dynamique individualiste, celle d'un individu chez qui le désir d'affirmation et de reconnaissance ne cesse de croître. L'hypermodernité apparaîtrait comme un cadre plus ou moins favorable à cette affirmation.

Références bibliographiques

- ADORNO, T. W., *Minima Moralia*, Paris, Payot, 2001.
APTER, D., *Pour l'État, contre l'État*, Paris, Economica, 1988.
APTER, D., « Marginalisation et primordialisme », in *Études Polémologiques*, n° 37, 1986.
ARON, R., *Paix et guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962.
CAILLE, A. (dir.), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte/ M.A.U.S.S, 2007.
CALLE, A. et LAZZERI, C., *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Editions, 2009.

38- D. APTER, *Pour l'État, contre l'État*, Paris, Economica, 1988, p. 24.

39- D. APTER, « Marginalisation et primordialisme », in *Études Polémologiques*, n° 37, 1986, p. 188.

- DAHOMEY, J., "Identité culturelle et identité politique. Le cas des antillais", *Comprendre*, N° 1, 2000.
- FICHTE, J. G., *Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. A. Renaut, Paris, PUF, 1998.
- FREUD, S., *Esquisse d'une psychologie scientifique*, Éditions Erès, 2011.
- HEGEL, G.W.F., *Système de la vie éthique*, trad. Jacques Taminiaux, Paris, Payot, 1976.
- HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit*, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.
- HONNETH, A., *La Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2002.
- HONNETH, A., *La réification. Petit traité de Théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007.
- KOJEVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.
- MAALOUF, A., *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1998.
- Renaut, E., « Le discours du respect », in Caillé, A. (dir.), *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte, 2007, p. 161-181.
- Renaut, E., *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*, Bègles, Editions du Passant, 2004.
- RENAUT, A., *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Méyenne, Flammarion, 2009.
- RICŒUR, P., « Individu et identité personnelle », in *Sur l'individu*, Paris, Seuil, 1987.
- RICŒUR, P., *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Seuil, 2004.
- SARTRE, J.-P., *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1947.
- SEN, A., *Identité et violence*, Odile Jacob, 2007.
- SINGLY, F. de, *Les uns avec les autres*, Paris, éditions Armand Colin, collection Individu et société, 2003.
- TAYLOR, C., *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. Denis-Armand Canal, Paris, Champ Flammarion, 1997.
- TOCQUEVILLE, A. de, *De la démocratie en Amérique*, tomes I et II, Paris, Garnier-Flammarion, 1981.

LA FRONTIÈRE EN RECTO ET EN VERSO : L'UNITÉ DE LA VIE EN SCISSION, Assouman BAMBA (Université Alassane Ouattara de Bouaké - RCI)

Résumé

L'homme vit dans un monde bordé de frontières qui délimitent l'humanité en des collectivités singulières qui se posent selon une nécessité différenciée. L'œil avec lequel chaque homme voit la frontière est aussi l'œil avec lequel il se voit. Il ne peut, de la frontière, se faire une idée sans que cette idée ne reflète la manière dont il se conçoit lui-même. Si le regard de l'homme sur la frontière est le reflet de son être, alors la conversion ou la positivité de ce regard doit d'abord viser l'être dont la destination dernière est l'humanisme. Il est donc temps d'abandonner les considérations superficielles pour tourner la pensée vers le haut afin de procéder à une lecture substantielle de la frontière qui est ce par quoi l'homme se détend en soi-même et hors de soi.

Mots clés: frontière, immigration, mondialisation, recto et verso, vie en scission.

THE FRONTIER AND ITS EITHER SIDE: THE UNITY OF A SPLIT LIFE

Abstract

Man lives in a world made of frontiers that delimitates mankind in singular collectivities which are like a differentiated necessity. The eye with which each man sees the frontier is the same eye with which he is also seen himself. From the frontier he cannot conceive an idea which might not reflect himself. If the look of man on the frontier is the reflection of his person, therefore the conversion or positivity of this look should target man of whose last destination is humanism. It is time, therefore, to abandon superficial considerations to turn thought toward a higher position in view of undertaking a substantial consideration of frontier which constitutes the means by which man stretches inside and outside himself.

Keywords: frontiers-immigration-globalization- either side- split life

Introduction

En parlant de la frontière en termes de recto et de verso, nous la concevons de manière métaphorique en nous appuyant sur l'image d'une feuille de papier qui présente toujours deux faces ou côtés : le recto et le verso. Le recto renvoie à la première page appelée face ou endroit et le verso à la deuxième page appelée envers ou dos. La métaphore de la feuille de papier pour conceptualiser la frontière en fait ressortir deux perceptions en opposition, l'une ne pouvant se concilier avec l'autre ni ne pouvant s'en défaire pour occuper toute la place toute seule. En montrant le sens des choses en termes de recto et de verso, la feuille de papier démontre qu'il est difficile, et même impossible, de disposer simultanément ou convenablement de ces deux surfaces à la fois. Cette compréhension prescrit deux schémas. Dans le premier, on utilise d'abord l'une des faces, l'autre ensuite selon un ordre précis de préoccupations. L'usage que les écoliers font des cahiers de

cours est une illustration de référence de ce cas. Il est permis, et même conseillé, de remplir le recto et le verso. Cet exercice ne peut se faire simultanément, mais toujours l'un après l'autre, comme cela s'observe dans les feuillets des livres. Dans le second schéma, en revanche, l'usage que l'on fait de l'une des faces interdit formellement l'utilisation de l'autre. Le faire devient une anomalie aux conséquences regrettables. L'un des meilleurs exemples illustratifs est celui de la lettre manuscrite que recommande une demande d'emploi qui montre l'usage du verso comme une maladresse préjudiciable. Seul le recto, auquel se réduit la feuille, doit comporter une écriture. On pourrait parler d'une feuille de papier à une seule face dans ce cas.

L'image de la feuille de papier porte le message profond de la frontière qui divise toujours les réalités en deux côtés, dont l'un est dit « intérieur ou in » (recto) et l'autre « extérieur ou off » (verso). Le côté qui nous fait face représente le « in » tandis que l'au-delà de ce côté représente le « off ». Il y a donc une partie intérieure qui nous contient et une partie extérieure à une frontière. Tout comme dans la feuille de papier où le verso n'est pas détachable du recto, l'intérieur et l'extérieur d'une frontière sont indissociables. Ils forment un tout insécable, car il n'existe pas un point saisissable à partir de quoi on peut les détacher l'un de l'autre. Mais, en même temps que cela, tout pourrait mettre le « in » à distance du « off » : la nature des Etats frontaliers, leurs régimes politiques, leur obédience idéologique, la culture des peuples, etc. Ces éléments peuvent convertir le frontalier en front poussant à un choc frontal des populations en fronde contre l'autorité de leurs Etats ou des Etats contre l'autorité du voisin dont l'attitude ou les pratiques les heurteraient. La représentation de la frontière pose dès lors des interrogations à la confluence du politique, du diplomatique, du culturel, etc. La frontière n'est-elle pas un espace de voisinage qui met l'intérieur en contact avec l'extérieur en vue d'échanges enrichissants ? Sa perception en « in » qui protège et en « off » qui menace ou agresse ne fait-elle pas d'elle ce qui peut pousser le frontalier à se constituer en front pour murer les peuples dans leur psychologie et dans leur espace ?

À la lumière de ces questions, la présente étude veut apporter plus d'éclairage à la problématique des frontières dont l'assomption inadéquate peut faire de l'acte normal de la cohabitation un acte de provocation qui rend difficile le voisinage pour favoriser un type de vie fait de parallélisme. Notre parcours heuristique qui s'appuie sur une démarche sociocritique s'articulera autour de deux parties. La première fera un aperçu de la représentation différenciée de la frontière comme voisinage dont on ne peut se passer. La seconde mettra l'accent sur le glissement du frontalier au front comme champ d'affrontement.

1. La frontière comme voisinage incontournable à humaniser

Le qualificatif incontournable qui caractérise le voisinage des humains est à entendre en son double sens de ce qui ne peut être évité par une décision motivée et de ce dont on ne peut faire le tour à cause de son immensité métaphysique. La frontière qui fait deux parts de l'Un le fait en imposition d'un voisinage dont aucune des parts ne peut se débarrasser sans remettre en cause la légitimité même des parts issues de la division. L'existence et l'acceptation de la frontière indiquent la coexistence de plusieurs réalités qui ne répondent pas toujours à la même logique, mais que rien ne peut séparer, l'une appelant l'autre comme l'instance de légitimation de son être. Dans un langage hégélien ou marxien, on pourrait parler de l'installation d'une vie dialectisée¹² par la frontière qui différencie les hommes en lutte de reconnaissance de soi les uns par les autres au-delà des limites établies.

Chez Hegel, qui se situe dans une perspective métaphysique, la lutte de reconnaissance de soi par les autres porte chaque individu à réclamer ou revendiquer aux autres hommes d'exercer sa souveraineté sur soi-même, personne ne pouvant et ne devant se satisfaire d'une vie sous tutelle ou par procuration. Être homme, c'est être auprès de soi, c'est-à-dire être libre de se déterminer soi-même. Hegel est fondamentalement convaincu qu'une des propriétés de l'homme est la liberté, et sa philosophie montre que toutes les propriétés de l'homme ne subsistent que grâce à la liberté, qu'elles ne sont toutes que des moyens de la liberté. Ne disait-il pas avec élégance que « *je suis libre quand je suis dans mon élément (bei mir)* »³ ? Sur conseil de Hegel, il faut à chacun d'être reconnu comme sujet de droits dont la liberté d'être, de penser et de dire est la forme supérieure.

Dans sa pertinence théorique reconnue, l'approche métaphysique de la liberté chez Hegel ne rencontre pas l'adhésion de la plupart de ses lecteurs dont Feuerbach qui lui porte la contradiction sur le terrain du matérialisme. Ses propres disciples se sont montrés comme les porte-flambeaux de la contestation intellectuelle. C'est le cas de Marx qu'on peut dire être entré en rébellion pour protester contre le règne des concepts dans la philosophie de Hegel dont il dénonce les abstractions creuses. « *Dans le système de Hegel, dit-il, ce sont les idées, pensées, concepts qui ont produit, déterminé, dominé la vie réelle des hommes, leur monde matériel, leurs rapports réels* »⁴. L'analyse de Marx est que l'idéalisme n'a pas permis à son Maître Hegel d'appréhender les réalités comme il faut. Cet idéalisme constitue au contraire une trahison de la réalité qu'il conceptualise. C'est

¹ La vie dialectique est une vie faite de mouvement pendulaire dans lequel des termes séparés par diverses déterminations de différente nature passent les uns dans les autres de manière organique et permanente.

² Friedrich Hegel, *Science de la logique I, L'être*, Paris, Aubier Montaigne, 1976, trad. Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, p. 65.

³ Friedrich Hegel, *La raison dans l'histoire*, tra. Kostas Papaioannou, Paris, Plon, 10/18, 1965, p. 76

⁴ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande (1845-1846)*, trad. Gilbert Badia-Henry Auger-Jean Baudrillard-Renée Cartelle, Paris, Editions Sociales, 1976, p. 10.

pourquoi Marx sort de Hegel pour définir un nouveau rapport à la réalité qui est le champ d'exercice de la liberté. En affectant la dialectique à l'expression du réel socialement vécu, il développe une philosophie de l'action transformatrice, une praxis qui fait de la lutte pour la reconnaissance de soi une lutte pour la libération complète de l'homme à délivrer de la soumission à l'homme. En procédant de la sorte, Marx se hisse sur la clôture sociale pour appeler au rassemblement tous les hommes situés de part et d'autre de la frontière économique (les bourgeois et les prolétaires) pour réaliser l'humanité en chacun d'entre eux. En ce sens, la frontière est ce qui sépare pour distinguer en vue de bien rapprocher.

Selon Marx, la liberté comme la valeur des valeurs, comme la valeur suprême chez Hegel ne peut pas se réaliser concrètement par le seul pouvoir de l'idée de liberté. Elle ne peut l'être effectivement que par le rétablissement dans son humanité de l'homme-prolétaire jusque-là maintenu dans les marges de la société, lui auquel n'est attachée aucune propriété privée qui n'existe que chez les bourgeois⁵. La lutte pour la reconnaissance a ainsi, chez Marx, le sens de faire reconnaître l'homme par l'homme, non comme un prolétaire devant produire de la richesse pour le bourgeois et de la misère pour lui-même ou comme un bourgeois à qui doivent profiter toutes les richesses, mais comme un humain ayant légitimement droit à la jouissance des richesses produites par tous les hommes pour le bien-être de chacun des hommes. Les bourgeois et les prolétaires sont en situation de recto et de verso, les uns tenant leur sens des autres et les autres leur existence des uns, dans un circuit de rapports non dissociables.

L'attitude de la bourgeoisie à l'égard du prolétariat thématized par Marx traduit une exploitation de l'homme par l'homme qui aboutit à l'assujettissement de l'homme à l'homme. Exploitant les travaux de Marx dans une perspective historique ou historisante, le Norvégien Jostein Gaarder dit ceci d'assez saisissant : « *La paie était si faible que bien souvent les enfants et les femmes qui relevaient à peine de couches étaient obligés de travailler aussi. La misère sociale était réellement indescriptible* »⁶. Cette exploitation déshumanisante trace une frontière dans l'humanité pour sérier les hommes en hyper-hommes (bourgeois) et en sous-hommes (prolétaires). Mais, l'homme ne peut indéfiniment vivre dans la déchéance et à l'ombre des autres hommes. Le moment vient toujours où il impose une frontière pour se valoriser dans ses droits imprescriptibles à une vie digne, à la justice, à la liberté dans le rejet catégorique de la soumission qui avilit. Engagé à la promotion de l'humanisme dans une société humaine en voie d'in-humanisation, Albert Camus disait ceci de bien sensé : « *Que la vie soit libre pour chacun et juste pour tous, c'est le but que nous avons à poursuivre* »⁷. Le « Nous » employé par

⁵ Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du Parti Communiste* (1848), trad. Laura Lafargue (1893), Chicoutimi (Canada), édition numérique, 2002, p. 23.

⁶Jostein Gaarder, *Le monde de Sophie, roman sur l'histoire de la philosophie*, traduit du norvégien par Hélène Hervieu et Martine Laffon, Paris, Seuil, 1995, p. 420.

⁷ Albert Camus, *Actuelles*, Paris, Gallimard, 1997, p. 39.

Camus peut se donner à lire comme la manifestation de l'homme ordonnant son être à la protection de la vie et à la préservation de la dignité humaine.

La systématisation philosophique de la frontière comme refus de la permanence de la soumission à autrui se rencontre, de manière expressive, dans les textes de *L'Homme révolté* d'Albert Camus. Cette œuvre présente la répulsion de l'opprimé révolté à l'égard de l'oppresseur intrus comme une adhésion instantanée de l'homme à une certaine part de lui-même. D'une certaine manière, l'opprimé oppose à l'ordre qui l'opprime une sorte de droit à ne pas être opprimé. Il démontre avec fermeté qu'il y a en lui quelque chose qui "vaut la peine de...", qui demande qu'on y prenne garde. Il s'agit d'une frontière à ne pas franchir. Pour se rendre accessible, Camus passe par l'exemple d'un esclave qui, ayant reçu des ordres toute sa vie, juge soudain inacceptable un autre commandement. « *Qu'est-ce qu'un homme révolté ? se demande-t-il, Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas ; c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement* »⁸. Les sens possibles de ce non de l'esclave qui s'entend à la fois comme un oui se déclinent comme suit : l'assujettissement a trop duré ; l'asservissement ne peut pas aller au-delà de cet instant ; il est temps d'arrêter les abus ou les excès ; il y a une limite à ne pas franchir. Dans un esprit de synthèse, Camus dit, qu'« *en somme, ce non affirme l'existence d'une frontière. On rencontre la même idée de limite dans ce sentiment du révolté que l'autre 'exagère', qu'il étend son droit au-delà d'une frontière à partir de laquelle un autre droit lui fait face et le limite* »⁹. La révolte traduit ainsi le sentiment de certitude de l'esclave d'avoir, en quelque façon, et quelque part, raison.

Le développement fait par Camus laisse saisir le mouvement de la révolte comme un refus positif d'une intrusion jugée intolérable et sur la certitude chez le révolté qu'il est "en droit de...". La révolte naît d'une prise de conscience qui rompt le silence de l'accommodement. Cela est perceptible chez Camus dans *L'Etat de siège*, œuvre dans laquelle il met en scène les dictatures par la théâtralisation d'une organisation méthodique de la mort des citoyens auxquels tout recours reste impossible. Dans cette atmosphère de mort certaine, à l'instar de l'esclave révolté de *L'homme révolté*, une voix de révolté, celle de Diego, s'élève : « *Et moi vivant, je continuerai à déranger votre bel ordre par le hasard des cris. Je vous refuse, je vous refuse de tout mon être !* »¹⁰. Le cri de désespoir émis par Diego est l'indice que la civilisation est rompue en lui et qu'à sa place s'est installée la barbarie. Il traduit l'idée que la civilisation humaine vient de parvenir à son dernier degré de sauvagerie. Ce cri de révolte est ainsi révélateur de l'état d'une conscience qui a fini par s'alerter lui-même puis juger inacceptable le silence et la passivité devant la barbarie en croissance.

⁸ Albert Camus, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 25.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Albert Camus, *L'Etat de siège*, Paris, Gallimard, 1998, p. 145.

De Hegel à Marx et Camus, c'est la même idée de frontière qui est conceptualisée. En même temps que la frontière, se trouve aussi affirmé tout ce que l'homme intuitionne et veut préserver en deçà de la frontière : sa liberté et sa dignité. Par la lutte pour la reconnaissance, chaque individu ou groupe d'individus trace une limite de protection de l'humanité au-delà de laquelle aucune intrusion, quelle qu'en soit la nature, n'est pas tolérable. Ce qui est protégé par la frontière tracée par l'individu n'est pas un bien propre à l'individu lui-même, mais à la communauté des hommes, à l'humanité tout entière. Chez Hegel, l'individu refuse la vassalisation pouvant conduire à la chosification au nom de son être-soi-homme-libre. Avec Marx, le groupe d'hommes que la misère constitue en classe sociale capitalise son énorme puissance numérique comme instrument de délimitation d'une zone interdite en dessous de laquelle l'humanité n'est plus possible. Ce n'est pas l'individu métaphysique abstrait et isolé qui se bat pour protéger l'humanité d'elle-même, mais la masse. Chez Camus, l'esclave repousse l'esclavage qui le pervertit en objet domestique, en bien vendable ou cessible pour intégrer son statut d'homme fait de dignité. Il refuse d'accepter que l'humanité soit violée dans ce qu'elle a de plus intime, que son intériorité secrète soit atteinte par le dehors qui expose à la péjoration. La constance de l'idée de frontière protectrice de l'homme qui traverse les conceptions de ces trois philosophes peut autoriser à dire, sur le modèle cartésien : « l'homme se révolte, donc l'humanité est ».

En repoussant l'humiliation imposée par son bourreau, l'individu hégélien, marxien ou camusien sauvegarde leur dignité à eux deux du même geste. La révolte de l'homme est, en dernière instance, un appel à l'humanité à être conforme avec elle-même. L'homme formalise cette révolte pour la protection de l'humanité par des textes de lois dont certains sont sous la forme de Constitution et d'autres de chartes. Mais, ces bonnes dispositions ne réussissent pas toujours à sauvegarder la coexistence harmonieuse des hommes situés de part et d'autre de la frontière pour empêcher le glissement du frontalier au front comme champ d'affrontement.

2. De la frontière au front

La frontière s'appréhende comme une limite située entre deux ou plusieurs entités. Elle sert de ligne de démarcation naturelle, artificielle, virtuelle ou psychologique entre divers secteurs à identifier clairement et à distinguer les uns des autres et les uns par les autres. Elle a pour synonyme la limite qui délimite les différents domaines pour les spécifier. Ce nom de frontière donne lieu à plusieurs autres noms dont certains fonctionnent comme des qualificatifs. C'est le cas de frontalier qui renvoie à ce qui a trait à la frontière, à ce qui se passe de part et d'autre de la frontière dans son immédiateté. La frontière est donc ce qui sépare pour rapprocher ou ce qui rapproche dans la séparation ; c'est une unité en scission. La vie se déroule à la frontière comme frontalière. Ici et là des hommes, en travailleurs frontaliers, passent quotidiennement la frontière pour aller voir de l'autre côté, à défaut de s'y installer en expatriés comme le font les diplomates. Les

figures bien connues de ces travailleurs frontaliers sont le commerçant et le transporteur qui réalisent leurs activités par-dessus les frontières des Etats. Ils servent de pont humain pour relier les Etats dont la souveraineté perd de sa rigidité pour devenir flexible par leur biais. Le commerçant et le transporteur jettent ainsi une sorte de corde par-dessus la frontière dont d'autres hommes se saisissent avec un *feed-back* indiquant que le message de demande de reconnaissance de soi pour un "vivre ensemble avec autrui", un "vivre par autrui" et un "vivre pour autrui" est reçu et accepté. Le commerçant et le transporteur « vivent par autrui » au sens où ils prennent chez l'autre, de l'autre côté de la frontière, les éléments de leur prospérité financière et de leur épanouissement social. En même temps que cela, ils « vivent pour autrui » parce qu'ils laissent à l'autre, par-delà la frontière, des devises étrangères contribuant à son développement économique. En ce sens, en même temps qu'ils sont intéressés à bon droit, ils sont tout aussi intéressants à juste titre. Voilà comment le "vivre par autrui" et le "vivre pour autrui" constituent les deux faces intimes du "vivre ensemble avec autrui". Mais, selon un dicton du pays abron en Côte d'Ivoire, « vivre avec autrui, c'est engager les hostilités avec lui ». Autrement dit, la vérité de toute cohabitation est le conflit dont les hommes ne sauraient durablement faire l'économie. Le conflit est ainsi constitutif des rapports sociaux et n'est en rien une spécificité ou le propre des frontières.

Dans un langage philosophiquement articulé, nous pouvons dire avec Emmanuel Kant que le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement des hommes est leur antagonisme au sein de la société. « *J'entends ici par antagonisme, dit Kant, l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société* »¹¹. Cela veut dire que l'homme, quoiqu'ayant un penchant naturel à s'associer aux autres pour son propre épanouissement, manifeste aussi une grande propension à l'isolement qui le pousse à vouloir tout orienter dans son sens. De la sorte, « *il s'attend à rencontrer des résistances de tous côtés, de même qu'il se sait par lui-même enclin à résister aux autres* »¹². Selon Kant, sans ces qualités d'indissociabilité, peu sympathiques par elles-mêmes, sources de la résistance que chacun doit nécessairement rencontrer à ses prétentions égoïstes, tous les talents de tous les hommes resteraient à jamais à l'état de germes ; ils seraient étouffés dans un éternel sommeil. Ainsi, la concorde sous laquelle l'homme veut vivre laisse régulièrement la place à la discorde comme une prescription de la nature qui veut tirer l'homme de l'inertie, de la passivité par des efforts continus dans une situation de rivalités incessantes, d'ambition en constant renouvellement de soi, d'appétit insatiable de possession et de domination. Si l'homme ne peut souffrir les autres

¹¹ Emmanuel Kant, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » (1784), in *La Philosophie de l'histoire (Opuscules)*, traduction de Stéphane Piobetta, Paris, Aubier, 1947, p. 64.

¹²Ibidem.

hommes, il ne peut cependant se passer d'eux, leurs destins étant liés pour le meilleur ou le pire.

Dans la société des hommes faite d'un ensemble bien tissé d'égoïsmes exclusifs, pour emprunter à Kant son vocabulaire approprié, « leur seul voisinage est déjà un préjudice réciproque »¹³. Cette idée kantienne rejoint l'esprit du dicton abron qui veut que la simple cohabitation soit une invitation directe à en découdre pour traduire la situation de la frontière où tout pourrait être prétexte à opposer des hommes qui s'entendent bien cependant : les humeurs des dirigeants, l'idéologie politique, la vie des Etats, l'état du monde dans son ensemble, etc. Cet ensemble de facteurs, généralement indomptables, détermine l'attitude des hommes frontaliers les uns à l'égard des autres, laquelle attitude peut déboucher sur un choc frontal, c'est-à-dire un affrontement direct et sans ménagement. L'histoire ne manque pas d'exemples où des peuples frontaliers, partageant le plus souvent de forts liens de parenté, s'entre-déchirent pour des raisons qu'aucun d'eux n'arrive à articuler de façon cohérente et logique. Dans un langage fort élaboré, Kant disait que « *chaque Etat fait justement consister sa majesté (...) à ne se soumettre à aucune contrainte légale extérieure, et le souverain met sa gloire à pouvoir disposer, sans avoir lui-même aucun péril à courir, de plusieurs milliers d'hommes qui se laissent sacrifier à une cause qui ne les concerne pas* »¹⁴. En appui à cette idée, nous évoquons le cas des deux Corées en Asie du Sud-Est et celui des ex deux Berlins en Allemagne en Europe occidentale. Ces exemples permettent de comprendre comment de la frontière on glisse progressivement au front au sens militaire de zone de guerre où ont lieu les affrontements sur la base de la concurrence et de la rivalité, d'une part, et d'autre part, par l'imposition d'intérêts qui s'accompagne du désir de faire son profit au dépend d'autrui.

En effet, à l'époque de la guerre froide, Berlin n'était pas une « ville », mais une entité idéologique dont l'être se disait en termes de points cardinaux (Est/Ouest) qui n'ont cependant rien de cardinal. Les habitants de Berlin ne pouvaient pas avoir la prétention de se désigner comme des Berlinoïses sans fausser leur identité géographique ou spatiale. Plus exactement, ils étaient soit de l'Est soit de l'Ouest, et ils se reconnaissaient selon ce repérage idéologique qui les distanciat fondamentalement d'eux-mêmes. Ce repérage était dit idéologique au sens où il ne renvoyait à rien de précisément identifiant, toutes les villes du monde ayant chacune son Est et son Ouest, tout comme son Nord et son Sud. En quoi un point cardinal pourrait-il constituer un indice de citoyenneté ? La thématization de ce contexte berlinois fait que la frontière se dispose à être perçue comme un front en tant que champ de batailles pour contenir ou confiner les hommes à l'intérieur de limites géographiques ou idéologiques desquelles ils ne peuvent ni ne doivent

¹³ Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle* (1795), traduction de J. Barni revue par A. Lagarde, Paris, Hatier, 1988, p. 36.

¹⁴Ibidem.

sortir. On fabrique artificiellement aux hommes qui sont au-delà de la frontière un destin pour les disposer à faire face à l'adversité supposée ou réelle que constituent les hommes de l'autre côté, indépendamment des types de liens réels de tous ordres qui les unissent.

La philosophie s'est accommodée de l'idée que la connaissance vraie ne peut advenir véritablement qu'après l'accomplissement des faits dont la conceptualisation la constitue. Elle ne trouve la sérénité nécessaire qu'une fois tués les clameurs de l'actualité qui étouffent toute perspective de bonne réflexion. Mais, dans la discrétion du sage, la philosophie doit pouvoir se revoir afin de suivre les pistes d'analyse ouvertes par l'actualité d'aujourd'hui qui est celle de la frontière. Les mouvements de migration de masse des Asiatiques et des Africains vers l'Europe re-posent, pour la renouveler, la problématique de la frontière. Dans un monde globalisé caractérisé par l'ouverture de l'homme à l'homme et sur l'homme, quelle signification la frontière pourrait-elle revêtir ? Délimite-t-elle des Etats ou sépare-t-elle finalement les hommes ?

La réponse raide et radicale que l'Europe propose à la situation de l'immigration semble tributaire ou en contradiction avec les réflexions des philosophies du contrat dont celle de Jean-Jacques Rousseau. Agissant en précurseur de la mondialisation, la vie et l'œuvre de cet auteur ne laissaient-elles pas comprendre que la vie citoyenne est un acte de liberté que l'on décide librement ? Rousseau disait ceci qui se donne une fraîcheur renouvelée : « *Par un droit que rien ne peut abroger, chaque homme, en devenant majeur et maître de lui-même, devient maître aussi de renoncer au contrat par lequel il tient à la communauté, en quittant le pays dans lequel il est établi* »¹⁵. S'exprimant de la sorte, il entend faire entendre que la citoyenneté ne relève nullement d'un héritage biologique, mais d'une appropriation juridique. En effet, se plaçant dans une perspective mondialiste, Rousseau développe une théorie de l'existence fondée sur l'ordre de la nature. Sa pensée montre comment les hommes ont pu devenir propriétaires de parties différentes de l'espace d'existence que les hommes ont en commun et ceci sans contrat exprès de tous les usagers. Pour ce philosophe, la terre est une propriété commune à l'espèce humaine et indivisible, c'est-à-dire que les hommes sont collectivement propriétaires de la terre comme si elle était une seule parcelle de propriété. Elle n'appartient à personne en particulier et personne ne possède le moindre droit de revendiquer en particulier telle ou telle portion de terre pour son usage exclusif. Mais, si autrui possède autant de droit que moi sur le fruit que je suis en train de ramasser ou de manger, il est évident que je ne pourrai rien consommer sans contestation et que cette contestation ne pourra satisfaire ni autrui ni moi-même. Nous pouvons déduire, par ce biais, que d'une manière ou d'une autre, il faut que personne ne puisse revendiquer en même temps que moi ce que j'utilise. Il faudrait, par conséquent, que je devienne propriétaire exclusif de ce que

¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *L'Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier Flammarion, 1966, p. 345.

j'utilise. Mais, dans l'acte de privatiser le commun, on prive volontairement les autres d'en user et par là, on montre sa force, son pouvoir de sujétion et de domination. La privatisation du patrimoine commun sous forme d'Etats indépendants, souverains, crée des penchants comme la fierté nationale, l'orgueil chauvin, etc., sources de toutes les radicalisations dans le monde.

L'enjeu de cette conception rousseauiste est que chacun des hommes a le droit d'exiger de s'approprier une partie de la propriété initiale indivise et qui sera définie comme purement exclusive, comme sa part intangible du bien commun. C'est dans cette logique d'exclusivité dans la possession que se trouve l'Europe de nos jours. La réponse pratique de l'Europe d'aujourd'hui est dans la ressemblance de celle, théorique, de Rousseau. Pour les Européens, chaque homme est propriétaire de ce à quoi il a appliqué son travail pour le modifier. Ainsi, l'Etat en tant que propriété privée des hommes l'occupant est à saisir comme le produit d'une convention entre les hommes. En effet, l'Etat se détermine comme un Etat particulier avec des caractéristiques propres parce que reconnu comme tel par la communauté internationale au terme d'un parcours de reconnaissance politique. Cette reconnaissance comme couronnement du parcours trouve sa légitimation dans un acte primitif de domestication de l'espace consistant à lui appliquer « une signature » personnalisée, une marque distinctive comme signe de son appartenance à une collectivité déterminée. Cet axe de considération sort l'Etat de l'approche conventionnelle pour le poser comme l'effet d'une transformation particularisée de l'espace naturel commun à toute l'humanité. Par l'action déterminée des hommes, l'espace vague est devenu un lieu, un milieu humain avec des caractéristiques différenciées. Il est ainsi évident que le travail de l'homme sur la nature est au fondement de la propriété et, partant, de l'Etat.

Dans un monde marqué par un discours qui se déclame comme un hymne à la fédération des peuples du monde sous le vocable de mondialisation, il est à s'interroger sur la gestion que l'Europe fait de ses frontières face à la réalité d'une immigration massive et incontrôlée. D'un certain point de vue, cette administration peut paraître rigoureuse et normale pour éviter aux peuples européens « locaux » de se noyer dans des flots humains qui trouvent leur source diverse dans des ailleurs diversifiés, fuyant la mort violente ou la misère comme mort silencieuse. D'un autre point de vue, elle peut sembler totalement absurde au regard de l'histoire « privilégiée »¹⁶ et de l'idéologie conquérante de l'Europe. La position de « privilégié » que l'histoire confère à ce continent est double. D'abord, en un sens

¹⁶ Ce terme de « privilège » est employé en un sens péjoratif pour placer cette partie de l'analyse sur un axe caustique. En effet, le reste du monde s'est rendu compte des gros efforts à grands frais déployés par les Européens pour arriver à eux afin de leur apporter, en purs philanthropes, les bienfaits des civilisations chrétienne et capitaliste. Ce monde périphérique, pour contribuer à se faire bien civiliser, décide lui-même d'aller à la source de la civilisation pour boire au creux de sa main. Il ne laisse plus l'Europe venir à lui ; lui-même va à l'Europe et celle-ci crie à l'envahissement comme si elle a peur que l'on découvre La Civilisation au lieu où elle prend sa source.

religieux ; si Dieu a trouvé en les peuples de la péninsule arabique Ses Elus, Son Peuple, c'est à ceux d'Europe qu'il a accordé le statut singulier de porter et de dire Sa Parole à travers le monde au-delà de toute frontière. Ensuite, dans un sens économique ; les Européens sont les premiers peuples auxquels l'essor du capitalisme, lié au développement de la technique, a donné le privilège de s'auto-déterminer comme les porteurs du sens de l'histoire de l'humanité, sans considération de frontières. Sur ce privilège économique s'est édifiée une idéologie de la suprématie de « la race blanche » créée pour dominer toutes les autres créatures tenues pour inférieures. Ils adoptent la mentalité qui fut celle des Arabes à l'époque de l'Islam naissant et des civilisations passées : « *Aux yeux des musulmans, l'Islam, et lui seul, était synonyme de civilisation : au-delà de ses frontières ne vivaient que des barbares et des infidèles. Une telle vision de soi et des autres était d'ailleurs le fait de toutes les civilisations ou presque : la Grèce antique, Rome, l'Inde, la Chine-et l'on pourrait sans difficulté en citer de plus récentes* »¹⁷. Dans un tel esprit, la raison du Blanc est le tout de la raison, sa pensée est La Pensée et toute l'humanité a à se colorer à ses nuances de peau et de psychologie. Autrement dit, l'humanité blanche est l'étalon de mesure de l'humain sur quoi il est référencé sans frontières.

Les valeurs de l'humanité sont celles que l'Occident a reconnues comme telles, lui qui a installé toutes sortes de frontières partout. Le meilleur système social, économique, politique est celui validé par l'Occident, même s'il ne lui est pas soumis pour validation. Les bons hommes ou les sains sont ceux que l'Occident perçoit sous ces qualificatifs valorisants. Les mauvais ou les infréquentables sont ceux qu'il identifie comme tels. Il en arrive ainsi à établir des « listes » assez colorées pour catégoriser les hommes, dans une démarche de célébration de la frontière qui triomphe partout. Il y a des « listes noires » pour fichier les hommes dont il ne veut pas en prenant soin dès le départ de leur affecter une détermination négative qui les expose à être mal vus et rejetés. Des « listes » de couleur variable, indéterminée ou sans couleur recensent les hommes qui ressemblent à l'Occident et aptes à y vivre. On parle « d'immigration choisie » avec l'ancien président français Nicolas Sarkozy, expression qui répertorie les non-Européens en utiles et en toxiques en interdisant l'accès de ceux-ci à l'Occident.

Cette expression prophétique de Nicolas Sarkozy, radicalisée, est celle qui sert d'idée d'orientation de la politique de gestion de la crise d'immigration à laquelle l'Europe fait face à l'intérieur de ses frontières. Dans la confusion, on tente de créer une frontière intangible entre les migrants économiques et les réfugiés. Ceux-ci répondent à peu près aux normes de l'immigration choisie, même si elle ne l'est pas véritablement, tandis que ceux-là entrent dans la « liste noire » comme éléments indésirables. Eux doivent regagner leur terre des indésirables où,

¹⁷ Bernard Lewis, *Que s'est-il passé? L'Islam, l'Occident et la modernité*, traduit de l'anglais par Jacqueline Carnaud, Paris, Gallimard, 2002, p. 9.

selon le mot de Nietzsche, « le lent suicide de tous s'appelle la vie »¹⁸. Quel est le sens d'une mondialisation qui mondialise indifféremment les hommes pourtant reconnus tous comme citoyens d'un monde sans frontières ? Comment les Occidentaux qui semblent avoir breveté le monde peuvent-ils aller et venir librement de par le monde en enjambant les frontières sans que les non-Occidentaux ne puissent en faire autant ? On est tenté de croire que le monde appartient à tous les hommes et l'Europe aux seuls Européens. La mondialisation peut-être dite une actualisation, une manifestation du droit du plus fort. Elle est le chiffre d'une domination de fait érigée en loi.

La mondialisation triomphante s'accompagne du réveil des nationalismes partout en Europe. « *Le terme de 'multiculturalisme' n'a guère bonne presse en France. Il suffit qu'on l'évoque pour qu'un rejet multiforme s'exprime, qu'il traduise (...) les craintes associées au retour du fondamentalisme islamique, ou plus largement la peur de l'étranger dans le contexte d'une immigration jugée de plus en plus envahissante* »¹⁹. Nous ne sommes plus certains de connaître le sens réel du concept de liberté qui définit l'horizon mental du citoyen mondialisé d'Europe. On consacre le sacrifice des libertés individuelles et collectives tant idéalisées dans une Europe qui leur a dédiées des moments par le passé. On se prend à oublier que l'identité nationale est une virtualité, une force fluide qui se modèle indéfiniment en fonction des expériences, des rencontres que l'on vit au quotidien. La construction et l'affirmation d'une identité ne doivent donc pas se faire en opposition à d'autres identités qui ne sont autres que momentanément. Aucune identité ne peut évoluer dans une île déserte à la Robison Crusoé, mais dans un rapport organique avec l'ensemble des identités qui nous définissent comme des êtres sociaux.

En métaphysiciens pouvant s'isoler, selon eux, dans un paysage satellitaire, les Occidentaux se poussent à épouser l'idée de la possibilité d'une gestion exclusionniste de leur territoire. Leurs yeux, devenus lourds, les empêchent de voir la réalité véritable des choses. Pour voir véritablement ce qui vaut d'être vu, il leur importe d'aller vers le fond ; il convient de porter la vue loin, en apprenant à regarder avec des yeux historiens et futuristes. Pour dire les choses à la manière de Platon, les yeux du futur ne commencent à devenir perçants que lorsque ceux du présent acceptent de baisser »²⁰. La vigueur des yeux du futur permet de comprendre le sens réel des rapports de l'homme à la frontière dans un monde en globalisation.

¹⁸ Frédéric Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. de Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française, 1983.

¹⁹ Sophie Guerard de Latour, *Vers la République des différences*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2009, p. 9.

²⁰ Augustin Kouadio Dibi, « La dimension métaphysique du libéralisme », conférence inaugurale prononcée lors d'un forum organisé par l'internationale libérale à Abidjan en 2011.

Conclusion

En prêtant lucidement attention à la vie autour de la frontière, nous sommes appelés à comprendre qu'elle se représente comme la grande connue inconnue dont le sens ne se donne pas à tous de la même façon. Des figures comme le commerçant, abandonnées à la frénésie du gain, la considèrent comme un moyen de leur auto-affirmation. Elles y voient exclusivement un espace à exploiter pour assouvir leurs besoins personnels. Tout leur agir est guidé et toutes leurs actions sont orientées vers cette fin ultime. Ces figures pensent seulement à profiter de la frontière et elle, en retour, se sert d'elles pour fertiliser ses deux versants qui se disent en intérieur ou « in » et en extérieur ou « off ». Il s'agit donc d'une exploitation empreinte de sagesse qui enseigne qu'un vrai épanouissement de soi suppose que le prendre présuppose un laisser qui permet de pouvoir toujours prendre. Ainsi, la relation des hommes à la frontière, en tant que le lieu de l'unité en scission de l'homme, ne peut être appréhendée autrement que sous le signe d'une coappartenance et d'un enrichissement réciproque.

Mais, il n'en est pas toujours ainsi. La frontière est souvent le lieu d'un affrontement frontal entre les occupants du « in » et ceux du « off » dans un esprit d'exclusivité laissant croire que ces deux faces sont dissociables l'une de l'autre sans que la frontière ne cesse d'être elle-même. La frontière est ainsi un espace de front où s'affrontent des intérêts apparemment divergents, mais que rien de fondamental n'oppose en réalité. Les hommes la retrouvent, non pour vivre leur unité avec elle, mais pour s'opposer en étrangers et se réduire en esclavage autour d'elle²¹ comme le disait Roger Garaudy des relations Homme/Nature au sujet de Descartes. « *Chacun en constate aujourd'hui les excès que nous ne pouvons plus tolérer* »²². La philosophie, en tant que l'intelligence du présent²³, doit intuitionner le tout existentiel de la frontière afin d'y ramener l'harmonie qui féconde les grandes œuvres humaines.

Références bibliographiques

- DIBI, Kouadio Augustin, « La dimension métaphysique du libéralisme », conférence inaugurale prononcée lors d'un forum organisé par l'internationale libérale à Abidjan en 2011.
- CAMUS, Albert, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.
- CAMUS, Albert, *Actuelles*, Paris, Gallimard, 1997.
- CAMUS, Albert, *L'Etat de siège*, Paris, Gallimard, 1998.
- COMTE-SPONVILLE, A., FERRY, L., *La sagesse des modernes: au-delà de la morale*, Paris, Robert Laffont, 1978.

²¹Roger Garaudy, *Biographie du XXe siècle*, Paris, Tougui, 1985, p. 173.

²²Comte-Sponville (A.), Ferry (L.). *La sagesse des modernes: au-delà de la morale*, Paris, Robert Laffont, 1978, p.139.

²³Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, A, Kaan, 1940, p. 41.

- GAADER, Jostein, *Le monde de Sophie, roman sur l'histoire de la philosophie*, traduit du norvégien par Hélène Hervieu et Martine Laffon, Paris, Seuil, 1995.
- GARAUDY, Roger, *Biographie du XX^e siècle*, Paris, Tougui, 1985.
- HEGEL, Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, A. Kaan, 1940.
- HEGEL, Friedrich, *La raison dans l'histoire*, tra. Kostas Papaioannou, Paris, Plon, 10/18, 1965.
- HEGEL, Friedrich, *Science de la logique I, L'être*, Paris, Aubier Montaigne, 1976, trad. Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk
- KANT, Emmanuel, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » (1784), in *La Philosophie de l'histoire (Opuscules)*, traduction de Stéphane Piobetta, Paris, Aubier, 1947.
- KANT, Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle* (1795), traduction de J. Barni revue par A. Lagarde, Paris, Hatier, 1988.
- LATOURET, Sophie Guerard de, *Vers la République des différences*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2009.
- LEWIS, Bernard, *Que s'est-il passé? L'Islam, l'Occident et la modernité*, traduit de l'anglais par Jacqueline Carnaud, Paris, Gallimard, 2002.
- MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *L'idéologie allemande* (1845-1846), trad. Gilbert Badia-Henry Auger-Jean Baudrillard-Renée Cartelle, Paris, Editions Sociales, 1976.
- MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *Manifeste du Parti Communiste* (1848), trad. Laura Lafargue (1893), Chicoutimi (Canada), édition numérique, 2002.
- NIETZSCHE, Frédéric, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. de Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française, 1983.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *L'Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier Flammarion, 1966.
- TANOÛ, Jean-Gobert, *La françafrique comme perversion d'une intuition. Réflexions sur la colonisation positive*, Paris, Panthéon, 2015.

CONTRIBUTION D'UNE ÉTHIQUE ÉCONOMIQUE À LA RÉDUCTION DE L'EXTRÊME PAUVRETÉ AU TOGO, Souglouman BAMPINI (université de Lomé - Togo)

Résumé

Une éthique économique s'en tient à cette visée de la philosophie pratique qui analyse et résout rationnellement les problèmes moraux suscités par les mutations socio-économiques en vue de permettre aux êtres humains d'assurer leur bien-être individuel et collectif. Elle est cette éthique appliquée qui se propose de justifier les valeurs morales susceptibles de fonder les principes moraux communément admis dans une société donnée pour orienter l'action humaine et favoriser le vivre-ensemble. Pour réduire l'extrême pauvreté au Togo dont la cause morale est la mauvaise application du principe de justice sociale et économique par les acteurs en charge de combattre ce phénomène, ladite éthique, notamment l'éthique libérale, version égalitariste de tendance rawlsienne, propose de fonder ce principe moral sur le triple type de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, valeurs morales qui structurent nos consciences morales démocratiques. La mise en œuvre de ces solutions nécessite le recourt des compétences professionnelles formées en sciences humaines et sociales, spécialisées en philosophie, notamment en éthique, pour fournir à ces acteurs une compréhension philosophique plus large desdites valeurs aux moyens des formations et d'assistance technique.

Mots-clés : extrême pauvreté, éthique économique, justice, liberté, égalité, fraternité et formation.

CONTRIBUTION OF AN ECONOMIC ETHICS TO THE REDUCTION OF THE EXTREME POVERTY IN TOGO

Abstract

Economic ethics referred to this practical sight of the philosophical reflection that analyzes and rationally solves the moral problems raised by the socio-economic changes in order to allow humans to ensure their individual and collective well-being. It is this applied ethics which seeks to justify the moral values capable of establishing the accepted moral standards in a given society to guide human action and promote living together. To reduce extreme poverty in Togo whose moral cause lies in the poor application of the principle of social and economic justice by the players responsible for combating this phenomenon, this ethics, especially the liberal ethics, egalitarian version of Rawlsian trend, proposes to base this moral principle on a triple type of liberty, equality and fraternity, moral values that shape our democratic moral conscience. The implementation of these solutions requires seeking professional skills trained in social sciences, specializing in philosophy, especially ethics, to provide these actors with a broader philosophical understanding of said values by means of training and technical assistance.

Keywords: extreme poverty, social and economic ethics, justice, liberty, equality, solidarity, training.

Introduction

L'extrême pauvreté se réduit difficilement au Togo, malgré les efforts de la communauté mondiale, de la société civile, du pouvoir étatique et des autres couches sociales qui combattent ce phénomène. Ces efforts génèrent certes des résultats remarquables. Mais ceux-ci ne concernent que la pauvreté monétaire. Car, le seuil de pauvreté monétaire qui s'élevait à 72,6% en 2000 est passé de 61,7% en 2010 à 58,7% à l'état actuel, tandis que l'extrême pauvreté « a augmenté de deux points ». Cette dernière s'élève à 30,4% alors qu'elle était à 28,6% en 2006 (BAD, OCDE, PNUD 2015:12, PNUD-Togo 2011:9). Elle entraîne d'énormes conséquences négatives dans divers domaines au Togo. Dans le domaine sanitaire et socio-économique, elle entrave la réduction des mortalités infantile et maternelle, l'amélioration de l'éducation et du taux de scolarisation, la réduction de la production agricole et économique, provoque l'exode rural surtout juvénile et une faible croissance du Produit Intérieur Brut (PIB) du Togo (BAD, OCDE, PNUD 2015:3). Sur le plan environnemental, elle demeure à la fois une cause et une conséquence fondamentale de la dégradation de l'environnement sinon des écosystèmes, de la déforestation, de l'appauvrissement des sols, etc. (Bampini, 2014:24-26). Elle engendre, comme conséquence éthique, contrairement à ce que stipule la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH) en son article vingt-cinq (25), alinéas 1, première partie, le manque de réalisation du bien-être des personnes extrêmement pauvres au Togo. Cette conséquence éthique résulte de la mauvaise application du principe de justice sociale et économique par les acteurs en charge de combattre ce phénomène au Togo. Troisième principe moral universellement partagé dans la *Charte de la Terre*, il oriente la politique nationale de lutte contre la pauvreté selon le *Document Complet de Stratégie de la Réduction de la Pauvreté*. La question qui s'ensuit est la suivante : pourquoi les acteurs qui combattent l'extrême pauvreté au Togo appliquent mal le principe de justice sociale et économique pour réduire ce phénomène ? L'application dudit principe moral, en effet, engendre un paradoxe entre le respect de l'égalité des revenus et le respect du droit à la propriété. Ce paradoxe place lesdits acteurs devant un dilemme moral. En effet, ne pouvant pas se fier au respect de l'égalité des revenus pour procéder à une distribution égale des revenus entre les personnes extrêmement pauvres et les personnes disposant des revenus nécessaires pour satisfaire leurs besoins alimentaires sans porter atteinte au respect du droit à la propriété, ils se trouvent dans l'impossibilité de fonder ledit principe moral sur le respect du droit à la propriété, sans laisser perdurer les inégalités qui se creusent entre les personnes biens loties et celles qui demeurent extrêmement pauvres. Dans ces conditions, comment résoudre ce dilemme moral en vue de contribuer à réduire véritablement l'extrême pauvreté au Togo ? La non-résolution de ce dilemme moral est ce qui fait

perdurer, pour notre part, le phénomène de l'extrême pauvreté au Togo. Le présent article a donc pour objectif d'exposer la contribution d'une éthique économique pour résoudre ledit dilemme, par conséquent, réduire le phénomène de l'extrême pauvreté au Togo. Pour y parvenir, nous définirons d'abord ce phénomène selon le Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD). Ensuite nous ferons l'état des lieux dudit phénomène à partir des récents rapports accessibles au plan national, suivi des conséquences négatives sur les plans sanitaire et socio-économique, environnemental, et surtout éthique dans le but de déduire les causes morales. Pour finir, nous présenterons les solutions desdites causes morales qu'offre une éthique économique, avec quelques propositions concrètes pour la mise en œuvre de ces solutions.

1. Définition, état des lieux et conséquences de l'extrême pauvreté au Togo

Après avoir défini l'extrême pauvreté, nous ferons ensuite l'état des lieux au Togo, à partir de certains récents rapports disponibles. Nous présenterons ensuite les conséquences négatives de ce phénomène sur les plans sanitaire et socio-économique, environnemental et surtout éthique.

1.1. Définition de l'extrême pauvreté

L'extrême pauvreté est un phénomène complexe qui n'a pas une définition unique. Néanmoins, dans son rapport, *Vaincre la pauvreté humaine*, le PNUD la définit comme suit :

« Une personne vit dans l'extrême pauvreté ou pauvreté absolue si elle ne dispose pas des revenus nécessaires pour satisfaire ses besoins alimentaires essentiels – habituellement définis sur la base de besoins caloriques minimaux (1800 calories par jour et par personne) (PNUD 2000:19).

Autrement dit, l'extrême pauvreté ainsi définie par le PNUD se réfère à l'absence des revenus nécessaires pouvant permettre à un individu de satisfaire ses besoins alimentaires essentiels. Elle se diffère de la pauvreté monétaire par le fait que celle-ci ne renvoie qu'à un seul revenu : la monnaie. L'extrême pauvreté, par contre, inclut les revenus non monétaires c'est-à-dire les revenus liés aux conditions de vie et au patrimoine des ménages. Par conséquent, la pauvreté extrême renvoie à l'absence des revenus monétaires et non monétaires c'est-à-dire qu'elle inclut à la fois à la pauvreté monétaire et non monétaire - la pauvreté non monétaire pouvant donc être définie comme le manque de revenus relatifs aux conditions de vie et au patrimoine des foyers.

Partant donc de cette définition, quel est alors l'état des lieux sur ledit phénomène au Togo?

1.2. État des lieux sur l'extrême pauvreté au Togo

En nous référant aux récents rapports disponibles au Togo, notamment le rapport de la Banque Africaine pour le Développement (BAD), de l'Organisation de la Coopération et du Développement Economique (OCDE) et du Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD), nous constatons que le seuil de pauvreté monétaire a connu une baisse remarquable. Ce seuil qui s'élevait à 72,6% en 2000 est passé de 61,7% en 2010 à 58,7% à l'état actuel. Ce qui suppose que la lutte contre la pauvreté monétaire semble porter ses fruits. Par contre, l'extrême pauvreté qui renvoie à la fois à la pauvreté monétaire et non monétaire « a augmenté de deux points » (BAD, OCDE, PNUD 2015:12). Car, l'incidence de cette pauvreté qui était à 28,6% en 2006, s'élève actuellement à 30,4%, soit une hausse de près de deux points. Cela implique donc que cet accroissement est lié au pôle non monétaire de l'extrême pauvreté et justifie sans doute pourquoi ladite pauvreté s'est surtout intensifiée dans les milieux ruraux du Togo où son taux est passé de 38,8% en 2006 à 43,4% de 2011 à l'état actuel. Les régions les plus touchés sont : les Savanes, Kara et Centrale (PNUD-Togo 2007:47 ; 2011:22 ; BAD, OCDE, PNUD 2015:2, 12).

Dans le *Profil de la pauvreté au Togo de 2011*, le PNUD-Togo rapportait déjà que les foyers les plus menacés par l'extrême pauvreté concernaient les cultivateurs, soit 64%, suivis des foyers sans emploi et des salariés des secteurs privés avec des incidences respectives de 49% et 46%. Le même rapport affirmait que les foyers dirigés par les hommes sont extrêmement plus pauvres (60%) que ceux dirigés par les femmes (54%) tout comme les foyers élargis (78 %) contre ceux restreints (23%). Les foyers dont le chef est sans instruction ont un taux de pauvreté extrêmement élevé, soit 77% tandis que ce taux diminue à 59% pour le niveau primaire à 10% pour ceux dont le chef a un niveau universitaire. Les foyers polygames et ceux dont les chefs sont veufs (ves) sont plus nombreux à demeurer extrêmement pauvres (PNUD-Togo 2011:17-22). A l'heure actuelle, il n'existe pas encore d'autres données nouvelles accessibles à notre connaissance (BAD, OCDE, PNUD 2015:12). Cependant, ces données dénotent paradoxalement que l'ampleur de l'extrême pauvreté menace sérieusement les personnes ayant les revenus monétaires faibles ou n'ayant pas du tout. Ce qui implique donc que l'absence ou le manque de revenu monétaire contribue à l'absence ou au manque de revenus non monétaires. En d'autres termes, la pauvreté monétaire et celle non monétaire sont étroitement liées et doivent être combattues à la fois comme un seul phénomène, et non l'une sans l'autre.

Pour y parvenir, notre prochaine préoccupation consistera à exposer les conséquences négatives qui résultent de ce phénomène sur les plans sanitaire et socio-économique, environnemental ainsi que sur le plan éthique au Togo.

1.3. Conséquences négatives

L'extrême pauvreté au Togo engendre d'énormes conséquences négatives dans plusieurs domaines, notamment : sanitaire, socio-économique, environnemental, éthique, etc.

1.3.1. Sur les plans sanitaire et socio-économique

L'extrême pauvreté fait accroître les mortalités infantile et maternelle, la déscolarisation des enfants, l'exode rural surtout juvénile, etc. En effet, étant plus accentués en milieu rural, il y a un fort taux de décès des enfants de moins de cinq, deux fois plus élevée qu'en milieu urbain. Les femmes à la maternelle qui sont extrêmement pauvres ont souvent un accès très limité à certains services de soins médicaux. Ce qui provoque parfois des complications graves voire mortelles (PNUD-Togo, 2008:10-23). Il est montré, bientôt trois décennies, que plusieurs apprenants au Togo sont déscolarisés à cause de l'extrême pauvreté (Lange, 1988:4). Celle-ci liée à des familles renforce et justifie aussi des conceptions et des attitudes socioculturelles antiscolaires (Gbikpi-Benissan, 2007:147). Plusieurs jeunes abandonnent certains milieux vers d'autres, le plus souvent à cause de l'extrême pauvreté (Adjiwanou, 2005:9). Comme preuve, la région maritime, par exemple, qui ne s'étend que sur une superficie de 6329 km² possède une densité de 373, soit 42% de la population togolaise. En revanche, la région centrale, d'une superficie de 13300 km² ne dispose qu'une densité de 38, soit 10% de la population nationale (PNUD-Togo, 2011b:48-55)

Les cultivateurs extrêmement pauvres s'élevant à 64% de la population togolaise sont limités à n'utiliser que des outils rudimentaires pour la production agroalimentaire et pastorale. Pourtant, leur secteur occupe plus des trois quart (3/4) du PIB du Togo (PNUD-Togo, 2011:8). Ceci illustre clairement que l'extrême pauvreté restreint la croissance remarquable et rapide de ce PIB. Même si ce dernier est passée de 4,9% en 2011 à 5,4% en 2013, puis à 5,5% en 2014 et est estimée à 5,7% et à 5,9% d'ici la fin des trois ou cinq prochaines années, grâce à l'agriculture et à l'amélioration des infrastructures de communication et de transports, l'extrême pauvreté demeure l'un des grands handicaps qui défavorise sa croissance rapide (BAD, OCDE, PNUD, 2015:3).

1.3.2. Sur le plan environnemental

L'extrême pauvreté au Togo demeure à la fois une cause et une conséquence primordiales de la dégradation de l'environnement, surtout des écosystèmes au Togo (Bampini, 2014:24-26). En effet, à cause d'elle, les populations surexploitent les écosystèmes terrestres et aquatiques, entraînant leur dégradation. A cet effet, le PNUD-Togo dénote qu'il y a, depuis quelques années,

une dégradation des écosystèmes forestiers d'un rythme annuelle de 15000 hectares avec un ramassage de bois d'énergie à environ 1300000 tonnes par an (PNUD-Togo, 2009:23). D'autres chercheurs ont montré que près de 78% des forêts sacrées sont en état de dégradation très avancée et risque de disparaître (Kokou et Kokoutsè, 2007:60). Ce qui entraîne derechef l'érosion et l'appauvrissement des sols cultivables et des sous-sols, la fragilisation des zones humides et les perturbations des conditions climatiques favorables.

1.3.3. Sur le plan éthique

L'extrême pauvreté engendre le manque de réalisation du bien-être des personnes qui en sont victimes, contrairement à ce que prévoit l'article vingt-cinq (25) de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH). En effet, en son alinéa 1, première partie, cet article dit : « 1. 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 ainsi que pour les services sociaux nécessaires ;... »

Assurer son bien-être, c'est garantir ou réaliser son bien-être. L'assurance ou la réalisation du bien-être des membres d'une société résulte généralement de l'application des principes moraux qui y sont communément admis. La non-application ou la mauvaise application de l'un de ces principes moraux peut apparaître donc comme la cause morale du manque de réalisation du bien-être des membres de cette société. En d'autres termes, le manque de réalisation du bien-être des membres d'une société dérive, le plus souvent, soit de la non-application, soit de la mauvaise application d'un des principes moraux généralement admis dans cette société. Ainsi dit, le manque de réalisation du bien-être des personnes en proie à l'extrême pauvreté au Togo résulte, pour notre part, de la mauvaise application d'un principe moral par les acteurs en charge de combattre ce phénomène. Ce qui constitue la cause morale principale dudit phénomène. Cette cause morale peut engendrer d'autres causes. A ces propos, quelles sont les causes morales de cette conséquence éthique dudit phénomène au Togo ?

2. Causes morales

Il existe une cause morale principale et des causes morales secondaires qui résultent du manque de réalisation du bien-être des personnes en proie à l'extrême pauvreté au Togo.

2.1. Cause morale principale

Le manque de réalisation du bien-être des personnes victimes de l'extrême pauvreté au Togo a pour cause morale principale, la mauvaise application du

principe de justice sociale et économique, principe moral reconnu, partagé et consigné dans les textes internationaux et nationaux.

Dans les textes internationaux, ce principe moral demeure le troisième des quatre principes moraux inscrits et popularisés dans la *Charte de la Terre* dès le 29 juin 2000 par l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture (UNESCO). Il oriente, à l'échelle globale, les politiques de la communauté mondiale dans la lutte contre l'extrême pauvreté qui est le premier des *Objectifs du Millénaire pour le Développement* (OMD) dont l'échéance a eu lieu bientôt un an (ONU, 2000).

Dans les textes nationaux, il fait l'objet de la politique nationale de lutte contre la pauvreté selon le *Document Complet de Stratégie de Réduction de la Pauvreté* (République Togolaise, 2009). Il demeure aussi l'un des principes moraux qui pilote la politique nationale du Ministère du Travail, de l'Emploi et de la Sécurité Sociale du Togo (MTESS-Togo) (MTESS-Togo, 2012). Malheureusement, l'application dudit principe moral pour réduire l'extrême pauvreté au Togo, fait surgir des causes morales secondaires.

2.2. Causes morales secondaires

L'application du principe de justice sociale et économique en vue de réduire l'extrême pauvreté au Togo suscite deux mouvements différents : le mouvement égalitariste de revenus et le mouvement du droit à la propriété.

2.2.1. Mouvement égalitariste des revenus

Les partisans du mouvement égalitariste des revenus se réfèrent à la valeur morale de l'égalité pour appliquer le principe de la justice sociale et économique. Pour eux, l'extrême pauvreté existe au Togo parce qu'il y a une minorité qui s'est accaparée sinon s'accapare chaque jour des revenus du pays au détriment de la majorité. Autrement dit, il existe quelques-uns qui accaparent presque tout, les autres, notamment les personnes extrêmement pauvres, se partagent si peu. Aussi défendent-ils l'idée selon laquelle l'application du principe de justice sociale et économique doit passer par le respect de l'égalité des revenus et l'abolition des inégalités inhérentes au droit à la propriété. Selon eux, la seule alternative, en effet, pouvant permettre de réduire l'extrême pauvreté au Togo, en vue de permettre aux personnes qui en sont victimes d'assurer leur bien-être, conformément à l'article 25 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, consisterait à procéder à l'égalisation des revenus au moyen des dispositifs de distribution ou de redistribution.

Mais, se faisant, cela fait surgir d'autres causes morales. En effet, cela en vient à donner priorité au respect de l'égalité des revenus au détriment du respect du droit à la propriété. Ce qui prive, en conséquence, les personnes disposant des

revenus suffisants ou nécessaires de jouir librement de leur droit à la propriété, précisément de leurs revenus.

Pour résoudre cette cause morale, surgit donc le mouvement du droit à la propriété.

2.2.2. Mouvement du droit à la propriété

Les partisans du mouvement du droit à la propriété se fient plutôt à la valeur morale de la liberté pour appliquer le principe de justice sociale et économique. Pour eux, chacune des personnes demeurant au Togo a droit à la propriété, particulièrement de ses revenus et donc d'en jouir c'est-à-dire qu'elle possède le droit de jouir librement de ses revenus. Pour cette raison, lesdits partisans proposent de créer plutôt des conditions de liberté en vue de permettre à chaque personne résidant au Togo de jouir de ce droit. Car, un individu avec de revenus sans liberté pour jouir dudit droit ne peut pas assurer son bien-être. Et toute personne, même sans revenus, qui dépend d'autres personnes pour vivre perd aussi sa liberté ou simplement son droit à la propriété de soi, donc ne peut pareillement pas assurer son bien-être.

Cette option, il est vrai, permet à tout individu demeurant au Togo de jouir de son droit à la propriété, notamment de soi et de ses revenus sans tenir compte de l'égalité des revenus. Mais cela entrave la réduction de l'extrême pauvreté au Togo qui, aujourd'hui, a augmenté de deux points. Cette entrave engendre des inégalités sociales et économiques entre les personnes disposant des revenus nécessaires pour satisfaire leurs besoins alimentaires essentiels et celles qui n'en disposent pas (PNUD-Togo 2011:24-25).

Dans ces conditions, comment les acteurs en charge de lutter contre l'extrême pauvreté au Togo doivent appliquer alors le principe de justice sociale et économique pour une réduction effective de ce phénomène ? Sur quelles valeurs morales doivent-ils le fonder pour l'appliquer convenablement afin de permettre aux personnes en proie à l'extrême pauvreté au Togo d'assurer leur bien-être ?

Les réponses à ces questions nécessitent donc de faire recours aux compétences formées en sciences humaines et sociales, précisément en philosophie, du moins en éthique. Car, les valeurs morales sur lesquelles doit se fonder le principe de justice sociale et économique pour être convenablement appliquée, en vue de réduire l'extrême pauvreté au Togo, ne se trouvent qu'en philosophie, notamment en éthique. C'est pourquoi, nous allons dès lors évaluer les différentes éthiques économiques en vue de déceler celle qui propose ces valeurs morales.

3. Évaluation des éthiques économiques

Avant de procéder à cette évaluation, nous définirons d'abord les concepts suivants : éthique et éthique économique.

3.1. Définitions

3.1.1. Ethique

Le concept d'éthique renvoie à cette partie de la philosophie pratique qui traite d'un aspect essentiel de l'action humaine appelé « morale ». N'étant donc pas la morale, même si étymologiquement leur sens est identique, elle est une réflexion critique et rationnelle sur la morale (Ricœur, 2004:689). Elle réfléchit sur les « différents principes moraux et les évalue de manière critique » avec pour finalité de « trouver un ensemble de principes moraux ... qui devraient nous guider dans nos vies » (COMEST, 2003:8). Elle est à la fois fondamentale et appliquée.

L'éthique fondamentale traite de l'aspect théorique de l'éthique et consiste à réfléchir « sur les principes, les normes, sans entrer dans le détail des situations concrètes ni des cas concrets » (Roger-Pol Droit, 2009:45). Elle élabore, fonde, justifie, renouvelle ou améliore les valeurs, les principes et normes moraux devant guider l'agir humain. « Antérieure à la morale » (Ricœur 2004:689), elle se veut donc « déconstructrice et fondatrice, énonciatrice de principes ou de fondements ultimes par sa dimension plus théorique, par sa volonté de remonter à la source » des prescriptions de la morale (Russ 1994:5).

L'éthique appliquée, quant à elle, s'occupe de l'aspect pratique de l'éthique. Elle a pour finalité d'analyser et de résoudre les problèmes moraux posés par les mutations des structures sociales démocratiques (Parizeau 2004:695). Comme une « éthique postérieure à la morale » (Ricœur 2004:689), elle cherche réellement à articuler les principes moraux avec les situations concrètes (Parizeau 2004:697), à confronter les théories de l'éthique fondamentale avec les situations réelles, afin de les renouveler, les refonder, les améliorer ou de parvenir à une compréhension nouvelle de ces théories à la lumière des problèmes concrets. Toute éthique économique s'inscrit donc dans cet aspect pratique de l'éthique.

3.1.2. Éthique économique

Comme toute branche de l'éthique appliquée, une éthique économique renvoie à cette visée pratique de la réflexion philosophique qui analyse et résout rationnellement les problèmes moraux que suscitent les mutations socio-économiques en vue de permettre aux êtres humains d'assurer leur bien-être individuel et collectif (Parizeau 2004). Elle vise aussi à justifier des valeurs morales sur lesquelles doivent se fonder les principes moraux communément admis dans une société donnée pour orienter l'action humaine et favoriser le vivre-ensemble et la prospérité économique (Ansperger & Van Parijs 2000). Il existe, à ce titre, plusieurs de cette éthique. C'est pourquoi, pour trouver celle qui propose des valeurs morales appropriées pouvant fonder le principe de justice sociale et économique en vue de permettre son application convenable dans la lutte contre

l'extrême pauvreté au Togo, nous allons à présent procéder à une évaluation de ces différentes éthiques.

3.2. Évaluation

En éthique appliquée, de tendance occidentale, il existe plusieurs éthiques économiques. Mais nous n'évaluerons que trois, vu leur contribution positive au plan global concernant l'application du principe de justice sociale et économique. Il s'agit des éthique utilitariste, libérales, version libertarienne et version égalitariste.

3. 2. 1. Éthique utilitariste

L'éthique utilitariste est dérivée de la philosophie morale des Lumières et de l'empirisme anglais de David Hume. Elle est initiée dans sa forme classique par William Godwin (1757-1836) et fondée par Jeremy Bentham (1748-1832). Elle a trois versions : hédoniste (Bentham 1789), eudémoniste (Mill 1998) et idéaliste (Sidgwick 1998 ; Moore 1998) et comprend deux niveaux : un niveau individuel et un niveau collectif. Le niveau individuel évalue le bien-être personnel par l'utilité et le niveau collectif cherche à agréger les évaluations individuelles des différentes situations et d'en déduire la meilleure situation possible pour la société (Audard 2004:2001).

Les exigences de l'évaluation dans cette éthique combinent trois dimensions. La première dimension est « conséquentialiste ». Celle-ci dénote, en effet, que tous les choix, notamment les choix des actions, des règles, des institutions, etc., doivent être jugés selon leurs conséquences c'est-à-dire en tenant compte des résultats qu'ils délivrent. La deuxième dimension est la théorie du « bien-être », qui réduit les évaluations sur un état de fait aux seules utilités dans leurs états respectifs. En combinant les deux dimensions, il en résulte que tout choix doit être évalué par les utilités respectives qu'il engendre. Par exemple, toute action est évaluée par l'état de fait conséquent. Et ce dernier est évalué par les utilités dans cet état. La troisième dimension est le « classement après sommation ». Elle exige que les utilités des différents individus soient simplement additionnées pour obtenir leur mérite agrégé, sans tenir même compte de la distribution de ce total entre les individus. Autrement dit, la somme des utilités doit être maximisée au préjudice des inégalités dans la distribution des utilités. La combinaison de ces trois dimensions se résume donc dans le principe utilitariste classique : « le principe du plus grand bonheur du plus grand nombre, chacun comptant de manière égale » (Mill 1998:7). Celui-ci évalue tout choix par la somme des utilités qui en découle.

Ainsi dit, l'éthique utilitariste peut choisir de fonder le principe de justice sociale et économique, soit sur le respect du droit à la propriété, soit sur le respect de l'égalité des revenus suivant la somme des utilités que le choix engendre c'est-

à-dire selon les résultats qui en résulteraient. En effet, si le choix du respect du droit à la propriété peut favoriser l'expansion économique et la prospérité, donc le plus grand bonheur du plus grand nombre, tout partisan de cette éthique n'hésiterait pas cette option. Mais si ce choix contribue (comme c'est le cas au Togo) à pérenniser la pauvreté et fait obstacle aux mesures de soutien social en faveur des laissés-pour-compte, lesquels ne possèdent, pour eux, aucun moyen de peser sur leur sort, l'utilitariste opterait pour le respect de l'égalité de revenus.

A ce propos, dans le cadre de la réduction de l'extrême pauvreté au Togo, tout partisan de l'éthique utilitariste se fiera au respect de l'égalité de revenus, au préjudice du respect du droit à la propriété, pour fonder le principe de justice sociale et économique. Car, ce choix permettra de maximiser le bien-être collectif c'est-à-dire le plus grand bonheur du plus nombre des personnes résidant au Togo. Par contre, se fier au respect du droit à la propriété, ne creusera que davantage l'extrême pauvreté au Togo.

Malheureusement, fonder le principe de justice sociale et économique sur le respect de l'égalité de revenus, conduit à négliger le respect du droit à la propriété, donc à se rallier au côté des partisans du mouvement égalitariste des revenus. Or, ceux qui sont supposés céder une partie de leurs revenus sinon de leur propriété percevront en cela une limitation de leur liberté individuelle et auront peu de motivation à le faire. Ce qui implique donc que l'éthique utilitariste n'accorde d'importance au droit à la propriété que dans la mesure où il influence les utilités. Elle ne contribue pas à résoudre le dilemme moral auquel sont confrontés les acteurs en charge de combattre l'extrême pauvreté au Togo. De plus, en ayant pour seul objectif la maximisation agrégée du bien-être collectif, les calculs d'utilité conduit à ignorer les inégalités dans la répartition du bien-être, puisque seule la sommation des utilités compte, quel que soit le moyen de distribution. C'est pourquoi, fonder même le principe de justice sociale et économique sur le respect de l'égalité de revenus, suivant l'argumentaire utilitariste, ferait de toutes les personnes résidant au Togo, surtout riches, un simple instrument, « une machine à bien-être collectif plus ou moins performante et plus ou moins digne, de ce fait, de voir affecter leurs revenus disponibles » à d'autres personnes, notamment extrêmement pauvres. « Ce réductionnisme et cet instrumentalisme » apparaissent donc comme une privation à la liberté individuelle (Van Parijs 2004:593).

En conséquence, l'éthique utilitariste n'offre pas, pour notre part, la valeur morale appropriée pour fonder le principe de justice sociale et économique. Dans le cadre de la réduction de l'extrême pauvreté au Togo, elle ne se fie qu'à la valeur de l'égalité, au détriment de la valeur de la liberté, pour fonder ledit principe moral. D'où la question : comment prendre en compte la valeur de la liberté ? Cette question nous amène à analyser l'éthique libérale dans sa version libertarienne.

3.2.2. Éthique libérale, version libertarienne

Les partisans de l'éthique libérale, dans sa version libertarienne, issue du libéralisme classique du philosophe anglais John Locke, partent de la thèse selon laquelle « les individus ont des droits, et il y a des choses qu'aucune personne et aucun groupe ne peut leur faire (sans violer leurs droits) » (Nozick 1988:14). Ces droits sont leurs libertés fondamentales auxquelles le respect du principe de justice sociale et économique exigerait des procédures de protection adéquate. « Pas question de favoriser ou imposer une conception particulière de la vie bonne. Pas question non plus de mettre les individus au service d'un objectif collectif », explique Philippe Van Parijs (Van Parijs 2004:593).

Dans cette version libertarienne, il n'est pas seulement question de faire de chaque individu le plein propriétaire de lui-même, mais aussi de faire de lui le plein propriétaire de ses revenus c'est-à-dire des choses dont il est devenu le légitime propriétaire. Cette légitimité se justifie clairement par trois principes sous-jacents : le principe de propriété de soi, le principe de juste circulation et le principe d'acquisition originelle. Selon le premier principe, tout être humain dispose d'un droit sur sa personne, sur ses talents et les fruits de son travail c'est-à-dire de ses revenus, et toute restriction contre ces droits équivaut à limiter sa liberté individuelle. Le second principe, quant à lui, stipule qu'il n'y a juste transfert du droit de propriété que lorsque celui-ci est obtenu par transfert volontaire entre l'acquéreur et le propriétaire légitime, avec ou sans contrepartie. Le dernier principe, en revanche, définit les conditions dans lesquelles la propriété d'un bien est pour la première fois attribuée à une personne. C'est sur ce dernier principe que s'effectue le traitement du sort des personnes extrêmement pauvres.

Les partisans de la version libertarienne de l'éthique libérale comme Robert Nozick (Nozick 1988) et Murray Rothbard (Rothbard 2011) s'opposent vigoureusement à l'idée d'une redistribution des revenus aux personnes qui en sont dépourvues, même extrêmement. Car, se faisant, cela viole le droit à la propriété. Or, se référer à la coercition consistera à s'opposer au libre consentement traduit dans le principe de juste circulation. Et si jamais, il faut passer par les taxes et les impôts, cela devient purement une « spoliation » (Nozick 1988:18). Ce qui implique que les inégalités socio-économiques sont moralement défendables par ces libertariens, puisque les individus sont maîtres d'eux-mêmes et ont aussi le droit moral de jouir des revenus accumulés par l'exercice de leurs pouvoirs personnels. Ainsi dit, le bénéfice de leurs talents naturels, explique en substance Alain Renaut, leur revient entièrement et ils ne doivent aucune compensation à ceux qui n'en ont pas. Ils peuvent seulement faire preuve de pure charité ou de don volontaire (Renaut 2013:296).

En conséquence, un libertarien se fierait uniquement au respect du droit à la propriété pour fonder le principe de justice sociale et économique, au préjudice du respect de l'égalité de revenus, afin de réduire l'extrême pauvreté au Togo. Car,

cela permettra à chaque personne demeurant au Togo de jouir librement de son droit à la propriété, notamment de ses revenus acquis par son travail, ses talents, etc. Mais se faisant, ledit libertarien soutient à son tour les partisans du mouvement du respect du droit à la propriété contre ceux du mouvement égalitariste de revenus. Ce qui ne contribue pas à résoudre le dilemme moral auquel se heurtent les acteurs qui combattent l'extrême pauvreté au Togo. En d'autres termes, l'éthique libérale, dans sa version libertarienne ne fournit pas de valeurs morales convenables pour fonder le principe de justice sociale et économique en vue d'une réduction effective de l'extrême pauvreté au Togo. Elle ne contribue plutôt qu'à faire pérenniser les inégalités socio-économiques qui existent et se creusent davantage entre les personnes bien loties et les plus défavorisées au Togo.

Ce qui sous-entend donc que la question du point de départ demeure irrésolue c'est-à-dire : sur quelles valeurs morales les acteurs en charge de combattre l'extrême pauvreté au Togo doivent fonder le principe de justice sociale et économique pour l'appliquer convenablement en vue de réduire ce phénomène ? Cette question n'ayant pas trouvé de réponses appropriées dans l'éthique utilitariste et dans l'éthique libérale, dans sa version libertarienne, nous amène à évaluer aussi la version égalitariste de l'éthique libérale.

3.2.3. Éthique libérale, version égalitariste

L'éthique libérale, dans sa version égalitariste, se propose aussi de corriger le réductionnisme et l'instrumentalisme de l'individu comme une machine à bien-être collectif, relevés dans l'éthique utilitariste. Dans sa forme classique, cette version égalitariste de l'éthique libérale est théorisée fondamentalement par le philosophe américain John Rawls. En effet, Rawls estime que la logique agrégative qu'implique l'éthique utilitariste ne rend pas compte adéquatement du caractère individuel et séparé des personnes (Rawls 1987:53). Aussi souhaite-t-il mettre de l'avant, grâce à la *Théorie de la justice comme équité*, « une analyse systématique de la justice supérieure ... à la tradition utilitariste ». Pour ce faire, il part aussi comme les libertariens, du libéralisme classique et des Lumières afin de « présenter une conception de justice qui généralise et porte à un plus haut niveau d'abstraction la théorie bien connue du contrat social telle qu'on la trouve, entre autres, chez Locke, Rousseau et Kant » (Rawls 1987:37).

A ce titre, il définit la société comme « une association, plus ou moins auto-suffisante, de personnes qui, dans leurs relations réciproques, reconnaissent certaines règles de conduite comme obligatoires, et qui, pour la plupart, agissent en conformité avec elles » (Rawls 1987:30). Ces règles doivent être définies par « des personnes libres et rationnelles, désireuses de favoriser leurs propres intérêts, et placés dans une position initiale d'égalité... » (Rawls 1987:37). Cette position initiale d'égalité se réfère à une position originelle hypothétique dans laquelle se trouveraient ces personnes libres et rationnelles, placées derrière « un voile

d'ignorance », pour s'entendre sur la répartition des bénéfices de leur coopération sociale. De leur entente surgiront deux principes moraux de la justice devant guider leurs actions pour le « vivre-ensemble ». Ces principes, explique Rawls, expriment en effet l'un et l'autre, chacun à sa façon, une « conception égalitaire » du juste (Rawls 1987:168-169).

Le premier principe, appelé « principe de la plus grande liberté égale pour tous », égalise le droit aux libertés fondamentales ou « liberté de base » (Rawls 1987:157). Chaque personne possède un droit égal à l'ensemble des libertés fondamentales qui sont telles que tous les autres puissent en jouir aussi. Ces libertés fondamentales (défendues aussi par les libertariens) sont :

« Les libertés politiques (droit de vote et d'occuper un poste public), la liberté d'expression, de réunion, la liberté de pensée et de conscience, la liberté de la personne qui comporte la protection à l'égard de l'oppression psychologique et de l'agression physique (l'intégrité de la personne) ; le droit de la propriété personnelle et la protection à l'égard de l'arrestation et l'emprisonnement arbitraire » (Rawls 1987:92)

Le second principe, selon Rawls, s'applique dans la première approximation aux grandes lignes des organisations qui utilisent des différences d'autorité et de responsabilité et à la répartition des revenus et de la richesse (Rawls 1987:92). Il se brise donc en deux principes: « principe de la juste égalité des chances » et « principe de différence » (Rawls 1987:96 ; 157). Le premier couvre le domaine des chances d'accès à l'autorité et aux responsabilités (Rawls 1987:115-116). Le second, en revanche, contribue à gérer la répartition des revenus et des richesses au travers d'un accès rendu plus « équitable » à des biens sociaux premiers : « Dans l'ensemble, on peut dire que les biens sociaux premiers sont constitués par les droits, les libertés et les possibilités offertes, les revenus et la richesse » (Rawls 1987:106 ; 123). A cette liste, s'ajoute le respect de soi ou l'estime de soi. Pour Rawls, en effet, on doit donner à chaque personne des conditions de vie qui lui permettent d'avoir « le sens de sa propre valeur, la conviction profonde qu'il a, que sa conception du bien, son projet de vie vaut la peine d'être réalisé » (Rawls 1987:479-480). Ces principes, selon Rawls, sont fondés respectivement sur trois valeurs morales principielles : la liberté, l'égalité et la fraternité, valeurs morales qui structurent nos consciences morales démocratiques (Rawls 1987:135-138). Le principe de différence, explique Rawls, « semble bien correspondre à une signification naturelle de la fraternité : à savoir, à l'idée qu'il faut refuser des avantages plus grands s'ils ne profitent pas aussi à d'autres moins fortunés » (Rawls 1987:136).

Fondés donc sur ce triptyque de valeurs morales, liberté, égalité et fraternité, les principes de la plus grande liberté pour tous, de la juste égalité des chances et de différence, explique Rawls, « doivent donc être disposés selon un ordre lexical, le premier principe étant antérieur au second » (Rawls 1987:92 ;

157). En d'autres termes, on ne peut appliquer le second principe, principe de la juste égalité des chances, que si le premier, principe de la plus grande liberté égale pour tous, l'est ou du moins ne le contredit pas. Et on ne peut non plus appliquer le principe de différence, que si le principe de la juste égalité des chances l'est également. « Ainsi, nous avons un ordre lexical à l'intérieur d'un autre ordre lexical » (Rawls 1987:120). Ce qui voudrait dire que pour appliquer le principe de justice sociale et économique d'une manière effective, il faut l'avoir fondé sur ce triptyque de valeurs morales susmentionné d'une manière lexicographique.

En suivant cet argumentaire, nous pouvons conclure aisément que la solution au dilemme moral auquel sont confrontés ceux qui combattent l'extrême pauvreté au Togo se trouve dans cette version égalitariste de l'éthique libérale. En effet, pour appliquer le principe de justice sociale et économique, il est clair donc qu'il faille le fonder sur les valeurs morales suivantes : liberté, égalité et fraternité. En effet, si les partisans du mouvement égalitariste de revenus et du mouvement du droit à la propriété fondent respectivement le principe de justice sociale et économique sur les valeurs morales de l'égalité et de la liberté, ils ne tiennent pas compte de la valeur morale de la fraternité au sens de Rawls. Or, cette valeur morale qui fonde le principe de différence (entre les plus bien lotis et les plus défavorisés) consiste à gérer la répartition ou la distribution des revenus et des richesses entre les individus.

En conséquence, les acteurs en charge de combattre l'extrême pauvreté au Togo doivent fonder le principe de justice sociale et économique sur les valeurs morales de l'égalité, de la liberté et de la fraternité afin de bien l'appliquer. Du moins, ils doivent (en plus de ce qu'ils font déjà) appliquer le principe de différence, fondé sur la valeur morale de la fraternité pour mieux combattre ce phénomène au Togo.

Mais la question qui surgit se formule ci-après : comment doivent-ils appliquer le principe de différence ? Autrement dit, par quels processus pourront-ils mettre en pratique les solutions de cette éthique économique, notamment libérale, version égalitariste de tendance rawlsienne, en vue d'appliquer convenablement le principe de justice sociale et économique pour la réduction de l'extrême pauvreté au Togo ?

4. Contribution d'une éthique économique à la réduction de l'extrême pauvreté au Togo

Pour mettre en œuvre les solutions de cette éthique économique, notamment de l'éthique libérale, version égalitariste de tendance rawlsienne, il y a plusieurs processus à adopter, entre autres, le processus formatif et le processus éducatif.

4.1. Processus formatif

Le processus formatif, au sens où nous l'entendons, consiste à enclencher des procédures de formations continues pour la compréhension philosophique des valeurs morales que propose l'éthique économique de tendance rawlsienne. Ces formations pourraient se faire à court ou à long termes. Les formations à court termes peuvent se faire par le biais des séminaires, des ateliers, des symposiums, des conférences-débats, etc. Par contre, les formations à long termes se feront par le biais d'assistance techniques aux institutions et organisations nationales et internationales, gouvernementales et non gouvernementales et aux secteurs publics et privées qui œuvrent pour améliorer le bien-être individuel et collectif des personnes demeurant au Togo. Ces deux formations seront dirigées par des compétences éduquées en sciences humaines et sociales, du moins en philosophie sinon spécialisées en éthique. Celles-ci auront pour mission de fournir à ces acteurs qui combattent l'extrême pauvreté au Togo, une compréhension plus large et appropriées sur les fondements philosophiques desdites valeurs morales. Elles pourront également contribuer à justifier les principes moraux relatifs à ces valeurs en vue de favoriser leurs applications adéquates avec les faits concrets au Togo.

Dans une perspective d'assistance technique, ces compétences susmentionnées pourront travailler avec celles qui sont chargées d'élaborer et exécuter les plans d'actions pour la réduction de l'extrême pauvreté au Togo. En termes de nomination, elles porteront, par exemple, le titre de conseillers ou d'analystes des questions éthiques. Elles auront pour charges d'étudier, d'évaluer et de résoudre les problèmes moraux susceptibles d'entraver la réalisation des projets ou plans d'action en matière de la réduction de l'extrême pauvreté au Togo.

4.2. Processus éducatif

Ce processus est déjà sous-jacent au processus formatif. Mais, il s'agit précisément ici d'introduire dans les curricula de l'enseignement supérieur, ladite éthique économique comme une unité d'enseignement transversale ou complémentaire dans les facultés qui s'occupent, notamment de la gestion économique et humaine, du développement, des affaires sociales, etc. L'enseignement de cette unité permettra aux étudiants desdites facultés qui sont désormais les leaders de demain de s'imprégner des valeurs morales qu'elle ventile. Bien imprégnés, ils pourraient ainsi s'en servir pour fonder les principes moraux de leurs actions dans la prise des décisions avisées susceptibles de contribuer à assurer aussi bien leur bien-être que celui de toute personne demeurant au Togo.

Conclusion

L'extrême pauvreté, entendu comme manque des revenus monétaires et non monétaires nécessaires pouvant permettre à un individu de satisfaire ses besoins alimentaires essentiels, est un phénomène social qui a augmenté « de deux points » au Togo, malgré les efforts remarquables des acteurs qui le combattent. Ce phénomène entraîne d'énormes conséquences négatives dans plusieurs domaines au Togo : sanitaire, socio-économique, environnemental et surtout éthique. Sur le plan éthique, il engendre comme conséquence négative le manque de réalisation du bien-être des personnes qui en sont victimes, laquelle conséquence dérive de la mauvaise application du principe de justice sociale et économique par les acteurs qui combattent ce phénomène. En effet, l'application dudit principe moral suscite un paradoxe entre le respect de l'égalité de revenus et le respect du droit à la propriété. Ce paradoxe place ces acteurs devant un dilemme moral. Etant dans l'impossibilité de fonder ledit principe sur le respect de l'égalité de revenus pour l'appliquer, sans porter atteinte au respect du droit à la propriété, ils ne peuvent pas non plus se fier au respect du droit à la propriété, sans laisser perdurer les inégalités de revenus qui se creusent entre les personnes bien loties et celles qui demeurent extrêmement pauvres. Le présent article a donc évalué les différentes éthiques économiques, de tendance occidentale et a proposé une qui contribue à résoudre ce dilemme moral pour une application effective dudit principe. En effet, il a montré que la version égalitariste de l'éthique libérale, de tendance rawlsienne, offre un triptyque de valeurs morales, liberté, égalité et fraternité qui permet de fonder le principe de justice sociale et économique pour l'appliquer convenablement dans la lutte contre l'extrême pauvreté au Togo. Ainsi dit, pour mettre effectivement en application ledit principe, les acteurs en charge de lutter contre l'extrême pauvreté au Togo doivent le fonder sur ces trois valeurs morales susmentionnées. Pour y parvenir, nous avons suggéré qu'ils fassent recours aux compétences professionnelles formées en sciences humaines et sociales, du moins en philosophie, précisément en éthique. Ces compétences pourront leur fournir une compréhension plus grande desdites valeurs ainsi que sur les articulations des principes qui leur sont relatifs dans l'application avec des cas concrets. Pour avoir recours à ces compétences, les acteurs en question peuvent organiser des séminaires, des ateliers, des conférences-débats qui les enrôlent. De plus, cette éthique économique devrait être intégrée dans les curriculums de l'enseignement supérieur comme une unité d'enseignement transversale ou complémentaire, pour permettre aux étudiants, leaders de demain, de s'imprégner des valeurs morales qu'elle véhicule. Ainsi, ces étudiants pourront avoir une compréhension philosophique plus large de ces valeurs morales afin d'être en mesure de prendre des décisions avisées et délibératives dans l'exercice futur de leurs compétences professionnelles. Ce qui contribuera à assurer le bien-être de toute personne demeurant au Togo.

Référence bibliographique

- Ansperger C., Van Parijs P., 2000, *Ethique économique et sociale*, Paris, éd. La Découverte, Coll. Repères.
- Bentham, J., 1789, *Introduction aux principes de la morale et de législation*, trad.fr.(extraits) in Audard C. (sous dir.), 1999, *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, t. I, Paris, PUF.
- Droit, R.-Pol, 2009, *L'éthique expliquée à tout le monde*, Paris, seuil.
- Mill, J.-S., 1988a, *L'utilitarisme*, trad. par Georges Tanesse, Paris, Flammarion,
-----, 1998b, *L'Utilitarisme. Essai sur Bentham*, trad. par Catherine Audard et Patrick Thierry, Paris, PUF.
- Moore, G., 1998, *Principe éthique*, trad. fr., Paris, PUF.
- Nozick, R., 1988, *Anarchie, Etat et Utopie*, trad. par Evelyne d'Auzac, Paris, PUF.
- Rawls, J., 1987, *La théorie de la justice*, trad. par Catherine Audard, Paris, Seuil.
- Renaut, A., 2011, *Quelle éthique pour nos démocraties ?*, Paris, Buchet-Chastel.
-----, 2013, *Un monde juste est-il possible ? Contribution à une théorie de la justice globale*, Paris, Stock.
- Rothbard, M., 2011, *Ethique de la liberté*, Paris, Coll. Belles Lettres.
- Sidgwick, H., 1998, *Les méthodes de l'éthique*, Paris, PUF.
- Van Parijs, P., 1991, *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris, Seuil.
-----, 2004, « Economie et Ethique », in M. Canto-Sperber (Sous dir.), *Dictionnaire d'éthique et philosophie morale*, Paris, PUF, pp.591-598.
- Adjiwanou, V., 2005, « Impact de la pauvreté sur la scolarisation et le travail des enfants de 6-14 ans au Togo », *Centre d'Etudes et de Recherches sur le Développement International (CERDI) & Unité de recherche Démographique (URD)*, (sous Dir.), Université de Lomé (UL) BP. 12971, Lomé-Togo.
- Audard, C., 2004, « Utilitarisme » in M. Canto-Sperber (Sous dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, pp.2001-2009.
- Bampini, S., 2014, *Principe de durabilité et préservation de la biodiversité écosystémique du Togo*, mémoire de master en éthique fondamentale et appliquée, Université de Lomé, Togo.
- Gbikpi-Benissan, 2004, « Le comportement scolaire des filles et des garçons au Togo de 1955 à 2004 », in *Revue de CAMES*, Nouvelle série B, Vol. 008, N°1, pp. 135-157.
- Parizeau, M.-H., 2004, « Ethique appliquée. Les rapports entre la philosophie morale et l'éthique appliquée » in M. Canto-Sperber (Sous dir.), *Dictionnaire d'Ethique et de Philosophie morale*, Paris, PUF, pp. 694-701.
- Ricœur, P., 2004, « De la morale à l'éthique et aux éthiques » in M. Canto-Sperber (Sous dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, pp.689-694.

- Vallentyne, P., 1999, «Le libéralisme de gauche et la justice» in *Revue économique*, Vol.50, N°4, pp. 859-878, http://www.persee.fr/doc/reco_0035-2764_1999_num_50_4_410121, consulté le 29 mai 2016.
- BAD, OCDE, PNUD, 2015, *Perspective économique en Afrique*, Togo 2015, www.africaneconomicoutlook.org. Consulté en 24 Avril 2015.
- MTESS-Togo, 2012, *Politique Nationale de l'Emploi (PNE)*, Lomé, Togo.
- ONU, 1948, *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme (DUDH)*.
- , 2000, *Objectifs du Millénaire pour le Développement (OMD)*, Objectif 1 "Réduire de moitié l'extrême pauvreté et la faim d'ici 2015".
- PNUD, 2000, *Vaincre la pauvreté humaine*, rapport, Bruxelles, De Bock.
- PNUD-Togo, 2008, *Deuxième rapport du suivi des Objectifs du Millénaire pour le Développement au Togo*, Lomé-Togo.
- , 2009, *Quatrième rapport de la convention sur la diversité biologique*, Lomé-Togo.
- , 2010, *Troisième rapport du suivi des Objectifs du Millénaire pour le Développement au Togo. Le Togo se mobilise autour des OMD*, Lomé-Togo.
- , 2011a, *Profil de pauvreté au Togo*, Lomé-Togo.
- , 2011b, *Cartes de potentialités d'emploi des jeunes et de femmes dans les préfectures et sous-préfectures du Togo*, Lomé-Togo.
- République Togolaise, 2009, *Document complet de Stratégie de réduction de la pauvreté au Togo*, Lomé, Togo.
- UNESCO, 2000, *Charte de la Terre*, Paris, Unesco.

**ANCRAGE SCHOPENHAUERIEEN DE LA REPRÉSENTATION
MERLEAU-PONTIENNE : UN BESOIN DE NUANCE**, Maurice Crespin
GBODOU (Université d'Abomey-Calavi, Bénin)

Résumé

Cet article montre qu'il y a fondamentalement divergence dans les conceptions du monde chez Arthur Schopenhauer et Maurice Merleau-Ponty. Certes pour les deux philosophes le monde est tel que nous le percevons et nous le représentons un phénomène cérébral, mais si Schopenhauer aboutit à la conclusion que le monde est simplement représentation, le philosophe français montre que le monde est aussi apparition, c'est-à-dire qu'il est ce qui se donne à nous, ce qui se manifeste dans le visible. Le monde est tel que l'homme le perçoit et il ne faut point chercher au-delà. Le monde paraît ainsi fini et précis dans les limites de nos sens. Cette conception merleau-pontienne du monde permet, semble-t-il, de résoudre l'éternel et épineux problème du dualisme ontologique en philosophie.

Mots clés : Perception, représentation, illusion, phénomène, apparition, monde.

**THE SCHOPENHAURIAN ANCHORAGE OF MERLEAU-PONTIAN
REPRESENTATION: A NEED FOR A SHADE OF MEANING**

Abstract

This article shows that there is a fundamental difference in the conceptions of the world by Arthur Schopenhauer and Maurice Merleau-Ponty. Certainly for the two philosophers, the world is such that we perceive and we represent a cerebral phenomenon, but if Schopenhauer succeeds in concluding that the world is simply representation, French philosopher shows that the world is also appearance that is what is shown to us, something that manifests itself in the visible. The world is the way man perceives it and one should not go beyond. The world appears thus limited and fixed within the limits of our senses. This Merleau-Pontian conception of the world possibly allows solving the eternal and thorny problem of ontological dualism in philosophy.

Keywords: Perception, representation, illusion, phenomenon, appearance, world.

Introduction

A bien d'égards, il y a une ressemblance tacite et obvie dans le monde tel qu'Arthur Schopenhauer et Maurice Merleau-Ponty le perçoivent. Pour le premier, le monde se constitue pour l'homme des faits observables, c'est-à-dire des faits tel que l'homme se les représente dans son psychisme ; le monde apparaît alors « *comme volonté et comme représentation* »¹. Après une longue étude sur le

¹ - Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. d'A. Burdeau, Paris, P.U.F., 1956.

comportement des êtres vivants en général et l'homme en particulier afin d'y démêler les écheveaux entre perception et comportements humains, le second arrive à la conclusion que l'homme est vécu ; il est connexité des vécus et le monde est ce que l'homme perçoit – tel qu'il le perçoit. Des critiques en sont venus à la conclusion qu'il y a un ancrage schopenhauerien du monde merleau-pontien. Mais de Schopenhauer à Merleau-Ponty le monde est-il vraiment pareil ? Lorsqu'on sait que Merleau-Ponty apporte une nuance de taille qui rend sa conception plus matérialiste, ne peut-on pas dire que la pensée merleau-pontienne constitue un dépassement de celle schopenhauerienne ? Il s'agira dans cet article de montrer qu'au-delà des ressemblances et facticité exprimées, il y a une divergence fondamentale des conceptions schopenhauerienne et merleau-pontienne du monde d'une part et d'autre part que même si Merleau-Ponty n'échappe pas au fond à la critique idéaliste, son matérialisme permet de résoudre, dans une certaine mesure, le problème du dualisme ontologique qui est une vieille et récurrente préoccupation de la philosophe.

1. Le monde comme représentation schopenhauerien

On n'a point besoin d'une intelligence particulièrement brillante pour voir la ressemblance entre les théories schopenhauerienne et merleau-pontienne du monde. On n'a pas besoin non plus d'une pérégrination de l'esprit ou d'une gymnastique intellectuelle particulière pour le montrer. Pour Schopenhauer, le monde se constitue pour l'homme de faits observables, des phénomènes dont l'homme fait l'expérience au quotidien comme faits purement représentatifs dans le mental humain. Il y a donc un monde qui se construit par les représentations humaines selon les relations causales : « *Le monde est ma représentation. Cette proposition est une vérité pour tout être vivant et pensant, bien que, chez l'homme seul, elle arrive à se transformer en connaissance abstraite et réfléchie* ».²

Le monde apparaît pour Schopenhauer, dans un premier temps, comme une « représentation » pour tout être vivant et pour l'homme en particulier. C'est dans sa Dissertation³ qu'on trouve une explication plus claire à cette assertion : le monde est pur « représentation » pour tous les êtres vivants et pensants car la connaissance se manifeste comme sensibilité, comme entendement et comme raison et se décompose en sujet et objet. Or être objet pour le sujet, c'est se représenter l'objet : « *Toutes nos représentations, dit Schopenhauer, sont objets du sujet, et tous les objets du sujet sont nos représentations* »⁴. Le monde est ainsi « représentation » pour tout être connaissant, pour tout être reconnaissant l'objet en tant qu'objet extérieur différent de lui-même en tant que sujet et surtout pour

² - Arthur Schopenhauer, *Op. cit.*, p. 3.

³ - Schopenhauer donne le nom de Dissertation à sa thèse de doctorat dont le titre est « *De la quadruple racine du principe de la raison suffisante* ». La version que nous utilisons est une traduction de J. A. Cantacuzène publiée à Paris, Vrin, 1882.

⁴ - *Ibid*, p. 22.

l'homme en tant qu'être pensant. Pour ce philosophe, le monde se compose pour l'homme de faits observables, qu'il coordonne avec les lois. Il s'agit des lois qui "président à l'enchaînement des idées et qui forme la nécessité logique ; celles qui conduisent à la succession de phénomènes et forment la nécessité physique ; celles qui déterminent les relations dans l'espace et qui forment la nécessité géométrique, et des idées qui ont pour complément les lois qui président à l'enchaînement des actions et des motifs, et qui constituent la nécessité morale"⁵. Peut-on alors déjà conclure à un ancrage schopenhauerien du monde merleau-Pontien ? Certes pour les deux philosophes, le monde réel est la somme de nos expériences et des faits observables, ainsi le phénomène est tel que nous nous le représentons mentalement et le monde « représentation », mais les concepts de « monde » et de « représentation » prennent-ils le même sens chez les deux ? Qu'est-ce que la représentation et que peut-on véritablement comprendre par « le monde comme représentation » chez chacun d'eux ?

Représenter, c'est présenter, remplacer quelque chose par son image ; c'est l'image qui tient la place de l'objet. Gérard Durozoi dans son *Dictionnaire de philosophie*, définit la représentation comme ce qui est présent à l'esprit⁶. La représentation est toute image, toute pensée se formant dans notre psychisme conscient. Représenter quelqu'un peut s'entendre comme, tenir la place de quelqu'un d'autre, le représenté. On s'achemine vers l'idée de reproduction et à la limite de théâtralisation. La reproduction est le processus par lequel l'être vivant produit d'autres êtres semblables à lui. Représenter, c'est donc simuler un fait, imiter quelqu'un, quelque chose. En esthétique, faire une représentation signifie faire un simple travail de reproduction des apparences. Le monde est-il donc l'expression de ma représentation ? Ce mot renvoie en amont et en aval au caractère factice, imité et à la limite illusoire de quelque chose, des phénomènes. Doit-on alors comprendre que pour Schopenhauer et Merleau-Ponty le monde est apparent, c'est une reproduction factice des réalités ? Le monde existe-t-il in *concreto* pour les deux philosophes ?

Pour Schopenhauer, le monde est un phénomène purement mental : il n'a donc pas de réalité concrète. Le monde est apparent ; il apparaît tel que chacun se le représente mentalement. Le monde schopenhauerien s'apparente au total à celui que présentait déjà Moreau de Maupertuis dans sa pensée et que Schopenhauer lui-même cite dans *Le monde comme volonté et comme représentation* :

Nous vivons dans un monde ou rien de ce que nous apercevons ne ressemble à ce que nous apercevons. Des êtres inconnus excitent dans notre âme tous

⁵ - Arthur Schopenhauer, *Le monde...*, *Op. cit.*, p. 227.

⁶ - Gérard Durozoi et André Roussel, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 2009, p. 306.

les sentiments, toutes les perceptions qu'elle éprouve, et, ne ressemblant à aucune des choses que nous apercevons, nous les représentons toutes.⁷

De Maupertuis pointe des doigts le caractère fugace et illusoire de notre perception de la vie qui ne correspond pas toujours à la réalité, la réalité elle-même ne correspondant pas toujours à la vérité. Le monde n'existerait pas si nous n'existions pas ; il sombrerait dans le néant en notre absence. C'est nous qui donnons sens et épaisseur au monde en déduit Schopenhauer : « *Le monde est donc l'idée qui en est présente en tout être qui vit et qui connaît* »⁸. Il semble donc que si la réalité-concrète existe pour le philosophe allemand, elle ne peut qu'être totalement factice puisque nous n'avons aucun moyen de la connaître que par nos « représentations ». Le monde qui existe selon Schopenhauer est celui que je porte dans ma tête, le monde de mes idées or l'« Idée » chez Platon, est intelligible ; elle relève de l'utopie et de l'extra terrestre. Il s'ensuit que le monde dont il s'agit chez Schopenhauer n'a aucune réalité-concrète ; et s'il arrive que l'auteur emploie l'expression « objets réels », il dit qu'« *il ne faudra par là entendre rien autre chose que les représentations intuitives, jointes en un ensemble pour former la réalité empirique, laquelle en soi reste toujours idéale* »⁹. Le monde, pour lui est un phénomène purement mental et il n'existe plus rien d'autre. Pour mieux comprendre la pensée de Schopenhauer, il faut se référer à Emmanuel Kant, source à laquelle il boit à satiété et avec une dextérité séduisante, stupéfiante.

Emmanuel de Kant, le seul philosophe allemand qui trouve grâce à ses yeux, Schopenhauer montre que le temps et l'espace sont aussi les produits de nos « représentations ». En effet, Kant démontrait déjà qu'avant tout, l'espace et le temps sont des « formes *a priori* » de notre perception. Schopenhauer analyse la théorie kantienne du phénomène et du noumène : tels l'espace et le temps, chez Kant, ne sont que des manières humaines, et simplement humaine de nous représenter les choses ; Schopenhauer, dans la même perspective, conçoit le monde, que nous voyons dans l'espace et dans le temps, comme illusoire, comme une simple « représentation » subjective de l'homme. Ce n'est pas un être, c'est un monde - phénomène en tant que fait sensible. Le phénomène, c'est ce qui apparaît à nos sens autant qu'à notre conscience ; c'est l'ensemble des données de l'expérience telles qu'elles peuvent être saisies par nos sens : par observation, par expérimentation. Le phénomène en ce sens n'échappe pas à l'apparence et donc au faux, car les sens sont trompeurs et sources d'illusion. Ce qu'ils nous fournissent, c'est l'apparence et non la vérité des choses. Si tout ce qui est perçu, pensé n'est que purement « phénoménal », cela voudra tout simplement dire que tout ce que nous percevons n'est qu'un long rêve ; c'est « la chose en soi » kantienne. Mais, déclare Schopenhauer :

⁷ - Moreau de Maupertuis, « *Lettres philosophiques* », Dresde, 1752, in Arthur Schopenhauer, *Op. cit.*, p. 212.

⁸ - Arthur Schopenhauer, *Op. cit.*, p. 211.

⁹ - Arthur Schopenhauer, *De la quadruple...*, *Op. cit.*, p. 26.

Ôtez l'espace, il n'y a plus de parties distinctes des unes des autres ; ôtez le temps, il n'y a plus d'avant et d'après ; ôtez la loi par laquelle nous enchaînons d'une façon régulière les faits successifs, il n'y a d'effet et de causes¹⁰.

C'est ici que Schopenhauer cesse d'être kantien : l'univers n'existe que par notre idée, notre « représentation » du temps, de l'espace et des lois. Le monde produit des impressions sur l'homme comme de la matière pour son intelligence. Le monde fournit le divers empirique qui excite et interpelle l'homme, son intelligence. Sans le monde, l'intelligence serait inutile car elle n'aurait aucun élément à travailler ; elle n'existerait même pas puisqu'il faut qu'elle existe nécessairement dans le monde et pour le monde. Cette anecdote que Schopenhauer raconte à Charllemel-Lacour, l'un de ses disciples qui l'a rencontré au soir de sa vie, finit de nous convaincre du vrai sens de sa pensée :

Deux choses étaient devant moi, disait Schopenhauer à Charllemel-Lacour, dans un fragment profond et bizarre, deux corps, pesants, de formes régulières, beaux à voir. L'un était un vase de jaspe avec une bordure et des anses d'or ; l'autre, un corps organisé, un homme. Après les avoir longtemps admirés du dehors, je priais le génie qui m'accompagnait de me laisser pénétrer dans leur intérieur. Il me le permit, et dans le vase je ne trouvai rien, si ce n'est la pression de la pesanteur et je ne sais quelle obscure tendance réciproque entre ses parties que j'ai entendues désigner sous le nom de cohésion et d'affinité ; mais quand je pénétraï dans l'autre objet, quelle surprise, et comment raconter ce que je vis ! Les contes de fées et les fables n'ont rien de plus incroyable. Au sein de cet objet ou plutôt dans la partie supérieure appelée la tête, et qui, vue de dehors, semble un objet comme tous les autres, circonscrit dans l'espace, pesant, etc., je trouvais quoi ? le monde lui-même, avec l'immensité de l'espace, dans lequel le Tout est contenu, et l'immensité du temps, dans lequel le Tout se meut, et avec la prodigieuse variété des choses qui remplissent l'espace et le temps, et, ce qui est presque insensé à dire, je m'y aperçus moi-même allant et venant. Oui, voilà ce que je découvris dans cet objet à peine aussi gros qu'un gros fruit, et que le bourreau peut faire tomber d'un seul coup, de manière à plonger du même coup dans la nuit le monde qui y est renfermé¹¹.

Dans le premier objet qui n'est qu'un vase de jaspe, Schopenhauer ne voit rien de particulier ; il ne voit rien que l'objet lui-même dans sa forme et son fond comblé de pression d'air. Mais dans le second, qui n'est en fait qu'un homme, il voit, allait-on dire, qu'il lit dans la tête de l'homme le monde. Il se voit même en mouvement dans cet objet. Ce qu'il voit en fait, dans l'homme, dans la tête de l'homme, c'est le monde, ce sont de multiples éléments du monde. Il voit tout ce que l'homme peut percevoir du monde et de lui-même. On en déduit que la tête humaine est remplie du monde ; « *la nature entière réside et se meut dans notre*

¹⁰ - Arthur Schopenhauer, *Le monde...*, *Op. Cit.*, p. 210.

¹¹ - Arthur Schopenhauer cité par Charllemel-Lacour, *Études et Réflexions d'un Pessimisme* suivi de *Corpus des œuvres de philosophie en Langue Française*, Paris, Fayard, 1993, pp. 210-211.

cerveau »¹². C'est de là que viennent les idées, les choques, les ombres, après des conflits tumultueux qui agitent la pensée et troublent l'âme. Le monde est un phénomène cérébral, et tout simplement un phénomène cérébral, dit Schopenhauer¹³. Il apparaît comme le point de départ des systèmes et l'intelligence. Voilà ce que signifie le monde est « représentation » chez Schopenhauer. Le monde est notre « représentation » parce qu'il est le monde de notre tête aussi virtuel que subjectif. C'est à peu près ce que dit aussi Sartre qui pense que l'homme existe et fait par sa conscience exister l'univers ; sans l'homme le monde resterait comme une mer morte, sans visée : « *Les formes des choses, qui nous apparaissent comme les conditions absolues et nécessaires de toute existence réelle, sont inhérentes à l'intelligence* ». ¹⁴ Il y a une interaction entre le monde et nous, et notre intelligence. C'est notre intelligence qui imprime les formes au monde et y répand toute diversité. C'est ici qu'apparaît la « volonté » comme principe premier de l'activité humaine.

La « volonté » est non seulement le noyau de notre être, mais elle est également l'essence du monde¹⁵. L'homme a dans sa « volonté » le principe premier de son activité, mais il emporte dans son cerveau les causes déterminantes et directrice : l'intelligence est le medium par lequel la nature entière exerce sur lui son action¹⁶. Dans le retour réflexif sur soi-même, le sujet s'apparaît d'abord à lui-même essentiellement comme vouloir. Le vouloir-vivre c'est le flux perpétuel éternel d'affirmation de la vie, sans origine ni fin¹⁷. L'univers est tel que nous le sentons et nous apparaît comme un « phénomène cérébral ». La « volonté » est le chemin par lequel nous pouvons pénétrer dans les « coulisses de l'univers ». Les mouvements du corps, dans cette perspective apparaissent comme la manifestation de cette « volonté » ou : « (...) *disons mieux, sont la volonté même apparaissant dans la contexture des causes et des effets* »¹⁸. La « volonté », pour Schopenhauer, est la chose primordiale d'où nous procédons et d'où tout procède. C'est le principe universel dans lequel notre existence est enracinée ainsi que toutes les existences ; c'est la réalité originelle que nous saisissons en nous directement, et que nous ne pouvons saisir que là. Le monde est simplement « représentation » parce que totalement formé dans notre intellect mais aussi « volonté » car il n'existerait sans notre volonté, conclut Schopenhauer. Il résulte de tout ceci que le monde schopenhauerien n'est pas seulement illusoire, ce qui supposerait qu'il existe mais totalement faux et factice ; le monde dont il s'agit ici n'est pas sur terre mais

¹² - Charllemel-Lacour, *Op. cit.*, p. 223.

¹³ - Charllemel-Lacour, *Op. cit.*, p. 227.

¹⁴ - *Idem*.

¹⁵ - Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. d'A. Burdeau, Paris, P.U.F., 1956, livre I, p. 422.

¹⁶ - *Ibid*, p. 224.

¹⁷ - *Ibid*, p. 421.

¹⁸ - *Ibid*, p. 217.

absolument dans notre intellect ; ce qui semble à mille lieux de la pensée merleau-pontienne.

2. Le monde comme représentation et comme apparition merleau-Pontien

Il y a bien un hiatus dans la ressemblance fragrante qu'on entrevoir entre les théories schopenhauerienne et merleau-pontienne du monde. Nous avons dessein de le montrer sans détour d'autant plus que, non seulement, il y a un intérêt épistémologique à le faire mais aussi qu'on se console de la cure philosophique qu'apporte l'exercice qui consiste à relever les quiproquos de ce genre qu'on retrouve chez Mathijs Peters¹⁹.

Pour Maurice Merleau-Ponty, comme il l'énonce clairement ici, « *Le monde est cela que nous percevons* »²⁰ et la chose ne peut jamais être séparée de quelqu'un qui perçoive. Il s'ensuit que pour lui la perception permet à l'homme d'entrer dans le monde, de connaître le réel. Tout ce que nous observons dans la nature, tout ce que nous sentons, l'ensemble de notre vécu constituent les éléments de notre pensée en tant qu'ensemble des phénomènes de notre esprit. Le vécu crée en l'homme des impressions, des sentiments, des perceptions. Ce divers empirique avec la complicité du jugement, l'attention, la mémoire, l'imagination permettent de forger un mental, un monde en tant qu'ensemble d'éléments de notre culture. C'est conformément à ce mental que l'homme agit et se conduit dans son quotidien ; c'est grâce à lui que l'homme agit sur le monde et transforme son environnement. Les pensées conduisent le monde : l'homme agit conformément à ses idées, à son monde, à son univers. Le monde est donc « représentation ». Loin de Heidegger pour qui la vérité est dé-voilement de ce qui est caché²¹ ; la vérité est ici la donnée première telle que les sens nous l'offre. Remarquons toutefois que Merleau-Ponty apporte ici quelque chose de nouveaux par rapport à Schopenhauer car le phénomène n'est pas, chez lui, apparence mais « apparition ».

Pour le phénoménologue français, le monde est ce qui est déjà là avant toute réflexion, avant toute science comme présence inaliénable. Ce qu'il cherche à faire, c'est renouer ce contact naïf avec le monde, il arrive à la conclusion que puisque nous nous représentons toujours le phénomène, le monde et l'homme ne peuvent être connu qu'à partir de leur facticité. Le monde est tel qu'il nous apparaît et il ne faut point chercher à voire autre chose qui se cacherait derrière le phénomène tel qu'il nous apparaît. Il semble que si les deux philosophes partent du même postulat que le monde nous apparaît comme fait observable, qu'il est « représentation », Merleau-Ponty se sépare de Schopenhauer en voyant au-delà du

¹⁹ - Peters Mathijs dans *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering. A Comparative Analysis*, The Palgrave Macmillan, 2014 insinue l'unanimité dans les pensées Schopenhauerienne et Merleau-Pontienne du monde.

²⁰ - Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. XI.

²¹ - Martin Heidegger, *Etre et temps*, trad. de François Vezin, Paris, Gallimard, 1990.

monde comme « représentation » le monde comme « apparition » concrète. Que signifie alors le monde comme « apparition » pour Merleau-Ponty ?

Tout comme chez son maître Husserl, le phénomène est « apparition » chez Merleau-Ponty. Mais il faut signaler que, tandis que Husserl, dans sa logique de double conscience conclut à un détour par le vécu phénoménologique puis cette apparition psychologique, Merleau-Ponty réfute et montre que le vécu est toujours lié au seul moi empirique. Cela signifie que le phénomène est tel que l'homme le perçoit concrètement. Contrairement à une tradition classique qui semble confondre l'apparaître à l'apparition, il est à remarquer que les deux concepts ne se confondent pas. Depuis Socrate et Platon en particulier (le mythe de la caverne), le mot apparaître ou apparence désigne le caractère trompeur, factice de quelque chose qui ne se laisse pas véritablement appréhender. Le phénomène et par conséquent le monde chez Platon est apparence et relève totalement de l'illusion, du faux. Le phénomène est apparence et ne nous offre aucune vérité qui elle est de l'ordre intelligible. Kant aborde la question dans le même sens et le phénomène chez lui est aussi apparent. Dans sa « *Critique de la raison pure* », ce philosophe détecte deux formes d'apparence dans le phénomène : il y a l'apparence empirique qui renvoie aux illusions d'optique par exemple et l'apparence transcendantale²². Dans les deux formes, le phénomène est totalement illusoire. Ce que soutient par contre Merleau-Ponty, c'est que le monde n'est pas illusoire ; il est tel que l'homme le perçoit. Le monde est « apparition ». Le concept d'apparition désigne ce qui se manifeste dans le visible, ce qui se montre concrètement. Le phénomène est de ce fait ce que l'homme perçoit et il n'y a pas d'arrière-monde. On peut alors comprendre ce que veut dire Merleau-Ponty par le monde est « apparition » : l'homme et le monde ne peuvent être compris qu'à partir de leur facticité. Le monde se constitue pour l'homme de son vécu ; de l'ensemble des faits tel qu'il les vit et les observe au quotidien. Le phénomène contrairement à ce que certains philosophes comme Kant en disent n'est pas apparence. Il constitue pour l'homme l'ensemble de ses vécus : « *Le monde est non ce que je pense, mais ce que je vis, je suis ouvert au monde, je communique indubitablement avec lui, mais je ne le possède pas, il est inépuisable* ». ²³ Le monde tel que le conçoit Merleau-Ponty est ce que l'on vit en interaction avec les phénomènes : je perçois le monde ; par cette perception que j'ai des phénomènes, j'agis sur les choses de telle sorte que le monde se constitue essentiellement pour moi des éléments de mon quotidien, des ustensiles et outils usuels, des réussites mais aussi de mes ennuis, des phénomènes que j'observe dans mon milieu de vie. En somme, la perception nous donne la vérité sur le monde et il n'y a pas le « *eidos* » comme vérité cachée. La vérité pour Merleau-Ponty se constitue de ce que notre perception nous offre. On retient « *la*

²² - Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. de Tremesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F., 1968, p. 86.

²³ - Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, P. XII.

perception du monde comme ce qui fonde pour toujours notre idée de la vérité ». ²⁴
La perception est ce qui nous donne accès à la vérité ; elle nous donne accès à notre vérité sur le monde. L'homme est dans le monde ; et c'est dans le monde qu'il prend connaissance de lui-même. C'est en prenant conscience du phénomène qu'il se perçoit lui-même, qu'il se connaît lui-même : « *Parce que nous sommes au monde, nous sommes condamnés au sens, et nous ne pouvons rien faire ni rien dire qui ne prenne un nom dans l'histoire* ». ²⁵

L'homme est ainsi voué au sens ; les sens constituent ceux par quoi il entre au monde et que le monde se donne à lui : l'homme reçoit des sensations, des impressions de la nature qu'il analyse, interprète, juge. Merleau-Ponty pense qu'en définitive, toutes ces instances permettent plutôt à l'homme de valider ses « représentations » du monde. Le jugement permet à l'homme de voir plus clair dans le phénomène, de le comprendre en tant que fait mental car ce sont des sensations que lui transmettent les sens. Lorsque l'on observe un objet, par exemple, les contenus visuels sont repris, utilisés, sublimés au niveau de la pensée par une puissance symbolique qui les dépasse. Il y a comme un caractère centrifuge du mouvement abstrait qui dépend du pouvoir des représentations visuelles. Une vision du rouge ou une désignation des couleurs n'est en fait qu'une représentation qu'on a de ces couleurs *a posteriori* :

Le monde est cela même que nous nous représentons non pas comme hommes ou comme sujets empiriques, mais en tant que nous sommes tous une seule lumière et que nous participons à l'Un sans le diviser²⁶.

Il s'en suit que pour Merleau-Ponty, ce que la perception nous offre, c'est plutôt une représentation des phénomènes, du monde tels qu'ils nous apparaissent. En aboutissant au monde comme représentation, Merleau-Ponty n'a fait que répéter ce que disait Schopenhauer un siècle plutôt. Mais le monde ne pouvant se comprendre que par sa facticité, ce que l'homme doit prendre en compte, c'est le vécu, ajoute Merleau-Ponty. Si le monde est représentation, c'est en tant que nous sommes une conscience prépersonnelle, unique et transcendantale par laquelle le monde se découvre à nous. Le monde est ce que nous percevons, ce qui signifie que je n'ai pas, pour autant, une prise sur le monde ; je suis dans le monde et je vis les événements. Le monde constitue ainsi pour moi un ensemble de vécus : « *Le monde n'est un objet dont je possède par devers moi la loi de constitution, il est le milieu naturel et le champ de toutes mes pensées et de toutes mes perceptions explicites.* » ²⁷

Lorsque j'agis sur les phénomènes, ce n'est pas en tant que j'en ai une possession ou un pouvoir de le modifier ou de le prendre pour un objet, quelque

²⁴ - Maurice Merleau-Ponty, *Op. cit.*, p. XI.

²⁵ - Maurice Merleau-Ponty, *Op. cit.*, pp. XIV – XV.

²⁶ - Maurice Merleau-Ponty, *Op. cit.*, p. VI.

²⁷ - Maurice Merleau-Ponty, *Op. Cit.*, p. V.

chose que je peux véritablement contrôler. L'homme ne possède pas le monde ; il est dans le monde et il joue dans le monde et peut-être avec le monde, dit Merleau-Ponty. Mais il est à remarquer que même si je n'ai aucune prise sur le monde en tant que conscience pré-personnelle et transcendante, je peux agir dans le monde en tant que conscience empirique et mes actes peuvent avoir une prise sur le phénomène. J'ai une prise sur mon vécu, sur le phénomène tel qu'il m'apparaît, tel que je le vis et peux modifier mon monde par mes actes. Le monde se constitue essentiellement pour l'homme de vécus. Nos comportements sont autant liés à notre pensée comme les mouvements de notre corps aux mots. Ce sont les idées et faits sédimentées dans les têtes qui se mettent en pratique. Il semble donc qu'il y a toujours un accompagnement moteur dans les sensations, qui déclenchent les excitations ou stimuli, qui déclenchent à leur tour les mouvements naissant qui s'associent aux sensations comme le reconnaît Merleau-Ponty lui-même. Il est clair que l'homme aussi agit sur le monde et par cela même a une possession du monde comme outil qu'il manipule.

Le phénomène est vécu par l'homme à travers son corps. Aussi Merleau-Ponty considère-t-il le corps comme l'élément fondamental par lequel l'homme prend contact avec le monde. Le corps est le véhicule de l'homme au monde et c'est par ce corps que le monde lui renvoie son reflet : « *Mon corps est la texture commune de tous les objets et il est, au moins à l'égard du monde perçu, l'instrument général de ma compréhension* »²⁸. Avant d'être l'indice d'un concept, le monde est d'abord un événement qui saisit mon corps, lui donne une couleur, un sens. Ses prises sur mon corps circonscrivent la zone de signification à laquelle il se rapporte. C'est cela qui fait réagir mon corps et fait également que le mot comme venant du monde n'est pas distinct de l'attitude qu'il induit. Dans « *Le visible et l'invisible* »²⁹, Merleau-Ponty montre qu'il y a un entrelacement du corps et du monde qui forment la texture de l'expérience humaine. La vérité est que notre « perception » capture le monde, le phénomène et nous offre l'univers de nos actes et comportements. Nos actions et réactions dépendent ainsi de nos « perceptions », de nos manières de percevoir le monde de telle sorte que, pense Merleau-Ponty, l'aveugle n'aura pas forcément le même contenu dans son monde que le voyant : « (...) *le monde de l'aveugle et celui du normal différera non seulement par la quantité des matériaux dont-ils disposent, mais encore par la structure de l'ensemble* »³⁰. Mais cela n'enlèvera rien au fait qu'il ait le même univers que ses parents, ses ancêtres. Car il s'agit d'un phénomène mental, sédimenté dans un processus qui n'est pas que visuel, mais aussi et surtout héréditaire. Mais le malvoyant aura-t-il le même monde que le voyant et ce monde ne serait-il pas encore plus factice que celui de l'aveugle et du voyant ; ce n'est néanmoins pas le lieu ni l'occasion d'en débattre. Il convient plutôt ici de remarquer l'évidence

²⁸ - Maurice Merleau-Ponty, *Op. Cit.*, p. 272.

²⁹ - Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1979.

³⁰ - Maurice Merleau-Ponty, *Op. Cit.*, p. 259.

d'une divergence dans les conceptions schopenhauerienne et merleau-pontienne du monde.

3. Divergence représentative du monde et de la représentation chez Schopenhauer et Merleau-Ponty

Tandis que le monde est pur « représentation » mentale, une opération de l'intellect chez Schopenhauer, il est « apparition » pour Merleau-Ponty. Le monde chez le philosophe français est ce que nous percevons. Si Schopenhauer se montre plus idéaliste, position qu'il défend d'ailleurs dans sa Dissertation et qu'il nomme « idéalisme transcendantal », Merleau-Ponty se montre plus matérialiste.

En ajoutant au monde comme « représentation » le monde comme « volonté », on aurait pensé que Schopenhauer puisse véritablement remédier au caractère idéal de son monde en se rapprochant du matérialisme mais à la vérité, il s'en est écarté et s'en est éloigné définitivement. En réfléchissant sur la question de la « chose en soi », Schopenhauer découvre que, ce que je suis profondément, c'est une « volonté ». Mon intelligence, par laquelle je me représente le monde n'est qu'un fait secondaire, un simple instrument de mon vouloir-vivre essentiel. Le monde représenté apparaît, pour lui, comme un simple miroir d'où la volonté se contemple et saisit son image. On pourrait comparer cette volonté à ce que Spinoza appelait « *la tendance de chaque être à se préserver* ». Cette volonté est semblable au « *grundlos* », sans fondement, sans interdiction et exclut toute finalité³¹, tout choix.

On peut alors comprendre pourquoi la « volonté » chez l'auteur déborde l'individu et s'étend jusqu'au monde lui-même, aux animaux, aux végétaux, à la matière. Cette « volonté », Schopenhauer la verra dans la force qui fait croître et végéter la plante, celle qui fait cristalliser le minéral ; c'est la force qui dirige l'aiguille aimantée vers le nord. Il verra cette volonté dans la commotion qu'il éprouve au contact de deux métaux hétérogènes, dans les activités électives des corps, se montrant sous forme d'attraction ou de répulsion, de combinaison ou de décomposition. Il la verra jusque dans la gravité qui agit avec tant de puissance dans toute matière et attire la pierre vers la terre, comme la terre vers le soleil.³² Le monde est représentation en même temps que volonté pour tout être. Il s'agit de la « volonté » génératrice de toutes choses et qui est même antérieure à toute intelligence, à toute idée, à tout choix et qui constitue le caractère fondamental de chaque individu que rien ne peut changer ni détruire³³. Tout être et tous les mouvements sont la manifestation de cette « volonté ». Ces mouvements constituent la « volonté » elle-même en tant que non soumise aux conditions de l'expérience intellectuelle. La « volonté » échappe aux formes du temps, de l'espace, de la causalité, et les conditions de toute connaissance scientifique des

³¹ - Arthur Schopenhauer, *Op. Cit.*, p. 306.

³² - Arthur Schopenhauer, *Op. cit.*, pp. 113-114.

³³ - Arthur Schopenhauer, *Op. cit.*, p. 227.

catégories d'unité, de pluralité, de simplicité, de composition, de liberté, de nécessité ne lui sont applicables. Le monde schopenhauerien est aussi transcendant d'autant que cette « volonté » dépasse le cadre humain et fait exister tout être. Comme on peut bien s'en rendre compte, la philosophie de Schopenhauer est idéaliste tandis que celle de Merleau-Ponty cherche à renforcer la praxis.

Au sens merleau-Pontien, le monde est tel que l'homme le perçoit ; il est « apparition ». Le phénomène est vécu par l'homme. C'est à juste titre que chez Husserl le vécu est perçu comme « *ce en quoi réside l'apparaître de l'objet* ». Ce vécu n'implique aucun arrière-monde. En conséquence, les phénomènes ne nous apparaissent pas, ils sont tout simplement vécus. Le monde est un phénomène sensible ; c'est par les sens que l'homme connaît les phénomènes et se constitue des idées sur le monde. C'est par les phénomènes, que nous percevons et connaissons le monde et le comprenons. Mais pour connaître vraiment le monde, nous n'avons pas seulement besoin de nos qualités sensibles ; nous avons besoin aussi de notre esprit. Le monde vécu constitue ainsi le fond, la trame de notre mental et aussi de nos actes. Le monde est aussi « volonté » chez Merleau-Ponty car le phénomène, en fournissant à l'homme le divers empirique et ainsi en constituant de la matière à son intelligence, lui fournit en même temps la possibilité de choix et de responsabilité. Par son intelligence, il peut choisir d'utiliser les éléments qui lui sont fournis comme il le désire : il peut utiliser ses connaissances pour réorganiser le monde ; pour prendre, comme dit Descartes, possession de l'univers et de lui-même ; pour comprendre sa vie et l'organiser en sa faveur. Mais il peut aussi choisir de ne rien faire ; si l'homme conçoit les possibilités du monde, s'il conçoit l'univers et même le dépasse, c'est par cette possibilité de choix que lui offre l'intelligence. En fait si le monde est toujours déjà constitué pour Merleau-Ponty, il n'est jamais complètement constitué. La « volonté » permet à tout le phénomène de s'afficher, de se matérialiser.

Contrairement à Schopenhauer, la « volonté » dont il s'agit chez Merleau-Ponty se manifeste par la possibilité de choix. Ce n'est pas seulement grâce à elle mais c'est elle plutôt qui met en mouvement la nature. La « volonté » constitue la raison par laquelle nous agissons et que le monde lui-même se meut pour nous. C'est ce mouvement nécessaire pour la survie de l'homme ; ce vouloir-vivre qui permet le « *Eros* » et le « *Thanatos* » dont parlait Freud : l'instinct de vie correspond à l'instinct de mort. L'homme ne veut pas seulement vivre mais il veut bien vivre comme le rappelaient déjà les hédonistes et Aristote en particulier. L'homme veut vivre heureux ; et même ceux qui se suicident sont à la recherche d'un mieux être qui, s'il est impossible ici bas, ne saurait manquer dans l'au-delà. Le monde est donc « volonté ». Il s'agit de cette volonté d'action qu'on retrouve dans l'existentialisme athée, cette « volonté » qui se donne tous les moyens de sa

réalisation et que Sartre distingue de la velléité, c'est-à-dire une faible volonté sans effet³⁴.

En vérité, le monde de ma pensée est subjectif parce que construit par ma « perception » et mon esprit mais il n'est pas apparent ou faux, il n'est pas non plus utopique. Il est le monde de la réalité, le monde de mes réalités en tant qu'un ensemble de tout ce qui existe effectivement pour moi dans le temps présent ; tout ce qui existe dans mon monde pour le moment ou je le saisis ainsi. Nous choisissons notre monde et le monde nous choisit en fonction des divergences de nos cultures déterminée aussi par la divergence au niveau de nos perceptions. Nos cultures sont conformes à chaque milieu, à chaque groupe social et dit Merleau-Ponty « *chaque milieu culturel a des conduites qui lui sont correspondantes* »³⁵. Chaque milieu, chaque société, chaque peuple voire chaque individu a son monde. Ce monde est certes subjectif mais cette subjectivité ne conduit pas à un monde irréel ou illusoire ; ce monde est en nous ; il est nous : « *Je suis comme jeté dans une nature et cette nature n'apparaît pas seulement hors de moi, dans les objets sans histoire, cette nature est en moi ; elle est visible au centre de la subjectivité* »³⁶.

Pour Merleau-Ponty, cette nature est ce que je perçois ; elle est telle que je la perçois, pas seulement en tant qu'idée, pas *in abstracto* mais *in concreto*. Mes prises sur le passé et sur l'avenir sont glissantes, la possession par moi de mon temps est toujours différée. Dans chacun de mes comportements se trouve cachés tous les éléments de ma culture. Mon comportement est en fait l'expression de mon monde, de mon univers :

Dans ce que j'appelle ma raison ou mes idées à chaque moment, si l'on pouvait en développer tous les présupposés, on trouverait toujours des expériences qui n'ont pas été explicitées, des rapports massifs du passé et du présent, toute une "histoire sédimentée" qui ne concerne pas seulement la genèse de ma pensée, mais en détermine le sens³⁷.

Dans ma pensée se trouvent sédimentées ma culture, mes perceptions, mon vécu et celui des hommes, des miens. Cette pensée sédimentée détermine mes actes, qui constituent ma prise sur le monde. Ainsi la civilisation à laquelle j'appartiens et à laquelle je participe peut être fautive pour d'autres mais elle demeure une évidence pour moi dans mes pratiques quotidiennes. Puisque la nature me retourne l'ascenseur, il est donc certain que j'ai mon monde ; un monde réel, répondant aux ordres de ma pensée, aux ordres de l'imaginaire collectif de mon peuple. Les fonctions sensorielles et perceptives déposent devant notre « perception », devant notre pensée un monde naturel, mais puisqu'elles sont

³⁴ - Jean-Paul Sartre, *Cahier pour une morale*, Paris, Gallimard, 1945.

³⁵ - Maurice Merleau-Ponty, *Op. Cit.*, p. 400.

³⁶ - Maurice Merleau-Ponty, *Op. cit.*, p. 398.

³⁷ - Maurice Merleau-Ponty, *Op. cit.*, p. 453.

personnelles, on ne peut s'étonner que les actes spontanés par lesquels l'homme a mis en forme sa vie, se sédimentent au dehors et y mène l'expérience anonyme des choses comme Merleau-Ponty le montre : « *La civilisation à laquelle je participe existe pour moi avec évidence dans les ustensiles qu'elle se donne* »³⁸.

Le monde tel que je le perçois est vrai pour moi ; je m'en aperçois au quotidien à travers mon vécu, à travers les événements de tous les jours. Ces événements peuvent paraître illusoire pour d'autres civilisations mais ils sont des certitudes pour moi et pour tout le moment où je les perçois comme tels : « *Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience* ». ³⁹ disait Karl Marx. Il s'en suit que pour lui, notre conscience est essentiellement morale, sociale. La conscience psychologique elle-même comme faculté de perception et de savoir est déterminée par la conscience sociale. Percevoir, pour Merleau-Ponty, c'est savoir car la « perception » s'accompagne en même temps du sens, c'est-à-dire de la conscience. Les hommes sont profondément marqués par leurs existences sociales leurs vécus au quotidien et c'est ce trin-trin de vie qui constitue fondamentalement leur conscience ; c'est ce quotidien qui marque, se fige et se sédimente dans leur pensée. Comme Marx à Hegel, Merleau-Ponty semble dire à Schopenhauer que son monde est transcendant, trop idéaliste. En ce sens, la philosophie merleau-pontienne est plutôt concrète et matérialiste ; caractère de sa pensée qu'on retrouve par ailleurs dans *Humanisme et terreur*⁴⁰ qui apparaît comme un essai sur le communisme. Mais on peut se demander si Merleau-Ponty a vraiment dépassé Schopenhauer sur la question car, il faut le rappeler, lorsque le philosophe allemand parle du monde illusoire, cela ne signifie pas que ce monde est inexistant ; il souligne plutôt le caractère virtuel, éphémère et chimérique du phénomène, du monde. Dans sa Dissertation, il parle de la brièveté et de l'incertitude de la vie, des phénomènes⁴¹. Or Merleau-Ponty aussi admet le caractère factice du monde et du phénomène quand bien même il demande qu'on s'en tienne à cela, qu'on ne cherche pas au-delà. Schopenhauer en concevant le monde comme « volonté et représentation » et Merleau-Ponty comme « représentation et vécu », les deux philosophes partent de la même intuition que leurs prédécesseurs, Kant qui voyait dans le monde phénomène et noumène et plus loin Platon qui y voyait Idée et copie. Mais en considérant qu'il n'y a pas d'arrière monde comme expression de la réduction eidétique en phénoménologie, Merleau-Ponty tente, sans peut-être véritablement y parvenir, de résoudre la vieille problématique du dualisme ontologique de l'être et le non être en philosophie.

³⁸ - Maurice Merleau-Ponty, *Op. cit.*, p. 400.

³⁹ -Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, (Préface), Œuvres complètes, trad. de Lefevre et Guterman, Paris, Gallimard, 1934.

⁴⁰ - Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947.

⁴¹ - Arthur Schopenhauer, *De la quadruple...*, *Op. cit.*, p. 5.

Conclusion

On retient au total que pour Merleau-Ponty, le monde est « apparition » et non apparence, la « représentation » n'est pas seulement un fait mental mais aussi une réalité-concrète, la « perception » est l'élément fondamental par lequel l'homme entre en contact avec le monde et la conscience est l'acte de saisie intuitive de l'objet, du phénomène *in concreto*. Le monde n'existe que pour moi et par moi. C'est l'homme qui donne sens et épaisseur au monde mais l'homme lui-même n'existerait sans le monde car c'est par lui et pour lui qu'il vit. Si l'homme ne percevait pas le monde, le monde serait néant mais l'homme aussi, car il fait partir de ce monde, il est le monde qu'il perçoit en même temps qu'il s'apparaît à lui-même ; l'homme est le monde. Pour Schopenhauer par contre, le monde est phénomène purement mental, la « représentation » est illusion en tant qu'elle est un acte de l'esprit humain, la « perception » est secondaire dans le processus de prise de conscience du monde et la conscience elle est purement représentative. Tandis que pour Schopenhauer le monde apparaît comme la somme de nos « représentations », Merleau-Ponty pense le monde comme la somme de nos « perceptions ».

Références bibliographiques

- CHARLLEMEL-LACOUR (Paul), *Etudes et Réflexions d'un Pessimisme suivi de Corpus des œuvres de philosophie en Langue Française*, Paris, Fayard, 1993, 240 p.
- DESCARTES (René), *Discours de la méthode suivi de Méditations métaphysiques*, Paris, UGE, 1951, 313 p.
- HEGEL (Georg Wilhelm Friedrich), *Phénoménologie de l'esprit*, trad. de Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1999, 358 p.
- HEIDEGGER (Martin), *Etre et temps*, trad. de François Vezin, Paris, Gallimard, 1990, 589 p.
- HUSSERL (Edmund), *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie* (1929), trad. de G. Pfeiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1966, 258 p.
- HUSSERL (Edmund), *Recherche Logique*, Tome II, Vol. II, éd. Paris, P.U.F., 1961, 379 p.
- KANT (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F., 1975, 856 p.
- MARX (Karl), *Introduction à la critique de l'économie politique*, Œuvres complètes, trad. de Lefevre et Guterman, Paris, Gallimard, 1934, 104 p.
- MERLEAU-PONTY (Maurice), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, 531 p.
- MERLEAU-PONTY (Maurice), *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1979, 360 p.
- MERLEAU-PONTY (Maurice), *Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1980, 320 p.

- PLATON, *La République*, trad. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, 621 p.
- SARTRE (Jean-Paul), *Cahier pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, 600 p.
- SCHOPENHAUER (Arthur), *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. d'A. Burdeau, Paris, P.U.F., 1956, 1472 p.
- SCHOPENHAUER (Arthur), *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Trad. de J. A. Cantacuzène, Paris, Vrin, 1882, WWW.Schopenhauer.fr, mise en page de Guy Heff, 2013, 102 p.

BAKOUNINE ET LE PROBLÈME DE LA LIBERTÉ, Koudbila Aimé Désiré
Michaël KABORE (Université Ouaga I de Ouagadougou - BF)

Résumé

La démocratie est la seule forme d'organisation politique qui refferme les mesures protectrices de la liberté humaine. A cette appréhension commune aux illustres figures de l'univers démocratique, Bakounine oppose l'idée que l'avènement de cette réalité historique qu'est l'État doit être perçu comme l'avènement d'un mal radical : le gouvernement constitue à la fois un obstacle à la liberté et à la solidarité. Tout État y compris l'entité démocratique est un joug. L'idéal révolutionnaire anarchiste peut être ainsi formulé : assurer la liberté de tous les habitants de la planète en les libérant de la tutelle des structures étatiques. Il est certain qu'à une époque où la misère était un fléau cruellement ressenti, la richesse de ceux qui se proclamaient les représentants légitimes des peuples, pouvait difficilement leur être pardonné. Mais le rejet systématique de l'ordre juridique est inadmissible. La perspective relative à la révolution qui sauvera la « liberté illimitée » semble relever d'une plaisanterie de mauvais augure. La liberté ne peut émaner que de la législation générée par la volonté générale.

Mots clés : Anarchisme, autorité, démocratie, État, liberté, peuple, révolution.

BAKOUNINE AND THE ISSUE OF FREEDOM

Abstract

Democracy is the only form of political organization which promotes the protective measures of human freedom. To this common understanding of famous figures of the universe of democracy, Bakunin opposes the idea that the advent of this historical reality which is the state must be perceived as the advent of radical evil: Government is both an obstacle to freedom and solidarity. Any state including the democratic entity is a yoke. The anarchist revolutionary ideal can be formulated in this way: ensure the freedom of all the inhabitants of the Planet by freeing them from the guardianship of state structures. It is certain that at a time when poverty was a sorely felt scourge, the wealth of those who proclaimed themselves the legitimate representatives of people, could be hardly forgiven. But the systematic rejection of the legal order is inadmissible. The perspective related to the revolution which will save the "unlimited freedom" seems to stem from an ominous joke. Freedom can only come from legislation generated by the collective individual will.

Keywords: Anarchy, authority, democracy, State, freedom, people, revolution.

Introduction

On distingue généralement dans le milieu philosophique trois principales formes de gouvernement. Spinoza par exemple, les différenciait en indiquant : « Ce droit que définit la puissance du nombre, on a coutume de l'appeler pouvoir public, et celui-là possède absolument ce pouvoir, qui, par la volonté générale, a le soin de la chose publique, c'est-à-dire le soin d'établir, d'interpréter et d'abroger les lois, de défendre les villes, de décider de la guerre et de la paix, etc. Si ce soin appartient à une assemblée composée de toute la masse, le pouvoir public est appelé démocratie. Si l'Assemblée se compose de quelques personnes choisies, on a l'aristocratie, et si enfin le soin de la chose publique et conséquemment le pouvoir appartient à un seul, alors c'est ce qu'on appelle monarchie »¹.

L'analyse de ces trois formes d'organisation politique incline à reconnaître avec les protagonistes des *Lumières* que la démocratie est le régime de liberté, « la règle naturelle du politique »². En considérant en effet qu'on ne peut vivre heureux sans être un homme libre ; que la liberté est condition de notre être, la raison d'être de tout homme ; qu'aucun homme ne veut être gouverné comme une bête brute ; en considérant que nous aspirons tous naturellement et légitimement à vivre dans des Etats garants de liberté et d'égalité, on ne peut que clamer la validité universelle de l'idéal démocratique.

Si on peut légitimement appréhender ainsi les choses, la question peut être posée de savoir ce qui fonde et légitime le rejet de cet ordre politique chez Bakounine. Au nom de quelle rationalité l'illustre figure de la modernité condamne-t-il sans appel la démocratie ? Cette condamnation est-elle objectivement fondée ? Le régime politique pour lequel Rousseau manifestait une profonde admiration n'est-il pas en dernière analyse, la forme supérieure de l'organisation politique ?

On l'aura perçu, la vocation de la présente réflexion est de dégager dans un premier temps l'intelligibilité au nom de laquelle Bakounine s'oppose radicalement à l'ordre démocratique ; de montrer dans un deuxième temps que la vision de l'anarchiste n'est pas de l'ordre du réalisme politique. Elle se propose enfin d'indiquer qu'il y a une nécessité à célébrer aujourd'hui encore la démocratie pour revaloriser l'individu dans sa dignité, le consacrer dans sa citoyenneté.

1. Bakounine et la démocratie

Il est généralement admis qu'il faut remonter à l'Europe des *Lumières* pour voir émerger l'idée qu'il y a un ordre antérieur à toute convention entre les hommes, un ordre naturel et essentiel auquel les conventions sociales doivent être

¹ B. Spinoza, *Traté politique*, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1992, p.21-22

² J. Baechler, *Démocraties*, Paris, Calman-Levy, 1985, p.19

assujetties. Les conventions ne doivent être faites entre les hommes que « *pour reconnaître et pour se garantir mutuellement les droits établis par la nature* »³. Aux philosophes du XVIII^e « *est due l'immense avance de l'humanité vers la lumière. La Révolution, cet immense acte de probité qu'ils ont posé a créé l'homme une deuxième fois en lui donnant une seconde âme, le droit* »⁴. C'est avec cette Révolution que l'on a proclamé que le premier droit, « le droit des droits » est l'inviolabilité de la liberté humaine.

On l'aura compris, l'apologie de la Révolution est une apologie de la démocratie. Les protagonistes des *Lumières* ont célébré la démocratie. Ils l'ont appréhendé comme « la meilleure manière de vivre ensemble, la possibilité pour nous de répondre à notre vocation d'homme, la voie du progrès dans la dignité »⁵. La démocratie constitue une croisade contre l'arbitraire et la tyrannie de ce ceux qui, dans les autres régimes, détiennent le pouvoir et en abusent d'une façon ou d'un autre. Elle est la forme la plus parfaite de l'organisation politique.

L'affirmation selon laquelle l'Etat démocratique offre un espace de liberté beaucoup plus vaste que n'importe quel autre système de gouvernement se heurte, de toute évidence, au déni de ceux qui estiment que nous serions beaucoup plus libres si l'Etat était totalement aboli, telle est en tout cas l'audacieuse assertion des anarchistes.

Pour Bakounine en effet, la liberté dont il est question dans le système démocratique n'exprime pas l'essence du phénomène. La véritable liberté s'identifie à l'autonomie. On clamera que l'Etat, s'écrit-il, « *représentant du salut public ou de l'intérêt commun de tous, ne retranche une partie de la liberté de chacun que pour lui en assurer tout le reste. Mais ce reste, c'est la sécurité, si vous voulez, ce n'est jamais la liberté.* »⁶

Ce qui, selon le philosophe, constitue l'un des caractères fondamentaux de la liberté est qu'elle ne peut admettre aucune restriction, aucune limitation ; elle est totale ou elle n'est pas. La conviction de Bakounine est que toute conscience lucide est obligée de reconnaître que l'Etat quelle que soit la forme dont il revêtu, rime toujours avec l'aliénation de celle-ci. Pour lui, même l'entité démocratique qui l'exalte n'autorise son exercice qu'en théorie. Porteur des ordres du pouvoir, le droit, même en démocratie, commande aux individus ; exige leur obéissance, les oblige plus qu'il ne les libère. Il est contraint ; ordre imposé, rouage mis au service d'une classe, « *tyrannie odieuse* ».⁷

³ A. Laurent et V. Valentin, *Les penseurs libéraux*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p.157

⁴ A. Josette, « Avoir pour patrie le monde et pour nation l'humanité », in *Actualité (s) de Victor Hugo*, Actes du colloque de Luxembourg-Vianden, 8-11 novembre 2002, Textes réunis et édités par Frank willhem, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005, p.181

⁵ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, introduction, chronologie et bibliographie par Alain Pons, Paris, Editions Garnier Flammarion, 1988, p.28

⁶ M. Bakounine, *Etatisme et anarchie, Œuvres Complètes*, traduction Nerdlan et Guillaume, Paris, Ed. Stock, 1913, P.72

⁷ D. Guerin, *Ni Dieu, ni maître*, Paris, Les Editions du Cerf, 1975, p.156

La philosophie politique de Bakounine repose sur une exaltation constante de la vie sociale, de la liberté. Chez le philosophe, « *liberté et vie sociale sont deux notions inséparables* »⁸. Ce n'est que dans la société, selon lui, que la liberté humaine peut trouver un sens et un contenu. La loi de solidarité est, sous l'angle de sa pensée, « la première loi humaine », la seconde loi étant la liberté. « *Ces deux lois s'interpénètrent, et, étant inséparables, elles constituent l'essence de l'humanité. Ainsi la liberté n'est pas la négation de la solidarité ; au contraire, elle en est le développement et, pour ainsi dire, l'humanisation* »⁹.

Contrairement à la société, L'Etat n'est pas « un produit immédiat de la nature ». Il a fallu, historiquement, rendre compte de son établissement. Pour les uns, il est une création divine. Pour les autres, il résulte d'une libre convention humaine. Bakounine affirme que dans un cas comme dans l'autre, il domine et absorbe complètement la société. Dans la perspective absolutiste, cette absorption est, selon lui, facile à comprendre, car « *une institution divine doit nécessairement dévorer toute organisation naturelle* »¹⁰. En revanche, elle semblera beaucoup plus étonnante de la part des défenseurs de l'ordre démocratique. La réalité est pourtant très manifeste : la convivialité naturelle disparaît avec la rationalité inhérente à la doctrine démocratique. Les tenants de cette doctrine nient en effet l'existence d'une société antérieure au contrat. La société se trouve de ce fait confondue avec l'Etat, grave confusion que Bakounine cherche à éviter à tout prix : la philosophie politique de l'auteur d'*Etatisme et anarchie* « *repose sur la distinction fondamentale de la communauté sociale, naturelle, et nécessaire, et de l'Etat, unité artificielle qui ne s'explique que par le sacrifice de la liberté* »¹¹.

L'amoureux de l'autonomie s'arma d'une critique aussi profonde et pénétrante qu'impitoyable, pour détruire par exemple, le système politique cher à Rousseau. Suivant les termes de Jean Préposiet, Bakounine n'hésite pas à considérer Jean-Jacques Rousseau comme « *le vrai créateur de la moderne réaction. Il fut le prophète de l'Etat doctrinaire, comme Robespierre, son digne et fidèle disciple, essaya d'en devenir le grand prêtre* »¹². A ses yeux, le principal responsable de l'étatisme moderne n'est autre que l'auteur du *Contrat social* ; celui-ci représente « *le vrai type de l'étroitesse et de la mesquinerie ombrageuse, de l'exaltation sans autre objet que sa propre personne, de l'enthousiasme à froid et de l'hypocrisie à la fois sentimentale et implacable, du mensonge forcé de l'idéalisme moderne* »¹³. Bakounine éprouva, pour ainsi dire, une grande admiration pour Proudhon partageant la haine de celui-ci à l'égard de Rousseau¹⁴.

⁸ M. Bakounine, cité par J. Préposiet, *Histoire de l'anarchisme*, Edition revue et augmentée, Paris, Fayard / Pluriel, 2012, p.233

⁹ *Ibidem*

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ *Ibid.*, p.242

¹² *Ibid.*, p.241

¹³ *Ibid.*, p.241-242

¹⁴ Nous nous référons toujours à l'auteur de *Histoire de l'anarchisme*, *Ibid.*, p.243

Le détracteur du système rousseauiste justifie son rejet du *Contrat social* en indiquant que son auteur a, à tort, cru que la souveraineté théorique du peuple suffisait pour garantir sa liberté réelle. Or, si tant est qu'il règne, le peuple ne gouverne jamais. Comment parler en effet de gouvernement populaire si ce n'est pas le peuple tout entier qui exerce effectivement le pouvoir ? Rousseau lui-même, poursuit-il, reconnaissait que seules les décisions prises à l'unanimité des citoyens pouvaient, à proprement parler, passer « démocratiques », ce qui n'est pratiquement jamais le cas en démocratie parlementaire, une majorité l'emportant toujours sur une minorité. Autrement dit, ce qu'on appelle gouvernement du peuple par le peuple n'est rien de plus que le gouvernement de tous au nom d'une fraction plus ou moins importante de la masse ou de ses représentants.

D'une manière générale, l'idée d'un gouvernement démocratique des hommes répugne profondément à Bakounine. Pour le philosophe moderne, un groupe social qui se soumettrait à des lois établies à son usage par des gouvernants, sombrerait aussitôt dans la plus ridicule des vénération : « *la superstition du savoir* »¹⁵. L'erreur commune consiste, selon lui, à ne voir dans l'Etat démocratique qu'un simple arbitre, dont la raison d'être serait de faire appliquer la loi équitablement et de corriger les imperfections d'une nature humaine foncièrement mauvaise. Ce n'est pas du tout, suivant la représentation qu'il a des choses, quelque antagonisme naturel ou social, dressant les hommes les uns contre les autres, qui a « déterminé l'existence de l'Etat ». Tout au contraire, c'est l'existence de l'Etat qui se trouve à l'origine de cet antagonisme réputé à tort primitif. En tant qu'instrument de classe, l'Etat, même démocratique, engendre la lutte des classes en consacrant et en organisant l'injustice.

Pour en revenir à Rousseau : le rejet par Bakounine de la conception de la justice que propose ce philosophe est sans appel : cette théorie oublie la réalité sociale au profit de l'Etat. La vie en société étant « *le mode naturel d'existence de la collectivité humaine* »¹⁶, elle n'exige aucun contrat préalable. Ce sont les mœurs et les habitudes traditionnelles qui doivent présider à la vie sociale et non la législation au sens de Rousseau. La société doit évoluer sous l'impulsion d'une infinité d'initiatives individuelles et non par les mécanismes proposés par le législateur du *Contrat social*. S'il est légitime de parler de lois qui règlent les rapports sociaux, ce sont les lois naturelles qui gouvernent la société « à son insu ». Elles sont « inhérentes au corps social, comme les lois physiques sont inhérentes aux corps matérielles ».¹⁷ Il faut distinguer avec soin ces lois naturelles et les lois politiques ou juridiques. Or l'idée de contrat social repose précisément sur leur confusion. « Là où il n'existe qu'une symbiose naturelle des hommes, on croit voir le résultat d'un imaginaire contrat primitif que les hommes auraient passé

¹⁵ *Ibid.*, p.230-231

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ *Ibid.*, p.241

consciemment et volontairement »¹⁸. Bakounine raille tous ces maîtres à penser qui prétendent doctement « élever » le peuple jusqu'aux sommets de leur propre idéal moral qui repose d'ailleurs le plus souvent sur l'exploitation bien réelle des masses, lorsqu'il n'y contribue pas directement. « *Toutes ces les splendeurs de la civilisation chrétienne, Eglise, Etat, ont eu pour cariatide l'esclavage, l'asservissement, la misère des millions de travailleurs qui constituent le vrai peuple* »¹⁹.

De façon plus ferme, contre ce qu'il appelle « l'individualisme abstrait du XVIII^e siècle », le collectivisme de Bakounine affirme la « socialité » essentielle de l'homme. Le philosophe souligne la nécessité relative à la réhabilitation des « appétits naturelles de l'homme », la véritable liberté trouvant ses « *bases réelles dans la nature animale de l'humanité, dont la nature sociale n'est qu'une émanation* »²⁰.

On aura sans doute compris : le souci relatif à la généralisation des valeurs universelles d'émancipation portées par les *Lumières* perd, avec l'artisan de « la liberté illimitée », tout son sens. Les protagonistes des *Lumières* étaient pénétrés de la foi qu'« *une éthique purement philosophique ne peut avoir d'autre but que d'indiquer à l'individu sa position au sein de la société humaine et de lui enseigner la manière la meilleure de consacrer ses facultés au respect des droits inaliénables de l'homme, au bien-être et au bonheur de tous* ».²¹

La démocratie a été appréhendée au XVIII^e siècle, comme le système politique dont la préoccupation essentielle est de concilier la loi et la liberté. On a reconnu et déclaré que tout homme aspire à vivre, à bien vivre ; que tout être raisonnable recherche la liberté et la sécurité, c'est-à-dire la paix, le bonheur. L'ordre légitime, l'unique ordre politique conforme à l'ordre naturel a donc été perçu comme celui qui prend sa source dans le consensus, celui qui résulte de la volonté générale. Par opposition à toutes les tentatives pour faire du pouvoir l'instrument d'une eschatologie ontologique ou historique, la préférence démocratique concerne non seulement la reconnaissance d'un « contenu » idéal préalable à sa manifestation comme vérité de toute aspiration légitime, mais l'analyse des modalités selon lesquelles la confrontation des volontés permet d'explicitier face à une situation commune, des choix collectifs et des contraintes. La légitimité concerne la forme des processus à travers lesquels se dit ce que veulent les hommes et se prend la décision qui donne un contenu à ce qu'est censé vouloir la cité²².

Les illustres figures des *Lumières* ont considéré qu'en soumettant les composantes du corps politique à leur pouvoir arbitraire, les artisans du

¹⁸ M. Bakounine, *Œuvres, op. cit.*, p.141-142

¹⁹ *Ibid.*, p.140

²⁰ *Ibidem*

²¹ Nous nous référons à E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, traduit de l'allemand et présenté par Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966, p. 251

²² F. Tinland, *L'homme aléatoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 103

paternalisme entrent en guerre contre la nature. Les « pirates », selon le mot de Simone Goyard-Fabre, ne peuvent être les gouvernants légitimes de ceux qu'ils maîtrisent par la force : force jamais ne fait droit. L'absolutisme conduit inéluctablement à « la dégradation civile ». En effet, « *les rapports d'obéissance et de protection qui devraient unir les individus en communauté sous un gouvernement sont pulvérisés ; l'ordre démocratiquement organisé qui aurait dû mettre la société à l'abri de la violence se défait. (...) On ne peut mieux exprimer l'incompatibilité de la force et du droit* »²³. Les ennemis de l'arbitraire et de la cruauté ont exprimé la profonde conviction que les institutions démocratiques sont indispensables si les affaires politiques doivent être gérées de manière rationnelle. Pour eux, seule la démocratie « établit un équilibre entre l'altruisme et les revendications du moi »²⁴.

Opposant systématiquement la liberté à l'autorité, Bakounine ne peut que battre en bèche l'idée que l'éthique inhérente à la démocratie est humaniste. L'impitoyable détracteur du gouvernement sous toutes ses formes, pense ingénument que l'égalité doit s'établir dans le monde par l'organisation spontanée du travail et de la propriété collective des associations productrices librement constituées et non « *par l'action suprême et tutélaire de l'Etat* »²⁵.

Il n'est pas inutile de souligner au passage que c'est là le point qui sépare principalement les socialistes ou collectivistes révolutionnaires des communistes autoritaires partisans de l'initiative absolue de l'Etat. Comme le dit Bakounine lui-même, « *l'égalité sans la liberté, c'est le despotisme de l'Etat, et l'Etat despotique ne saurait exister un seul jour sans avoir au moins une classe exploitante et privilégiée : la bureaucratie, puissance héréditaire comme en Russie et en Chine, ou de fait comme en Allemagne* »²⁶. On souligne chez l'auteur d'*Etatisme et anarchie*, une véritable méfiance à l'égard de l'idée d'un éventuel exercice du pouvoir par le parti ou la classe révolutionnaire : « *Dans l'Etat populaire de Marx, nous dit-on, il n'y aura point de classe privilégiée. Tous seront égaux, non seulement au point de vue juridique et politique, mais au point de vue économique.* »²⁷.

Dans la perspective de Bakounine, ce qui apparaît chez Marx comme « une révolution » ne s'identifie pas à la véritable nature du phénomène. L'artisan du véritable communisme nie catégoriquement qu'il soit nécessaire que le prolétariat, après s'être emparé de l'appareil de l'Etat, l'utilise à son profit comme instrument révolutionnaire pour liquider la classe bourgeoise. Pour lui, l'Etat, institution

²³ S. Goyard-Fabre, *Philosophie XVIIe-XXe siècle (modernité et humanisme)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p.101-102

²⁴ L'expression est de J. Rawls, *Théorie de la justice*, traduit de l'anglais par Catherine Audard, Paris, Editions du Seuil, 1997, p.542

²⁵ J. Préposiet, *op. cit.*, p.246

²⁶ M. Bakounine, *Œuvres, op. cit.*, p.476-477

²⁷ *Ibidem*

antirévolutionnaire répressive par définition, ne saurait être maintenu un seul instant, une fois accomplie la révolution, sous quelque prétexte que ce soit.

De l'analyse qui précède, on peut retenir : la liberté telle qu'elle se trouve définie dans la philosophie politique de Bakounine ne peut être garantie ni par la démocratie célébrée par les *Lumières*, ni par le socialisme démocratique envisagée par Marx et les marxistes. Approfondissons l'analyse en précisant la nature de la doctrine politique au nom de laquelle le philosophe moderne fustige l'autorité sous toutes ses formes.

2. Du caractère anarchiste de la doctrine politique de Bakounine

En considérant que les « masses populaires représentent toute la substance de la vie sociale, politique et morale » et, qu'en conséquence, elles « n'ont de leçons à recevoir de personne, quant à leurs intérêts véritables », ²⁸ Bakounine manifeste un profond attachement à une doctrine politique : la doctrine anarchiste. L'anarchisme comme ordre politique se caractérisant par le rejet absolu de toute autorité qui s'exerce du haut vers le bas sur la société quel que soit le principe dont elle prétend tenir sa légitimité. L'Etat y est « représenté comme la pire des contraintes parmi celles qui empêchent le libre développement et l'exercice de la raison individuelle » ²⁹. Sans vouloir à toute force mettre une étiquette sur cette doctrine, on doit, comme le dit Jean Préposiet, reconnaître en premier lieu qu'elle occupe une position tout à fait originale dans la typologie politique : l'anarchisme affirme d'une manière générale que l'homme, naturellement bon, devient méchant – malheureux – par la faute de l'organisation étatique, génératrice d'injustice et d'oppression.

Bakounine s'affirme anarchiste en déclarant qu'une philosophie politique qui ne prend pas racine dans le peuple, s'affiche comme un système politique fondé sur les ruines de la liberté. Il qualifie de bienfaiteur de l'humanité et de véritable ami du peuple le libertaire révolutionnaire qui a l'ambition de mettre un terme à l'existence de l'Etat. Pour un révolutionnaire comme lui, la situation naturelle de l'homme se définit par une solidarité avec son milieu social, solidarité et liberté représentant, à ses yeux, deux notions inséparables.

La thèse qu'aucune vie sociale ne serait possible sans organisation étatique est bien connue du philosophe. En réponse à cet argument, il rétorque que « *si les intérêts des hommes nous semblent incompatibles – ce qui nous conduit à en déduire logiquement que, sans l'Etat, la guerre de tous contre tous se rallumerait pour la possession des biens et pour la défense de soi – on ne fait que renverser les données du problème* » ³⁰. La conviction que l'humain est naturellement violent relève, selon lui, de la sphère des conceptions erronées. L'inclination à la paix est

²⁸ J. Préposiet reprenant une formule de M. Bakounine, *op. cit.*, p.237

²⁹ *Ibid.*, p.40

³⁰ J. Préposiet se référant à l'auteur d'*Etatisme et anarchie*, *op. cit.*, p.239

consubstantielle à la nature de l'être raisonnable. La nature humaine est foncièrement bonne, il suffit de la laisser se manifester librement. La contraindre c'est la pervertir. On se fait auteur d'une logique défectueuse en appréhendant autrement les choses : ce sont les lois qui font obstacle au mouvement humaniste de l'esprit humain.

Si les philosophes qui se réclament dignement de l'univers anarchiste sont ceux qui ont la conviction que « *l'ennemi public numéro un du genre humain c'est l'Etat* », ³¹ Bakounine peut être rigoureusement et légitimement situé dans cet univers. Celui-ci voit en effet dans la sphère juridique l'ostentation et l'infatuation de la force, « *un immense cimetière où, à l'ombre et sous le prétexte de cette abstraction, viennent généreusement, béatement, se laisser immoler et ensevelir toutes les aspirations réelles, toutes les forces vives d'un pays* » ³².

C'est en tant que partisan de l'anarchisme que l'amoureux passionné de la Nature a cherché à retrouver et à nous amener à reconnaître le lien vital biologique et affectif qui nous rattache à l'environnement naturel. Il a compris, au terme de ses profondes méditations, que les êtres humains ont des instincts généreux ; qu'ils sont égaux en dignité ; qu'aucun homme n'a reçu de la Nature l'ordre de commander à ses semblables. Il a considéré, pour ainsi dire, qu'il est légitime de s'accorder avec Proudhon pour traduire le message de notre « Mère protectrice » en ces termes : « *Etre gouverné, c'est être gardé à vue, inspecté, espionné, dirigé, légiféré, réglementé, parqué, endoctriné, contrôlé, censuré, commandé par des êtres qui n'ont ni le titre, ni la science, ni la vertu.* » ³³.

On aura saisi l'essentiel de ces propos en retenant : toute délégation de la volonté populaire équivaut à son aliénation. Contre ceux qui croient qu'il suffit de rendre l'Etat démocratique pour assurer le triomphe de la liberté et de la justice, Bakounine affirme que le gouvernement « *garantit toujours ce qu'il trouve : aux uns leur richesse, aux autres leur pauvreté ; aux uns la liberté fondée sur la propriété, aux autres l'esclavage, conséquence fatale de leur misère.* » ³⁴. D'une manière plus explicite, ceux qui font de la législation démocratique la condition de l'autonomie et de l'équité manquent absolument de clairvoyance : le principe d'autorité ne perd rien de sa force avec ceux qui prétendent parler et agir au nom du peuple. Le pouvoir démocratique s'affirme comme le défenseur légitime des droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme. Anonyme et impersonnel par définition, il semble au-dessus de tout soupçon. Comment se méfier d'un organe qui affirme ne vouloir se référer qu'à la volonté générale ? On doit pourtant comprendre qu'il monopolisera, dans les faits, « *le vouloir de la Totalité* » ³⁵.

³¹ L'expression est de J. Préposiet, *Ibid.*, p. 50

³² M. Bakounine, cité par J. Préposiet, *Ibidem*

³³ Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*. Introduction et notes de A. Berthod. (Rééd.), Paris, Ed. du Monde libertaire, 1977, p.42

³⁴ M. Bakounine, *Œuvres, op. cit.*, p. 160-161

³⁵ *Ibidem*

L'idée qui en découle se trouve ainsi formulée chez Jacques Roux qui affirme s'inscrire dans la logique de notre auteur : « *Qu'est-ce que la liberté, quand une classe d'hommes peut affamer l'autre ? Qu'est-ce que l'égalité, quand le riche peut, par son monopole, exercer le droit de vie et de mort sur ses semblables ? Liberté, République, tout cela n'est plus qu'un fantôme* »³⁶. Une précision pour dissiper tout malentendu : Bakounine ne fait pas sienne la rationalité qui sous-tend « l'individualisme classique ». Au contraire, il insiste fortement sur l'interdépendance mutuelle qui existe entre la masse et les individus, chaque individualité étant, pour lui, à la fois producteur et produit de la volonté et de l'action collectives. Le libertaire refuse non seulement de se laisser enfermer dans l'alternative fallacieuse individu – société, mais soutient que ma liberté dépend de celle de tous. Il faut que mon autonomie personnelle soit reconnue par tous les autres, ce qui n'est possible que si ceux-ci sont, eux aussi, des hommes libres. Plus généralement et plus profondément, il déclare au nom de la rationalité inhérente à l'anarchisme qu'aucun peuple ne saurait être complètement et solitairement libre dans le sens humain de ce mot, si l'humanité tout entière ne l'est pas. La liberté des individus n'est point un fait individuel, c'est un fait, un produit collectif. « *Aucun homme ne saurait être libre en dehors et sans le concours de toute l'humaine société. Les individualistes, ou les faux frères que nous avons combattus au Congrès des travailleurs, ont prétendu, avec les moralistes et les économistes bourgeois, que l'homme pouvait être libre, qu'il pouvait être homme, en dehors de la société, disant que la société avait été fondée par un contrat d'hommes antérieurement libres* »³⁷.

C'est en tant qu'anarchiste que Bakounine se considère très éloigné de la conception marxiste d'un parti conçu comme guide et avant-garde du prolétariat. Pour lui, le rôle des théoriciens, des intellectuels révolutionnaires « *n'est pas celui de révélateurs, de prophètes, d'instructeurs et de docteurs... ni de créateurs, mais seulement d'accoucheurs de la pensée enfantée par la vie même du peuple* »³⁸. La seule chose dont le peuple a besoin, c'est que ses aspirations, « aussi inconscientes que puissantes » qu'il porte confusément en lui, soient exprimées clairement. Il faut susciter chez lui l'envie d'accomplir la révolution qui le sauvera. C'est ainsi que l'initiateur de la « maïeutique politique », pour reprendre une expression de Jean Préposiet, appréhende l'engagement en faveur de la véritable révolution.

La question sociale est pour Bakounine capitale. Elle est à ses yeux la question la plus importante et la garantie possible d'un avenir meilleur. L'alliance des ouvriers dans une libre association, l'organisation de cette alliance en vue d'une action concertée et puissante, le triomphe de cette organisation et l'instauration d'un nouvel ordre social sur les ruines des Etats sont, pour lui, le seul moyen de préparer cet avenir. Dans son programme fédéraliste, il prévoit une libre

³⁶ J. Roux, cité par J. Préposiet, *op. cit.*, p.35

³⁷ M. Bakounine, cité par J. Préposiet, *op. cit.*, p.234

³⁸ *Ibid.*, p.238

association des individus dans les communes (la commune constituant la cellule-mère de la vie politique), des communes dans les provinces, des provinces dans les nations, des nations dans les Etats-Unis d'Europe et, plus tard, dans le monde entier.

On pourrait s'étonner de voir Bakounine faire une place à la « nation » ou à la « patrie » dans son système fédéraliste. Mais le philosophe s'est clairement expliqué sur la question relative au nationalisme et au patriotisme. La révolution qu'il veut opérer et rendre opérationnelle dans la lutte contre toutes les formes de dérives politiques, n'est pas sans rapport avec le contenu de ces notions. Pour lui, la patrie n'est pas une fiction ; elle est une réalité. Le sentiment patriotique des masses est une attitude naturelle. Loin de reposer sur une simple abstraction, il résulte de « l'attachement physique et biologique » que les collectivités et les individualités éprouvent pour le milieu géographique qui les a façonnés. C'est précisément ce qui incline à reconnaître que le vrai patriotisme ne peut se manifester que dans un espace réduit aux dimensions empiriques du milieu où l'on vit. C'est avant tout une expérience concrète vécue³⁹.

Il en découle que la nation, la patrie et l'Etat ne sont pas à confondre. Si la « nationalité » est, comme l'« individualité », un fait naturel, donc légitime et respectable, l'Etat, au contraire n'est rien de plus qu'une « fiction métaphysique ». Comme on le constate, c'est la conviction relative à la propension naturelle de l'homme à la bienveillance qui justifie l'opposition farouche de Bakounine à tous les programmes politiques basés sur la centralisation. Observant que la démocratie est la forme d'organisation que célèbre son époque, le détracteur de l'autorité invite à détruire le régime qui n'exalte la liberté que dans la démagogie. Le philosophe ne peut supporter l'idée de se soumettre à la loi du plus grand nombre. Il considère le droit électoral comme la pire des mystifications. L'artisan de la paix veut que l'on comprenne que la révolution signifie aujourd'hui guerre contre l'aliénation démocratique. A ses yeux, le système parlementaire n'est rien d'autre que le règne des nullités, des médiocres, des oppresseurs, des ennemis du peuple. Il invite à détruire ce système qui exploite économiquement et politiquement les électeurs en l'attaquant à la source : la négation du droit relatif au suffrage universel constitue une arme que l'on peut efficacement utiliser contre cette structure qui bafoue la dignité humaine.

Sur cette question de l'attitude anarchiste vis-à-vis du suffrage universel, laissons au philosophe le mot de la fin : tant que les travailleurs resteront dominés économiquement par une minorité capitaliste, le suffrage universel ne sera jamais que le « *moyen le plus sûr de faire coopérer les masses à l'édification de leur propre prison* »⁴⁰.

On ne peut que louer le désir d'empêcher l'exploitation de l'homme par l'homme. La question se pose cependant de savoir si le système d'organisation

³⁹J. Préposiet se référant à Bakounine à propos de la nation, de la patrie, *op. cit.*, p.244

⁴⁰M. Bakounine, *op. cit.*, p.54

proposé ne relève pas de la sphère des constructions utopiques. L'ordre social célébré par l'illustre figure de la modernité n'est-il pas, dans une large mesure, identifiable à « *une simple enveloppe à sensation pour un contenu illusoire* »⁴¹ ?

3. Limites et actualité de la doctrine politique de Bakounine

La détermination à en découdre avec l'autorité n'est pas réaliste. Il y a ce qu'on peut appeler une inadéquation scandaleuse entre la doctrine anarchiste et la réalité inhérente à la nature humaine. Pour souscrire aux propos de Robert Dahl, si nous essayons d'imaginer un monde sans Etats, où chacun respecterait les droits fondamentaux de tous les autres et où toutes les questions qui exigent une décision collective seraient réglées pacifiquement selon un accord unanime, nous serons à coup sûr conduit à conclure qu'un tel système ne peut exister. L'obligation, dans laquelle se trouveraient certains de se soumettre à la volonté de quelques individus, groupes ou organisations, ne serait que trop vraisemblable. La doctrine anarchiste est désastreuse pour la vie⁴². Rousseau avait admirablement écrit : « *Il n'y a point de liberté sans lois.* »⁴³ Bakounine rejette cette appréhension des choses. Ce rejet n'est pas objectivement fondé. « *Il s'ensuit comme naturelle conséquence que si, la raison ne veut point être soumise à la loi qu'elle se donne à elle-même, il faut qu'elle s'incline sous le joug des lois qu'un autre lui donne ; car sans la moindre loi, rien, pas même la plus grande absurdité, ne pourrait se maintenir bien longtemps.* »⁴⁴

Nous pensons qu'il faut maintenir contre les anarchistes que l'Etat ne peut pas être détruit et ne pouvant être démoli, il doit être rationnellement, démocratiquement géré. La raison ne peut mieux faire.

La doctrine anarchiste est manifestement une théorie propagandiste. Elle est, suivant les mots de Robert Dahl, « *l'expression la plus achevée de l'utopie en politique* ». ⁴⁵ Les anarchistes ont désapprouvé l'Etat en faveur du désordre, de l'absurde et de l'arbitraire. Les découvertes dans les domaines de la psychologie et de l'anthropologie, comme nous le fait noter Lucien-Pierre Bouchard, discréditent le postulat du citoyen rationnel. Les nouvelles théories s'appuient, si l'on en croit l'auteur, sur une conception de l'homme radicalement opposée à la rationalité qui sous-tend les formes d'organisation qui ne sont pas de l'ordre du réalisme politique. Il s'agit d'une conception matérialiste, essentiellement freudienne, qui considère que ce qu'il y a de plus fondamental dans l'aspiration humaine, c'est le

⁴¹ Nous empruntons une expression de J. préposiet, *op. cit.*, p.399

⁴² R. Dahl, *op. cit.* p.46

⁴³ J.J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne, Œuvres complètes*, t. III, collection Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1966, p.841

⁴⁴ L'expression est de Kant, *Qu'est- ce que s'orienter dans la pensée*, trad. A. Philonendo, Paris, Ed. vrin, 1959, p.86- 87

⁴⁵ R. Dahl, *op. cit.* p.52

désir de jouir. Eros et Thanatos sont, dans la perspective freudienne, le moteur essentiel de l'action humaine.

« Ces instincts circulent dans l'homme comme la sève dans l'arbre, ils sont en quelque sorte les pourvoyeurs de sa volonté. Certes, ces instincts sont « organisés » par la raison et par la somme des nécessités pratiques qu'impose le principe de réalité, mais cette seconde « instance » dans la détermination des actions humaines n'est pas la plus essentielle. Celles-ci s'enracinent dans les pulsions entièrement irréflechies du ça. »⁴⁶.

Dans la lignée des théories freudiennes, Wallas s'insurge contre toutes les doctrines politiques fondées sur la propension naturelle de l'homme à l'altruisme, et affirme que la tendance à l'agressivité que nous pouvons déceler en nous-mêmes, et dont nous supposons à bon droit l'existence chez autrui, constitue le facteur principal de perturbation dans nos rapports avec nos semblables. Les « passions instinctives » sont, chez l'être raisonnable, plus fortes que les intérêts rationnels⁴⁷. D'une manière générale, la conviction commune aux réalistes est que les dispositions naturelles des êtres humains ne sont pas favorables à la concorde, condition essentielle de l'ordre social tel qu'il se trouve défini chez les anarchistes. Si, refusant l'anarchie, nous affirmons la nécessité de l'Etat, seul l'Etat régi par les principes démocratiques offrira un espace de liberté beaucoup plus large que ne le fera aucun autre. L'éthique inhérente à la démocratie est la seule compatible avec la nature de l'homme et conforme à ses aspirations.

Il ne s'agit pas, à travers la présente analyse, de décrire la cité dans des termes flatteurs, mais d'indiquer, qu'en fondant l'Etat sur l'idée d'un contrat de chacun avec tous, « *la démocratie moderne érige l'opinion publique en instance suprême devant laquelle toute initiative politique est sommée de se justifier* »⁴⁸. L'idée que la démocratie favorise le développement de l'amour général de l'espèce humaine ; que dans ce régime politique « *la personne du dernier citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier magistrat* »⁴⁹, ne doit pas être perçue, comme une abstraction vide de sens, potentiellement dogmatique parce que oublieuse elle, aussi, de l'historicité de l'expérience humaine, mais comme se référant à un idéal.

La démocratie est assurément un idéal, mais elle comporte une épaisseur de réalité que nul ne s'aviserait de nier. Il faut croire, souligne admirablement Tinland, qu'« *il y a, dans ce qui apparaît comme exigence d'autonomie sous la forme de l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite, une idée capable d'orienter la recherche des principes régulateurs assurant la modération des pouvoirs, dans le*

⁴⁶ S. Freud cité par L.-P. Bouchard, *Schumpeter, la démocratie désenchantée*, Paris, Editions Michalon, 2000, p.27-28

⁴⁷ *Ibid.*, p.28-29

⁴⁸ L'expression est de M. Savadogo, *Pour une éthique de l'engagement*, Namur, 2008, p.29

⁴⁹ J. J. Rousseau, *op. cit.* p. 121

sens de cette réduction de l'écart entre l'impératif qui a force de loi et le vouloir de ceux qui le subissent. »⁵⁰

Historiquement, il s'est avéré que le système parlementaire ou représentatif dont les fondements furent jetés dans la doctrine de Locke, a permis d'incarner dans la réalité politique avec un certain bonheur le principe de la souveraineté populaire. Un système que même Rousseau, du point de vue purement pragmatique, aurait concédé sans peine. Quoi qu'il en soit, on s'égare à croire qu'on a réfuté l'idée de souveraineté populaire quand on a prouvé qu'elle est pratiquement irréalisable dans sa lettre. Suivant l'heureuse formule de Kelsen, « *on ne saurait douter sérieusement que le parlementarisme soit aujourd'hui la seule forme véritable de la réalisation de l'idée démocratique.* »⁵¹ L'Etat régi par les principes qui caractérisent le parlementarisme, communément appelé aujourd'hui Etat de droit, est un Etat de liberté.

Avec le système représentatif, la démocratie « devient une oligarchie »⁵². Mais il s'agit d'une oligarchie qui ne s'identifie pas à l'arbitraire : cette forme particulière d'oligarchie, en raison de ce qui la caractérise, se présente comme le système politique le moins éloigné des valeurs auxquelles les êtres raisonnables sont attachés.

Il faut, écrit Tinland, choisir entre l'absence de limites à l'autorisation concédée au « souverain Léviathan » et le régime de la représentation dans lequel Sidney voit la condition première de la sauvegarde de la liberté. Ce choix, poursuit le philosophe, pour peu que l'on en prenne la véritable mesure, est vite fait, si l'on considère que les plus grandes inconvénients dont on peut imaginer affligé l'ensemble du peuple, sous le gouvernement démocratique, sont à peine sensibles au regard des misères et des calamités affreuses qui accompagnent « *le pouvoir coercitif incapable d'arrêter le bras qui s'apprêtait à la rapine ou à la vengeance* ». ⁵³

La démocratie s'impose comme une nécessité : il nous faut reconnaître à la manière de Ferrero, qu'il n'existe pas de pouvoir politique absolument légitime. « Le navire politique » ne peut pas être dans un équilibre parfait.⁵⁴ L'unité de la cité ne peut être absolue.

Les valeurs cardinales de cet ordre politique sont malheureusement, aujourd'hui, largement bafouées par le nouvel ordre économique mondial. Les économistes ultralibéraux considèrent qu'une rupture avec les valeurs traditionnelles constitue une condition préalable au progrès économique, et prônent

⁵⁰ F. Tinland, *op. cit.* p. 196

⁵¹ H. Kelsen, *La démocratie, sa nature, sa valeur*, traduction de Charles Eisenmann, Paris, Editions Economica, 1988, p.38

⁵² P. Braud, *op. cit.*, p.163

⁵³ F. Tinland, *op. cit.*, p. 133

⁵⁴ *Ibidem*

inlassablement les trois « D » : « dérèglementation », « désintermédiation », « décloisonnement »⁵⁵.

La mondialisation en cours s'inscrit dans la logique d'une aventure sans précédent ; celle relative à une « économicisation » intégrale de toutes les valeurs, à une « omnimarchandisation »⁵⁶ du monde. On ne parle aujourd'hui que d'égalité. Et nous vivons, pour reprendre les termes de Charles Péguy, dans la plus monstrueuse inégalité économique que l'on ait jamais vue dans l'histoire du monde. « On vivait alors. On avait des enfants. Ils n'avaient aucunement cette impression d'un étranglement économique, d'un collier de fer qui tient à la gorge et qui se serre tous les jours d'un cran »⁵⁷. Quand on dit « le peuple », aujourd'hui, poursuit le philosophe, on fait de la littérature, et même une des plus basses, de la littérature électorale, politique, parlementaire. « Il n'y a plus de peuple »⁵⁸. La bourgeoisie capitaliste est responsable de la débâcle ; elle a tout infecté. « *Le monde a moins changé depuis Jésus-Christ qu'il n'a changé depuis 30 ans* »⁵⁹.

Comme on le constate, le récit relatif à la triste réalité rappelle l'indignation profondément ressentie par Bakounine face à la démesure de l'oligarchie capitaliste : l'illustre figure de la contemporanéité avait fortement souligné qu'avec l'hégémonie du système capitaliste, l'immense majorité des composantes de la famille humaine s'est retrouvée dans un état d'impuissance et de détresse insupportable. Cette lucidité remarquable de l'ardent défenseur des droits humains n'autorise-t-elle pas à reconnaître à sa philosophie politique une certaine dose d'actualité ? En percevant le « marché » actuel comme une menace qu'il faut absolument conjurer parce qu'il met en péril la liberté et la convivialité, ceux qui revendiquent aujourd'hui la démocratie n'entrent pas en contradiction avec Bakounine. Ce qu'ils rejettent chez l'anarchiste, c'est le rejet de l'objectivité, le refus d'admettre que la condition de citoyen est la seule condition qui permette le plein épanouissement de notre essence, de l'excellence humaine. L'affirmation que « *la liberté dans sa forme ultime, forme que l'individu ne saurait atteindre que dans un monde déserté par l'Etat* »,⁶⁰ est radicalement contestée par les admirateurs actuels des *Lumières*. Bâtir une alternative au mode d'existence actuel. Telle est la préoccupation essentielle des grandes figures contemporaines qui revendiquent, au nom de la dignité humaine, la démocratie. Elles affirment contre l'ancêtre de l'anarchisme la nécessité d'édifier à l'échelle planétaire des sociétés effectivement démocratiques, civilisés et convivialistes.

⁵⁵ Nous nous référons à S. Latouche, *Les dangers du marché planétaire*, Paris, Presses de Sciences, Po, 1998, p.60

⁵⁶ Les termes sont de S. Latouche, *Ibid.*, p.61

⁵⁷ C. Péguy, *L'argent*. Présentation d'Antoine Compagnon, Paris, Editions des Equateurs, 2008, p.106

⁵⁸ *Ibid.*, p.25

⁵⁹ *Ibid.*, p.26

⁶⁰ La formule est de C. Verselle se référant à Bakounine, *Ni Dieu ni maître ! De Diderot à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008, p.8

Conclusion

Les *Lumières* ont célébré la démocratie. Ils ont considéré qu'elle est la forme d'organisation socio-politique fondée sur la reconnaissance des « *droits naturels, inaliénables et sacrés* » de l'homme ; que ce qui fonde et légitime cet ordre politique c'est la conviction que « *l'accord des individus par-delà les barrières que la biologie, la géographie et l'histoire érigent entre eux, est le meilleur critère du juste naturel* »⁶¹. En affirmant l'égalité des citoyens devant la loi, la démocratie exclut toute décision prise dans l'intérêt exclusif d'un citoyen ou d'un groupe de citoyens ; elle abolit, pour ainsi dire, l'arbitraire, source de frustration, de protestation et, finalement de lutte pour la reconnaissance du juste. A cette vision séduisante des protagonistes de l'humanisme moderne, Bakounine oppose l'idée que la liberté, au sens strict du terme, ne peut résulter que de l'ordre social fondé sur les ruines de l'Etat dans toutes ses variantes. Le philosophe avoue ne pas comprendre qu'on puisse se préoccuper de la liberté et de la solidarité, et considérer qu'il y a une nécessité à conserver les structures juridiques que sont les Etats. L'idée est exprimée dans sa *Lettre du 5 octobre 1872* en ces termes : « *Nous pensons que la politique, nécessairement révolutionnaire du prolétariat doit avoir pour objet immédiat et unique la destruction des Etats. (...) Nous ne comprenons pas qu'on puisse parler de la solidarité internationale lorsqu'on veut conserver les Etats.* ».⁶² Pour le libertaire, l'ordre social le meilleur n'est point celui que revendiquent les théoriciens du contrat démocratique. L'engagement en faveur de la démocratie ne s'identifie à rien d'autre qu'à une tentative de remplacer l'Empire centralisé et bourgeois par une république centralisé et bourgeoise.

Si la lucidité invite à célébrer cette détermination anarchiste à garantir à l'être raisonnable la jouissance des droits que la nature exige de lui garantir, elle incline aussi à reconnaître que la liberté dont il y est question n'est pas de l'ordre du réalisme politique. L'humain n'est pas par nature un être exclusivement caractérisé par la bonté. La liberté ne peut être garantie que par la législation que combat radicalement Bakounine : la législation démocratique. Tous ceux qui aspirent à un avenir meilleur doivent s'engager résolument dans la lutte que les adorateurs des *Lumières* mènent aujourd'hui contre l'arbitraire sous toutes ses formes.

Bibliographie

Arendt (H.), *La crise de la culture, huit exercices de pensée*, Paris, coll. « Folio essai », 1989

⁶¹ La formule est de M. Savadogo, *op cit.*, p.29

⁶²M. Baounine, *Lettre du 5 octobre 1872*, in *Marx- Bakounine, socialisme autoritaire ou libertaire*, textes rassemblés et présentés par G. Ribeill, Paris, collection 10-18, Ed. U.G.E, 1975, T. I, p..366-367

- Baechler (J.), *Démocraties*, Paris, Calmann-Lévy, 1985
- Bakounine (M.), *Œuvres complètes*, Traduction Nerdlan et Guillaume, Paris, Ed. Stock, 1913.
- Bakounine (M.), *Lettre du 5 octobre 1872*, in *Marx-Bakounine, socialisme autoritaire ou libertaire*, textes rassemblés et présentés par G. Ribeill, collection 10-18, Ed. U. G. E., 1075
- Bakounine (M.), *Etatisme et anarchie (1873)*, traduit du russe par Marcel Body, introduction et annotations de Arthur Lehning, Paris, Editions Tops / H. Trinquier, 2007
- Bouchard (L.-P.), *Schumpeter, La démocratie désenchantée*, Paris, Editions Michalon, 2000.
- Braud (P.), *La démocratie*, Paris, Editions du Seuil, 1997.
- Cassirer (E.), *La philosophie des Lumières*, traduit de l'allemand et présenté par pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966
- Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Garnier Flammarion, 1988
- Dahl (R.), *De la démocratie*, traduit de l'américain par Monique Berry, Paris, Jouve, 2001
- Ferrero (G.), *Pouvoir. Les Génies invisibles de la cité*, Paris, Plon, 1945
- Finley (M. I.), *Démocratie antique et démocratie moderne*, traduit de l'anglais par Monique Alexandre, Paris, Payot, 1976
- Goyard-Fabre (S.), *Philosophie XVIe-XXe siècle (Modernité et humanisme)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987
- Guérin (D.), *Ni Dieu, ni maître*, Paris, Les Editions du Cerf, 1975
- Josette (A.), « Avoir pour patrie le monde et pour nation l'humanité », in *Actualité (s) de Victor Hugo*, Actes du colloque de Luxembourg- Vianden, 8-11 novembre 2002, Textes réunis et édités par Frank Willhem, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005
- Kant (E.), *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, trad. A. Philonenko, Vrin, 1959
- Kelsen (H.), *La démocratie, sa nature, sa valeur*, traduction de Charles Eisenmann, Paris, Editions Economica, 1988
- Latouche (S.), *Les dangers du marché planétaire*, paris, Presses de Sciences Po, 1998
- Laurent (A.) et Valentin (V.), *Les penseurs libéraux*, Paris, Les Belles Lettres, 2012
- Locke (J.), *Traité du gouvernement civil. Essai sur l'origine, les limites et les fins véritables du gouvernement civil*, traduction de B. Gilson, Paris, Vrin, 1977
- Péguy (C.), *L'argent*, Paris, Editions des Equateurs, 2008
- Préposiet (J.), *L'histoire de l'anarchisme*, Paris, Fayard, 2012
- Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, Paris, Ed. du Monde Libertaire, 1977
- Rawls (J.), *Théorie de la justice*, traduit de l'anglais par Catherine Audard, Paris, Seuil, 1997

- Rousseau (J. J.), *Lettres écrites de la montagne, Œuvres complètes, t. III*, collection Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1966
- Rousseau (J. J.), *Du contrat social*, édition établie par Pierre Burgelin, Paris, Garnier Flammarion, 1992
- Savadogo (M.), *Pour une éthique de l'engagement*, Presses Universitaires de Namur, 2008
- Spinoza (B.), *Traité théologico-politique*, traduction de Charles Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1992.
- Spinoza (B.), *Traité politique*, traduction de Charles Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1965.
- Tinland (F.), *L'homme aléatoire*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.
- Verselle (C.), *Ni Dieu ni maître ! De Diderot à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008

LE MODE D'ACQUISITION HUMAINE DE LA TECHNIQUE : ORIGINE DE LA RATIONALITÉ DÉCONSTRUCTIVE DE LA TECHNOSCIENCE ?

Kouakou KOFFI (Université Alassane Ouattara de Bouaké – RCI)

Résumé

La rationalité déconstructive de la technoscience constitue, dans le monde technoscientifique qui est le nôtre, l'un des enjeux majeurs qui tiennent en haleine les esprits d'une manière générale et singulièrement la philosophie de la technoscience. Elle constituerait la cause principale de la disparition future de l'humanité. La prendre-à-bras-le corps afin d'éviter à l'humanité l'« apocalypse » n'est pas une option, mais un impératif catégorique qui passe par un diagnostic adéquat de son origine. Le texte qui suit, en montrant les limites des thèses classiques de l'origine de la rationalité déconstructive, démontrera comment le mode d'acquisition humaine de la technique constitue la véritable origine de la rationalité déconstructive de la technoscience.

Mots clés : Rationalité déconstructive, technoscience, technique, mode d'acquisition humaine de la technique.

THE HUMAN MODE OF THE ACQUISITION OF TECHNOLOGY: THE ORIGIN OF THE DECONSTRUCTIVE RATIONALITY OF TECHNOSCIENCE?

Abstract

Deconstructive rationality of technoscience constitutes in the technoscientific world of ours, one of the major issues that keep minds in suspense in general and particularly the philosophy of technoscience. It would constitute the main cause of the future disappearance of humanity. To tackle it head on in order to prevent mankind the "apocalypse", is not an option but a categorical imperative which requires an appropriate diagnosis of its origin. The following work, while showing the limits of classic theses on the origin of the deconstructive rationality, will demonstrate how the human mode of the acquisition of technology is the true origin of the deconstructive rationality of technoscience.

Keywords: Deconstructive rationality, technoscience, technology, human mode of acquisition of technology.

Introduction

Les thèses ontologique et anthropique apparaissent comme les thèses classiques. Celles-ci voient respectivement dans l'être et dans l'usage humain de la technique l'origine de la rationalité déconstructive de la technoscience.

Cependant, les origines diagnostiquées de ce "mal" par celles-ci semblent de toute évidence frappées d'obsolescence par les "technosciento-logies" actuelles.

Dès lors, se pose le problème de l'origine véritable de la rationalité déconstructive de la technoscience comme suit : quelle est la véritable origine de la rationalité déconstructive de la technoscience ? L'intellection de cette question fondamentale nous permettra, dans ce présent article, de démontrer que le mode d'acquisition humaine de la technique constitue la véritable origine de la rationalité déconstructive de la technoscience.

Le développement qui va suivre nous permettra de toucher du doigt les différentes raisons qui font aujourd'hui du mode d'acquisition humaine de la technique la véritable origine de la rationalité destructrice de la technoscience. Pour parvenir à cette finalité, nous nous engageons pour un périple analytique à trois escales. D'abord, nous ferons venir à la lumière du jour les thèses classiques de l'origine de la rationalité déconstructive de la technoscience (I). Ensuite nous démontrerons les limites de celles-ci sur la base des nouvelles "technoscienceologies" (II). Après une sorte de déconstruction des thèses classiques, nous démontrerons enfin comment le mode d'acquisition humaine de la technique s'impose aujourd'hui comme la principale et véritable origine de la rationalité déconstructive de la technoscience (III).

1. Les thèses classiques de l'origine de la rationalité déconstructive de la technoscience

La rationalité déconstructive de la technoscience renvoie à la « *logique de domination* »¹ et de destruction à laquelle obéit la technoscience. Elle touche à la fois l'"être-au-monde" moral, physique et environnemental de l'homme. Les thèses relatives à son origine sont nombreuses. Elles peuvent néanmoins être ramenées à deux grandes théories opposées, aux théories ontologique et anthropique.

1.1. La thèse ontologique de la rationalité déconstructive de la technoscience

La thèse ontologique est l'une des thèses classiques de l'origine de la rationalité déconstructive de la technoscience. Elle stipule que celle-ci, « *loin d'être (...) [la] technique (...) et dans ses multiples usages, réside dans son essence* »², une essence ou une ontologie se voulant bidimensionnelle, c'est-à-dire à la fois constructive et déconstructive. Ainsi ses défenseurs attribuent-ils l'origine de la rationalité déconstructive de la technoscience à l'ontologie, à « l'être-au-monde-immuable » de la technique, technique dont la technoscience constitue le versant contemporain ou moderne. N'oublions pas que la technoscience³ est la

¹-Herbert MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, trad, Monique Wittig, Paris, Hatier, 1975, p.26.

² -Marcel KOUASSI, *Heidegger et la question du transfert des technologies*, Abidjan, CRESTE Éditions, 2013, p.13.

³ -Vu que la technoscience est la technique moderne ou contemporaine, ces réalités seront utilisées l'une pour l'autre.

partie achevante de la technique. Elle est la « fille » prolongeant l'existence de la technique. Elle est née dans le monde francophone dans les années « *soixante-dix* »⁴ et désigne « *ce que l'on appelle (...) « la science contemporaine ou « la science moderne »* »⁵. Elle est la continuité de « *la science ancienne* »⁶, autre nom de la technique. En tant que continuité de la technique, elle garde et fonctionne sur la base de l'ontologie de la technique. C'est bien cette vérité que résume Jacques Ellul en ces termes. « *La technique actuelle présente les mêmes caractères que toutes les techniques précédentes* »⁷. Dans cette perspective, pour les tenants de la thèse ontologique, qu'on trouve certains aussi bien parmi les philosophes de la technique que parmi les philosophes de la technoscience, l'origine de la rationalité déconstructive de la technoscience que l'humanité expérimente quasi-quotidiennement contre son gré provient directement de l'ontologie déconstructive de la technique.

Contrairement aux intellections de certains technophiles ou technoscientophiles qui présentent la technique sous un angle absolument « angélique » ou « messianique », les défenseurs de la thèse ontologique de la technique et aujourd'hui de la technoscience, sans nier le versant constructeur de la technique font reposer l'ontologie de la technique sur une ambivalence. Cette ambivalence signifie que la technique a « *des effets bons ou mauvais* »⁸ et qu'elle se présente sous une double valence : la valence positive et la valence négative intimement liées et indissociables l'une de l'autre. Si la technique présente un visage reluisant, derrière ce visage « divin » se pose et se positionne son « être-aumonde » diabolique, le côté démoniaque de son ontologie. Le progrès hallucinant de la technoscience force le côté déconstructeur de l'ontologie de la technique à prendre la clé des champs de sa tanière et à se montrer visible. Il se dévoile à la lumière du jour et revendique son appartenance à l'essence de la technique. Il assume cette appartenance à l'ontologie de la technique par la valence négative avec laquelle la technoscience déconstruit la « *nature "externe" et (...) "interne" »*⁹, c'est-à-dire l'être environnemental et physiologico-moral de l'homme. Progressant, le couple science et technique, autrement dit la technoscience « *retentit sur l'ordre*

⁴ -Gilbert HOTTOIS, *De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, Bruxelles, De Boeck Université, 2è édition, 1998, p.466.

⁵ -Gilbert HOTTOIS, « Technoscience » in Gilbert HOTTOIS et Jean-Noël MISSA, *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p.770.

⁶ -Gilbert HOTTOIS, *De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, Bruxelles, De Boeck Université, 2è édition, 1998, p.46.

⁷⁷ -Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Économica, 2008, p.57.

⁸ -Jacques ELLUL, *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988, p.53.

⁹ -Jürgen HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* Trad, Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002, p.41.

humain et le modifie indépendamment des raisons et des intentions particulières qui ont présidé à sa mise en œuvre »¹⁰.

L'intention et les raisons qui ont motivé l'appropriation et l'usage de la technique devenue aujourd'hui la technoscience furent transitives, c'est-à-dire instrumentales. Elle fut destinée à servir l'homme et non à se servir de l'homme comme c'est le cas aujourd'hui. La technoscience a transformé l'homme en un instrument, un objet qu'elle déconstruit aussi bien sur le plan biologique, environnemental que moral.

Cette volte-face de la technique ou ce que certains de ses observateurs appellent maladroitement comme telle n'en n'est, à la vérité, pas une du point de vue des tenants de la thèse ontologique. Car, elle répond à la valence négative qui fait partie de l'être de celle-ci. En tant que partie intégrante de sa nature, la dimension déconstructive de la technique ne pouvait pas demeurer éternellement latente, absente. Croire en son inexistence, c'est se tromper gravement sur la véritable ontologie de la technique. L'ontologie de la technique impose que celle-ci soit à la fois constructive et déconstructive. Et si l'ontologie est l'être au-delà des changements, ce qu'une chose est véritablement après avoir cessé d'être ce qu'elle n'est pas véritablement, alors, pour les initiateurs de la thèse ontologique, la technoscience ne peut échapper à sa nature déconstructive. La catégorie déconstructive de la technoscience ne lui vient donc point de l'homme ou d'un autre ailleurs, mais à l'évidence de l'ontologie déconstructive de la technique. Cette ontologie qui exclut l'action de l'homme dans le projet déconstructif de la technoscience est portée, selon ses défenseurs, par la caractérologie autonomisante de la technique.

La conviction des défenseurs de la thèse ontologique de la rationalité déconstructive de la technoscience s'alimente donc naturellement de l'autonomie de la technique. Pour eux, la technoscience est autonome par héritage. Elle l'hérite de la technique. Celle-ci est une réalité autonome, c'est-à-dire que les « *effets très importants de la technique échappent, en fait, aux choix individuels et collectifs et qu'ils sont le résultat d'un fonctionnement propre de la technique, lequel n'offre qu'une faible prise de décisions et aux préférences morales, culturelles ou politiques* »¹¹. La technique serait un « organisme clos » qui fonctionne en « vase clos » sans l'intervention individuelle, collective de l'homme dans les différents domaines de l'économie, de la politique, de la morale.

L'autonomie de la technique serait d'abord à l'égard de l'économie et de la politique. À croire Jacques Ellul, de nos jours ce n'est pas

« L'évolution économique ou politique qui conditionne le progrès de la technique. (...) c'est même, au contraire (...) l'ordre inverse qui doit être

¹⁰ -Daniel CERZUUELLE, « Réflexion sur L'autonomie de la technique » in Gilbert HOTTOIS, *Évaluer la technique*, Paris, Vrin, 1988, p.99.

¹¹ -Daniel CERZUUELLE, « Réflexion sur L'autonomie de la technique » in Gilbert HOTTOIS, *Évaluer la technique*, Paris, Vrin, 1988, P.99.

suivi. La technique conditionne et provoque les changements sociaux, politiques et économiques. Elle est le moteur de tout le reste, malgré les apparences, malgré l'orgueil de l'homme qui prétend que ses théories philosophiques ont encore une puissance déterminante et que ses régimes politiques sont décisifs dans l'évolution »¹².

Ce ne sont plus les nécessités externes qui déterminent la technique, mais les nécessités internes. La technique serait devenue une réalité en soi qui se suffit à elle-même, qui a ses lois et ses déterminations propres. L'intervention de l'État ou disons ce qui est considérée comme telle, se fait dans le domaine technique pour des raisons sentimentales, théoriques, intellectuelles et non de structuration. L'action de l'État en direction de la technique est dictée par ses intérêts qu'il entend augmenter et préserver par celle-ci. Ce qui fait que son intervention reste de nul effet dans l'organisation interne de la technique.

Le fonctionnement, sur ses propres normes sans recourir aux normes humaines, conduit la technique à poursuivre son autonomisation à l'égard de la morale et de l'éthique. La technique n'accepte pas le jugement et les « *situations-limites* »¹³ morales et éthiques. Elle s'en moque et fonctionne sous l'injonction de l'impératif technicien. Celui-ci impose que chacun soit chez soi, c'est-à-dire que la morale et l'éthique jugent des problèmes moraux et éthiques. En ce qui concerne les questions techniques, elles n'ont rien à y faire. La technique fonctionne donc de façon an-éthique et c'est en marge de l'éthique qu'elle s'épanouit et construit son progrès.

C'est donc sous la forme d'un auto-accroissement que la technique fait prendre forme à son progrès indépendamment de l'homme. L'auto-accroissement constitue pour ainsi dire une autre expression de l'autonomie de la technique à l'égard de l'homme. Il est le moyen par lequel la technique entend « *atteindre mathématiquement son résultat, (...) éliminer toute la variabilité, l'élasticité humaine* »¹⁴. La technique se ferme aux normes et orientations de l'homme et c'est sur ses propres normes et valeurs qu'elle fonctionne et se construit.

Pour les défenseurs de l'autonomie de la technique comme Ellul, avec l'autonomie qui préside à sa destinée, celle-ci « *cesse d'être elle-même l'objet pour l'homme, elle devient sa propre substance : elle n'est plus posée en face de l'homme, mais s'intègre en lui et progressivement l'absorbe* »¹⁵.

Ainsi, pour les apôtres de la thèse ontologique, cette logique de déconstruction que la technique impose à l'être à la fois physique et symbolique de l'homme « *est le résultat de ce que la technique est devenue autonome* »¹⁶, sourde, opaque aux axiologies humaines. Au total, pour les intercesseurs de la vision de

¹² - Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Économica, 2008, p.122.

¹³ -Karl JASPERS, *Introduction à la philosophie*, trad, Jeanne Hersch, Paris, 10/18, 1998, p, 20.

¹⁴ - Jacques ELLUL, *op. cit.* p.123.

¹⁵ -Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Économica, 2008, p.4.

¹⁶ -*Idem*

l'origine ontologique de la rationalité déconstructive de la technoscience, l'autonomie de la technique est source nourricière de cette ontologisation. Cette thèse se heurte évidemment à une opposition de fin de non recevoir des pourfendeurs de celle-ci, à savoir les défenseurs de la thèse anthropique de la rationalité déconstructive.

1.2. La thèse anthropique de la rationalité déconstructive de la technoscience

La thèse anthropique affirme, quant à elle, que c'est *l'anthropos*, l'homme, principal utilisateur de la technoscience qui est l'auteur et le responsable de la rationalité déconstructive de la technoscience. La technique est ontologiquement et éthiquement neutre. Elle n'est ni déconstructive, ni constructive en soi.

« La technique ne peut (...) être ni un bien, ni un mal en elle-même. [Elle est] purement instrumentale, impersonnelle, totalement subordonnée à la volonté dont elle est le médiateur ou l'amplificateur physique, elle n'est porteuse d'aucune qualité éthique. Sans positivité propre, elle peut être utilisée indifféremment pour le bien et pour le mal et elle laisse l'homme totalement libre dans sa relation avec les choses, la société et avec autrui »¹⁷.

La technique est, dans sa nature, *instrumentale*. Cette essence instrumentale la dispense d'être en soi un mal ou un bien. Cela signifie que tout mal ou tout bien lié à la technique est d'origine ab-technique. La rationalité déconstructive de la technoscience que l'on attribue à la technique lui serait, à la vérité, étrangère. Elle viendrait de l'homme, de son égoïsme et de sa volonté de domination. Ainsi, pour les défenseurs de la thèse anthropique, c'est du côté de l'homme, de son essence égoïste et dominatrice qu'il faut chercher la cause de la rationalité déconstructive de la technoscience.

L'on pourrait reprocher non sans raison aux défenseurs de la thèse anthropique une certaine impertinence de leur position. Et pour cause, l'égoïsme et le désir dominateur sont consubstantiels à l'homme. La psychanalyse l'a suffisamment prouvé. Or, la rationalité déconstructive de la technique était moins visible voire inexistante sous l'ère de la technique artisanale. Ce qui veut dire que la rationalité déconstructive de la technique est d'aucune commune mesure avec la psychologie dominatrice de l'homme contrairement à ce que pensent les défenseurs de la position anthropique. Elle serait d'origine an-anthropique.

Mais, il faut dire que cette objection n'est pas à son tour pertinente dans la mesure où l'égoïsme et la volonté de domination qui sont incontestablement inhérents à l'homme, peuvent être latents dans une période et manifestes dans une autre. Cela veut dire que, même si les périodes qui précèdent la nôtre ont semblé moins abandonnées à l'égoïsme et à la volonté de domination de l'homme, la nôtre

¹⁷ -Daniel CERZUELLE, « Réflexion sur L'autonomie de la technique » in Gilbert HOTTOIS, *Évaluer la technique*, Paris, Vrin, 1988, p.98.

peut être le cadre de leur déploiement. C'est d'ailleurs ce que les philosophes, les psychanalystes, les religieux, en un mot les observateurs du comportement humain s'accordent à reconnaître. Ils reconnaissent tous que notre époque se distingue comme l'époque la plus abandonnée à l'égoïsme, à la cruauté, à la méchanceté, à l'humanité la plus jamais égalée. Et ce n'est pas l'apôtre Paul qui dira le contraire, lui qui parlant des temps à venir dans lesquels nous semblons être affirme que « *les hommes seront amis d'eux-mêmes, amis de l'argent, arrogants, orgueilleux (...) désobéissants à l'égard de [leurs] parents, ingrats, sans fidélité, sans affection naturelle, sans esprit d'entente (...) cruels, sans amour du bien* »¹⁸. Pour lui, nous vivons une période où la cruauté de l'homme a atteint son paroxysme.

Mais que peut devenir la technique pour un cruel, un homme qui a perdu le sens de l'"*a-mour*", c'est-à-dire le sens de l'absence de la mort de l'autre, sinon être comme nous le signifiait déjà Albert Einstein « *une hache dans les mains d' « un criminel* »¹⁹ qu'est l'homme ? Ce n'est pas parce que la technique est déconstructive qu'elle se livre ou devient aussitôt une « hache » dans les mains de l'homme, mais c'est bien beaucoup plus, parce que l'homme est devenu « criminel » que la technique est devenue une « hache », un instrument de destruction, de réalisation de sa criminalité. Cela suggère qu'il suffit que l'homme renonce à son « être-au-monde- criminel », s'abstient d'être oublieux du sens de l'amour pour son prochain pour que la technique cesse d'être un instrument de destruction de l'humanité physique et environnementale. La thèse anthropique semble ainsi résister aux objections.

Ses tenants se confortent, d'ailleurs, dans leur position par la "décriminalisation" de l'homme, dans nos sociétés actuelles par le projet d'accompagnement éthique ou symbolique des technosciences. À la vérité, ce ne sont pas les technosciences que l'on accompagne éthiquement ou symboliquement. Celui qui est accompagné par le symbolique ou l'éthique, c'est incontestablement l'usager de la technoscience, c'est-à-dire l'homme afin que ce qu'il fait ou fera de la technoscience ne soit pas contraire à l'existence entéléchique de l'humanité. Le projet d'accompagnement symbolique des technosciences qui débute dès les années soixante-dix par la naissance de la bioéthique vise à réduire ou à supprimer la pulsion criminelle de l'homme afin que la technoscience cesse d'être un moyen d'expression de sa criminalité.

En tout état de cause, pour les partisans de la thèse anthropique, l'homme pris en otage par son égoïsme et son désir de domination, est le seul coupable de la rationalité déconstructive de la technoscience. Celle-ci est d'origine anthropique. Et c'est vers l'homme que la recherche de sa solution doit être orientée.

L'origine de la rationalité déconstructive de la technoscience est disputée entre les thèses ontologique et anthropique qui aujourd'hui perdent

¹⁸ -*La Sainte Bible*, traduction du monde nouveau, 2Timothée 3, 2.

¹⁹ -Albert EINSTEIN, *Correspondance*, Paris, Flammarion, 1945, p.17.

remarquablement du terrain du point de vue de leur crédibilité sous les projecteurs des nouvelles "technosciento-logies". Elles sont frappées de faiblesses qui méritent que nous y attardons maintenant.

2. Les limites des thèses classiques de l'origine du pouvoir déconstructeur de la technoscience

Les thèses classiques de l'origine de la rationalité déconstructive de la technoscience font face à des limites qui effritent leur crédibilité. Elles (les limites) les présentent comme des thèses dépassées.

2.1. De la limite de la thèse ontologique de la rationalité déconstructive de la technoscience

La thèse ontologique de la rationalité déconstructive de la technoscience est une thèse qui apparaît aujourd'hui rédhibitoire. Elle porte en elle-même les germes de sa faiblesse qui la disqualifie des thèses valides et crédibles. Elle stipule, en effet, que la rationalité déconstructive est ontologique. C'est dire que la rationalité déconstructive de la technoscience est dépendante de son être indivisible, immuable, un être qui n'a pas de période d'épanouissement et de flottement. Il est et demeure le même et garde sa force d'action et de manifestation à tout moment. Cette caractérogie de l'ontologie nous enseigne quelque chose d'essentiel. Elle nous enseigne que si la rationalité déconstructive est d'origine ontologique, il n'aurait pas eu une période de latence et une période de phénoménologie à outrance que l'humanité connaît aujourd'hui. Si la rationalité déconstructive de la technoscience venait de l'ontologie de la technique, elle se serait rendue visible, imposante déjà avec la technique anté-technoscientifique, avec la technique artisanale. Mais non, aucune "techno-logie" ou "technosciento-logie" n'avance l'idée selon laquelle la technique artisanale fut déconstructive de l'être « interne et externe » de l'homme. Elles restent toutes muettes à ce sujet non pas par technophilie, mais par réalisme puisque rien dans la technique anté-technoscientifique n'attire l'attention sur une ontologie déconstructive de celle-ci. La technique pré-technoscientifique n'en possède pas. Si elle en disposait, parce que l'ontologie n'a pas besoin de la volonté humaine ou de temps pour se faire jour, elle (l'ontologie déconstructive) se serait faite visible, manifeste dès l'appropriation humaine de la technique, aussi artisanale soit-elle. Toutes les "techno-logies", et aujourd'hui les "technosciento-logies" avancent l'idée selon laquelle la rationalité déconstructive fut inexistante sous l'ère de la technique pré-technoscientifique. La confiance débordante en la dimension angélique de la technique visiblement notable chez les philosophes de « *la technique avant la*

lettre»²⁰ ne manque en rien de faire la preuve de l'an-ontologie déconstructive de la technique anté-technoscientifique. Pour René Descartes, ce philosophe d'« avant la lettre » de la technique, parce que la technique n'a aucune ontologie déconstructive de l'humanité, c'est avec elle et par elle seule que « "nous pourrions" nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »²¹. L'an-ontologie déconstructive de celle-ci est également reconnue par la philosophie de la technique ou par la philosophie de la technoscience. Pour elle, la technique pré-technoscientifique est une technique qui se veut « *logothéorique, c'est-à-dire, constituée par le langage (logos) et la vue intellectuelle ou spirituelle* »²². Elle fut une technique à mille lieues de l'action fondamentalement productive, opératoire. Pour cette raison, la technique anté-technoscientifique, à suivre Ellul, jouissait d'« *assez peu de communications matériellement parlant, et moins encore au point de vue spirituel. [Elle] se propage lentement* »²³. Enfin, l'an-ontologie déconstructive de la technique anté-technoscientifique est affirmée au grand jour par les nouvelles "technosciento-logies". Celles-ci montrent, contrairement aux anciennes "techno-logies" affirmant l'autonomie absolue de la technique, que la technique contemporaine ou technoscience « *est devenue (...) une affaire aussi économique, sociale, éthique et politique. La recherche et le Développement technoscientifiques ne sont plus supra ou extra sociaux* »²⁴ puisque « *la R&D est dans la société, dépendante des composantes particulières de la société et des intérêts des composantes telles que les industries, les partis politiques, les communautés scientifiques, les associations de consommateurs, les banques, les Églises, les collectifs de patients, etc* »²⁵. La technoscience n'est plus autonome, elle est pilotée par les communautés humaines et selon leurs intérêts. C'est dire que la rationalité déconstructive à l'image de la technoscience elle-même dépend des intérêts des groupes socio-politico-industrialo-religieux. Elle n'est donc pas autonome comme l'on le pense.

Comme on vient de le démontrer, la thèse de l'ontologie de la rationalité déconstructive de la technoscience est une thèse qui s'invalidé de l'intérieur et qui n'est guère défendable. La quasi-absence de la rationalité déconstructive de la technique anté-technoscientifique et la preuve de la dépendance de la technoscience aux forces socio-politico-industrialo-religieuses suggèrent que celle-ci n'est pas d'origine ontologique. Cette origine doit être recherchée ailleurs. Où ? Dans la thèse anthropique de la technique ?

²⁰ -Lazare Marcellin POAMÉ, « éthique et technique dans l'espace francophone » in *Le Koré, Revue ivoirienne de philosophie*, n°31, Abidjan, PUCI, 2001, p.143.

²¹ -René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2000, p.99.

²² -Gilbert HOTTOIS, *De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Paris, Bruxelles, De Boeck Université, 2è édition, 1998, p.46.

²³ -Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica, pp.63-64.

²⁴ - Gilbert HOTTOIS, *Dignité et diversité des hommes*, Paris, J. Vrin, 2009, p.137.

²⁵ -Idem

2.2. De la limite de la thèse anthropique de la rationalité déconstructive de la technoscience

La philosophie de la technique a souvent défendu la thèse anthropique ou l'anthropologisme instrumental de la technique. Elle considère la technique comme un instrument « *au service de l'homme* »²⁶ et lui accorde « *la maîtrise de la nature* »²⁷ pour réaliser son entéléchie.

La religion judéo-chrétienne accompagne la philosophie dans cette conviction qui désigne l'homme comme le principal auteur de la rationalité déconstructive de la technoscience. Pour elle, le principe de « *dominium* » est la preuve symptomatique que l'homme est le maître de la technique. Selon ce principe, l'homme est le seul être qui a le droit de dominer sur les autres êtres et sur toutes les activités par lesquelles il doit réaliser son épanouissement terrestre. Il stipule ceci : « *Dieu dit ; faisons l'homme à notre image(...) pour qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, sur tous les reptiles rampant sur la terre* »²⁸ et ajoutons sur toutes les activités parmi lesquelles la technique.

Pour la philosophie de la technique et le judéo-christianisme, la technoscience est le sceptre de commandement et de domination de l'homme. Avec elle, l'homme domine sur toute chose. Elle accomplit la mission que lui confie l'homme, son maître. C'est par exemple, parce que le Président américain Roosevelt et ses conseillers militaires ont orienté la technoscience dans le sens de la destruction, par le lancement le 06 Août 1945 de la bombe atomique sur les villes japonaises d'Hiroshima et de Nagasaki que celles-ci ont été rayées de la carte du monde. L'homme, en tant que sujet et utilisateur de la technoscience apparaît pour les tenants de la thèse anthropique comme l'unique responsable de l'usage déconstructif de la technoscience.

Il faut cependant reconnaître, aujourd'hui, que la thèse anthropique de la technique et le principe de « *dominium* » ne résistent plus sur leur propre base. La technique est devenue une réalité qui retire sa soumission à l'homme. Elle n'accepte plus d'être un instrument totalement au service de l'homme. Elle est devenue un univers autonome, un technocosme, un univers technoscientifique à part entière avec ses propres normes et sa propre technochronie²⁹ qui n'autorisent pas l'homme à anticiper sur son fonctionnement présent et futur. L'action humaine, surtout symbolique ou disons éthique dans le technocosme apparaît comme une action d'arrière-garde. Elle vient après l'action destructive de la technique.

²⁶ - Gilbert HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, De Boeck Université, 1990, p.38.

²⁷ - *Idem*

²⁸ - *La sainte Bible*, traduction Louis Segond, nouvelle version révisée, 1978, Génèse 1, verset 26.

²⁹ -La technochronie désigne dans la terminologie hottoisienne la temporalité propre à la technoscience. Elle se caractérise par sa non maîtrisable par l'homme.

L'action éthique de l'homme, c'est-à-dire « *l'étude des principes de choix de l'action humaine dans la relation au bien, au bien faire, pour se conduire* »³⁰ intervient en dernière instance pour éviter la récurrence. Elle ne jouit donc d'aucune vertu préventive puisque la technochronie exclut l'homme de l'action future de la technoscience. Si l'homme fut considéré comme le « maître de la technique » parce que celle-ci fait partie intégrante de l'anthropocosme, entendu comme l'univers proprement humain, les données ont fondamentalement changées aujourd'hui. La technique n'est plus une partie de l'anthropocosme. Elle a son propre univers (le technocosme) qui intègre l'anthropocosme comme un sous univers au point que l'homme est devenu l'étranger et l'esclave de la technoscience.

Si la thèse anthropique et le principe de « *dominium* » ont eu leur saison de gloire et de crédibilité, cette période de gloire subit aujourd'hui les exigences de l'obsolescence avec l'existence du technocosme et de la technochronie, desquels l'homme non seulement ne sait rien, mais de surcroît en est devenu esclave.

La preuve de l'insuffisance de la thèse anthropique de la rationalité déconstructive de la technoscience est là, intelligiblement imposante. L'homme, devenu étranger et esclave de la technoscience ne peut plus être considéré ou être désigné, sans se tromper, comme le responsable d'une rationalité déconstructive de celle-ci. Il faut donc chercher le coupable ailleurs, certainement en direction du mode d'acquisition humaine de la technique.

3. Du mode d'acquisition humaine de la technique comme origine de la rationalité déconstructive de la technoscience

Les insuffisances des thèses classiques de l'origine de la rationalité destructrice de la technoscience et l'inconditionnel besoin de sortir l'humanité de ce « mal apocalyptique » qui la menace de « *destruction possible (...) par le feu nucléaire* »³¹, imposent de scruter la piste du mode d'acquisition humaine de la technique. C'est avec elle que se trouve la chance d'un diagnostic adéquat de l'origine de la rationalité déconstructive de la technoscience. Mais quel est ce mode d'acquisition humaine de la technique qui endosse la responsabilité de l'origine déconstructive de la technoscience ? Commençons la réponse à cette question par l'analyse de la nature divine de la technique.

3.1. La technique, une activité à l'origine divine

La technique n'a jamais été, au départ, une réalité humaine. Elle n'était ni destinée à l'humanité ni aux autres espèces. Elle était une réalité exclusivement divine. Elle constituait la chasse-gardée des dieux puisqu'elle ne faisait pas partie

³⁰ -Blandine KRIGEL et al, *Éthique et éducation*, Paris, L'harmattan, 2003, p.21.

³¹ -Sidiki DIAKITÉ, *Technocratie et question africaine de développement*, Abidjan, Streteca Diffusion, 1994, p.23.

des « qualités » que les dieux avaient chargées aux Titans Prométhée et Epiméthée de distribuer à chacune des races y compris la race humaine.

« C'était au temps où les dieux existaient, mais où n'existaient pas encore les races mortelles. Or, quand est arrivé pour celles-ci le temps où la destinée les appelait à l'existence, à ce moment les dieux les modelèrent en dedans de la terre. Puis, quand ils voulurent les produire à la lumière, ils prescrivirent à Prométhée et à Epiméthée de les doter de qualités en distribuant à chacune de façon convenable. Mais Epiméthée demande à Prométhée de lui laisser faire tout seul cette distribution (...). Mais, Epiméthée n'était pas très avisé, il ne se rendit pas compte que, après avoir ainsi gaspillé le trésor des qualités au profit des êtres, il lui restait encore la race humaine qui n'était pas dotée ; et il était embarrassé de savoir quoi faire »³².

Avec ce long récit, on se rend bien à l'évidence que la technique ne faisait pas partie des qualités à distribuer. D'abord parce que les espèces qui ont été pourvues en qualités ne l'avaient pas reçue. Ensuite parce que les qualités à distribuer étant toutes épuisées, il ne restait plus rien pour qu'on puisse penser que la technique en faisait partie. Les dieux avaient donc visiblement exclu celle-ci des qualités à distribuer aux espèces parce qu'ils en avaient fait leur propriété privée. Ils ne l'avaient pas destinée aux espèces mortelles. On peut deviner la raison qui a conduit les dieux à la refuser aux espèces mortelles. Cette raison serait sa nature complexe. Son appropriation par les hommes devrait alors se faire selon les exigences de l'éthique, c'est-à-dire par la voie de la demande. Cela aurait été la condition pour que les dieux leur donnent la "notice" qui leur permettrait de la comprendre et de l'utiliser exclusivement à leur service. Malheureusement, elle ne se fera pas dans un contexte éthique, mais plutôt an-éthique. C'est par le moyen d'un mode d'acquisition totalement hostile à l'éthique, contre la volonté bénissante des dieux : le vol, que la technique devient une réalité humaine. C'est dire que l'humanité entre en possession de celle-ci sans sa "notice". Un tel mode d'acquisition de la technique, qui prive les hommes de sa notice, serait-il sans conséquence ? Ne serait-il pas à l'origine de la rationalité déconstructive de celle-ci et partant de la technoscience ?

3.2. Le mode d'acquisition humaine de la technique comme source de la rationalité déconstructive de la technoscience

Le mode d'acquisition humaine de la technique apparaît comme la véritable origine de la rationalité déconstructive de la technoscience. En effet, c'est par le vol, appelé "euphémismément" « *la ruse* »³³ de Prométhée par Lazare Marcellin Poamé, que l'humanité prend possession de la technique. Voyons cela

³² -PLATON, *Protagoras*, Trad. Emile Chambry, Paris, G. Flammarion, 1967, p.54. (320d-320d)

³³ -Lazare Marcellin POAMÉ, Conférence-débats sur le thème : *nouvelles technologies, nouvel esclavage*, prononcée le 29 Mars 2010 à l'institut Goethe d'Abidjan. Texte non publié, p.2.

avec le mythe de Prométhée tel que Platon nous le présente dans *Protagoras*. Selon ce mythe, après qu'Epiméthée ait épuisé les qualités à distribuer aux espèces mortelles sans prendre l'espèce humaine en compte, « *Prométhée, en proie à l'embaras de savoir quel moyen il trouverait pour sauvegarder l'homme, dérobe à Héphaïtos et à Athena (...) le feu (...) et c'est en procédant ainsi qu'il fait à l'homme son cadeau* »³⁴. Ce cadeau (le feu) est décrit comme l'autre nom de la technique. C'est donc par le vol, « *la ruse et la transgression que Prométhée arrache le feu aux dieux* »³⁵ et l'offrit aux hommes. Le mode d'acquisition humaine de la technique est donc an-éthique dans la mesure où le vol s'affirme dans le mépris des exigences éthiques.

Ce mode an-éthique d'acquisition humaine de la technique ne sera pas sans conséquence en ce sens qu'il va à l'encontre des principes divins. Le résultat de ce mode est incontestablement la rationalité déconstructive de la technique dont la preuve d'existence peut être perçue de deux différentes manières. La première est relative à la "notice", à la « logie » offrant la "posologie" exclusivement rationnelle, constructive de la technique. Celle-ci n'a pas pu être volée et donnée à l'homme puisqu'elle serait de nature logothéorique et donc incrustée dans la mémoire des dieux. C'est seulement par le consentement des dieux qu'elle pouvait être donnée aux hommes. Or, le vol exclut l'assentiment des dieux, il est donc logique que l'humanité reçoive la technique sans sa notice. Elle l'utilise donc dans la plus grande ignorance des règles de son usage exclusivement gouvernée par la rationalité constructive. C'est dire que la rationalité déconstructive de la technique est inévitable puisqu'elle est ou sera, à tout moment, sollicitée par l'humanité non éclairée.

La seconde est relative à la vengeance que les dieux exercent contre les hommes-recéleurs de la technique. Le roi des dieux, parce que les hommes ont choisi la voix et la voie an-éthiques pour entrer en possession de la technique, s'est engagé à punir l'humanité. C'est, à n'en point douter, de cette punition divine que surgit la rationalité déconstructive de la technique et de la technoscience. « *Le roi des dieux tient aussi à se venger des hommes. Il se rend chez Héphaïtos, dieu des artisans, et ordonne : « prends la terre, mêles-y de l'eau et façonne-la à l'image des déesses ». C'est ainsi qu'apparaît la première femme, née pour servir la vengeance de Zeus* »³⁶. Mais comment s'exécute cette vengeance, à la suite du vol de la technique, par la première femme ?

« *Elle se nomme Pandore (...). Elle se rend sur la terre, portant dans ses bras une jarre dont elle promet ne jamais regarder ce qu'elle renferme (...).Pandore, un jour (...) soulève le couvercle de la jarre qui lui a été confiée. Aussitôt s'en échappent les maux que les dieux y ont cachés, maladies et*

³⁴-PLATON, *Protagoras*, Trad. Emile Chambry, Paris, G. Flammarion, 1967, p.54.(320d-321d)

³⁵-*Idem*

³⁶-Émilie BEAUMONT, *Mythologies*, Paris, Fleurus, 1949, p.44.

souffrances accablent désormais les humains »³⁷. La vengeance des dieux s'exécute par le déversement des maux au nombre desquels la déconstruction technoscientifique sur l'humanité.

Les souffrances y compris la rationalité déconstructive de la technoscience que connaît l'humanité aujourd'hui, selon les récits que nous venons de revisiter, n'existaient pas avant le vol de la technique. Elles ne sont donc pas dues à d'autres causes. Elles viennent du mode an-éthique d'acquisition de la technique. Le vol de la technique aux dieux constitue la cause de tous les maux de l'humanité, parmi lesquels figure incontestablement la rationalité déconstructive de la technoscience. Si Prométhée avait utilisé la voie, la manière ou le mode éthique pour prendre la technique aux dieux pour l'offrir aux hommes, ils n'auraient pas connu la dimension déconstructive de la technoscience qu'ils connaissent aujourd'hui. Il est donc évident que c'est du mode an-éthique d'acquisition humaine de la technique que procède la rationalité déconstructive de la technoscience.

Conclusion

Les thèses ontologique et anthropique de la rationalité déconstructive de la technoscience présentent de nombreuses limites ou insuffisances. Celles-ci les disqualifient d'être les cadres d'un diagnostic adéquat de l'origine de la rationalité déconstructive de la technoscience. Le mode an-éthique d'acquisition humaine de la technique apparaît, dès lors, comme la seule voie de l'origine véritable de la rationalité déconstructive de la technoscience. En effet, c'est ce mode qui a conduit les dieux à instituer la rationalité déconstructive en signe de punition contre les hommes par la médiation de la belle Pandore. Face à cette présence de la rationalité déconstructive de la technoscience, certaines philosophies de la technique ou de la technoscience proposent comme solution l'« *éthique de la transgression (...) anti-prométhéenne* »³⁸ de nature passéiste. Elle consiste « *dans la nostalgie du passé préindustriel* »³⁹ où « *ses partisans (...) plaident pour une détechnicisation totale des sociétés contemporaines* »⁴⁰. Cette solution nous paraît inappropriée, en raison de la nature « *technogène* » actuelle de l'humanité. C'est pourquoi nous militons pour une autre catégorie de solution. Comme Lazare Marcellin Poamé, nous proposons « *une éthique (...) pro-prométhéenne* »⁴¹, c'est-à-dire une éthique « *dirigée contre les techniques notamment les règles produites par la technique et parmi elles, celles qui sont porteuses d'aliénation* »⁴².

³⁷ -*Idem*

³⁸ -Lazare Marcellin POAMÉ, Conférence-débats sur le thème : *nouvelles technologies, nouvel esclavage*, prononcée le 29 Mars 2010 à l'institut Goethe d'Abidjan. Texte non publié, P.5.

³⁹ - *Ibidem*, p.4.

⁴⁰ -*Ibidem*

⁴¹ -*Ibidem*, p.5.

⁴² -*Ibidem*, p.6.

Bibliographie

- Albert EINSTEIN, *Correspondance*, Paris, Garnier- Flammarion, 1945.
- Blandine KRIEGEL et al, *Éthique et éducation*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Emilie BEAUMONT, *Mythologies*, Paris, Fleurus, 1949.
- Daniel CERZUELLE, « Réflexion sur l'autonomie de la technique » in Gilbert et Jean-Noël MISSA, *Nouvelle encyclopédie de bioéthique. Médecine .Environnement. Biotechnologie*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.
- Gilbert HOTTOIS, *Évaluer la technique*, Paris, Vain, 1988.
- Gilbert HOTTOIS, *Le paradigme bioéthique. Une éthique pour la technoscience*, Bruxelles, De Boeck Université, 1990.
- Gilbert HOTTOIS, « Technoscience » in Gilbert HOTTOIS et Jean-Noël MISSA, *Nouvelle encyclopédie de bioéthique. Médecine .Environnement. Biotechnologie*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.
- Gilbert HOTTOIS, *De la Renaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, 2^e édition, Bruxelles, De Boeck Université, 1998.
- Gilbert HOTTOIS, *Dignité et pluralité des hommes*, Paris, Vrin, 2009.
- Herbert MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, trad, Monique Wittig, Paris, Hatier, 1975.
- Jacques ELLUL, *Le bluff technologique*, Paris Hachette, 1988.
- Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Economica, 2008.
- Jürgen HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* Trad., Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2002.
- Karl JASPERS, *Introduction à la philosophie*, Trad, Jeanne Hersch, Paris, 10/18, 1998.
- Karl MARX, « La philosophie et l'esprit du temps » in *Œuvres choisies*, tome 1, choix de Norbert Guterman et Henri Lefèbvre, Paris, Gallimard, 1963.
- La sainte Bible*, traduction du monde nouveau, édition révisée de 1984.
- Lazare Marcellin POAMÉ, « Éthique et technique dans l'espace philosophique francophone » in *Le Koré*, Revue ivoirienne de philosophie, n° 31, Abidjan, PUCI, 2001.
- Lazare Marcellin POAMÉ, Conférence-débats sur le thème : *Nouvelles technologies, nouvel esclavage*, conférence prononcée en Mars 2010 à l'Institut Goethe d'Abidjan, texte non publié.
- Marcel KOUASSI, *Heidegger et la question du transfert des technologies en Afrique*, Abidjan, CRESTE Éditions, 2013.
- PLATON, *Protagoras*, Trad.Fr, Emile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- René DESCARTES, *Discours de la méthode*, Paris Flammarion, 2000.
- Sidiki DIAKITÉ, *Technocratie et question africaine de développement*, Abidjan, Strateca Diffusion, 1994.

**SIMONDON : LE DIEU PROVIDENCE DE HEIDEGGER ?, Julien Kouakou
KOUADIO (Lycée départemental roi Bonzou II d'Abengourou - RCI)**

Résumé

Nous sommes dans une mutation technologique qui exige une politique culturelle des technosciences. C'est une réflexion pour édifier un humanisme nouveau pour assumer notre existence marquée par les technosciences. Cette responsabilité revient à la philosophie grâce à son pouvoir symbolique. Nous sortons des apories traditionnelles, devenues des sources de dangers, pour bâtir un nouvel humanisme anthropotechnique car de nouvelles aspirations morales et éthiques apparaissent en rupture avec les anciennes légitimations. Nous devons abandonner nos postures culturelles technophobiques et anti-technophobiques pour cet humanisme anthropotechnique complexe qui convient à notre âge marqué par le déploiement peut être illimité de la puissance technoscientifique.

Mots clés : Technoscience, salut, philosophie, humanisme, dieu.

SIMONDON: THE PROVIDENTIAL GOD OF HEIDEGGER?

Abstract

We are in a technological mutation which requires a technoscientific cultural policy. It is a reflexion on a new humanism to guide our existence marked by technosciences. This responsibility is for the philosophy which has a symbolic function. We come out of traditional paradoxes which become the sources of danger to build a new anthropotechnical humanism because there is a disruption between some new moral and ethical aspirations and the old legitimation. We must give up our cultural technophobic and anti-technophobic positions to build a complex anthropotechnical humanism that we need in this age of the deployment, may be unlimited, of the technoscientific power.

Keywords: Technoscience, salvation, Philosophy, Humanism, god.

Introduction

Heidegger est considéré comme un philosophe de la technique. L'interprétation de sa pensée technique tombe pour beaucoup dans une ambiguïté quant à sa position réelle sur la technique. Est-il un technophobe ? L'utile, pour déterminer sa position, est de partir de ses dires pour les confronter à la pensée de Simondon à la lumière des performances technoscientifiques. D'où la question suivante : Peut-on rattacher l'optimisme technoscientifique humaniste simondonien à la technophobie heideggérienne ? En affirmant qu'il faut un dieu pour sauver l'homme du développement technoscientifique contemporain en tant

qu'« Arraînement »¹ avec ses immenses pouvoirs, Heidegger ne dépossède-t-il pas l'homme de tout pouvoir de mettre fin à l'aliénation technoscientifique ? Car aucune philosophie, aucune religion, aucun art ne peuvent échapper à l'élimination face aux technosciences. Simondon, au contraire, voit là un rôle éminemment humaniste de la philosophie.

L'évocation de dieu signifie que l'humanisme ontologique heideggérien est devenu une vieille relique antihumaniste et technophobique. Cette affirmation est un aveu d'impuissance, de pessimisme et d'échec de Heidegger. Face à cette auto-damnation de l'homme, Simondon dit : l'homme possède en lui l'énergie nécessaire pour s'humaniser par la technique de sorte qu'elle soit un viatique humaniste. Simondonne montre-t-il pas à Heidegger l'impossible élimination de la philosophie et la force autotranscendante et automodifiable qu'elle possède, force capable de lui permettre de résoudre les contraintes existentielles auxquelles l'humanité est confrontée et d'élever l'homme à de nouvelles valeurs intégratrices des technosciences ? Simondon ne devient-il pas alors le dieu providentiel de Heidegger ?

1. Heidegger : du désespoir à l'éparpillement antihumanisme technoscientifique

1. 1. Le désespoir antihumanisme technoscientifique de Heidegger

Heidegger opte pour un humanisme ontologique dans son entreprise philosophique, Simondon, a contrario, s'attèle à l'édification d'un humanisme technique. Le premier affirme : « *Seul un dieu peut encore nous sauver. Je pense que la seule possibilité de salut qu'il nous reste est de nous préparer à être disponible, (...) à l'apparition du dieu ou à son absence durant le déclin* »², ne crée-t-il pas une impossible réconciliation avec l'optimisme technoscientifique simondonien ? Les déclarations heideggériennes mettent la divinité comme centrale dans le salut de l'homme. Quant à Simondon, il reste axé sur l'homme et confie cette tâche à la philosophie. Heidegger découvre l'incapacité ou l'impossibilité humaine à résoudre la crise culturelle et surtout ontologique qui en découle. Cette crise culturelle et ontologique se manifeste par la tombée en anomie des anciennes légitimations sous l'effet des technosciences et de leur remplacement par de nouvelles valeurs qu'elles fécondent et suscitent.

Il y a des points saillants dans l'histoire de la philosophie qui montrent ces grandes crises avec les mutations qui ont suivi pour aboutir à ce fait essentiel. La grande mutation part de Platon. Socrate avait préparé une clôture culturelle contre la technique. Le logos était uniquement pour lui l'expression humaine. C'est

¹ Martin HEIDEGGER, *Essais et conférences*, « La question de la technique », « Tel », traduction allemande d'André Preau, Paris, Gallimard, 1958, p. 26.

² *Entretien avec le Spiegel* de Martin HEIDEGGER, réalisé le 23 septembre 1966, publié le 31 mai 1976, traduit de l'anglais, annoté et présenté par P Krajewski, p. 14.

pourquoi il ne s'était pas préoccupé de poser par l'écriture ses pensées sur des rouleaux. Platon, au contraire, le trahissait quand il se saisissait de l'écriture pour diffuser la pensée du maître.

Cette matérialisation de la pensée du maître sur du papier crée une véritable révolution dont parlent peu les philosophes. Platon change le support de transmission de la philosophie et le moyen de sa perpétuation. D'une part, il met fin à la philosophie orale et concomitamment à l'humanisme philosophique oral que défendait son maître. D'autre part, une nouvelle tradition philosophique se constitue par l'écrit avec un humanisme littéraire. Malgré la condamnation de l'écriture et de son inventeur Theuth par Socrate et le roi Thamous dans *Le Phèdre*³, cette invention technique répondait socialement à un besoin véritable : la remédiation de la mémoire. Car elle est limitée, oublieuse et sélective. Aussi la mort l'anéantit totalement et ainsi disparaît tout un héritage culturel par la disparition biologique d'un individu. La quête d'une mémoire infailible et immortelle qui conserve les faits tels qu'ils ont été relatés et se sont passés était une attente socio-culturelle énorme. L'écrit devenait plus sûr que la mémoire humaine avec ses grandes finitudes naturelles pour conserver les faits. Alors apparaîtront, dans ces sociétés traditionnelles, les classes de scribes qui écrivaient les annales des sociétés, des royaumes et des familles.

L'écriture disqualifie l'humanisme philosophique oral et édifie l'humanisme philosophique littéraire. L'écriture amorçait de grandes mutations socio-philosophiques : la démocratisation de la philosophie et du savoir. Les pensées des philosophes prises dans les lettres et matérialisées sur des rouleaux transportables, pouvaient être dans la main de toute personne qui sait déchiffrer les lettres et les lire pour savoir ce que Platon pensait ou disait.

Ce moyen technique renforçait la force du logos et l'efflorescence de l'être. Car l'écrit reste dans les strictes limites tracées par Parménide. L'écriture ne faisait rien sortir du non-être, car elle ne permettait aucune invention technique. Elle consolidait la répartition bipolaire de l'étant en sujet et objet. Elle permettait simplement de matérialiser ce que le philosophe pense et perçoit de l'être. L'écrit a conduit l'ontologie à sa plus grande expression et vitalité philosophique. Avec l'écrit, l'être recouvre une revigoration nouvelle. Alors un humanisme ontologique se bâtissait avec les lettres. La grandeur des œuvres métaphysiques de Platon, de Hegel et de Heidegger en constituent un modèle.

L'écriture, en prenant la parole devient le nouveau logis de l'être. Partant de cette idée, nous pouvons ouvrir l'hypothèse d'une recherche sur la disparition quasi-totale des œuvres des sophistes qui vont reconverter la philosophie dans le non-être. Comme penseurs et porteurs de la technique, les sophistes ouvrent une brèche dans l'humanisme ontologique et littéraire contre laquelle tous les efforts de Platon, d'Aristote et même de Heidegger furent vains.

³ PLATON, *Le Phèdre*, in œuvre complète, Paris, La Pléiade, 1950, tome 2, p. 75.

Nous nous appesantissons sur celui de Heidegger, le dernier défenseur de l'humanisme ontologique, par cette réflexion : *Simondon : le dieu providence de Heidegger ?* En effet, il faut l'avouer, Heidegger a reconnu son impuissance et même son échec à rebâtir un nouvel humanisme ontologique vu la force de ce contre quoi il avait à lutter : la technoscience, portée à son étape embryonnaire par les sophistes.

Heidegger voulant rebâtir un humanisme ontologique s'est intéressé au développement technique. Dans le fond, vu l'humanisme qu'il veut bâtir, il est difficile de dire que ce philosophe garde un optimisme vis-à-vis de la technique. Car, en faisant de la technique uniquement métaphysique ce qui lui évite l'anthropologisation de sa pensée, Heidegger rate la part essentielle de la question de la technique. Car c'est dans sa facticité que la technique crée plus de problèmes à l'homme. Surtout qu'il reconnaît cette dimension qu'il évoque dans le chapitre "La question de la technique". « *La représentation courante de la technique, suivant laquelle elle est un moyen et une activité humaine, peut donc être appelée la conception instrumentale et anthropologique de la technique.* »⁴ Heidegger lui donne deux orientations. D'une part la technique est un moyen destiné à une fin. D'autre part, la technique est une activité. Cela signifie qu'à chaque objet technique est assigné une fin tout comme une fin appelle la constitution d'un objet technique en tant que moyen. La technique est une activité menée par l'homme. Dans ce cas, elle est une disposition particulière de l'homme depuis son apparition dans la nature pour y frayer son chemin existentiel face au réel au sens heideggérien. La fabrication et l'utilisation d'outils, d'instruments et de machines deviennent l'activité technique que mène l'homme. Cet usage anthropologique peut être « *exact* »⁵ et moins périlleux. Là où l'effroyable danger mortifère réside est la monstrueuse modification technoscientifique du rapport de l'homme au réel.

Comment comprendre cette modification ? Qu'est-ce qui fait sa monstruosité ? La technoscience contient la forme de danger la plus pernicieuse contre l'humanité, selon Heidegger. Le réel qu'il soit humain ou non est devenu un fond de matière première ou d'énergie disponible, exploitable à fond, à volonté et indéfiniment. Il est à notre portée, de manière docile pour nous servir selon nos commandes. L'esprit technoscientifique ne voit dans l'uranium qu'une force : l'énergie atomique ; qu'il accumule et libère sous la forme d'arme atomique ou d'électricité à partir des centrales nucléaires électriques. C'est le mode cartésien de dévoilement du réel comme maîtrise et possession de la nature. La maîtrise et la possession signifient une mise à disposition du réel pour l'utiliser selon les vœux de l'homme.

Descartes fait un détour dans le mode de dévoilement. Avant lui, le dévoilement se faisait uniquement sur le mode du logos, par le logos et pour le logos dans le désintéressement absolu. Que cela soit fait par l'art, la philosophie ou

⁴ Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, Paris, Gallimard, 1958, p. 10.

⁵ Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, Paris, Gallimard, 1958, p. 11.

la religion, ce dévoilement, pour marcher dans les pas de Heidegger, est une mise à disposition de la parole pour l'être. L'être pouvait posséder l'homme comme le réel à lui entièrement disponible pour s'actualiser. N'est-ce pas pour cette raison que l'homme est un dasein ? Avec la technique, c'est l'homme qui prend la place de l'être et le réel est à sa disposition comme fonds à exploiter. Le réel n'a d'autre fonction que d'être un fonds disponible : « *le réel partout devient fonds.* »⁶ L'Arraisonnement tend à réduire toute possibilité de dévoilement à la mise à disposition de tout réel uniquement sur le mode du fonds disponible.

Est-ce parce que la technique met le réel à disposition comme fonds disponible que la menace pèse-t-elle tant sur l'homme ? Pourquoi Heidegger a-t-il senti la philosophie, la religion et l'art couler en eau profonde ? Pourquoi la philosophie n'a-t-elle pas perçu le précipice se creuser jusqu'à ce que désormais le chemin humain soit sur ses extrêmes bords ? « *L'homme suit son chemin à l'extrême bord du précipice, il va vers le point où lui-même ne doit plus être pris que comme fonds.* »⁷ L'extrême bord du précipice représente la disqualification définitive de toutes les autres manières artistique, philosophique et religieuse de considérer le réel. C'est l'amputation totale de toute spiritualité à l'homme et au réel. Alors un danger le menace puisque le réel devient uniquement un fonds disponible. Ainsi l'homme tomberait-il dans cette situation de fonds ou de stock d'énergie. La technique en transformant l'homme en une chose exploitée et exploitable indéfiniment par la technique, sa spiritualité disparaît et donc son humanité est menacée de disparaître. Le danger technoscientifique entraîne sa déshumanisation.

La déshumanisation la plus dangereuse est celle qui menace le logos. Le réel, jadis, qu'il soit appelé nature ou autre, se livrait par la parole aux hommes grâce à une connaissance théorétique et intuitive. Elle est opposée à la technique à cause de sa nature opératoire qui n'agit que sur la matière pour calculer, mesurer et quantifier en amputant sa dimension ontologique. En conséquence, la nature et le réel deviennent de la matière première transformable techniquement au profit de l'homme. Cette rupture ontologique se sent chez Karl Marx dans ses thèses sur Feuerbach quand il disait aux philosophes de transformer le monde au lieu de l'interpréter. Nietzsche semble avoir porté le coup de grâce à la métaphysique, « *je suis corps de part en part et rien hormis cela* »⁸. À partir de ce moment, « *on ne demande plus "quelle est la nature ou l'essence ou la signification de ... ?", mais "quelle est la fonction de ...", "que peut-on en faire ?", comment cela fonctionne-t-il ?, comment cela est-il possible ?* »⁹. En clair, la destruction ontologique que plaint Heidegger est la mort de l'essence langagière de l'homme tombé sous la fascination technoscientifique.

⁶ *Ibidem*, pp. 32 - 33.

⁷ Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, Paris, Gallimard, 1958, p. 36.

⁸ Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 2006, p. 48.

⁹ Gilbert HOTTOIS, *Le signe et la technique*, Paris, Aubier, 1984, p. 61.

Nous recensons ce qui fonde l'angoisse heideggérienne. 1- le réel devient un fond disponible à l'homme, 2- la disqualification de la philosophie, la religion et l'art « *la philosophie ne sera pas en mesure d'apporter un changement direct de l'état actuel du monde. Ceci est vrai non seulement de la philosophie, mais de toutes les méditations et entreprises purement humaines.* »¹⁰ ; 3- l'homme se considère comme un stock d'énergie, un fonds disponible et exploitable. Est-ce pour nous montrer le chemin pour repenser nos rapports à la technique qui sont déséquilibrés ? Heidegger voudrait-il nous aider à prévenir le danger de la technique contemporaine en nous annonçant de dépasser l'usage instrumental et anthropologique des objets techniques ? Dans de telles circonstances, le refus d'anthropologisation de sa pensée ou de sa descente dans la réalité sociale déstructurée par la technique marque la traditionnelle antipathie de la métaphysique qui a senti très tôt depuis la Grèce antique le risque de sa réelle corruption au moindre contact avec la réalité technique sans vouloir se métamorphoser. Heidegger a senti ce réel danger. Voulant alors garder l'épiphanie de l'ontologie contre l'anthropologie, il appelle un dieu pour sauver l'homme. Sans doute, un dieu poète que l'homme doit attendre avec des vers croisés, embrassés, et plats. « *Seul un dieu peut encore nous sauver.* »¹¹ Mais ces poèmes, que l'homme écrira et avec lesquels il se préparera et attendra le dieu comme une fiancée bien parée attend dans la chambre nuptiale son époux, peuvent-ils combler le précipice ? Non !

Heidegger montre son antihumanisme technoscientifique et préfère mettre l'humanité au-devant de lui et la conduire jusqu'au précipice abyssal. « *Je pense que la seule possibilité de salut qu'il nous reste est de nous préparer à être disponible, par la pensée et par la poésie, à l'apparition du dieu ou à son absence durant le déclin.* »¹² Un problème essentiel se trouve dans l'attente poétique de cette hypothétique délivrance extérieure qui serait par la main d'une divinité. La pensée poétique par laquelle nous devons nous résoudre à l'espérance de la venue du dieu dans une disposition logothéorique semble prendre les pieds de Heidegger et le jeter à la renverse. Surtout les vers de Hölderlin dont il s'est approprié. C'est pourquoi, pour réussir ce renversement nous prenons Heidegger contre lui-même. Nous citons contre lui l'un des vers qu'il a repris mainte fois. « *Mais, là où il y a danger, là aussi croît ce qui sauve* »¹³. Ce qui revient à dire que si la technique est le fond abyssal où coule de manière mortifère l'humanité, d'elle peut venir le salut. Ce salut de l'humanité ne sera pas l'œuvre d'un dieu mais celui de la philosophie de la technique. Et l'homme qui s'engagera résolument dans cette voie sera pour Heidegger le dieu providentiel qui vient pour sauver l'homme du danger technoscientifique. Simondon s'attèle à cette œuvre, il devient donc le dieu heideggérien qui sauve l'homme.

¹⁰ *Entretien avec le Spiegel* de Martin Heidegger, traduction anglaise de P. Krajewski, réalisé le 23 septembre 1966, publié le 31 mai 1976, p. 14/21.

¹¹ *Entretien avec le Spiegel* de Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 14.

¹² *Ibidem.*

¹³ Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, Paris, Gallimard, 1958, p. 38.

1. 2. Simondon et l'éparpillement heideggérien

La pensée ontologique de Heidegger butte sur Dieu, dieu ou les dieux ; et nous disons y prend fin. Ce point constitue le point-clé de confusion de sa pensée qui devient comme les derniers restes d'une épaisse fumée de forêt verte qui se consume, disparaît de manière diffuse dans un éparpillement à une certaine hauteur dans l'air. « *Heidegger évoque tantôt un dieu, tantôt des dieux, tantôt même Dieu, comme nom propre, sans prendre la peine de motiver explicitement cette variation.* »¹⁴ Heidegger se fond et se perd totalement dans la confusion ou disparaît la véritable pensée philosophique.

*« Si la fonction sémiologique et déictique du dieu au cœur de la configuration de l'être transparait assez explicitement dans les textes, il n'en est pas de même pour son identité. Qui se cache derrière cette figure divine entièrement subordonnée à l'être et pourtant capable de le « sauver » de l'angoisse existentielle devant sa finitude originare ? Le discours de Heidegger à ce propos se fait délibérément flou, confus et hésitant. »*¹⁵

Sans doute, est-il annonciateur d'un fait qu'il a lui-même déjà évoqué sans qu'on y prête assez l'oreille ? Nous interprétons sous deux angles possibles les confusions, les indécisions et les hésitations heideggériennes comme le déclin futur de l'humanité dû aux technosciences. Nous suivons l'un dans son interview accordée au journal *Der Spiegel*; et l'autre dans *Essais et conférences* dans le chapitre « La question de la technique ». Nous nommons ce flou délibéré, cette confusion et cette hésitation : "*l'éparpillement heideggérien*". Le manque d'assurance, l'indécision et la confusion ont conduit Heidegger à faire à la fois le choix du singulier et du pluriel d'une part, et le double usage du grand D et du petit d pour parler de dieu, d'autre part. Cet éparpillement de Heidegger se justifie par "le fait de ne pas savoir s'il s'agit de l'être d'Un seul ou de Plusieurs" dieux (cf Martin Heidegger, *GA* 65, 437) ; et se poursuit par la disqualification de la philosophie et toute autre forme de médiums qui tenteraient une régulation humaniste pour le salut de l'homme pris au piège des technosciences. Cet éparpillement contient en son sein celui de l'humanité entière face à la technoscience. C'est pourquoi il désarme l'homme, lui arrache tout outil ou instrument pour attendre même contre tout espoir l'arrivée du dieu providentiel.

« La philosophie ne sera pas en mesure d'apporter un changement direct de l'état actuel du monde. Ceci est vrai non seulement de la philosophie, mais de toutes les méditations et entreprises purement humaines. Seul un dieu peut encore nous sauver. Je pense que la seule possibilité de salut qu'il nous reste est de nous préparer à être disponible, par la pensée et par la poésie, à

¹⁴ Sylvaine GOURDAIN, *Heidegger et le "dieu à-venir" : s'il y être, pourquoi Dieu*, KLËSIS – REVUE PHILOSOPHIQUE : SPÄTER HEIDEGGER// 2010 = 15, p. 94.

¹⁵ *Ibidem*.

l'apparition du dieu ou à son absence durant le déclin ; et ainsi, pour le dire simplement, nous ne mourons pas des morts vides de sens, mais en déclinant, nous déclinons devant le visage du dieu absent. »¹⁶

Quelle bonne manière pour Heidegger de décliner dans la confusion, l'hésitation et l'ambiguïté totales ! Mais que signifie "*nous préparer à être disponible, par la pensée et par la poésie, à l'apparition du dieu ou à son absence durant le déclin*" ? Ce préparatif heideggérien reste l'espérance pour ne pas dire la foi. L'humanité doit se laisser habiter par l'espérance ou la foi en ce dieu à-venir. Cette idée "*être disponible, par la pensée et par la poésie*" ne signifie-t-elle pas une idée souterraine de "détechnicisation" de l'espace social pour ne laisser à l'homme que la parole comme unique moyen d'expression et où la poésie restera l'unique voie ? Nous pensons qu'à ce niveau, Heidegger croit que c'est parce que l'homme n'a pas suffisamment été poétique que sa dimension technique s'est manifestée aussi dangereusement que celle que nous vivons maintenant.

Heidegger a emprunté au poète Hölderlin ce vers suivant "*là où il y a danger, là aussi croît ce qui sauve*". Alors, pourquoi ne croyait-il plus au pouvoir régulateur de la philosophie ? C'est justement dans ce péril qu'on assiste à l'avènement de la pensée technique de Simondon comme le dieu qui vient. Car, il est celui qui reconnaît effectivement que l'humanité marche sur les bords extrêmes du précipice où l'a mise les technosciences. Puisque c'est dans sa facticité que les techniques ont conduit l'homme dans cette hantise d'une réelle chute dans ce fond abyssal, Simondon reconnaît que cette force qui l'a traînée jusque-là n'est pas étrangère à l'homme. Elle est une force sui generis à l'homme. Et comme tel, l'homme possède des moyens dont la philosophie pour se sauver. L'homme peut se sauver c'est pourquoi les premières lignes introductives de son œuvre *Du mode d'existence des objets techniques* sont sans ambiguïté et précisent l'objet. Cet objet est humaniste et technologique car cette philosophie croit là où pousse le danger technoscientifique.

« Cette étude est animée par l'intention de susciter une prise de conscience du sens des objets techniques. La culture s'est constituée en système de défense contre les techniques ; or cette défense se présente comme une défense de l'homme, supposant que les objets techniques ne contiennent pas de réalité humaine. (...). La prise de conscience des modes d'existence des objets techniques doit être effectuée par la pensée philosophique, qui se trouve avoir à remplir (...) un devoir analogue à celui qu'elle a joué pour l'abolition de l'esclavage et l'affirmation de la valeur de la personne humaine. »¹⁷

Le travail qu'amorce Simondon ne tire pas ses sources dans la pensée ontologique heideggérienne ou de manière générale de la métaphysique. Il s'enracine dans les changements induits par les technosciences (le réel devenu un

¹⁶ *Entretien avec le Spiegel de Martin HEIDEGGER, op. cit., p. 14.*

¹⁷ Gilbert SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989, p. 9.

fond disponible, de même que l'hommelui-même) et évalue leur conséquences sur le devenir humain pour enfin proposer des voies de remédiation. L'homme arrache définitivement son évolution et celle des autres vivants des mains de la Nature. Évolution naturelle et biologique que la pensée scientifique trouvait hasardeuse commence à être guidée rationnellement. Nous sommes dans l'époque de l'instrumentation du vivant qui s'achève sur la transformation de sa constitution biologique

Comment l'homme est-il arrivé sur cet extrême bord du précipice technoscientifique ? La technique est-elle une force fataliste et fatale contre laquelle l'homme reste impuissant ? Pour Simondon, la compréhension de la technique à l'étape d'ensemble technique ne passe plus par l'image de l'homo faber. Il distingue alors trois âges de la technique. D'abord, la Renaissance et les temps modernes, ensuite les Lumières, enfin l'époque industrielle. L'industrie, source du technicisme et de la technocratie, a bénéficié de l'universalisation des techniques du XVII^e siècle et de la dévaluation de la vie contemplative au profit de la vie active des Lumières. Elle se caractérise par la faillite de l'humanisme qui se spécialise sur une portion de la réalité culturelle et devient « *un humanisme facile* »¹⁸.

2. La faillite de l'humanisme et la venue hypothétique du dieu de Heidegger

Nous voulons démêler cet entrelacement de causes qui a abouti à la faillite de l'humanisme et du développement d'une technique autocratique devenue une menace pour l'homme. Pourquoi dans la dernière moitié du XX^e siècle où la raison semble avoir pris le dessus et exerce sa toute-puissance par la philosophie, un éminent penseur comme Heidegger évoque-t-il l'idée d'un dieu pour sauver l'homme ? La raison a-t-elle atteint son terme en tant qu'activité réflexive où la philosophie reste son essence ? Nous savons que ce siècle a balayé toute divinité de son horizon et l'homme reste l'élément central autour duquel tout oscille. Qu'est-ce qui fonde l'angoisse de l'homme au point de chercher son salut hors de ses possibilités ? Tout s'est, sans doute, écroulé autour de lui le laissant dans une insécurité totale. Telle semble être la situation dans laquelle la faillite de l'humanisme logothéorique l'a précipité sous l'impulsion des technosciences.

2.1. La faillite de l'humanisme : l'angoisse de Heidegger face à la technique

La philosophie autocratique des techniques se fonde sur « *l'ensemble technique comme un lieu où l'on utilise les machines pour obtenir de la puissance* »¹⁹. La recherche de cette puissance par le biais des machines vise la conquête du pouvoir social et de celui de la nature. Nous tombons dans le

¹⁸ Gilbert SIMONDON, *op. cit.*, Paris, Aubier, 1989, p. 9.

¹⁹ Gilbert SIMONDON, *op. cit.*, Paris, Aubier, 1989, pp. 126 – 127.

technocratisme où la technique est noyée dans les idéologies politiques et économiques. L'efficacité est le cœur de la technocratie et le moyen du triomphe politique, économique, intellectuel et social. Le pouvoir technocratique renforce le désir de puissance. C'est pourquoi, le réel (y compris l'homme) devient un fond disponible et exploitable techniquement et indéfiniment. « *Une telle technocratie procède d'une volonté d'hégémonie sans mesure ni frein, impliquant un viol de la nature où l'homme s'arroge une puissance démiurgique inconditionnée* »²⁰.

La démesure qui caractérise le machinisme à partir du XIX^e siècle est ce qui rend la technique effroyable. La machine est détournée de ses fonctions propres. Cela provoque son aliénation qui incombe aux propriétaires qui ne connaissent que le rapport d'usage et ne cherchent que le rendement. « *La machine un esclave qui sert à faire d'autre esclave.* »²¹ La machine devient un moyen de lutte pour la vie où ne survivront que les aptes. Cette lutte se généralise par la conquête de l'espace, de la nature et du vivant pour les transformer en fonds disponible pour accroître le pouvoir de l'homme sur lui-même, sur la nature et sur ses semblables avec lesquels il est engagé ou non dans ce combat. La suprématie politique et l'efflorescence morale, économique et culturelle se mesurent à l'aune de l'efficacité technique.

Ce technocratisme repose sur l'argent, la politique et des hommes sortis des écoles polytechniques et mus par la quête du pouvoir et de la puissance. C'est une philosophie de la puissance humaine à travers les techniques qui saisit la culture comme l'anti-culture. Et contre cette dernière, elle se constitue en une culture : le technicisme qui se veut la vraie culture grâce au pouvoir de transformation des techniques sur la nature et l'homme. La mise à disposition du réel comme un fonds à exploiter ou à commander indéfiniment, relève d'une compréhension technocratique du réel. C'est le technocratisme qui justifie la phobie heideggérienne à l'égard des technosciences. En recourant à Simondon pour résoudre ce problème, nous parvenons à deux situations distinctes : le pessimisme antihumaniste technophobique heideggérien contre l'optimisme humaniste technologique simondonien. Notre particularité sera de ne pas opposer le pessimisme heideggérien à l'optimisme simondonien. Nous ferons sortir plutôt du pessimisme heideggérien, les racines de l'optimisme simondonien. Il s'agit de dire que la technophobie heideggérienne appelle l'humanisme technologique simondonien. Heidegger met la technique en cause sur la voie de l'Arraisonement qui recouvre les pires périls contre la nature et le vivant. Simondon accuse l'environnement culturel de pervertir la technique. C'est pourquoi le procès doit être intenté contre la culture et la technocratie. Car la première a perdu son rôle régulateur face aux technosciences et la deuxième s'auto-légitime.

²⁰ Jean-Marie VAYSSE, « Heidegger et Simondon », in *Technique, monde, individuation : Heidegger, Simondon, Deleuze*, Zürich, édition Jean-Marie VAYSSE, 2006, p. 7.

²¹ Gilbert SIMONDON, *op. cit.*, Paris, Aubier, 1989, pp. 126 – 127.

2.2. Où situer Heidegger ?

La critique heideggérienne de la technique est la juste perception de la technique aux mains de la technocratie comme pouvoir de domination et de conquête. C'est en ce point précis que nous faisons la rencontre entre Heidegger et Simondon. Nous répondons aux craintes heideggériennes par l'optimisme simondonien. Car l'homme n'attendra pas un dieu pour son salut ou n'acceptera pas de décliner devant sa face absente. Comme le grand péril porte en soi le salut, l'homme possède les ressources de se saisir du salut contenu dans la menace technoscientifique. C'est ce que fait Simondon. « *La critique simondonienne de la technocratie comme frénésie de la domination du monde selon une logique de la servitude généralisée est très proche de l'interprétation heideggérienne de la technique comme machination de l'étant et hybris de la subjectivité légiférante.* »²² Les deux parlent à partir du même constat. Là où Heidegger parle de la technique, Simondon parle de la minorité culturelle, de la « *philosophie autocratique des techniques* »²³ et de la technocratie. Car pour lui le problème est situé en pleine anthropologisation de la technique. Certes, Heidegger a perçu cette machination asservissante et dominatrice contre la nature et l'homme mais en partie. Car, la conception anthropologique de la technique n'a toujours pas su placer l'homme dans un rapport juste à la technique. C'est ce qui angoisse Heidegger. Une fois la force technocratique débridée, elle n'a pas de pouvoir régulateur et de contrôle sur elle-même.

*« On veut, comme on dit, «prendre en main» la technique et l'orienter vers des fins « spirituelles ». On veut s'en rendre maître. Cette volonté d'être le maître devient d'autant plus insistante que la technique menace davantage d'échapper au contrôle de l'homme. Mais supposons maintenant que la technique ne soit pas un simple moyen: quelles chances restent alors à la volonté de s'en rendre maître ? »*²⁴

Cette préoccupation heideggérienne est aussi celle de Simondon. Si le réel est perçu par l'homme comme un fond disponible et la technique comme moyen, cela relèverait d'un rapport minoritaire de l'homme au réel par les moyens techniques. Conséquemment, le rapport de l'homme aux objets techniques est délesté de toute force spirituelle autorégulatrice. Voici pourquoi les objets techniques tombent dans une anthropologisation à outrance.

Cette situation relève originellement de l'opposition de la culture à la technique qui a provoqué sa scissiparité, et créant ainsi deux sous-cultures antagonistes : la culture littéraire opposée au technicisme contre lequel elle se constitue en système de défense. Ce système de défense est une bataille contre la

²² Jean-Marie VAYSSE, *op. cit.*, in *Technique, monde, individuation : Heidegger, Simondon, Deleuze*, Zürich, édition Jean-Marie VAYSSE, 2006, p. 10.

²³ Gilbert SIMONDON, *op. cit.*, Paris, Aubier, 1989, p. 126.

²⁴ Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, Paris, Gallimard, 1958, p 11.

technique. La culture perd sa force de généralité et de régulation. Elle devient partielle, partielle, spécialisée et déséquilibrée tout comme le technicisme ou la technocratie.

La partialité de la culture vient de son option sans fondement pour une partie de la réalité humaine estimée digne contre une autre qualifiée de non humain. La culture s'est tenue contre la technique comme le raciste manifeste son aversion contre d'autres hommes, ou le rejet que peut subir l'étranger dans une société donnée. « *La culture se conduit envers l'objet technique comme l'homme envers l'étranger quand il se laisse emporter par la xénophobie primitive* »²⁵. L'attitude du raciste ou du xénophobe ne lui permet pas de découvrir les qualités humaines dans la personne qu'il rejette, ni de la reconnaître comme son semblable et son égal avec qui il doit avoir un commerce juste. Il la récuse comme un être humain sans aucune justification rationnelle. Il est possédé d'une passion obsessionnelle et déséquilibrée de rejet qui constitue une pathologie pour lui-même. Telle se présente l'image de la culture face à la technique. Elle se laisse détruire par un mal artificiel qui n'a pas sa raison d'être. « *L'opposition dressée entre la culture et la technique, entre l'homme et la machine, est fautive et sans fondement ; elle ne recouvre qu'ignorance ou ressentiment.* »²⁶ Cette ignorance scinde la culture en deux sous-cultures opposées : la culture logothéorique et le technicisme contre lequel elle lutte.

Ces sous-cultures sont partielles, elles ne peuvent donc pas représenter la culture. Car toute culture relève du général. Dans le cas présent, la culture logothéorique n'embrasse qu'une portion de la réalité sociale, de même que le technicisme. Chaque partie de la scission de la culture générale ne s'intéresse qu'à un domaine beaucoup plus restreint que le tout et elles deviennent chacune une spécialisation sur cette portion du tout. Cette situation fut très favorable à la technique. Les

*« hommes qui connaissent les objets techniques et sentent leur signification cherchent à justifier leur jugement en donnant à l'objet technique le seul statut actuellement valorisé (...), celui de l'objet sacré. Alors naît un technicisme intempérant qui n'est qu'une idolâtrie de la machine et, à travers cette idolâtrie par le moyen d'une identification, une aspiration technocratique au pouvoir inconditionnel. Le désir de puissance consacre la machine comme moyen de suprématie, et fait d'elle le philtre moderne. L'homme qui veut dominer ses semblables suscite la machine androïde. Il abdique alors devant elle et lui délègue son humanité. »*²⁷

Simondon résume l'état de la technique qui préoccupe tant Heidegger. Il montre à Heidegger que l'usage instrumental ne place plus l'homme dans un

²⁵ Gilbert SIMONDON, *op. cit.*, Paris, Aubier, 1989, p. 9.

²⁶ Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, Paris, Gallimard, 1958, p. 9.

²⁷ Gilbert SIMONDON, *op. cit.*, Paris, Aubier, 1989, p. 10.

rapport juste et exact à la technique et par conséquent, il ne sait plus manier de la bonne manière la technique entendue comme moyen à sa disposition.

Deux faits essentiels justifient le succès de la « *technocratie entant que couche intellectuelle dominante* »²⁸. Premièrement, le rapport de l'homme aux objets techniques devient inexact. Voici d'où naissent les problèmes sociaux liés aux techniques. « *La genèse sociale des problèmes, les situations dans lesquelles la science est utilisée, les buts auxquels elle est appliquée lui apparaissent comme situés en dehors d'elle-même ; en cela la science est positiviste, fétichiste* »²⁹ et donc antihumaniste. La rationalité technoscientifique devient un instrument au service de l'extension de la domination, des intérêts et du profit. Deuxièmement, la civilisation technicienne pense l'organisation et le développement des sociétés comme des problèmes techniques à résoudre. La technocratie coupe à l'homme et à la nature toute dimension spirituelle. Ils deviennent un réservoir de matériaux. La raison instrumentale prend le pas sur la raison objective. Ce changement ontologique fait connaître à l'humanité des chocs psychologiques et socio-culturels dont les séquelles se transforment en de sérieux problèmes qui exigent une politique biotechnologique de l'espèce. « *Ce courant technocratique et antihumaniste, qui octroie aux techniques une fonction messianique et qui tend à reléguer au second plan l'étude des humanités* »³⁰ doit rencontrer une requête libératrice de l'homme et de la technique.

La technocratie, entendue comme la « *simple application d'un savoir conscient de sa portée et sûr de ses effets* »³¹, s'auto-légitime et s'auto-justifie contre les humanités (tout ce qui est langagier et logothéorique). C'est pourquoi Heidegger constate la fin de la philosophie, de l'art et de la religion, et la saisie de l'homme comme un stock d'énergie et un fond disponible. Cette préoccupation heideggérienne constitue l'actualité de la biotechnologie dont parle Hottois. « *Les questions soulevées par la saisie opératoire multiple de l'homme – du génome au cerveau – par les technosciences sont au cœur des débats éthico-philosophiques contemporains.* »³² Heidegger craint énormément cette activité manipulatoire de l'homme et du vivant en général « *procréation médicalement assistée, clonage, banques de tissus, transplantation d'organes, xénogreffes, thérapie génique, eugénique, neurosciences, prothétique, ... : anthropotechnique* »³³.

Pour Heidegger, l'homme peut mener un travail éthique de libération de soi mais il est impossible d'échapper à l'empire mortifère et monstrueux de la technique si ce n'est attendre le dieu salvateur ou le déclin en son absence. C'est ici le lieu de promotion du sens du pessimisme et de l'antihumanisme technoscientifique de Heidegger. Peter Kemp découvre autrement les insuffisances

²⁸ Sidiki DIAKITE, *violence technologique et développement*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 22.

²⁹ Max HORKHIEMER, *Théorie critique*, Paris, Payot, 1978, p. 16.

³⁰ Sidiki DIAKITE, *op. cit.*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 23.

³¹ George CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1980, pp. 101 – 102.

³² Gilbert HOTTOIS, « Technoscience et technoesthétique » in *Simondon*, Paris, Vrin, 2002, p. 98.

³³ *Ibidem*.

de la pensée heideggérienne sur la technique et dit : « *sa limite est qu'elle ne dit rien d'un choix entre un bon et un mauvais développement de la technique.* »³⁴ Pour nous, Heidegger est clair : si l'homme est impuissant contre le cours destructeur de la technique sans une aide extrahumaine c'est parce qu'elle est mauvaise. Raison pour laquelle elle disqualifie la philosophie, la religion et l'art.

3. Simondon et la philosophie de la technique

3.1. Simondon et la disqualification heideggérienne de la religion, de la philosophie et de l'art

La disqualification de la philosophie, de la religion et de l'art réside dans une culture qui se subdivise en plusieurs sous-cultures opposées entre elles où la religion, la philosophie et l'art sont d'un côté et le technicisme qui les élimine est de l'autre. Ellul voyait dans la technique l'« *un des facteurs les plus puissants de la déchristianisation du monde* »³⁵ à cause de l'inflation des valeurs et de leur dévalorisation qu'elle provoque. La disqualification de ces trois domaines de connaissances est à prendre au sérieux puisqu'ils permettent de mesurer les changements de conduites de l'homme, les mutations sociales et les adaptations possibles face aux exigences et contingences sociales, culturelles, économiques, politiques, intellectuelles et technoscientifiques. La philosophie, « *la religion et l'art devraient nous donner quelques indications sur la manière dont l'homme change pour s'adapter aux contraintes nouvelles.* »³⁶ Cela reviendrait à comprendre avec Heidegger qu'il s'agit de la perte de tout repère et de toute valeur. Qu'est-ce donc qu'un homme sans valeur ni repère culturel ? L'invocation du dieu par Heidegger est, sans doute, une espérance à la fixation de nouveaux repères et valeurs.

Les contraintes à résoudre sont la crise culturelle liée aux technosciences. Cette résolution revient à la philosophie. Elle doit rendre la culture générale pour intégrer les objets techniques. Simondon reconnaît ce rôle indispensable de la philosophie dans *Du mode d'existence des objets techniques*. C'est une fonction humaniste que seule la philosophie peut jouer pour sauver l'homme en danger. « *La prise de conscience des modes d'existence des objets techniques doit être effectuée par la pensée philosophique, qui se trouve avoir à remplir dans cette œuvre un devoir analogue à celui qu'elle a joué pour l'abolition de l'esclavage et l'affirmation de la valeur de la personne humaine.* »³⁷ Simondon transcende alors le pessimisme technophobique heideggérien pour fonder un optimisme technologique humaniste grâce à la philosophie.

³⁴ Peter KEMP, « L'absence de l'autre vulnérable » in *Les philosophes et la techniques*, Paris, Vrin, 2003, p. 172.

³⁵ Jacques ELLUL, *L'empire du non-sens. L'art, et la société technicienne*, Paris, puf, 1980, p. 69.

³⁶ Victor C. FERKISS, *L'homme technologique*, traduit de l'anglais par Pierre MUSZLAK, Tours, Nouveaux horizons, 1972, p. 184.

³⁷ Gilbert SIMONDON, *op. cit.*, Paris, Aubier, 1989, p. 09.

Simondon rejette la disqualification heideggérienne de la religion, de l'art et de la philosophie par la technique. Car Heidegger sait que « *plus nous nous approchons du danger, et plus clairement les chemins menant vers « ce qui sauve » commencent à s'éclairer.* »³⁸ Mais, pourquoi demande-t-il d'attendre poétiquement la venue incertaine du dieu sauveur ou de préparer notre déclin en son absence ? Si les germes de ce qui sauve sont contenus dans le déploiement du péril, le lieu que désigne l'expression "là où" qui constitue le logis du danger, constitue aussi un champ philosophique nouveau qui empêchera l'humanité de mourir poétiquement devant le visage absent d'un dieu. Tel est la fonction qui revient à la philosophie avec Simondon. Dans ce cas, il devient le dieu heideggérien à-venir.

3.2. L'optimisme de Simondon : l'humanité à renaître

L'optimisme simondonien qui permet le renouveau de l'humanisme part de l'évacuation de la dissociation culturelle. Cette dissociation a mis fin à la véritable culture pour ne produire que deux sous-cultures opposées, partielles, partiales et déséquilibrées. Simondon voit dans ce travail symbolique, l'efflorescence de la philosophie. Les technosciences deviennent un champ de revitalisation philosophique qui peut faire le salut de l'homme. Car la philosophie est réparatrice, régulatrice et constructrice de symboles. Elle a une « *fonction de convergence* »³⁹. Elle réconcilie en elle la culture et la technique en opposition par sa puissance logothéorique. Elle reçoit une portée indispensable et universelle qui va au-delà de la divergence entre technique et culture traditionnelle « *la puissance de réunification symbolique de la philosophie simondonienne ne concerne pas seulement l'opposition entre technique et culture traditionnelle, ou entre technicité (pensée technique) et religion (pensée religieuse). Elle est sans limite, totale.* »⁴⁰

Pour comprendre cette réunification symbolique dont la philosophie est seule capable pour éviter l'élimination de la religion, de l'art et de la philosophie elle-même par la technique, nous nous référons aux genèses et ontogenèses dissociées des différents modes de pensée et d'être-au-monde. Au cours de ces différents temps existentiels successifs bipolaires, il existe un mode de pensée situé à équidistant entre les deux phases contemporaines et opposées (fond et figure) pour refaire en lui leur unité originelle perdue. C'est l'intuition. Et, « *il existe trois types d'intuition, selon le devenir de la pensée : l'intuition magique, l'intuition esthétique et l'intuition philosophique* »⁴¹. La première a permis le maintien en unité de l'univers magique. La deuxième se situant au même niveau que la première avait pour intention de réconcilier le déphasage du monde magique en religion et technique. Après ce déphasage primaire, chaque phase a connu une

³⁸ Martin HEIDEGGER, *op. cit.*, Paris, Gallimard, 1958, p. 48.

³⁹ Gilbert SIMONDON, *op. cit.*, Paris, Aubier, 1989, p. 235.

⁴⁰ Gilbert HOTTOIS, *Gilbert Simondon et la philosophie de la « culture technique »*, Bruxelles, De Boeck, 1993, pp. 119 - 120.

⁴¹ Gilbert SIMONDON, *op. cit.*, Paris, Aubier, 1989, p. 238.

dissociation secondaire en fond et figure avec des interconnexions entre les fonds (l'éthique) d'une part, et les figures (science) d'autre part en leur point neutre pour tenter de nouvelles réunifications respectivement en éthique et science.

La résolution du fourvoiement culturel face à la technique doit être pensée dans un cadre œcuménique qui fera la réunification par le logos des différents modes de pensée et d'être-au-monde antagonistes. C'est à ce niveau que Simondon convoque l'intuition philosophique comme seule possédant la force d'« *accomplir réellement la synthèse, et elle doit construire la culture, coextensive à l'aboutissement de toute pensée technique et de toute la pensée religieuse* »⁴². Une fonction indispensable échoit à la philosophie qui fait disparaître sa disqualification affirmée par Heidegger. La technique a un sens humaniste ne pouvant être dévoilé que par la philosophie. Pour Simondon, le dévoilement de ce sens passe par la production de la culture technique. Ni la religion, ni l'art, ni la philosophie ne sont éliminés par la technique. La fonction de l'art face à la technique par la pensée esthétique est régulatrice, même si elle fut partielle. Par les créations artistiques, la pensée esthétique tente de réconcilier religion et technique en opposition. La philosophie, sur le même ordre linéaire après les intuitions magique et esthétique, découvre son champ de revitalisation et d'efflorescence symbolique par le logos. « *La philosophie y est, en acte, le vertu, par excellence, de la réparation symbolique absolue* »⁴³. Simondon dépasse l'antihumanisme heideggérien. Il humanise en lui le dieu heideggérien. L'humanité attendra désormais des philosophes pour son salut. De la sorte, tous les philosophes qui se préoccupent de la question de la technique et contribuent à la résolution des problèmes qui lui sont rattachés, se revêtent le visage du dieu heideggérien. Ainsi donc, l'attente de l'humanité n'est plus vaine et ne connaîtra plus le déclin sous l'effet des techniques. Dans tous les cas, Simondon montre la force auto-transcendance et auto-modifiable de la philosophie qui lui permet de ne pas se figer mais de rester en perpétuel métastabilité pour toujours répondre présent là où l'homme subit une aliénation.

Conclusion

La préoccupation de Heidegger et de Simondon porte sur « *l'avenir de l'humanité et les médias de l'humanisation* »⁴⁴. Chacun d'eux « *veut au fond savoir s'il existe un espoir de juguler les tendances actuelles qu'a l'être humain à retourner à l'état sauvage.* »⁴⁵ Mais la technophobie heideggérienne qui manifeste la corruption de la métaphysique reste pessimiste. « *L'hystérie antitechnologique*

⁴² Gilbert SIMONDON, *op. cit.*, Paris, Aubier, 1989, p. 238.

⁴³ Gilbert HOTTOIS, *op. cit.*, Bruxelles, De Boeck, 1993, p. 123.

⁴⁴ Peter SLOTERDIJK, *Règles pour le parc humain*, trad. de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Mille et une nuits, Janvier 2000, p. 16.

⁴⁵ *Ibidem*.

(...) est aussi un produit de la corruption de la métaphysique»⁴⁶. Cette corruption exige à la métaphysique une mutation révolutionnaire pour résoudre les aliénations présentes. L'homme ne se tient jamais dans l'existence ni auprès de l'être les mains vides. Son rapport avec l'être est à la fois logothéorique et construit. L'homme est produit dans la rencontre du logos et du purement technique. L'existence « de l'homme et de l'humanité est produite par des techniques du moyen dur et climatisée par des techniques du moyen tendre. Nous sommes sur un plan où il y a principalement la technique. (...) Elle est proprement ce qui donne l'homme, ou le plan sur lequel il peut y avoir l'homme. »⁴⁷ Les techniques dures (la technoscience) ne peuvent éliminer les techniques tendres (la culture) et vis-versa. Leur réconciliation harmonieuse fait l'homme. Simondon devient le dieu providence heideggérien et par extension tous les philosophes qui adoptent la même posture face aux technosciences.

Bibliographie

Entretien avec le Spiegel de Martin Heidegger, traduction anglaise de P. Krajewski, réalisé le 23 septembre 1966, publié le 31 mai 1976, p. 14/21.

Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 2006.

George CANGUILHEM, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1980.

Gilbert HOTTOIS, « Technoscience et technoesthétique » in *Simondon*, Paris, Vrin, 2002

Gilbert Simondon et la philosophie de la « culture technique », Bruxelles, De Boeck, 1993

Le signe et la technique, Paris, Aubier, 1984

Gilbert SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989

Jacques ELLUL, *L'empire du non-sens. L'art, et la société technicienne*, Paris, P.U.F., 1980

Jean-Marie VAYSSE, « Heidegger et Simondon », in *Technique, monde, individuation : Heidegger, Simondon, Deleuze*, Zürich, édition Jean-Marie VAYSSE, 2006.

Martin HEIDEGGER, *Essais et conférences*, « La question de la technique », trad.fr André Préau, Paris, Gallimard, 1958.

Max HORKHIEMER, *Théorie critique*, Paris, Payot, 1978

Peter KEMP, « L'absence de l'autre vulnérable » in *Les philosophes et la technique*, Paris, Vrin, 2003

⁴⁶ Peter SLOTERDIJK, *La domestication de l'être*, trad. de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Mille et une nuits, Septembre 2000, p. 87.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 88 - 89.

Julien Kouakou KOUADIO / Simondon : le dieu providence de Heidegger ? / Revue Échanges vol. 1
n° 007 décembre 2016

Peter SLOTERDIJK, *Règles pour le parc humain*, trad. de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Mille et une nuits, Janvier 2000

La domestication de l'être, trad. de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Mille et une nuit, 2000.

PLATON, *Le Phèdre*, in œuvre complète, Paris, La Pléiade, 1950, tome 2

Sidiki DIAKITE, *Violence technologique et développement*, Paris, L'Harmattan, 1985

Sylvaine GOURDAIN, *Heidegger et le "dieu à venir" : s'il y être, pourquoi Dieu*,
KLËSIS – REVUE PHILOSOPHIQUE : SPÄTER HEIDEGGER// 2010 = 15, p.
94.

Victor C. FERKISS, *L'homme technologique*, trad.fr Pierre MUSZLAK, Tours, Nouveaux horizons, 1972.

.

L'ALTERNANCE DÉMOCRATIQUE EN AFRIQUE ET LE MODÈLE POLITIQUE PLATONICIEN, Thomas N'Goh KOUASSI (Université Alassane Ouattara de Bouaké - RCI)

Résumé

L'une des plaies de la démocratie en Afrique est l'obstination des dirigeants à refuser l'alternance au pouvoir. Les conséquences de cette dictature sont les coups d'État, les rébellions et les guerres sur le continent. Pour apporter notre contribution au règlement des conflits et à l'épineuse question de l'alternance démocratique, il nous apparaît nécessaire de faire un retour à Platon dont le modèle politique reste un repère et une référence pour l'Afrique. Pour lui, la politique doit être un espace d'éducation des hommes. Si les dirigeants des États d'Afrique, à l'image des philosophes-rois, sont éduqués conformément à l'Idée du Bien, et s'ils gouvernent vertueusement tour à tour dans le strict respect de la constitution qui limite le pouvoir, la démocratie en Afrique pourrait être l'ultime possibilité de socialisation et de paix.

Mots clés : Alternance, démocratie, éducation, Bien, paix.

DEMOCRATIC POLITICAL CHANGEOVER IN AFRICA AND PLATO'S FORM OF POLITICS

Abstract

One of the wounds of African democracy is the stubbornness of the leaders to refuse the changeover in power. The consequences of this dictatorship are coups d'état, rebellions and wars on the continent. To make our contribution to the regulation of the conflicts and to attempt a solution for the thorny question of democratic changeover, it seems to us necessary to get inspiration from Plato whose political model remains a mark and a reference for Africa. For him, politics has to be an educational space for people. If the leaders of the African States, just like philosopher-kings, are educated according to the Idea of Good, and if they steer virtuously alternately in the strict respect for the constitution which limits the power, the democracy in Africa could be the ultimate possibility of socialization and peace.

Keywords: Changeover, democracy, education, Good, peace.

Introduction

La vision minimale de la démocratie, dans le monde actuel, est l'aspiration des États à l'alternance au pouvoir. Pourtant, en Afrique, c'est prendre l'apparence pour la réalité que de songer à une telle alternance, car nombreux sont les dirigeants africains qui, une fois élus, refusent de céder le pouvoir. Il est vrai que le pouvoir politique fascine et donne de la puissance. Il en résulte que la tentation de l'utiliser d'une manière arbitraire et abusive est grande. Ainsi, noble qu'elle était,

la démocratie est devenue, en Afrique, une sale activité de dictature. « *Ni démocratie à l’africaine, ni démocratie en Afrique (...), l’Afrique est en mal de démocratie* »¹, déclare, à ce propos, Jean Copans. Ce constat du sociologue et africaniste français indique clairement que la démocratie africaine ne se porte pas bien. Quand on fait le diagnostic, il apparaît que l’Afrique est, depuis plusieurs années, le théâtre d’affrontements et de batailles guerrières, pour la simple raison que les autorités dirigeantes s’obstinent à s’éterniser au pouvoir. Et, pour réaliser leur désir mesquin, les chefs d’État africains n’hésitent pas à fouler aux pieds les lois et à modifier les constitutions. Lorsqu’on passe en revue l’actualité socio-politique en Afrique, le constat reste le même partout : du Nord au Sud, de l’Est à l’Ouest, en passant par l’Afrique centrale, les chefs d’État sont, pour la plupart, des chefs absolus et quasi éternels.

Malheureusement, les conséquences de cette dictature politique sont les révoltes populaires, les coups d’État, les rébellions et les guerres civiles qui freinent la marche de l’Afrique vers la modernité. En dehors de quelques rares pays tels que l’Afrique du Sud, le Sénégal ou le Ghana, où l’alternance politique semble être une réalité, sur le reste du continent, on assiste impunément à l’existence de pouvoirs despotiques et totalitaires. Toute chose qui fait dire à Guillaume Sibertin-Blanc que « *l’objet de la machine d’État reste subordonné à un but politique, c’est-à-dire à une volonté d’État qui doit lui-même devenir total* »². Mais, si l’intention des dirigeants africains est de faire du pouvoir leur propriété privée, alors on dira qu’ils ont échoué à gouverner. Et, « *l’échec à gouverner est devenu si commun que l’on n’espère plus grand-chose* »³. Ainsi, la démocratie africaine qui avait suscité tant d’espoir pour les peuples, s’est muée en systèmes totalitaristes dont les conséquences sont les troubles et les conflits de toutes sortes.

Pour apporter notre contribution à la résolution de l’épineuse question des conflits et de l’alternance démocratique en Afrique, il nous apparaît nécessaire d’avoir recours à Platon dont le modèle politique reste un repère et une référence pour les États actuels. Mais, en quoi le modèle politique platonicien apparaît-il comme une solution au règlement des conflits et de la question de l’alternance démocratique en Afrique ? L’analyse de ce problème implique l’examen des interrogations suivantes : Quel est le grand mal de la démocratie africaine ? Quelles sont les conséquences de la dictature et de l’obstination des chefs d’État africains à s’éterniser au pouvoir ? Quel modèle politique Platon propose-t-il concrètement

¹Jean COPANS, «*De la démocratie africaine*» in *La longue marche de la modernité africaine*, Paris, Karthala, 1990, p. 260.

² Guillaume SIBERTIN-BLANC, *Philosophie politique* (XIXe-XXe siècles), Paris, PUF, 2008, p. 212.

³Jean COPANS, op.cit., p. 302.

pour la résolution des conflits et pour l’édification d’une démocratie vraie qui obéisse aux règles de l’alternance en Afrique ?

L’intention fondatrice de notre réflexion est de nous inspirer du modèle politique platonicien pour proposer des solutions au règlement des conflits et à l’épineuse question de l’alternance politique en Afrique. Pour parvenir à cette fin, nous avons articulé notre analyse en deux parties présentées comme suit : dans la première partie, nous ferons un diagnostic de la démocratie africaine pour montrer que le grand mal qui la ronge est incontestablement le refus de l’alternance au pouvoir. Dans la seconde partie, nous montrerons que le modèle politique platonicien reste une référence pour l’Afrique pour régler la conduite des dirigeants et pour les amener à comprendre que l’alternance est la seule condition normative d’accession au pouvoir et le seul gage de paix.

1. Le grand mal de la démocratie en Afrique : le refus de l’alternance et les conflits

L’alternance au pouvoir est un principe politique qui permet le changement des gouvernants par le procédé d’élections libres et transparentes. Sous cet angle, l’alternance politique permet de consolider la pratique de la démocratie. Malheureusement, en Afrique, la démocratie peine à se consolider, pour la simple raison que les dirigeants, pour la plupart, se considèrent comme des chefs absolus et quasi-éternels. Une telle dictature expose les États africains à des risques de révoltes, de coups d’État, de rébellions et de guerres.

1.1. Les dirigeants africains comme des chefs absolus

L’alternance politique est l’un des principes déterminants de la démocratie moderne. Elle est l’expression d’un choix politique qui veut que la gouvernance des États se fasse à tour de rôle, de sorte à ne permettre que le pouvoir soit confisqué par un seul. Le terme "alternance" tire son origine du verbe "alterner", emprunté au latin "alternare" qui signifie, exercer tour à tour quelque chose. En termes politiques, l’alternance exprime l’idée de succession régulière des dirigeants, c’est-à-dire un transfert de rôle au terme duquel, dans le strict respect des institutions, d’autres personnes accèdent au pouvoir d’État. Comme l’indiquent si bien Olivier Duhamel et Yves Mény : « *L’alternance est un transfert de rôle démocratique au terme duquel, dans le respect des institutions, les partis d’opposition (ou d’une fraction d’entre eux) accèdent au pouvoir politique et les partis (ou une fraction d’entre eux) entrent dans l’opposition* »⁴. Cette approche d’Olivier Duhamel et de Yves Mény est aussi celle de Jean-Louis Quermonne qui définit également l’alternance comme « *un changement de rôle entre les forces politiques situées dans l’opposition qu’une élection au suffrage universel fait accéder au pouvoir, et d’autres forces politiques qui renoncent provisoirement au*

⁴ Olivier DUHAMEL et Yves MÉNY, *Droit constitutionnel*, Paris, PUF, 1992, p. 25.

pouvoir pour entrer dans l’opposition »⁵. Ainsi définie, l’alternance politique peut se comprendre globalement comme le changement régulier de gouvernants par le procédé d’élections. À travers cette approche, on peut comprendre que l’alternance politique est un principe essentiel de la démocratie, car elle est le procédé normatif par lequel la succession au pouvoir d’État se réalise.

Si les grandes puissances démocratiques occidentales, comme les États-Unis, la France et bien d’autres, semblent avoir compris le bien-fondé d’un changement régulier de gouvernants par le procédé d’élections libres et transparentes, les États africains, pour la plupart, semblent n’avoir encore rien compris de l’importance d’une alternance politique. En effet, les États africains continuent à fonctionner comme aux temps anciens des partis uniques où il n’y avait aucune élection crédible, et où les premiers venus étaient toujours les mêmes au pouvoir. On organise des parodies d’élections pour faire croire à l’opinion nationale et internationale qu’on est dans une démocratie, et, au final, ceux mêmes qui les organisent sont plébiscités. Le plébiscite est devenu, pour ainsi dire, une sorte de rituel politique en Afrique. Quand on organise les élections présidentielles, les chefs d’États, candidats à leur propre succession, doivent toujours être plébiscités avec des résultats fabriqués. Ces résultats fabriqués montrent que les gagnants de ces élections ont obtenu l’approbation populaire pour exercer leur autorité.

Mais, comme le fait remarquer John Hallowell : « *Il existe toutes sortes de moyens d’obtenir l’approbation populaire et les dictatures totalitaires de notre époque ont montré combien il est aisé de fabriquer le consentement général, d’exciter l’enthousiasme et d’obtenir l’approbation des masses* »⁶. Autrement dit, pour conserver le pouvoir à tout prix, les chefs d’États africains manipulent le plus souvent les peuples pour attirer leur faveur. Ainsi, s’adossant à ces peuples devenus complices de leurs dictatures, ils n’hésitent pas à modifier les constitutions et à fabriquer des élections pour lesquelles ils sont toujours les seuls candidats et les seuls grands vainqueurs. Mais, lorsqu’un État n’est fondé sur aucune constitution objective qui limite l’exercice du pouvoir ou le nombre de mandats présidentiels, il est clair qu’un tel pouvoir conduit toujours à la tyrannie. John Hallowell indique, à ce propos, ceci :

*« Le pouvoir sans limites de la majorité mène tout droit à la tyrannie. Si la démocratie ne signifie rien d’autre que d’offrir à la majorité des hommes ce qu’ils désirent, il est alors virtuellement impossible de la distinguer du fascisme. Si la démocratie n’est qu’un mot ne se rapportant à aucune réalité objective, si pour tout dire il s’agit uniquement d’une fiction, alors la lutte contre la tyrannie est à la fois vaine et dénuée de sens »*⁷.

⁵ Jean-Louis QUERMONNE, *L’alternance au pouvoir*, Paris, Montchrestien, 2003, p. 8.

⁶ John H. HALLOWELL, *Les Fondements de la démocratie*, traduction de Albert Bedarrides, Paris, Les Éditions Inter-Nationales, 1972, p. 39.

⁷ Idem, p.p. 39-40.

En effet, la tentation de conserver d’une manière arbitraire et abusive le pouvoir, mène irrévérablement à la tyrannie. Lorsqu’un chef d’État s’accroche au pouvoir, sachant qu’il n’a aucun programme de société susceptible de satisfaire les aspirations du peuple, le seul moyen efficace qui lui permet de sauvegarder son autorité est l’usage de la force. L’exercice du pouvoir fondé sur l’usage de la force est devenu une pratique courante en Afrique. Les dirigeants qui s’obstinent à conserver le pouvoir n’hésitent pas à se servir de leurs forces armées pour réprimer les révoltes et les soulèvements populaires. Et, comme le fait remarquer Hannah Arendt : « *Leur idée de la domination ne pouvait être réalisée ni par un État, ni par un simple appareil de violence, mais seulement par la domination permanente de tous les individus dans toutes les sphères de leur vie* »⁸. En clair, l’intention inavouée des dictateurs africains est de gouverner par la terreur, la persécution et les massacres, car il s’agit là d’éléments dont vivent les tyrans pour s’accrocher au pouvoir.

En ce sens, l’analyse de Guillaume Sibertin-Blanc est tout à fait édifiante. Pour lui, « *il s’agit d’une forme de domination reposant sur (...) les instances administratives, législatives, gouvernementales, policières et militaires, comme instruments de la domination totale des individus et des groupes sociaux* »⁹. L’objectif de cette politique totalitaire est la conservation du pouvoir à tout prix, peu importent les moyens par lesquels on y arrive. Tous les moyens sont jugés utiles et honorables, pourvu que l’objectif qu’on s’est assigné soit atteint. Sous cet angle, on pourrait dire que les chefs d’État africains ont bien compris et parfaitement intégré la leçon politique de Machiavel qui enseigne que quiconque veut arriver à une meilleure fin doit savoir user du renard et du lion. À ce propos, Machiavel écrit :

*« Puisse donc qu’un prince est obligé de savoir bien user de la bête, il doit parmi elles prendre le renard et le lion, car le lion ne se défend pas des rets, le renard ne se défend pas des loups. Il faut donc être renard pour connaître les rets et lion pour effrayer les loups (...). Aussi, faut-il qu’il ait un esprit disposé à tourner selon que les vents de la fortune et les variations des choses le lui commandent, et comme j’ai dit plus haut, ne pas s’écarter du bien, s’il le peut, mais savoir entrer dans le mal, s’il le faut (...). Qu’un prince, donc, fasse en sorte de vaincre et de maintenir l’État : les moyens seront jugés honorables et loués d’un chacun »*¹⁰.

Bien compris ou mal compris, toujours est-il que l’auteur du *Prince* semble avoir indiqué la voie de la dictature aux dirigeants africains qui n’hésitent pas à user de la bête pour se maintenir au pouvoir. Malheureusement, l’obstination des

⁸ Hannah ARENDT, *Les origines du totalitarisme Tome III : le système totalitaire*, traduction de J-L. Bourget, R. Davreau et P. Lévy, Paris, Seuil, 1972, p. 49.

⁹ Guillaume SIBERTIN-BLANC, *Philosophie politique*, op.cit., p. 195.

¹⁰ Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince*, Traduction de Yves LEVY, Paris, GF-Flammarion, 1980, pp. 142-143.

chefs d’État africains à s’éterniser au pouvoir a pour conséquences les nombreux conflits et l’absence de paix sur le continent.

I.2. Les conflits socio-politiques en Afrique

Des années 1960 à nos jours, l’Afrique est en proie à de nombreux conflits socio-politiques. De nombreux États africains ne connaissent ni stabilité ni paix à cause des crises récurrentes. Tout porte à croire que les Africains ne seraient pas encore mûrs pour la démocratie. Sinon, qu’est-ce qui peut bien justifier cette instabilité chronique des États africains ? En effet, le constat est que la plupart des chefs d’État, une fois installés dans le juteux et délicieux palais présidentiel, refusent de céder le pouvoir. Ainsi, ils n’hésitent guère à manipuler le peuple, à tripatouiller les constitutions, à prendre en otage les lois et à falsifier les élections pour se maintenir au pouvoir, faisant fi de l’alternance. Pire, pour consolider leur autorité, les dirigeants africains, pour la plupart, n’hésitent pas à se servir de leurs forces armées pour martyriser le peuple. Cette politique totalitaire ne peut que susciter colère et révolte de la majorité silencieuse. Les citoyens épris de liberté et de paix qui sont, malheureusement, les otages de ces dictateurs, sont souvent obligés de crier leur ras-le-bol. C’est cette fâcheuse dictature des dirigeants africains qui explique les révoltes populaires, les coups d’État, les rébellions armées et les guerres dans la plupart des États africains. Cette triste réalité de la politique africaine est rapportée par Jean Ziegler en ces termes :

« Des trente-deux États africains qui ont signé la charte d’Addis-Abeba, presque aucun n’échappe à cette condition. Pour le prouver, il suffit de mentionner les crises majeures qui au cours de l’année 1963 ont secoué les États africains et leur ont coûté des dizaines de milliers de morts ; dans cinq États, elles ont provoqué la chute d’un régime »¹¹.

Ce passage est assez évocateur. Il nous indique que c’est depuis l’avènement des indépendances, les années 1960, que les crises socio-politiques ont commencé dans les États africains. C’est peu dire que de dire que la dictature en Afrique ne date pas d’aujourd’hui. Cela n’est guère surprenant étant entendu que cette époque des indépendances correspondait au règne des partis uniques. Les chefs d’États, accrochés au pouvoir, gouvernaient comme des Rois, des Souverains ou des Monarques, c’est-à-dire des élus de Dieu et ils n’avaient pas de compte à rendre au peuple. Ils ne sont responsables que devant Dieu seul. C’est cette attitude absolutiste et totalitariste, associée à des abus divers, qui a été la cause du renversement de certains chefs d’États africains par des coups d’État. Georges Toualy, contemporain africain, cite l’exemple du Burkina Faso qui, depuis 1960, connaît des coups d’État à répétition. Il écrit à ce propos ce qui suit : *« Le Burkina Faso est le pays de l’Afrique de l’Ouest où il y a eu le plus de coups d’État. Ce fut*

¹¹ Jean ZIEGLER, *La Sociologie de la nouvelle Afrique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 11.

une véritable culture entre 1960 et 1987, année de l’assassinat de Thomas Sankara »¹².

C’est un fait tout à fait triste de constater qu’un chef d’État est renversé ou même tué dans l’exercice de ses fonctions. Mais, si de tels événements arrivent très souvent en Afrique, c’est sans doute parce que la politique sur le continent est devenue une activité de tyrannie où tous les coups sont permis. La mort du président Thomas Sankara au Burkina Faso n’est pas le seul exemple. Blaise Compaoré, le présumé auteur de l’assassinat de Thomas Sankara, après avoir monopolisé le pouvoir pendant vingt-sept ans, a été renversé par une puissante révolution populaire en 2015. Jean-Paul Jouary, indique à ce propos ceci :

*« Lorsqu’un régime oppressif est renversé, il l’est le plus souvent dans l’enthousiasme et au nom du peuple entier, avec le sentiment de certitude, d’être dans le vrai, le juste, le légitime. Enfin, la liberté retrouve son droit, le tyran est à terre, sa statue brisée (...) la classe exploiteuse est à son tour dominée, expropriée »*¹³.

C’est en ce sens que le droit prend la forme de la vengeance et provoque à l’infini de nouvelles vengeances. C’est aussi dire que les coups d’État en Afrique ne peuvent prendre fin du jour au lendemain si tant est que la vengeance est dans l’esprit des uns et des autres. Plus graves sont les rebellions armées et les guerres dévastatrices auxquelles l’Afrique est confrontée depuis l’avènement du multipartisme en 1990. La preuve, la Côte d’Ivoire, pays voisin du Burkina Faso, a été, elle aussi, contaminée par le syndrome des coups d’État et des violences socio-politiques. Les coups d’État de 1999, la rébellion armée de 2002 et la guerre civile de 2010, avec plusieurs milliers de morts, sont, en réalité, les conséquences directes de la politique totalitaire des différents chefs d’État qui n’ont jamais voulu céder le pouvoir de manière démocratique et alternative. Il est vrai que l’opinion porte à croire que la crise ivoirienne était une crise identitaire. Certes, une telle interprétation n’est pas à exclure. Mais, dans le fond, tous ces conflits socio-politiques sont les conséquences directes de l’obstination des chefs d’État ivoiriens à s’accrocher au pouvoir.

Dans ce sens, Amadou Koné, ancien Ministre ivoirien, donne une lecture originale sur l’histoire récente de la Côte d’Ivoire : *« Le coup d’État de décembre 1999 mit fin à toute illusion que l’on doit avoir quant à l’efficacité d’un tel pouvoir. Il n’a su ni prévoir, ni faire face au coup de force, et laissa sans réagir le président partir en semi-exil »*¹⁴. Par ce propos, l’auteur veut indiquer clairement que le tout puissant pouvoir du président Henri Konan Bédié, n’a rien pu faire face à la furie des soldats révolutionnaires qui l’ont finalement contraint, par la force

¹² Georges, TOUALY, *Réflexion sur la crise ivoirienne, Vivre en paix dans un État-nation souverain*, Paris, l’Harmattan, 2005, p. 100.

¹³ Jean-Paul JOUARY, *Mandela Une Philosophie en actes*, Paris, Le Livre de Poche, 2014, p. 60.

¹⁴ Amadou KONÉ, *Houphouët Boigny et la crise ivoirienne*, Paris, Karthala, 2003, p. 84.

des armes, à aller en exil, en décembre 1999. Malheureusement, depuis une dizaine d’années, la Côte d’Ivoire connaît une vie politique tumultueuse successive, entraînant ainsi des dégâts matériels, économiques et humains considérables. À ce propos, Joseph Owona écrit :

« La révolution est un changement brusque et violent des structures économiques, politiques et sociales d’un État. Elle peut se faire par une rébellion ou une insurrection mais, ce qui importe, c’est la profonde restructuration sociale et politique qu’elle opère par la violence détruisant de façon irréversible l’ancienne société »¹⁵.

En effet, par la faute des dirigeants égoïstes qui veulent être les seuls à gouverner, l’Afrique ne connaît ni stabilité ni paix. Les coups d’État, les rébellions, et les guerres continuent de dévaster notre pauvre continent. Les exemples sont légion. Avant la Côte d’Ivoire et le Burkina Faso, le Liberia de Charles Taylor a été dévasté par une terrible guerre civile qui a coûté la vie à plusieurs milliers de personnes innocentes. La Sierra-Leone n’a pas échappé à cette tradition guerrière. Le génocide Rwandais reste encore un triste souvenir dans l’esprit des Africains. La Centrafrique, la République démocratique du Congo, la Tunisie, l’Égypte, le Mali, le Soudan etc., sont autant de pays qui ont connu des conflits socio-politiques et qui, pour certains, continuent d’être secoués par des guerres pour les mêmes raisons. Aujourd’hui encore, d’autres pays tels que le Zimbabwe, le Burundi, le Congo, le Gabon, le Cameroun, l’Algérie etc., sont exposés à des risques de troubles et de conflits pour la simple raison que les chefs d’État de ces pays refusent le changement pacifique et alternatif du pouvoir. On peut ainsi dire que l’Afrique actuelle est en mal de démocratie. Pierre Rosanvallon note, à cet effet, que *« les résistances de la société à l’autorité ont également été fondamentalement politiques. Les rébellions et autres révoltes sauvages ont aussi marqué l’histoire de l’humanité »¹⁶*. Il faut plutôt dire que les rébellions et autres révoltes sauvages ont fortement marqué l’histoire de l’Afrique. En réalité, *« ce qui est donné, ce sont des guerres réelles en tant que soumises à des buts d’États »¹⁷*. La volonté d’accaparement du pouvoir à tout prix par les autorités dirigeantes expose les États d’Afrique à des risques de révolte, de coups d’État, de rébellions et de guerres.

Le constat qu’induit cette revue de l’actualité socio-politique de l’Afrique, c’est que notre continent ne connaît ni stabilité ni paix parce que de nombreux chefs d’État dictateurs s’obstinent à rester au pouvoir au mépris de l’alternance démocratique. Si telle doit être la démocratie en Afrique, alors on peut dire que ce *« système semble s’altérer et se dévoyer comme vicié par un poison qui, sans en briser l’organisation, en dénature le fonctionnement »¹⁸*. Pour autant, faut-il perdre

¹⁵ Joseph OWONA, *Droit constitutionnel et régimes politiques africains*, Paris, Editions Berger-Levrault, 1985, p. 27.

¹⁶ Pierre ROSANVALLON, *La Contre-démocratie*, Paris, Seuil, 2006, p.126.

¹⁷Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 523.

¹⁸Jean-François REVEL, *Le Regain démocratique*, Paris, Fayard, 1992, p. 407.

espoir ? Le modèle politique platonicien n’est-il pas, par-dessus tout, celui qu’il faut à l’Afrique pour poser les bases d’une démocratie vraie ?

2. Les États africains et le modèle politique platonicien

Les solutions que propose Platon pour résoudre la crise de la démocratie athénienne au V^e siècle av. J.-C. sont également indispensables à toutes les cités démocratiques au monde. C’est pourquoi, sa pensée politique peut servir de repère et de modèle à l’Afrique actuelle en mal de démocratie. Pour lui, l’éducation précède la pratique de la politique. Si les chefs d’État africains, à l’image des philosophes-rois, sont éduqués conformément à l’Idée du Bien, et s’ils gouvernent tour à tour en obéissant aux lois qui limitent le pouvoir, la démocratie en Afrique peut être l’ultime possibilité de cohésion sociale et de paix.

2.1. L’éducation des dirigeants, un préalable politique

La dynamique de la pensée politique de Platon doit servir de modèle aux États africains pour l’édification d’une démocratie vraie. La dynamique de la pensée politique platonicienne réside dans le fait qu’elle est restauratrice et constructive. Son expérience, à partir de la crise athénienne, lui a permis de penser la politique autrement. En effet, la politique, selon Platon, ne doit pas être le théâtre de séditions et de troubles de toutes sortes. L’exigence de paix comme socle de la vie doit être en adéquation avec la politique. Cela revient à dire que la politique doit œuvrer dans le sens de l’instauration de la paix. Mais, pour y arriver, Platon propose que les dirigeants qui auront à charge les affaires de la cité soient d’abord nourris de la sève de l’éducation et qu’ils soient, pour ainsi dire, éduqués conformément à l’Idée du Bien. Si les dirigeants ont une connaissance parfaite de l’Idée du Bien, alors ils connaîtront la nature réelle du Bien, du Beau, du Vrai et du Juste, et ils s’en serviront comme des modèles pour régler la cité. Comme Platon l’indique lui-même :

« Il faut les mener vers le but final et les forcer, en relevant la vision de leur âme à porter leur regard en direction de ce qui procure à toutes choses la lumière : en contemplant le bien lui-même et en ayant recours à lui comme à un modèle, ils ordonneront la cité et les particuliers comme ils sont ordonnés eux-mêmes »¹⁹.

Comme telle, l’éducation apparaît chez Platon comme une exigence politique, car elle permet de bien régler la conduite des gouvernants, et partant, de bien régler la cité. Si les dirigeants des États africains se conforment à cette exigence politique platonicienne, et s’ils sont éduqués, en détournant leur regard des intérêts égoïstes et du mal pour les porter sur le Bien, alors ils pourront édifier une morale et un politique pour régler la cité. Sous cet angle, l’éducation consiste à

¹⁹ PLATON, *La République* in *Œuvres complètes*, traduction de Georges Leroux, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, 2008 et 2011, livre VII – 540a-540b.

tourner l’œil de l’âme vers le monde des idées, c’est-à-dire vers la contemplation de l’Idée du Bien. En s’y appliquant, les gouvernants auront contemplé le Bien, le Beau, le Vrai et le Juste dans toute leur splendeur, car tous tirent leur origine de l’Idée du Bien. Ainsi, bien éduqués, ils gouverneront la cité en détestant ce qui est faux, ce qui est injuste et ce qui est mal. Ils sauront discerner en toute claire conscience le faux du vrai, l’injuste du juste et le bien du mal. Dès lors, ils éviteront à la cité les coups d’État, les rébellions et les guerres dévastatrices, et ils seront de véritables artisans de paix. C’est bien ce qu’indique ce passage de *La République* :

« Ce qui confère la vérité aux objets connaissables et accorde à celui qui connaît le pouvoir de connaître, tu peux déclarer que c’est la forme du bien. Comme elle est cause de la connaissance et de la vérité, tu peux la concevoir comme objet de connaissance, et si tu reconnais à l’une à l’autre- la connaissance et la vérité- une certaine beauté, tu porteras un jugement correct si tu estimes qu’il existe encore quelque chose de plus beau qu’elles. La connaissance et la vérité, il est juste de penser qu’elles sont, comme la lumière et la vue, semblables au soleil dans le monde visible, mais il n’est pas correct de les identifier au soleil ; et de même, dans le monde intelligible, il est juste de penser que la connaissance et la vérité sont semblables au bien, alors qu’il serait incorrect d’identifier l’une ou l’autre au bien : la nature du bien, en effet, doit être quelque chose d’encore plus précieux »²⁰.

De l’Idée du Bien, découlent la connaissance et la vérité qu’il faut nécessairement au gouvernant pour régler la cité. C’est la raison pour laquelle, l’éducation consiste à amener l’âme à appréhender la nature réelle de l’Idée du Bien. Mais, pour arriver à contempler l’Idée du Bien, il faut que les gouvernants soient des dialecticiens, c’est-à-dire des philosophes. C’est dire que les chefs d’État africains doivent être des dialecticiens, c’est-à-dire des philosophes, s’ils veulent appréhender la nature réelle de l’Idée du Bien. À défaut d’être philosophes, ils doivent avoir une connaissance de la philosophie, car c’est dans une ascension dialectique que l’âme trouve son assise véritable. À ce propos, Ronald Bonan écrit ce qui suit :

« Que serait la science politique par exemple, comprise comme capacité à organiser avec justice la cité, si elle ne visait pas le Bien ? En quel sens la Beauté pourrait jouer son rôle d’exemple si elle n’était pas à son tour conforme au Bien ? Que serait l’Idée de Juste si elle était en conflit avec celle de vrai ? Autant dire que l’Idée du Bien n’est pas une idée comme les autres mais celle qui, en dernière instance, assure leur unité, elle est donc synonyme d’Un. En ce sens la progression dialectique trouve en elle une assise puissante »²¹.

²⁰ PLATON, *La République* in *Œuvres complètes*, op.cit., livre VI-508e-509d.

²¹ Ronald BONAN, *Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, p. 94.

Pour cet auteur, aucune politique vraie n’est possible sans une connaissance de l’Idée du Bien. Et lorsque l’âme du gouvernant se serait familiarisée avec le Bien, alors il connaîtra la nature réelle de la politique. Il comprendra que la vraie politique est un vecteur de paix et non de servitude. La politique ne devra plus être comme celle vécue dans des cités actuelles en Afrique, où les hommes se battent pour des ombres et se disputent l’autorité. Pour Platon, « *si le pouvoir, en effet, devient l’objet d’un affrontement, une guerre de ce genre, parce qu’elle est intérieure et qu’elle fait s’affronter ceux qui sont apparentés, les détruit eux-mêmes autant que le reste de la cité* »²². C’est pour éviter les guerres et créer les conditions de la paix que l’éducation des dirigeants s’impose comme une exigence politique en Afrique. En suivant le modèle platonicien de l’éducation, les chefs d’État africains, comme des philosophes-rois, pourront édifier une véritable morale et une bonne politique pour régler les affaires publiques. En ce sens, on peut dire que « *l’éducation contribue à instituer une véritable administration de la morale, dont le résultat est de créer, surtout chez les gardiens, une moralité de commande, où les habitudes morales consistent à se montrer en conformité psychologique avec la classe à laquelle on appartient. Les vertus de l’individu sont celles de la cité, et toute l’organisation sociale conspire à faire de la morale une affaire publique et non plus individuelle* ».²³

En somme, le modèle d’éducation proposé par Platon doit être un critère de référence politique pour les dirigeants africains. Car, bien éduqués, ils dirigeraient vertueusement la cité et, ainsi, ils réaliseraient une alternance parfaite entre gouverner et être gouvernés.

2.2. L’alternance, seul gage de l’accession au pouvoir et de la paix

L’histoire de la politique démocratique des États africains a longtemps été dominée par des pratiques autoritaires sur fond de personnalisation excessive du pouvoir. La volonté d’accaparement et d’appropriation du pouvoir par les chefs d’État expose l’Afrique à de graves conflits. Les exemples de conflits socio-politiques cités plus haut sont évocateurs à plus d’un titre et renforcent, pour ainsi dire, l’illusion d’une alternance démocratique en Afrique. La solution au règlement de la crise de la démocratie en Afrique passe nécessairement par un recours à Platon. La référence à la pensée platonicienne nous paraît nécessaire, car cette dernière institue un modèle politique qui peut favoriser le changement pacifique dans le renouvellement du personnel politique dirigeant et contribuer à assurer la paix.

Outre le projet d’éducation des dirigeants qui est un préalable à l’exercice du pouvoir, Platon considère l’alternance comme l’unique et le seul mode privilégié de renouvellement de l’élite gouvernementale. Le gouvernement de la cité idéale qu’il propose dans *La République*, est celui d’un modèle politique où les

²² PLATON, op.cit., livre VII- 521a-521b.

²³ Monique CANTO-SPERBER, *Éthiques grecques*, Paris, PUF, 2001, p. 178.

philosophes-rois, après avoir été éduqués conformément à l’Idée du Bien, exercent le pouvoir à tour de rôle. Selon Platon, après que les philosophes-rois aient contemplé le Bien lui-même, ils doivent recourir à lui comme à un modèle, pour diriger la cité, « *chacun à son tour* »²⁴. Ce passage indique clairement que l’alternance est, dans la pensée platonicienne, la seule condition normative d’accession au pouvoir. Toute autre voie contraire à ce principe est proscrite.

En effet, l’alternance permet d’éviter la monopolisation du pouvoir par un seul individu. Elle favorise une rotation du pouvoir et elle permet de consolider la légitimité du système politique. En outre, l’alternance au pouvoir permet d’éviter les guerres de succession et d’éliminer l’anarchie de la vie politique. Si les dirigeants qui sont jugés aptes à gouverner, gouvernent effectivement tour à tour, selon les lois établies par la constitution, on évitera à la cité l’anarchie, et les citoyens y vivront dans la paix. Comme le suggère Platon : « *Qu’ils consacrent la plus grande partie de leur temps à la philosophie, mais lorsque vient leur tour, qu’ils s’appliquent dans les tâches politiques et prennent chacun le commandement dans l’intérêt de la cité, en l’exerçant non pas comme s’il s’agissait d’une fonction susceptible de leur apporter des honneurs, mais comme une tâche nécessaire* »²⁵.

De fait, l’alternance préoccupe Platon, car il pense qu’elle est la seule voie normative d’accession au pouvoir et le seul gage de paix. C’est pourquoi, pour renforcer la crédibilité et la légitimité de l’alternance, il propose que soit établie une constitution qui définisse les règles de la succession au pouvoir. Cela veut dire que la succession au pouvoir ne doit pas se faire dans l’anarchie. Il faut que, dans la constitution de la cité idéale, des lois soient instituées pour limiter l’exercice du pouvoir. Le nombre de mandat présidentiel doit être indiqué par la constitution et il doit être respecté par tous les citoyens. Cela signifie que c’est dans le strict respect des lois que doit se faire la succession au pouvoir. « *De cette manière, la cité s’établira elle-même très rapidement et très aisément selon la constitution politique que nous avons élaborée, et elle atteindra au bonheur, et le peuple qui l’accueillera en tirera le plus grand profit* »²⁶, indiquait déjà Platon.

Ce passage signifie que c’est dans l’intérêt du peuple que sont instituées la constitution et les lois qui définissent les règles de l’alternance politique. C’est pourquoi, la nécessité s’impose de s’y soumettre. C’est seulement en respectant la constitution, qu’on peut édifier « *un modèle politique, où des citoyens vertueux et égaux réaliseraient une alternance parfaite entre gouverner et être gouverné* »²⁷. En clair, si les lois qui limitent l’exercice du pouvoir sont respectées, on évitera l’anarchie et on réalisera une parfaite alternance où tous les individus jugés aptes

²⁴ PLATON, *La République* in *Œuvres complètes*, op.cit., livre VII-540b-541b.

²⁵ PLATON, *La République* in *Œuvres complètes*, op.cit., livre VII-540b-541b.

²⁶ Idem, livre VII-540b-541b.

²⁷ ARISTOTE, « *Sur les vertus éthiques et intellectuelles* » in *Éthiques à Nicomaque*, traduction de R. A. Gauthier, Paris, Éditions Nauwelaerts, 2001, p. 29.

gouverneront la cité « *tour à tour* »²⁸. Ainsi, la cité connaîtra la stabilité, les citoyens y vivront dans la tranquillité et dans la paix. Et, Platon indique que lorsqu’un chef d’État aura achevé sa mission à la tête de la cité, il faudra que celui-ci soit honoré par des décorations et immortalisé par des monuments que le peuple lui dédiera pour services rendus à la nation. « *Quand ils auront éduqué d’autres hommes de cette manière, en les rendant tels qu’eux-mêmes, qu’ils leur abandonnent alors le rôle de gardiens de la cité et qu’ils partent de leur côté résider dans les îles des bienheureux. La cité leur dédiera des monuments et leur offrira des sacrifices publics comme on le fait (...) à des êtres à la fois bienheureux et divins* »²⁹, écrit-il. Cela montre clairement combien gouverner une cité est une tâche noble.

Comme tel, le modèle platonicien de l’alternance politique doit faire école en Afrique. Il doit pouvoir inspirer la démocratie africaine en mal de référence. Il est temps de mettre fin à la monopolisation du pouvoir d’État par un seul individu qui ne vise que ses propres intérêts. C’est pourquoi, il est nécessaire de faire un retour à Platon. Si les dirigeants des États d’Afrique se conforment à la pensée politique platonicienne et s’ils s’appliquent à la mettre à exécution, il n’y a pas de raison qu’il n’y ait pas la paix. La paix est un bien précieux commun qu’il faut s’atteler à préserver. Et pour la préserver, il faut que les Africains changent leur manière de pratiquer la politique. Cela sous-entend qu’ils doivent s’approprier les leçons politiques de Platon qui recommandent que les dirigeants soient des dialecticiens qui aient une connaissance parfaite de l’Idée du Bien. Ensuite, qu’ils comprennent que le pouvoir n’est pas le patrimoine privé d’un individu. Le pouvoir s’exerce dans l’intérêt de tous les citoyens, raison pour laquelle l’alternance doit être le mode privilégié de renouvellement du personnel dirigeant. Si les chefs d’État africains acceptent l’alternance comme la seule condition normative d’accession au pouvoir, alors l’Afrique commencera à poser les bases d’une démocratie vraie et la paix sur ce continent sera une réalité. Cette synthèse platonicienne d’aristocratie et de démocratie qui convient parfaitement à l’Afrique est mise en exergue par Henri Joly en ces termes :

« Le souci du meilleur lui avait sans doute fait accorder ses préférences philosophiques à la constitution monarchique, mais inversement son sens de la réalité, c’est-à-dire du meilleur possible, avait fixé son attention sur la démocratie comme sur le seul régime susceptible de répondre à la question de savoir, “toutes étant pénibles, laquelle est la moins pénible à vivre”(…). Par-là se trouve résolue la crise fondamentale de la politeia et instauré un type de constitution qui (...) ménage une sorte d’aristocratie dans la démocratie »³⁰.

²⁸ PLATON, *Politique* in Œuvres complètes, traduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, 2008 et 2011, 308e-309d.

²⁹ PLATON, *La République*, op.cit., livre VII-540b-541b.

³⁰ Henri JOLY, *Le Renversement Platonicien*, Paris, Vrin, 1974, p. 322.

Sous cet angle, on peut dire que Platon fait une belle synthèse de l’aristocratie et de la démocratie pour apporter une solution à la crise de la *politeia* en Afrique. La politique en Afrique qui est en mal de référence devrait s’en inspirer comme un modèle pour régler la conduite des dirigeants et créer les conditions d’une alternance politique véritable, seule gage de paix. Kant précise à cet effet que « *seule la paix véritable pour tous les temps dans sa forme comme dans son contenu et qui garantisse aux peuples le bien-être pour toute la durée de leur existence peut à juste titre revendiquer ce nom* »³¹.

En somme, il est impérieux que les dirigeants des États africains pratiquent la politique autrement en s’inspirant du modèle platonicien. Pour ce faire, il faut qu’ils soient éduqués et qu’ils fassent de l’alternance la seule condition normative d’accession au pouvoir. Ainsi, ils garantiront la cohésion sociale et la paix en Afrique.

Conclusion

En définitive, pour résoudre la crise de la démocratie en Afrique où les dirigeants sont des chefs absolus et quasi éternels, une démocratie dévaluée par de récurrents coups d’État, des rébellions et des guerres, il est nécessaire de recourir à Platon. En quête d’un modèle politique, les États africains devraient avoir un repère autre que Machiavel. Le modèle politique platonicien est exemplaire, et les politiques africains devraient s’en servir comme une référence pour régler leur conduite. Pour Platon, l’éducation précède la pratique de la politique, raison pour laquelle il recommande que les dirigeants soient d’abord éduqués conformément à l’Idée du Bien. Si les dirigeants, comme des philosophes-rois, connaissent la nature réelle du Bien, alors ils sauront discerner le vrai du faux, le juste de l’injuste et le bien du mal. Lorsque qu’ils auront contemplé le Bien en soi, ils s’en serviront comme d’un modèle pour régler la cité. Ainsi, ils banniront la dictature et ils éviteront à la cité les conflits.

Aussi, bien éduqués, devraient-ils comprendre que le pouvoir n’est pas le patrimoine privé d’un seul individu. Les dirigeants, tel que le suggère Platon dans *La République*, *Le Politique* et *Les Lois*, devraient s’approprier l’alternance comme la seule condition normative d’accession au pouvoir et le seul gage de la paix. Telle est la recommandation ferme de Platon : « *Voilà ce à quoi il faut s’exercer dans la paix : à commander et à obéir tour à tour : c’est l’anarchie qu’il faut éliminer de la vie entière de tous les hommes* »³². Voilà ce à quoi doivent s’appliquer les dirigeants des États d’Afrique. Si toutes ces leçons politiques platoniciennes sont bien reçues en Afrique, et si les dirigeants actuels acceptent de s’y conformer et de s’y appliquer, ils gouverneront parfaitement l’État et ils garantiront la paix si chère

³¹ Emmanuel KANT, *Pour la paix perpétuelle. Projet philosophique*, traduction de Joël Lefebvre, Paris, Presses Universitaires de Lyon, 1985, p. 138.

³² PLATON, *Lois* in *Œuvres complètes*, traduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, 2011, livre XII-942a-943b.

au peuple. Il est grand temps que cessent la dictature et les guerres en Afrique. Les chefs d’État africains doivent comprendre que la paix et le bonheur des citoyens sont les fins ultimes de la politique. Il faut qu’ils s’appliquent à les préserver. Pour y parvenir, il faut qu’ils soient éduqués en tournant l’œil de l’âme vers le monde des idées pour contempler l’Idée du Bien. Ainsi, semblables aux philosophes-rois, ils doivent apprendre à être des dialecticiens. C’est lorsque les politiques africains auront contemplé la nature véritable du Bien qu’ils pourront régler leur conduite et diriger vertueusement l’État en réalisant une parfaite alternance entre gouverner et être gouverné.

Références bibliographiques

- ARENDDT, Hannah, *Les origines du totalitarisme Tome III : le système totalitaire*, traduction de J-L. Bourget, R. Davreau et P. Lévy, Paris, Seuil, 1972.
- ARISTOTE, « *Sur les vertus éthiques et intellectuelles* » in *Éthiques à Nicomaque*, traduction de R. A. Gauthier, Paris, Éditions Nauwelaerts, 2001.
- BONAN, Ronald, *Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- CANTO-SPERBER, Monique, *Éthiques grecques*, Paris, PUF, 2001.
- COPANS, Jean, « *De la démocratie africaine* » in *La longue marche de la modernité africaine*, Paris, Karthala, 1990.
- DELEUZE, Gilles et GUATTARI, Félix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- DUHAMEL, Olivier et MÉNY, Yves, *Droit constitutionnel*, Paris, PUF, 1992.
- HALLOWELL, John H., *Les Fondements de la démocratie*, traduction de Albert Bedarrides, Paris, Les Éditions Inter-Nationales, 1972.
- JOLY, Henri, *Le Renversement Platonicien*, Paris, Vrin, 1974.
- JOUARY, Jean-Paul, *Mandela- Une Philosophie en actes*, Paris, Le Livre de Poche, 2014.
- KANT, Emmanuel, *Pour la paix perpétuelle. Projet philosophique*, traduction de Joël Lefebvre, Paris, Presses Universitaires de Lyon, 1985.
- KONÉ, Amadou, *Houphouët Boigny et la crise ivoirienne*, Paris, Karthala, 2003.
- MACHIAVEL, Nicolas, *Le Prince*, Traduction d’Yves LEVY, Paris, GF-Flammarion, 1980.
- OWONA, Joseph, *Droit constitutionnel et régimes politiques africains*, Paris, Editions Berger-Levrault, 1985.
- PLATON, *La République* in *Œuvres complètes*, traduction de Georges Leroux, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, 2011.
- PLATON, *Politique* in *Œuvres complètes*, traduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, 2011.
- PLATON, *Lois* in *Œuvres complètes*, traduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, sous la direction de Luc Brisson, Paris, Éditions Flammarion, 2011.
- QUERMONNE, Jean-Louis, *L’alternance au pouvoir*, Paris, Montchrestien, 2003.
- REVEL, Jean-François, *Le Regain démocratique*, Paris, Fayard, 1992.

ROSANVALLON, Pierre, *La Contre-démocratie*, Paris, Seuil, 2006.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume, *Philosophie politique (XIXe-XXe siècles)*, Paris, PUF, 2008.

TOUALY, Georges, *Réflexion sur la crise ivoirienne, Vivre en paix dans un État-nation souverain*, Paris, l’Harmattan, 2005.

ZIEGLER, Jean, *La Sociologie de la nouvelle Afrique*, Paris, Gallimard, 1964.

KANT : NATURE, PROVIDENCE ET LIBERTÉ EN HISTOIRE, Ayouba
LAWANI (Université d'Abomey-Calavi - Bénin)

Résumé

La formulation la plus complète de la conception kantienne de l'histoire consiste à écarter les arguments naturaliste et providentialiste, et à les remplacer par une théorie de la liberté agissant dans l'histoire. Cet article se propose d'une part, de retracer chez le vieux de Königsberg, la montée progressive du motif de la liberté et du principe de la faisabilité qu'il formule au service de la thèse rationaliste de l'histoire et d'autre part, de montrer que les premiers écrits de Kant sur l'histoire, fixent les enjeux d'une histoire que les textes ultérieurs détermineront et qui sont ceux d'une finalité de l'histoire en laquelle la paix et la liberté confondent leurs sens.

Mots clés : Nature, providence, liberté, histoire, républicanisme.

KANT: NATURE, PROVIDENCE AND FREEDOM IN HISTORY

Abstract

The most complete formulation of the Kantian conception of history is to dismiss the naturalist and providential arguments, and to replace them with a theory of an active freedom in history. This article proposes on the one hand to trace with the old man from Königsberg, the gradual rise of the pattern of freedom and the principle of the feasibility it puts to the service of rationalist theory of history and on the other hand to show that Kant's early writings on history, set the stakes of history which the subsequent texts will determine as the purposeful results of the history in which peace and freedom confuse their meaning.

Keywords: nature – providence – freedom – history - republicanism.

Introduction

Il paraît incontestable qu'il y a trois discours de Kant sur l'histoire. De la lecture de ces trois discours, est-on fondé à conclure que Kant a énoncé trois théories de l'histoire ? En effet, si dans les premiers écrits comme dans certains textes ultérieurs, Kant ne traite de l'histoire que dans une visée providentialiste, la question ne peut être évitée de savoir si la première conception que Kant élabore et qui porte sur une conception mécaniste de l'histoire est destituée au profit d'une seconde conception, hétérogène à la première, en tant qu'elle porte cette fois sur une conception volontariste de l'histoire ; ou bien si, à travers les divers énoncés, il y a une unité de l'analyse critique kantienne de l'histoire. Ou encore faut-il admettre qu'il y a rupture épistémologique, altérité de problématique entre les

textes de 1784 (*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*) et ceux écrits quatorze ans plus tard, 1798 (*Le conflit des facultés*) faisant partie des textes de vieillesse, qui pourraient introduire un point de vue dont l'étude scientifique va rendre caduque la première problématique ? Ces questions rendent compte de ce qui, dans la philosophie kantienne de l'histoire, fait problème. Il semble qu'il faille entreprendre le travail de recherche de ce qui fait la cohérence entre les deux séries de textes puisque les concepts d'abord utilisés n'ont jamais été, à notre connaissance, explicitement critiqués par Kant, et qu'en conséquence ne peut être écartée *a priori* l'hypothèse que, les idées avancées par Kant en appuis à sa théorie de l'histoire, ont connu un remodelage progressif permettant de mettre en lumière les différences fonctionnelles dans le maniement des concepts de "nature", de "providence" et de "liberté". Dès lors, comment, en effet, si nous créditons la thèse d'une nature ouvrière chez Kant, pourrions-nous ressaisir l'articulation, dans sa philosophie de l'histoire, du providentiel et du rationnel ?

1. Histoire comme plan de la Providence naturelle

Notre propos : admettre une rupture entre les textes de 1784 et ceux de 1798, c'est refuser aux premières problématiques de Kant sur l'histoire comme un plan caché de la providence, le statut d'analyses spécifiquement historiques, penser une certaine continuité, c'est comprendre le premier discours, celui de 1784, comme le geste qui, repris et réajusté, rend possible la constitution de l'idéalisme historique kantien. Ce n'est pas dans les limites de cette étude que tout doit être résolu, du fait du nombre de textes auxquels il serait nécessaire de faire référence ; nous nous contenterons de donner des éléments de réponse d'abord par le rappel de l'argumentation développée dans *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*¹, excellent hommage à la Providence – réponse à la question de l'origine de l'histoire.

Kant pense que ce qui affleure à la surface et semble s'imposer à l'observateur, c'est une alternance de progrès et de déclin, un cycle perpétuel sans finalité d'ensemble, un destin sans destination : c'est la vision « abdérériste ² » de l'histoire, selon l'expression qu'il emploie dans *Le conflit des facultés*³. Pour lui, le cours des événements nous offre un spectacle fait de tout « un tissu de folie, de

¹ Kant, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », in *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, GF Flammarion, 1990.

² Kant forge ce mot, en allusion à la ville d'Abdère dont était originaire Démocrite, et qui avait dans l'antiquité la réputation de rendre fous ses habitants à cause de violentes chaleurs et d'un vent incessant qui mettait tout sens dessus dessous. A l'image des atomes de Démocrite, la nature offre le spectacle d'actions qui s'entrechoquent les unes les autres sans former un ensemble cohérent, tout est livré au hasard et au chaos.

³ Kant, « Le conflit des facultés », in *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, GF Flammarion, 1990.

vanité puérile, souvent aussi de méchanceté puérile et de soif de destruction »⁴. Le chaos qui semble régner dans l'histoire est, aux yeux de Kant, le résultat de l'action de l'homme qui le plus souvent cherche à donner libre cours à sa passion que d'agir de manière raisonnable. Ce point de vue, a tôt fait de saper les fondements mêmes de la conception rationaliste de l'histoire que Kant cherche à défendre. La solution qu'il propose consiste à écarter de l'histoire l'idée de liberté, et à la remplacer par la nature. Ce renversement de perspective est accompagné d'une analogie où Kant rappelle que conformément à la doctrine de la *Critique de la raison pure*, les manifestations phénoménales de la volonté humaine sont déterminées d'avance, comme tout acte, par les lois universelles de la nature. Ce déterminisme naturel (caché) est attesté chez les hommes par la régularité des naissances et décès, des statistiques des unions conjugales. A partir de ce moment le vieux de Königsberg entreprit de chercher des lois similaires pour l'histoire de l'humanité. Il se donna alors pour tâche de repérer dans la bigarrure des événements historiques un plan déterminé de la nature ou un dessein qui les organise en processus régulier et sensé.

Il découvrit que l'histoire de l'humanité est l'accomplissement d' « un plan déterminé de la nature »⁵ ont la finalité est la réalisation d'une constitution des États qui soit parfaite sur les deux plans de son existence, assurant ainsi un développement complet des situations de l'homme. On voit clairement que le renversement de l'idée de liberté pour l'idée de nature s'accompagne d'une substitution de la vision abdéritiste par celle rationaliste de l'histoire. Contrairement à la liberté qui conduit à l'abdéritisme, la nature quant à elle donne un sens rationnel à l'histoire, dès lors il peut être connu et exposé sous la forme d'une Idée de la raison. Kant reprenant les mots de Herder soutient que :
Notre humanité n'est qu'un exercice préalable, le bouton d'où sortira plus tard une fleur. Pas à pas la nature rejette la gangue, et commence à dresser l'édifice du spirituel en l'affinant sans cesse⁶.

Il suspend ainsi l'épanouissement de notre humanité aux doigts artistes de la nature qui en même temps qu'elle réalise cette fonction, renferme la force répartitrice de vie qui agence toute chose et de telle façon que l'homme soit le schéma de la félicité atteinte par la nature elle-même. Pour rendre l'histoire pensable Kant a dû évincer la liberté du champ de l'histoire. C'est dire qu'il dénie aux hommes le pouvoir d'agir consciemment et volontairement sur les événements car ils ne font que réaliser à leur insu le plan de la nature qui les contraint à la liberté, c'est-à-dire à entrer dans un État de droit puis à faire entrer cet État lui-

⁴Kant, « Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique », in *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 70.

⁵*Ibid.* p. 71.

⁶ Kant, « Compte rendu de l'ouvrage de Herder », in *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 100-101.

même dans une « Société des Nations » pour reprendre l'expression de *Vers la paix perpétuelle*. Kant n'hésite pas à écrire :

Ce que l'homme devrait accomplir d'après les lois de la liberté mais n'accomplit pas, il l'accomplira certainement sans que cette liberté ait à en souffrir, grâce à une contrainte de la nature et conformément aux trois aspects du droit public : droit civil, droit des gens et droit cosmopolite⁷.

Kant s'efforce d'attribuer à la nature le rôle d'instance qui assure la conjonction du processus de moralisation de l'homme et du processus de juridicisation des rapports entre Etats, faisant ainsi de celle-ci le moteur de l'histoire et la condition de la morale de l'homme. Il se dessine une évolution de la théorie kantienne de l'histoire, théorie qui, glissant d'un primat éthique, très sensible en 1784, à un primat juridico-politique (1797 : *Doctrine du droit* ; 1798 : *Conflit des facultés*), qui informe sur l'étude de l'histoire à travers le prisme de l'eschatologie. L'évolution de la pensée de Kant vers le primat du juridico-politique introduit dans la philosophie de l'histoire une question de taille : comment saisir l'articulation du providentiel et du rationnel ?

2. De la vision providentialiste à la vision rationaliste de l'histoire

La conception kantienne de l'histoire, on s'en aperçoit, est travaillée par une ambiguïté, une tension qui oppose invariablement une vision mécaniste et une vision volontariste de l'histoire. Cette équivocité est, de notre point de vue, née de la trop grande méfiance de Kant vis-à-vis de la liberté humaine⁸. Cette attitude s'abreuve au ruisseau d'une vision pessimiste de l'homme qui est pensé comme un être dont le vœu le plus secret est de jouir de l'exclusivité de la liberté au point d'en abuser au mépris de son prochain. Kant s'efforce, par-delà la vanité puérile, la méchanceté et l'égoïsme dont l'homme est capable⁹, d'attribuer à l'histoire un sens parce qu'il est possible de la réfléchir comme la réalisation d'un plan caché de la nature, visant à rendre possible l'épanouissement des facultés rationnelles de l'homme qui ne peuvent se développer pleinement dans l'individu mais uniquement dans l'espèce¹⁰.

⁷Kant, « Vers la paix perpétuelle », p. 73, in *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les lumières ?* Trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, GF Flammarion, 1991.

⁸ Cette méfiance de Kant vis-à-vis de l'homme lui inspira des propos du genre : « *le bois dont l'homme est fait est si noueux qu'on ne peut y tailler des poutres bien droites* ». *Idee d'une histoire universelle*, Sixième proposition. Cette thèse qui fonde chez Kant le caractère problématique de la question morale est sans conteste édifiante car la compréhension que l'on peut avoir de l'homme et du fonctionnement de la société exige que l'on ne passe pas sous silence cette condamnation de la déclive qui tord l'homme et le courbe pathologiquement vers lui-même.

⁹*Idee d'une histoire universelle*, Cf. Préambule.

¹⁰*Ibid.* Deuxième proposition.

Toutefois, l'hypothèse d'un plan caché de la nature a l'avantage de trouver une réponse à l'objection que, dans son souci de trouver un sens à l'histoire, la philosophie de l'histoire cède à un optimisme naïf. Nous pouvons même dire que c'est cette objection qui inspira à Kant l'idée qu'« il est impossible de présupposer dans l'ensemble chez les hommes et dans le jeu de leur conduite le moindre dessein raisonnable personnel »¹¹, du fait de l'imprévisibilité des manifestations de sa liberté, et dont la nature devait servir de rempart ou de puissance canalisatrice. A ce niveau, la question qu'il serait intéressant de poser est la suivante : quel est pour Kant l'élément moteur du processus historique ?

Au regard des analyses faites ci-dessus, nous pensons que Kant soutient l'idée d'un plan de l'histoire dont le sens n'est pas l'œuvre des hommes. Il défend l'idée que l'histoire universelle est l'œuvre de la nature, qui est dotée de tous les attributs de la Providence (bonté, sagesse, puissance). L'homme cherche la concorde dans la vie mais « la nature sait mieux que lui ce qui est bon pour son espèce », « remercions donc la nature... », « la nature veut qu'il soit obligé... », « la nature contraint l'homme à résoudre... »¹², « l'ordonnance d'un sage créateur... »¹³, toutes ces phrases renvoient à un discours providentialiste. Kant dira même à la fin de cet essai qu'il a tenté une « justification de la nature ou mieux de la Providence »¹⁴. Il nous semble que l'autre texte de 1795 (*Vers la paix perpétuelle*), est en quelque sorte un nouvel effort de conciliation des visions providentialiste et rationaliste de l'histoire. Dans cet essai, Kant explique que l'idée d'une nature « ingénieuse et grande ouvrière » intègre en elle à la fois l'idée de destin car elle se pose comme une cause nécessaire dans la marche de l'humanité, et l'idée de Providence, comme entité sage qui ordonne le cours du genre humain vers sa finalité ultime. La marche de l'histoire est alors assurée par l'entité triadique : Providence, destin, nature dont la plus importante est la dernière. Mais l'idée de dessein de la nature n'est-elle pas une reprise en raccourci du motif de Providence ?

Ce n'est pas le cas. Il s'agit là d'« une hypothèse heuristique et non une vérité démontrée »¹⁵. Avec l'idée d'un dessein de la nature, la réflexion sur le sens de l'histoire acquiert confortablement une assise rationnelle. Elle ne se contente pas seulement d'un discours édifiant reposant sur la foi en la Providence mais se veut un discours résolument scientifique calqué sur les sciences de la nature plus précisément l'idée de finalité interne issue de la biologie¹⁶ et celle de la loi

¹¹ *Ibid.* p. 70.

¹² *Ibid.* p. 75.

¹³ *Ibid.* p. 76.

¹⁴ *Ibid.* p. 88.

¹⁵ Christophe B., *Le procès de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, Vrin, 2004, p. 48.

¹⁶ Kant, « Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique », *Op. Cit.*, Propositions 1, 2 et 3.

physique de l'action et de la réaction des forces, transposée elle dans l'analyse de l'« insociable sociabilité » des individus et des États¹⁷. Le plan de la nature est caché mais il n'est pas l'expression d'une volonté divine inconnaissable. Ce plan est caché parce qu'il s'impose aux hommes à leur insu, selon une logique que le philosophe peut mettre pleinement en lumière :

Le philosophe dirait pour son compte : la destinée du genre humain considérée dans son ensemble est une *ascension continue* ; et l'accomplissement total de celle-ci est une idée pure, mais utile à tous égards ; celle du but vers lequel, conformément au dessein de la Providence, nous avons à tendre nos efforts¹⁸.

La Providence dans sa sagesse a fait preuve de bonté en épargnant l'homme des misères que pouvait lui procurer la poursuite de fins artificielles, en lui forgeant un dessein adapté à ses buts de sorte que la nature porte la mesure de la félicité de l'homme. Tout se passe comme si c'est la nature qui, à l'insu de l'homme, fait son histoire et parfois contre son gré. Mais si Kant exclut la liberté humaine du processus de l'histoire, ou si l'on veut, si la liberté est totalement éclipsée par la nature, sa philosophie de l'histoire ne se trouve-t-elle pas en contradiction avec la philosophie morale ?

3. Kant et la liberté en histoire

Kant résout la difficulté en expliquant que : « la nature exige aussi que l'humanité soit obligée de réaliser par ses propres ressources ce dessein, de même que toutes les autres fins de sa destination »¹⁹. A travers cette phrase, il se dégage l'idée que le plan caché de la nature, inclut la liberté humaine en tant que principe déterminant du processus historique. Autrement dit, la nature, dans sa détermination du cours de l'histoire, veut en même temps que la liberté y joue un rôle déterminant :

La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale, et qu'il ne participe à aucune autre félicité ou perfection que celle qu'il s'est créée lui-même, indépendamment de l'instinct par sa propre raison.²⁰

Parce que la nature a providentiellement mis l'homme en demeure de trouver en lui-même la force de son propre agir afin de se soustraire à l'existence animale et que les facultés rationnelles de l'homme ne peuvent s'épanouir que dans le cadre du processus historique, ce dernier acquiert par là une dimension tout à la fois

¹⁷ Propositions 4 et 7.

¹⁸ Kant, « Compte rendu de l'ouvrage de Herder », in *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 121.

¹⁹*Ibid.* p. 76.

²⁰*Ibid.* p. 72.

téléologique – puisqu'il doit rendre effectif le développement des facultés rationnelles de l'homme – et politiquement normative – puisque le développement des facultés n'est possible que dans des conditions empiriques déterminées. En effet, comme l'écrit Kant dans la cinquième proposition, ce n'est que dans la société où l'on trouve le maximum de liberté, et en même temps « le maximum de garantie et de limite pour cette liberté » - autrement dit uniquement dans une société républicaine où les lois visent l'intérêt public et la préservation des libertés qui lui sont favorables -

Ce n'est que dans une telle société, disons-nous, que la nature peut réaliser son dessein suprême, c'est-à-dire le plein épanouissement de toutes ses dispositions dans le cadre de l'humanité.²¹

La nature, dans sa sagesse infinie, veut que l'homme accomplisse en toute liberté les fins qu'elle lui a destinée. On a là une bonne tentative de conciliation de la Providence, à la nature et à la liberté. Ainsi conçue, l'histoire serait-elle l'œuvre de la nature providentielle ou de la liberté humaine ? Ces deux visions s'articulent sans se contredire car les essais qui paraîtront plus tard apporteront un éclairage indubitablement profond à cette question laissée dans l'ombre par son *Idée d'une histoire universelle*.

Le conflit des facultés, essai ultérieur à l'écrit de 1784, ne liquide pas la vision prospectiviste de l'histoire²², au contraire, il s'attachera à exploiter cette idée. Pour ce faire, il commença par s'interroger sur la possibilité d'une histoire capable de prédire de façon rationnelle ce que les hommes peuvent espérer de l'avenir. Il élaborait une typologie de tous les discours prospectifs sur l'histoire, qu'il catégorise en trois espèces : la vision « terroriste », qui voit en l'histoire du genre humain une vertigineuse régression, elle est représentée par Rousseau ; la conception « eudémoniste », d'inspiration leibnizienne, cède à un excès d'optimisme qui croit en un progrès constant de l'humanité vers un maximum de bien possible ; la doctrine « abdérinitiste » représentée par Mendelssohn, récuse l'idée d'un progrès moral, et installe l'histoire dans un immobilisme, ou, à l'image du travail de Sisyphe, un mouvement pendulaire d'ascension et de rechute éternellement récidivé. De ces trois hypothèses, seule la deuxième s'inscrit dans une vision rationaliste de l'histoire.

Aux yeux de Kant, toutes ces hypothèses pèchent soit par leur refus de tout rationalisme, soit par leur excès de confiance dans la raison, car l'histoire du genre humain dans sa totalité est en progrès et ne cessera de l'être selon un avenir indéfini. Selon Kant, aucune de ces prévisions ne peut être vérifiée avec certitude, à commencer par celle de Kant lui-même car « nous avons affaire à des êtres qui

²¹ Cinquième proposition.

²² Idée selon laquelle l'histoire universelle n'est pas qu'un instrument servant à interpréter le passé, elle est aussi une idée directrice, une fin ultime en vue de laquelle les hommes doivent orienter leur action.

agissent librement, auxquels à vrai dire on peut dicter à l'avance ce qu'ils doivent faire, mais auxquels on ne peut prédire ce qu'ils feront »²³. Cette idée hypostasie la liberté humaine, donc ce texte réintroduit la liberté dans le processus de l'histoire. Dès lors l'homme peut comprendre ses actions même s'il ne peut les prévoir avec certitude car, « il faut l'enchaînement d'après les lois naturelles, mais en ce qui concerne les actions libres à venir, il doit se passer de cette direction ou indication »²⁴. Alors que l'*Idée d'une histoire universelle* assujettissait le vouloir humain au déterminisme de la nature, *Le conflit des facultés* met en la liberté humaine le principe effectif d'action, capable d'engendrer des événements qu'aucune loi naturelle ou morale ne peut prévoir, en raison même de la liberté qui en est l'origine. L'idée d'une liberté dont les effets dans le monde phénoménal sont indémonstrables devient insoutenable. On peut donc dire que cette nouvelle conception de la liberté dans l'histoire rompt définitivement avec l'essai de 1784 et même avec *Vers la paix perpétuelle* de 1795. Comment peut-on expliquer un tel changement de perspective ?

Si la marche de l'humanité vers le progrès ne peut être démontrée, il reste qu'elle est rattachée à une expérience singulière, comme par exemple un événement de l'histoire susceptible d'en indiquer la possibilité et même la probabilité. C'est le cas par exemple de la Révolution française qui suscita une telle sympathie universelle au point que Kant y voit un indicateur, un « signe historique »²⁵ qui confirme la tendance de l'espèce humaine à progresser sur le champ du droit et de la morale. Cette Révolution assure si on peut ainsi dire le renversement d'une logique de l'assurance morale par une logique de garantie naturelle du progrès. Elle dévoile l'autre aspect de la liberté, celle qui n'est pas forcément négative et qui n'a pas besoin d'être régulée par un dessein de la nature ainsi que le suggérait l'essai de 1784. Mais l'action de la liberté dans l'histoire reste travaillée par une équivocité qui la rend impondérable. Ce qui est important, c'est de fonder son espoir sur un progrès futur de l'humanité que sur les événements à venir par essence incertains. Il s'agit en fait de la disposition morale de l'individu face au progrès – condition de ce progrès – cet événement devient l'élément déclencheur d'une prise de conscience du principe de faisabilité naissant dans *La faculté de juger*. Ce point particulièrement intéressant nous conduit à aborder la question de la faisabilité de l'histoire chez Kant.

L'introduction, par Kant, de l'idée de liberté dans la pensée de l'histoire, apporte un éclairage indiciblement profond aux thèses avancées par *Idée d'une histoire universelle*, et qui, interdit, à ce niveau d'évolution de sa pensée, tout projet même modeste d'une lecture quelque peu consonante de sa pensée de l'histoire. Le concept de liberté indique que l'histoire n'est possible que pour des

²³ Kant, « Le conflit des facultés », p. 208, in *Opuscules sur l'histoire*, *op. cit.*

²⁴*Ibid.* p. 209.

²⁵*Ibid.* p. 210.

êtres libres, capables de s'arracher aux cycles immémoriaux de la nature pour devenir acteur et auteur de l'histoire. On constate que, de l'idée de liberté découle celle de faisabilité. L'histoire n'est donc pas gouvernée par une puissance étrangère aux hommes, que ce soit la Providence, la nature ou le destin, elle est faisable par les hommes qui peuvent non seulement modifier son cours, mais créer eux-mêmes les événements. Pour expliciter le principe de faisabilité en histoire, Kant ironise sur les oracles du sens commun, les faux prophètes, qui prédisent des événements qu'ils participent à créer par ce qu'ils disent et ce qu'ils font : « mais comment une histoire *a priori* est-elle possible ? – Réponse : si le devin fait et organise lui-même les événements qu'il annonce à l'avance »²⁶. Ensuite Kant évoque les prophètes juifs qui contribuent à la ruine de l'État qu'ils prophétisent, ces hommes politiques qui annoncent une corruption du peuple dont ils sont les principaux responsables, ou les hommes de l'Église qui prédisent le déclin de la religion et l'avènement prochain de l'Antéchrist et font tout pour que ce scénario se réalise. Si les hommes sont les « principaux responsables » de ce qui arrive, c'est dire qu'ils sont tout aussi les auteurs du progrès de l'humanité que la cause des malheurs qu'ils prétendent subir. La trame de l'histoire se tisse au bout de la liberté humaine. Désormais, les hommes peuvent maîtriser l'enchevêtrement des circonstances et plus encore, être les auteurs de l'ordonnement des choses. Les événements peuvent donc être accomplis par les hommes, ils appartiennent certes à l'ordre temps mais l'homme peut en être le créateur et l'administrateur. L'histoire devient l'œuvre de l'homme, qui en est son auteur, son créateur.

De plus, en s'interrogeant sur le sens d'une histoire *a priori*, Kant soulève implicitement la question de la faisabilité de l'histoire. Car la possibilité d'une histoire *a priori*, est portée par la faisabilité de la réalité sociale et historique par l'homme. D'ailleurs la suite du texte abandonne l'ironie pour une conception positive du principe de faisabilité. Si l'homme n'était pas un être démentiel, s'il n'avait pas toujours été épris d'une liberté sans borne, c'est-à-dire que s'il est un être bon et parfaitement raisonnable, alors le progrès de l'humanité se « rapprocherait à un événement qu'il peut lui-même créer »²⁷. Mais compte tenu du caractère impondérable et fini de la liberté, personne ne peut parier *a priori* sur un tel progrès. Toutefois,

Il doit se produire dans l'espèce humaine quelque expérience qui, en tant qu'événement, indique son aptitude et son pouvoir à être cause de son progrès, et (puisque ce doit être d'un être doué de liberté) à en être l'auteur.²⁸

A cet effet, la Révolution française atteste la possibilité qu'a l'homme de faire son histoire, de s'en rendre auteur. Elle apporte également un témoignage en

²⁶*Ibid.* p. 204.

²⁷*Ibid.* p. 209.

²⁸*Ibid.*

faveur de l'autre thèse, celle tragique. La Révolution française à cause de son équivocité et de son imprévisibilité, n'est pas par elle-même un catalyseur de la rationalité du progrès de l'histoire mais c'est la ferveur de sa réception par les spectateurs qui le témoigne.

Il est important de préciser que la Révolution est, chez Kant, l'objet d'une réflexion aux développements complexes. Kant ne salue-t-il pas 1789 dans le paragraphe 65 de la *Critique de la Faculté de juger* ? La Révolution française, à ses yeux, rompt en effet avec le mécanisme de contrainte qui caractérise le despotisme de l'Ancien Régime. A la fin de sa vie, en 1798 et alors que la Révolution a déjà connu ses heures les plus sombres, Kant ne portera dans le *Conflit des facultés* aucune condamnation du jacobinisme. La Révolution est pour lui la manifestation de la disposition morale de l'humanité et elle constitue la preuve que, sous sa forme empirico-politique, donc juridique, la raison pratique peut se réaliser dans l'histoire. Parce que chaque peuple doit pouvoir se donner librement la Constitution qui lui plaît, la Révolution serait, en son essence, morale, même si elle ne saurait être, c'est toute la difficulté en laquelle réside la "tension" qui caractérise la pensée de Kant, juridiquement fondée. Cette idée sera retravaillée par Kant dans la *Doctrine du droit*.

Au terme de cette étude, que retenir ? Les opuscules publiés par Kant en 1784, se nourrissent d'une cosmologie subordonnée à l'examen eschatologique des fins dernières et du sens de l'existence humaine, examen dont les mobiles et les aboutissants reflètent sans nul doute les idées religieuses du philosophe. Or, ce dernier point nous semble d'autant plus intéressant qu'il permet de mettre en évidence les liens profonds qui unissent des approches de l'histoire, qui chez Kant, passent le plus souvent pour être inconciliables, comme si la pensée du philosophe s'était à ce point transformée que la *Doctrine du droit*, *Le conflit des facultés* ne devraient rien aux opuscules de 1784. Kant, dépassant les analyses développées dans *Idée d'une histoire universelle*, ne parle plus guère d'une nature providentielle mais fait de celles-ci une source vive de *Vers la paix perpétuelle*, tant il est vrai, en outre, que Kant, loin de se fonder naïvement sur l'action pacificatrice d'une « Société des nations », s'appuyant sur deux faits précisément analysés dans l'opuscule de 1784 et qui permettait de penser la corrélation du perfectionnement moral de l'humanité et de l'établissement d'une organisation internationale : d'une part : « la révolution lente progressive des Etats, donc leur réforme en un républicanisme libéral »²⁹, d'autre part le devoir éthique qui incombe à chaque homme et dont l'idée d'un perfectionnement moral de l'humanité fonde la possibilité.

Kant se borna alors à appeler de ses vœux l'évolution de notre histoire et de nos Etats par réformes et dans le sens d'un républicanisme libéral. Expliquant que la possibilité, pour l'homme, de réaliser sa fin, c'est-à-dire le plein

²⁹ Alexis Philonenko, *L'œuvre de Kant*, Paris, Vrin, T2, 1981, p. 269.

épanouissement de ses facultés, lui-même suspendu à un dessein de la nature, impose que se superpose à la société régie par le droit une juridiction garantissant la paix internationale; Kant, dans l'étude des conditions des fins dernières de l'histoire (la réalisation de la paix universelle), note qu'il n'est nullement nécessaire de présupposer l'homme moralement bon du fait de son désir de liberté sans borne. On peut même affirmer, pour être strict sans être restrictif, que les opuscules de 1784, tout en décrivant l'histoire universelle tracent la trame d'une histoire que le *Conflit des facultés* précisera plus tard.

Conclusion

Le conflit des facultés esquisse quoique faiblement une vision pratique de l'histoire, certainement inspirée de la Révolution française de 1789, qui révélera la conviction ultime de Kant sur la question. Cet essai constitue si on peut ainsi dire une avancée importante par rapport au providentialisme de l'*Idée d'une histoire universelle*. C'est pourquoi nous avons démontré un abandon du discours providentialiste et naturaliste au profit d'une conception de la liberté agissant dans l'histoire qui épouse une vision rationaliste de celle-ci : les hommes sont tout aussi bien la matrice du progrès de l'humanité que le vecteur des faits tragiques qu'ils prédisent et prétendent subir. Kant rejette l'abdérisme historique et articule le principe de faisabilité au profit de l'argument rationaliste. Ceci conduit à déduire raisonnablement que loin de constituer un ensemble détaché de l'*Idée d'une histoire universelle* et de *Compte rendu de l'ouvrage de Herder : Idée en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité* - qui déterminent les enjeux de l'histoire - ; *Vers la paix perpétuelle*, la *Doctrine du droit*, le *Conflit des facultés*, conduisent et fixent les bornes d'un dessein de l'histoire en laquelle la paix et la liberté confondent leurs sens.

La véritable leçon à tirer et contrairement à ce que les gardiens du temple kantien nous font croire, c'est que la liberté telle que définie dans l'histoire, est en contradiction flagrante avec le criticisme kantien, qui ne cesse de rappeler le fossé abyssale qu'il y a entre le suprasensible et le sensible, le règne de la liberté et celui de la nature³⁰. Au-delà de cette incohérence, la position adoptée par Luc Ferry conduit à manquer ce que l'interprétation de Hegel sur la liberté en histoire, bien que très discutable, peut avoir de fécond philosophiquement. Ce qu'il déplore, c'est que Hegel au lieu de rogner les ailes du génie kantien, s'est efforcé « avec une

³⁰ Il s'agit du statut de la liberté ainsi définie, en contradiction avec l'enseignement de la philosophie critique, développée dans *Critique de la raison pure* et plus précisément dans « l'esthétique transcendantale ». Ceci nous amène à dire que la découverte du principe de faisabilité par Kant se fait au prix d'une incohérence, qui va forcer ses successeurs à penser à nouveaux frais les concepts de raison et de liberté en « régime historique ».

grandeur sans doute inégalée, d'aveugler par la puissance du concept »³¹.
Décidément le testament kantien ne cessera de diviser ses héritiers.

Références bibliographiques

- Alexis, P. *L'œuvre de Kant*, Paris, Vrin, T₂, 1981, p. 292 p.
- Christophe, B. *Le procès de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel*, Paris, Vrin, 2004, 319 p.
- Kant, E. *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Quadrige/PUF, 2004, 584 p.
- Kant, E. *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renault, Paris, GF Flammarion, 2000, 540 p.
- Kant, E. « Compte rendu de l'ouvrage de Herder : Idée en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité », in *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, GF Flammarion, pp. 91 – 122.
- Kant, E. *Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 2011, 420 p.
- Kant, E. « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », in *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, GF Flammarion, 1990, p 70 - 89.
- Kant, E. « Le conflit des facultés », in *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, GF Flammarion, 1990, p 204 - 221.
- Kant, E. *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Paris, GF Flammarion, 1990, 245 p.
- Kant, E. « Vers la paix perpétuelle » in *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les lumières ?* Trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, GF Flammarion, 1991, p. 71 - 131.
- Kant, E. *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les lumières ?* Trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, GF Flammarion, 1991, 206 p.
- Luc, F. *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Grasset, 2006, 319 p.

³¹Luc Ferry, *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Grasset, 2006, p. 159.

**CULTURE ET RELIGION, FACTEURS D'UNE DÉPENDANCE
INSIDIEUSE ET CONTINUELLE DES ÉTATS AFRICAINS, François
MOTO NDONG (IRSH / CENAREST de Libreville – Gabon)**

Résumé

L'indépendance comme autodétermination d'un peuple n'a été effective en Afrique qu'avant l'arrivée des Occidentaux sur ce continent. Dès lors qu'ils y ont mis les pieds, cet état a commencé à se dissiper, pour n'être plus qu'une illusion de nos jours. Certains des nombreux facteurs ayant amorcé la dépendance des peuples africains il y a quelques siècles, continuent de les y maintenir encore aujourd'hui. Dans cette perspective, la culture constitue l'élément fondamental et déterminant, qui consacre cet état de fait déplorable, puisque la ou les cultures autochtones ont été remplacées par d'autres venues d'ailleurs. Les langages, les langues, les religions et autres habitudes, ses instruments et véhicules, représentent de véritables baromètres permettant de mesurer l'ampleur ou l'étendue de cette situation. Pour peu qu'on y prête attention, tout le monde peut se rendre compte de l'état dépendance des pays africains vis-à-vis de l'Occident, ne serait-ce que culturellement. L'économie et la politique peuvent également permettre d'observer ce phénomène. Pourtant, tout le monde ou presque se complait dans l'illusion de l'indépendance décrétée. Il paraît donc nécessaire, voire urgent que les Africains se réveillent, afin de reprendre en main leurs diverses cultures et assurer ainsi leur indépendance et leur autonomisation.

Mots clés : Afrique, indépendance, dépendance, culture, langages, langues, religions.

**CULTURE AND RELIGION, FACTORS OF AN INSIDIOUS AND
CONTINUAL DEPENDENCE OF THE AFRICAN STATES**

Abstract

The independence as the self-determination of people was effective in Africa only before the arrival of the Westerners on this continent. From the time they set foot on it, this state of things began to dissipate, to be no more than an illusion nowadays. Some of the numerous factors which began the dependence of the African peoples a few centuries ago, keep on maintaining them there even today. In this perspective, culture stands as the fundamental and determining element, which dedicates this deplorable established fact, because one or several native cultures have been replaced by foreign ones. Ways of speaking, languages, religions and other habits, instruments and the vehicles, represent real barometers allowing to measure the scale or the area of this situation. If we pay it attention, everybody can realize the state of dependence of the African countries on the West, if only culturally. Economics and politics can also be part of this phenomenon. Nevertheless, almost everybody takes pleasure in the illusion of the decreed independence. It thus seems necessary, even urgent that the Africans wake up, to

regain control of their diverse cultures and affirm their independence and their empowerment.

Keywords : Africa, independence, dependence, culture, speeches, languages, religions.

Introduction

La culture détermine le degré de dépendance d'un individu et/ou d'un groupe d'individus. A la base de la constitution identitaire des individus, elle garantit ou non leur liberté. Grâce et par la culture, l'humanité développe des langages, des langues, des traditions et des religions. Ces facteurs culturels, qui se transmettent de génération en génération, forment la personnalité et l'identité des sociétés auxquelles ils se rattachent, en même temps qu'ils garantissent leur liberté et leur autonomisation¹. Jean-Jacques Rousseau déclare qu'« *On façonne les plantes par la culture, les hommes par l'éducation.* »² Il dévoile ainsi le rôle prépondérant de la culture dans la formation de l'être humain, à travers l'éducation. La dépendance des Etats africains, quant à elle, est observable, pour peu qu'on y prête attention. L'histoire nous apprend qu'à partir de l'arrivée au XVe siècle des premiers explorateurs en Afrique, ses habitants, qui ne sont pas encore totalement sous la domination étrangère, perdent progressivement leur principal attribut d'hommes libres : leur culture. La colonisation proprement dite vient parachever cet assujettissement des Africains, par la mise en œuvre de mécanismes destructeurs (les religions, les langues, l'administration, les écoles, etc.) de ces acquis.

Par la suite, Les pays africains accèdent, de gré ou de force, à l'indépendance.³ Cependant, celle-ci paraît factice et illusoire, au regard de l'emprise des cultures importées en leur sein. De façon générale, l'indépendance définit le caractère d'un individu ou d'un groupe qui s'est affranchi d'une circonstance, où il se trouvait sous le joug d'un tiers. Cette contrainte peut entraver sa liberté. La tyrannie, l'esclavage et la colonisation participent de cette logique de soumission. Or, on peut constater que les pays d'Afrique continuent de subir l'influence d'autres Etats et/ou continents.

¹ Le concept d'autonomisation est préféré à celui d'autonomie parce qu'il est considéré comme un processus, un objectif continuellement en mouvement. L'autonomie n'est pratiquement jamais atteinte une fois pour toutes.

² Jean-Jacques Rousseau, *l'Emile ou de l'Education*, in Œuvres Complètes, Livre 1er, Paris, Editions du Seuil, 1971, p. 19.

³ Certains d'entre eux tels que le Gabon vont d'ailleurs la refuser en vain, parce qu'ils veulent rester rattachés à la patrie du colonisateur.

Les Etats africains ne semblent pas réaliser leur situation réelle de pays sous la domination étrangère pourtant particulièrement vivace. On peut donc demander comment faire prendre conscience à ces Etats de la situation de dépendance culturelle, qui engendre des conséquences insoupçonnées dans les autres domaines de leur organisation. Quels sont les critères qui matérialisent cette dépendance?

1. L'évolution historique et politique de l'Afrique

1.1. Le rapport à la liberté de l'Afrique avant l'arrivée des explorateurs

Les pays africains ont toujours été naturellement et culturellement indépendants. Leur capacité inaliénable d'autodétermination aux plans culturel, politique et économique témoignait de leur liberté effective. Car ils ne subissaient aucune influence venue d'ailleurs. Leurs cultures et leurs traditions, suffisamment développées, mettaient en évidence leur potentiel inventif et leurs nombreux talents, dont les divers arts observés sont l'expression. Les peuples d'Afrique vivaient au plus près de la nature, mais connaissaient les joies de la liberté. Joseph Ambourou-Avaro décrit ainsi cette situation :

« Sans réserve de nourriture, les hommes mangent ce qu'ils trouvent et pourtant résistent ; sans cases, sinon des huttes temporaires, sans mobilier sinon des hamacs, sans vêtement ou portant des peaux de bêtes, des écorces simples ou battues et des fibres végétales, ils n'ont pas d'habitudes mais seulement des besoins biologiques et vitaux. Ils ne sont ni encombrés ni retenus. Leur organisation méconnaît l'attachement à la terre d'une agriculture sédentaire. Pour eux toute attache est provisoire. Aussi oscillent-ils entre la "bande et le camp". Joignant la mobilité au caractère ils sont disponibles, c'est précisément là que réside leur force. »⁴

Ces déclarations témoignent bien du caractère libre et autonome des peuples "sauvages" d'Afrique avant la colonisation. Il est certes vrai que le phénomène d'esclavage existait entre les peuples africains à cette époque, mais ce cadre esclavagiste ne les dépossédait nullement de leur terre, ni de leurs richesses. Lors des conflits parfois meurtriers, il pouvait avoir des enlèvements par les vainqueurs des membres du groupe vaincu, en vue d'en faire des esclaves. L'Afrique des temps anciens vivait donc au rythme de ces conflits. Cependant l'essentiel était conservé : la propriété du territoire et la capacité d'autodétermination, garanties par leur culture "inviolée".

1. 2. L'arrivée des explorateurs et le début des transformations du continent africain

La situation de l'Afrique et des Africains a changé, de façon irréversible, à partir de l'arrivée des explorateurs occidentaux sur ses terres. Les récits historiques

⁴ Idem., p. 92.

révèlent que les premiers Européens ayant foulé le sol gabonais, par exemple, étaient des Portugais. Dès leur arrivée au Gabon en 1472, ils ne tardaient pas à dévoiler leur dessein : l'activité commerciale essentiellement centrée sur la traite des noirs et le commerce de l'ivoire et du bois d'ébène.

L'occupation durable du territoire gabonais n'a pas intéressé les Européens au début de l'exploration du continent. Leurs activités se limitaient à l'installation des comptoirs, qui permettaient de mouiller leurs navires en sécurité et d'embarquer les esclaves et les marchandises. Les Français, quant à eux, sont arrivés au Gabon en 1515. Alors que les autres Européens ne manifestaient pratiquement pas de désir de s'établir durablement au Gabon, les Français, au départ hésitants, se sont implantés, finalement, résolument dans le pays. En 1839, la signature d'un traité entre le Roi Denis, dont le nom complet est "Antchouwé Kowé Rapontchombo", et le Capitaine de vaisseau français Bouët-Willamez, a permis à la France d'étendre son influence au Gabon. A partir de cet événement marquant de l'histoire du pays, les choses se sont enchaînées et conduisirent inéluctablement le Gabon vers la "perte de sa souveraineté". Pour Nicolas Metegue N'nah, « *La production et les échanges étaient encore contrôlés par les autochtones qui pouvaient régler l'offre et imposer leurs prix. Après la signature des traités avec la France, ces atouts furent progressivement retirés aux autochtones à la suite de la pénétration commerciale européenne au Gabon et de l'organisation de l'économie de ce pays sur d'autres bases.* »⁵ Autrement dit, c'est d'abord par des échanges commerciaux que le Gabon a amorcé sa "déchéance", en tant que pays économiquement dépendant. D'abord une colonie de l'Afrique Equatoriale Française (AEF) en 1910, puis un territoire français d'outre-mer en 1946, le Gabon a ensuite acquis le statut de République autonome en 1958.

1. 3. L'organisation politique des Etats en Afrique après l'arrivée des premiers explorateurs : le cas du Gabon.

Léon Mba, Maire de Libreville depuis 1956 et Premier Ministre ensuite, poussé par De Gaulle, est élu Président de la République gabonaise en 1961. Ce fut l'occasion pour la main "invisible-visible" de la France de s'installer définitivement au Gabon et manœuvrer "discrètement" dans toutes les décisions qui allaient y être prises. Le nouveau et premier Président du Gabon était militairement soutenu par la France, qui garantissait en même temps la pérennité de son pouvoir. A cette époque, alors que le vent des indépendances a commencé à souffler un peu partout en Afrique, Léon Mba sollicita auprès des autorités françaises, le Général de Gaulle notamment, le maintien du Gabon au rang de territoire français d'outre-mer. Celles-ci lui opposèrent une fin de non-recevoir. Par conséquent, malgré lui, le Gabon,

⁵ Nicolas Metegue N'nah, homme de science et enseignant à l'Université de Libreville, *L'implantation coloniale au Gabon*, Tome 1, Paris, l'Harmattan, 1981, pp. 31-32.

comme la plupart des autres colonies, a accédé à la souveraineté internationale le 17 août 1960. Léon Mba est resté à la tête du pays, mais la France tenait fermement toutes les rênes du pouvoir. On en veut pour preuve le rétablissement de Léon Mba au fauteuil de Président de la République gabonaise le 19 août 1964 par l'Armée française, après le coup d'Etat du 18 février 1964.

Le Président Léon Mba décéda en 1967. Mais avant sa mort, les autorités françaises lui ont fait enregistrer un message radio dans lequel il désigna Albert Bernard Bongo Vice-président de la République, devant assurer l'intérim, en cas de vacance du pouvoir. Soutenu par Jacques Foccart, responsable de la cellule africaine de l'Élysée, Bongo n'eut pas beaucoup de mal à accéder à ce poste, d'autant que la France se préoccupe de défendre ses intérêts économiques au Gabon, dont elle pensait qu'il pouvait assurer la pérennité.

De l'arrivée des premiers Européens à la colonisation et de l'indépendance du Gabon aux choix de ses premiers dirigeants, le pays ne jouit plus de son autonomie ni de sa liberté.

1. 4. La décolonisation apparente et l'indépendance forcée des pays africains : le cas du Gabon

Après la colonisation, vient la période de la décolonisation savamment orchestrée par les Français. Considéré comme un poids supplémentaire par le général de Gaulle, qui n'en voulait pas comme département français, le Gabon accède à la souveraineté internationale par dépit. A Louis Sanmarco, chargé par le Président Léon Mba, de convaincre le gouvernement métropolitain d'honorer sa requête de faire du Gabon un département français d'Outre-mer, Bernard Cornut-Gentille, le ministre de l'outre-mer, répond : « *Sanmarco, vous êtes tombé sur la tête? N'avons-nous pas assez des Antilles? Allez, indépendance comme tout le monde!* » De fait, cette réponse reprend la pensée de De Gaulle qui confia un jour à Alain Peyrefitte : « *Nous ne pouvons pas tenir à bout de bras cette population prolifique comme des lapins (...). Nos comptoirs, nos escales, nos petits territoires d'outre-mer, ça va, ce sont des poussières. Le reste est trop lourd.* »⁶

Les Colons ont organisé la période de la colonisation, la période transitoire avant l'indépendance et la période d'après l'indépendance. Des liens très étroits se sont tissés entre l'ancienne colonie et le colonisateur. Toujours plus soucieux de ses propres intérêts économiques, ce dernier ne laissera pratiquement jamais l'ancienne colonie prendre ses propres décisions pour son fonctionnement, d'une part. Et, d'autre part, le colonisateur a apporté un certain nombre de choses qui vont maintenir insidieusement la colonie sous sa domination : la culture, à travers la langue, l'éducation, la formation et la religion ; la politique, à travers les modèles de gouvernements ; l'économie et la finance, à travers les modèles économiques et le système des banques. De nos jours, les populations gabonaises sont

⁶ Site internet, Histoire du Gabon, Des origines à l'Indépendance, Google.

définitivement installées dans ces paradigmes. Leur nature "sauvage" ou "indigène" a presque totalement disparu. Elles arborent désormais une nouvelle identité "hybride" constituée par de légers résidus ou vestiges de leur ancienne nature "sauvage" et de nouveaux éléments plus marquants distillés par la culture importée.

2. L'indépendance originaire des Etats africains : liberté et autodétermination

Avant l'arrivée des explorateurs, les territoires de l'Afrique n'avaient pas les mêmes configurations qu'après la période coloniale. Cependant ses populations étaient établies sur des parcelles attitrées. Les rapports avec leurs voisins oscillaient entre la paix et les conflits. Par ailleurs, des règles très strictes régissaient le fonctionnement de la société ainsi formée à partir de ces rassemblements de peuples. Cette sorte de législation "primitive" se fondait exclusivement sur les valeurs culturelles africaines, à travers les langages, les langues, les religions, les traditions ou coutumes. Les peuples d'Afrique avaient donc la maîtrise complète de leur propre existence.

2.1. La culture autochtone

La structure mentale des individus reste déterminée par les schémas culturels de leur société. La société forme et transforme les individus à l'aide de la culture. Parler de culture, c'est faire allusion au langage et aux langues, aux us, aux rites, aux traditions, aux savoirs et savoir-faire, à la religion, en un mot à une façon de vivre, de penser et d'être des communautés humaines. Ce sont là des facteurs incontournables intervenant, d'une manière ou une autre, dans la constitution de l'identité des sujets considérés. Les pratiques culturelles gabonaises, en termes de religion, portent des noms : Bwiti, Byéri, Ndjembé, Ndjobi, Mwiri, etc. Ce répertoire culturel est complété par des chants, des épopées comme le Mvett chez les peuples Fang, l'Ingwala chez les peuples Nzebi, etc. Les danses telles que l'Ikoukou et le Mbouanda chez les peuples Punu, l'Omiyas, le Mengane, le Mekom, l'Ozila chez les Fang, les contes, les initiations aux rites, les cérémonies à l'occasion des naissances, de la circoncision, des deuils, des mariages, bref des événements heureux ou malheureux, rythmant leur existence intègrent également cet univers culturel particulièrement riche. Les regroupements des peuples sur le territoire africain comptaient chacun des spécificités culturelles propres permettant l'éclosion des individualités typiques du continent. Tous ces segments culturels représentaient autant de circuits de construction et de développement de l'identité et de la personnalité du sujet africain et du Gabonais en particulier. Les Africains se sont faits à l'image et à la limite des possibilités que leur offraient leurs cultures. Michel Malherbe écrit, par exemple :

« Les peuples étrangers que nous rencontrons vivent selon leur système de valeurs, ils s'expriment dans des langues porteuses d'une autre civilisation où les nuances de la pensée ne sont pas les nôtres. Notre contact avec ces peuples reste généralement superficiel, nous portons sur eux des jugements

qui se réfèrent à notre culture et nous connaissons mal en quoi consistent les particularités de leur vie sociale, économique ou politique. »⁷

Ce n'est pas tant sur l'aveu d'ethnocentrisme qui transparait à travers cette déclaration que porte l'intérêt de cet article. Mais il faut lui reconnaître le mérite d'avoir souligné avec clarté la possibilité, sinon la capacité de chaque peuple de disposer d'une civilisation et de pouvoir l'exprimer.

2.2. Les langages du terroir

Le langage qualifie tout système d'expression et de communication, utilisant des signes vocaux et/ou graphiques naturels ou acquis. Celui-ci vise la transmission de messages des émetteurs vers les récepteurs. Il apparait comme une spécificité humaine, pour autant que l'homme reste le seul être capable de le définir et de le modeler en fonction des circonstances. Dans la même optique, Emile Benveniste déclare : « *le langage représente la forme la plus haute d'une faculté qui est inhérente à la condition humaine, la faculté de symboliser. Entendons par là, très largement, la faculté de représenter le réel par un "signe" comme représentant le réel, donc d'établir un rapport de "signification" entre quelque chose et quelque chose autre. »⁸ La communication n'est possible que si tous les acteurs en présence, notamment les émetteurs et les récepteurs, se comprennent entre eux. Et, pour que cette compréhension soit effective, une connaissance commune parfaite des signes du langage utilisé par les interlocuteurs est strictement nécessaire. L'acquisition de la connaissance des signes linguistiques se fait dans des cadres sociaux et culturels déterminés. Chaque groupe social possède un ou plusieurs langages, qui lui sont propres. Par conséquent et en toute logique, les peuples d'Afrique disposent de langages spécifiques, leur permettant d'extérioriser leurs sentiments et leurs pensées.*

2.3. Les langues autochtones

La langue se dévoile comme l'instrument de communication par excellence propre à une communauté humaine. Elle définit l'ensemble institué, et stable, de symboles verbaux ou écrits propres à un corps social, et susceptible d'être bien ou mal traduits dans une autre langue. Plus personnalisée que le langage, dont certains signes peuvent en effet être partagés par plusieurs sociétés humaines, la langue s'adresse exclusivement aux sujets capables d'intégrer son champ d'utilisation et de compréhension. En cela, celle-ci fonde l'autodétermination et la liberté de chaque peuple. Tous les peuples, à travers le monde, utilisent ce moyen d'expression depuis des temps immémoriaux, l'Afrique et les Africains y compris. Au Gabon, par exemple, on compte environ une cinquantaine de dialectes rangés dans des groupes sociolinguistiques, dans lesquels elles partagent un certain nombre de

⁷ Michel Malherbe, *Les religions de l'humanité*, Prologue, Paris, Criterion, 2004, p. 9.

⁸ Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p.26

points communs. « *L'ethnologue Soret, dans l'introduction aux "notes d'Histoire du Gabon" de A. Walker, classe les populations gabonaises en huit groupe (omyènè, séké, eshira, okandé, bakélé, fang, bakota, mbédé).* »⁹

2.4. Les pratiques religieuses ancestrales

La religion désigne à la fois la piété qui relie le croyant à la divinité, et la pratique rituelle institutionnalisée visant à rendre culte à la divinité. Son caractère universel n'est plus à démontrer, n'en déplaisent à certains esprits ethnocentriques, qui affirment le contraire. A travers le temps et l'espace, on observe de multiples formes de religion. Pour Laurence Mellerin et Jean Grand, « *L'observation des sociétés humaines de toutes les époques met en lumière à la fois l'universalité du sentiment religieux et la variété des formes qu'il a pu revêtir.* »¹⁰ Par conséquent, si l'on admet l'idée que l'Afrique a vu naître le premier homme, on peut aussi logiquement poser qu'elle a pu connaître le phénomène religieux avant le reste du monde. Depuis des millénaires et, bien avant l'arrivée des explorateurs dans ce continent "sauvage", les peuples africains ont pris conscience de l'existence des êtres supérieurs, des forces agissantes, des divinités, différents des esprits de leurs ancêtres morts avec lesquels ils pouvaient entrer en contact. La généalogie du peuple d'Engong ou les Immortels, que Tsira Ndong Ntoutoume décline dans *le Mvett*, une épopée du peuple fang, témoigne de cette réalité : "Eyo, l'Invisible et le Sans forme, engendra Ngoss Eyo, le cuivre. Ngoss engendra Aki-Ngoss (œuf de cuivre) qui se formait avec quatre faces. Il grossit démesurément devant Oyono Ada ahuri, explosa et donna naissance à Mikour-Mi-Aki (l'Infini).

- Mikour-Mi-Aki engendra Biyem-Yema-Bi-Nkour (nébuleuse)
- Biyem-Yema engendra Dzop-Biyem-Yema (le Ciel)
- Dzop engendra Bikoko-Bi-Dzop (les Cieux)
- Bikoko engendra Ngwa-Bikoko (1er esprit)
- Ngwa engendra Mba Ngwa (2e esprit)
- Mba Ngwa engendra Zokomo Mba (3e esprit)
- Zokomo engendra Nkwa Zokomo (4e esprit)
- Nkwa engendra Mebeghe-Me-Nkwa (5e esprit)
- Mebege engendra trois esprits :
 - a) Zame-Ye-Mebeghe (Dieu de la Terre, des Hommes et du Souffle) (6e esprit).
 - b) Kare-Mebeghe (Dieu ascendant des Immortels, habitants d'un monde inconnu des hommes) (7e esprit).
 - c) Zong-Mebeghe (8e esprit dont on ignore encore les attributions)¹¹, etc.

⁹ André Raponda Walker et Roger Sillans, *Rites et Croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence Africaine, 1995, p.13.

¹⁰ Laurence Mellerin et Jean Grand, *Histoires des religions, L'homme et le divin*, CDRP Franche-Comté, Desclée de Brouwer, 2001, p.9.

¹¹ Tsira Nong Ndoutoume, *le Mvett*, livre II, Paris, Présence Africaine, 1975, pp. 9-10.

Il y a un foisonnement impressionnant de religions en Afrique, déclinant, pour ainsi dire, une caractéristique importante de la civilisation des peuples qui y vivent. « Parmi les facteurs les plus importants qui modèlent une civilisation, on ne peut négliger la religion [...] Il y a, en fait, un substrat religieux à chaque civilisation dont la compréhension éclaire indubitablement la culture prise dans son sens le plus large. »¹² En fonction de sa culture, chaque regroupement dispose de plusieurs religions, chacune d'elle dévoilant sa manière spécifique et propre à la fois de concevoir la relation aux divinités et de rendre un culte aux dieux. En Afrique, ces religions portent des noms : Vaudou, Bwiti, Byéri, Mwiri, Ndjobi, etc. La religion représente donc un élément d'identification et d'insertion des individus dans la société. Dans le contexte africain d'avant la colonisation, période au cours de laquelle les Africains prient "leurs dieux", ils sont libres et conservent leur autonomie et leurs cultures. A partir de l'arrivée des Européens en Afrique, cet ordre est bouleversé par leurs apports en termes de culture et de religion.

2.5. L'autodétermination psychologique et psychique

La culture forme et transforme l'esprit, à travers le langage et la religion. Il est certes vrai que l'être humain naît avec un certain nombre de critères naturels tels que le caractère, le tempérament, etc., mais l'essentiel des attributs de sa personnalité lui sont conférés par le cadre social. Dans la société, l'homme reçoit les paradigmes, dont il se sert comme modèles et fondements de pensées. La raison humaine, elle-même, ne peut se développer que dans la société. Cette dernière lui indique, au travers du langage, les pôles qui délimitent le champ de la morale : le bien et le mal, déterminés en fonction de chaque société. Ils définissent une échelle de valeurs correspondant au mode de vie du cadre social auquel elle s'applique. Dans le contexte des pays africains, la culture prescrit, au travers de ses corollaires que sont le langage et la langue, les traits caractériels, devant marquer l'identité de leurs habitants. Avant l'arrivée des colonisateurs, la personnalité des sujets africains ne portait que les seuls marques imprimées par de leurs cultures. Dans ces conditions, les richesses de l'Afrique étaient naturellement et presque entièrement conservées, d'autant que ces cultures constituaient l'essentiel de la nature des individus. Cet état de fait conférait inéluctablement aux Africains une certaine garantie de souveraineté et une liberté d'autodétermination, qu'ils vont pratiquement perdre par la suite, dès le début de l'ère coloniale.

3. La colonisation des Etats africains : privation de la liberté de leurs peuples et détermination par un tiers

L'arrivée des Colons en Afrique sonne le glas de l'ère de la liberté et de l'autodétermination dans ce continent. Dans le cas du Gabon, « Au fur et à mesure que progressait l'exploration du pays et que des traités étaient signés avec les chefs

¹² Michel Malherbe, *Les religions de l'humanité*, Prologue, Paris, Criterion, 2004, p. 9.

autochtones, déclare Metegue, la petite possession française née sur les bords de l'estuaire du Como voyait sa superficie s'accroître considérablement au fil des années jusqu'à atteindre le Rio Muni et le cours du Ntem au nord, la limite du bassin de l'Ogowè à l'est et celle du bassin de la Nyanga au sud. »¹³ En effet, rien n'est plus comme avant cette période désastreuse de la vie des Africains. Leurs problèmes commencent avec la soif effrénée et la détermination des "Blancs" de conquérir et posséder absolument leurs territoires. Des moyens conséquents ont été mis en œuvre en vue d'atteindre cet objectif. Il a fallu, par la suite, faire disparaître progressivement les cultures autochtones. Les "indigènes", quant à eux, étaient intimidés, "corrompus" par l'administration coloniale et les missionnaires. Une fois leur installation dans le continent par la force, la ruse et, quelques-fois, par la séduction réussie, les Colons avaient le champ libre pour instaurer de leur autorité sur les territoires conquis, de "dompter" et "civiliser" les esprits des Africains.

3.1. Le langage et les langues importés

Il faut préciser d'emblée qu'il existe un langage universel (se composant des signes communs à tous les peuples, même si cette réalité demeure extrêmement relative) et plusieurs langages particuliers. Dès qu'il se forme une société, à partir de deux individus, il se crée un langage dont seuls les pratiquants détiennent le secret des codes. A chaque regroupement d'individus correspond un langage particulier. Les peuples africains avaient leurs propres systèmes de langage et de langue, différent des autres. D'autres systèmes de langage et de langue se sont ajoutés aux leurs dans le continent. L'anglais, le français, l'espagnol et le portugais sont les principaux pourvoyeurs de ces nouveaux systèmes. Or, on sait, par expérience, que, lorsque plusieurs systèmes linguistiques cohabitent et sont en concurrence, il n'y a que les plus forts qui s'imposent et subsistent. Aussi, un système linguistique non exploité finit-il par disparaître. De même, une langue qui n'est pas pratiquée tend à disparaître. La guerre acharnée que les occupants livrent aux peuples africains sur tous les plans finit par avoir raison de bon nombre de leurs langages et langues, dont le principal handicap reste leur oralité. "*Les paroles s'en volent et les écrits restent*", a-t-on coutume de dire. Cette situation terrible cause des dégâts irréversibles à l'identité même des "victimes", qui voient leurs richesses culturelles s'évaporer progressivement. L'une des conséquences les plus dramatiques de la colonisation, de ce point de vue, est la déstructuration ou la désorganisation des paradigmes producteurs de la pensée et l'anéantissement de cette dernière. En effet, chaque peuple a une façon spécifique de formuler la pensée dans sa langue. En dehors du cadre de cette langue, la pensée est déconstruite, déformée et s'anéantit. Prenons un exemple : la construction et la traduction des phrases en français et en allemand. La proposition : "Je peux parler allemand",

¹³ Nicolas Metegue N'nah, *L'implantation coloniale au Gabon*, Tome 1, Paris, l'Harmattan, 1981, p. 39.

traduite en allemand donne : "Ich kann Deutsch sprechen." La même phrase, littéralement traduite en français devient "Je peux français parler". Sur le plan de la syntaxe française, elle n'est plus correcte. Donc on observe bien ici la déconstruction de la pensée lorsqu'on emprunte une langue différente. Adopter une autre langue, c'est courir le risque de perdre sa façon de penser, qui identifie l'individualité d'une communauté, et de se noyer dans une autre manière de penser qui n'offre aucune garantie de sérénité, en termes de communication, compte tenu également des subtilités chaque langue.

Du point de vue physiologique, l'appareil phonatoire, rassemblant les organes de production de la parole tels que le larynx, se forme et se développe en fonction des mouvements que lui imprime la langue utilisée. C'est précisément ce qui entraîne la mauvaise prononciation de bon nombre de mots d'une langue inconnue, à laquelle on n'a pas été habitué. On peut le constater lorsque les Français, par exemple, prononcent certains noms africains. Ceux-ci sont souvent déformés, au point de perdre leur "identité" ou leur sens.

La forme prise par l'appareil phonatoire habitué à vibrer d'une certaine façon dans une langue donnée justifie, sans doute, la méprise sur la prononciation des mots et des noms d'autres langues. Même la compréhension ou simplement la saisie des sons produits dans une langue qui nous est étrangère reste problématique. Non habituée à ces sons, l'oreille éprouvera quelques difficultés à les percevoir. Il faut écouter ces sons produits pendant un temps d'une durée suffisamment longue, afin de s'y accommoder et de pouvoir enfin les appréhender correctement. L'oreille doit s'affiner et intégrer les nouveaux sons, afin d'en cerner la teneur. Par ailleurs, les sons mal saisis par des individus étrangers à une langue donnée seraient déformés, mal transcrits, compte tenu des insuffisances des alphabets, en termes de production de son, de la langue empruntée pour cette transcription.

3.2. Les religions importées

Afin de marquer l'impact de la religion sur la société et les individus, considérons ces propos de Gerd Theissen :

« Commençons par la première partie de la définition, qui concerne l'essence de la religion. Sa caractérisation comme langage de signes culturels comprend trois traits caractéristiques : la religion a un caractère sémiotique, un caractère systémique et un caractère culturel [...] L'homme ne peut pas vivre dans son environnement tel qu'il le trouve. Il doit le modifier. Il le fait d'une part par le travail et de la technique, et d'autre part en l'interprétant. L'interprétation du monde s'effectue au moyen de système d'explication : par le sens commun dans la vie quotidienne, par la science, l'art et la religion dans des domaines de la vie spécialisés. »¹⁴

¹⁴ Gerd Theissen, *La religion des premiers chrétiens*, traduction Joseph Hoffmann, Paris, éditions du Cerf, 2002, p.15

Cette citation montre non seulement l'aspect culturel de la religion, mais aussi le rôle incontournable de celle-ci dans la transformation et l'interprétation de la nature. Ces propos soulignent également le rôle déterminant de la religion dans la construction de l'être de l'homme.

Toutes les religions qui ont été importées en Afrique et à travers le monde ont une visée expansionniste, sinon on comprendrait difficilement pourquoi leurs fondateurs ont tenu à les répandre. Les "promoteurs religieux" visent essentiellement la domination des autres peuples, dont ils cherchent, la plupart du temps, à faire disparaître les pratiques culturelles et religieuses. Ils travaillent, pour ainsi dire, dans le sens de l'expansion de leurs propres religions. Le christianisme, dans ses différentes tendances, a particulièrement excellé dans cette entreprise impérialiste et expansionniste. Bon nombre de missionnaires qui se sont rendus en Afrique, par exemple, auraient eu pour mission d'aider à l'instauration, en douceur, de la colonisation dans ce continent convoité par de nombreux Occidentaux.

Dans *Sectes, Eglises et religions*, Jean-Yves Leloup écrit : « ..., ce que je crains, c'est l'esprit sectaire, l'esprit fanatique, l'esprit d'exclusion ou de culpabilisation, de ceux qui, rongés par une angoisse bien compréhensible devant les incertitudes et les ambiguïtés de la condition humaine, affirment posséder la vérité et veulent l'imposer aux autres. »¹⁵ Ces propos ne sont pas loin de décrire l'état d'esprit des colonisateurs, qui, diabolisant les pratiques religieuses africaines, veulent les voir disparaître, au profit de leurs religions et leurs pratiques culturelles, considérées comme seules détentrices du monopole de la vérité sur Dieu.

Au-delà des efforts soutenus déployés par les Colons en vue de faire disparaître les cultures africaines et leurs religions, qualifiées de sataniques, d'autres facteurs, plus insidieux contribuent fortement à la réalisation de cet objectif. Au départ, les religions étrangères ont été imposées aux Africains par la force et la violence. Par la suite, d'autres moyens tels que les écoles à forte dose religieuse, les centres de soin, les ateliers de couture et de menuiserie, où les populations autochtones trouvaient satisfaction à quelques-uns de leurs besoins, ont été mis en œuvre, afin de les convertir. De nombreuses activités religieuses demeurent encore présentes dans les établissements confessionnels de nos jours : les messes, la prière, etc. Cet arsenal de stimulus en direction des "indigènes" a fini par les persuader d'accepter les religions des "Blancs". Après cette étape cruciale de leur parcours vers le nouveau monde et du succès évolutif des Occidentaux vers leur objectif final, les Africains ont pris le relai dans la promotion et la propagation des religions importées. Pour cela, ils s'appuient sur leurs richesses culturelles, plus ou moins intactes à ce stade de l'occupation de leur terre, pour convaincre les esprits hésitants et réfractaires. Ceux-ci ont fini par se faire baptiser en masse.

Les conséquences pour les religions locales ne tardent pas à apparaître : leur anéantissement est amorcé. Sous la pression constante des missionnaires, qui

¹⁵ Jean-Yves Leloup, *Sectes, Eglises et religions*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 12.

brandissent la menace d'une vie en Enfer si les autochtones ne se convertissent pas aux nouvelles religions, les Colons obtiennent gain de cause. Les Africains, comme c'est le cas au Gabon, en plus de confier aux prêtres leurs reliques et autres objets utilisés dans le cadre de leurs pratiques culturelles et religieuses, confessent spontanément leurs péchés : pratique de la sorcellerie, consommation de chair humaine, envoûtement, etc. Cet ensemble d'événements accélère la déchéance des pratiques religieuses africaines, la dissolution de l'identité des Africains et la confiscation à jamais de leur liberté et la perte de leur capacité d'autodétermination, de leur âme.

3.3. La détermination par un tiers : La transformation et la destruction des cultures et des traditions

Les Occidentaux désormais établis en Afrique ont résolument pris possession des lieux. Rien ou presque ne leur échappe. Ils entreprennent de transformer, à leur gré, la totalité de l'environnement conquis. Les "Blancs" façonnent donc la nature environnante, par la construction des édifices et par la mise en place des infrastructures, devant garantir leur confort à tous points de vue. Les peuples autochtones n'échappent évidemment pas à ces mutations. Bien au contraire, ils se situent aux premières loges de ce vaste programme de réorganisation de l'espace, qui jadis leur appartenait exclusivement. Du point de vue humain donc, si l'apparence physique des "indigènes" reste pratiquement impossible à modifier, leurs traits psychologiques et culturels se prêtent heureusement ou malheureusement (selon le camp dans lequel on se situe) aux manipulations et donc aux transformations.

D'une façon générale, la culture et le langage, appuyés par leurs corolaires respectifs, s'érigent en instruments particulièrement efficaces, utilisés par les Colons pour venir à bout des Africains et de leurs richesses matérielles et culturelles.

4. La décolonisation hypothétique ou la colonisation insidieuse et renforcée

4.1. L'indépendance décrétée et une décolonisation factice

Antoine Glaser et Stephen Smith écrivent :

« « Que l'Afrique serait belle sans les Africains... » Pas un responsable de la Coopération n'ose aller jusque-là. Mais l'esprit général dans le milieu des Français d'Afrique, trente ans après les "indépendances", n'est pas très éloigné de cette opinion. "Qu'ont-ils fait de notre Afrique?" y est sans complexe une question récurrente. "On a décolonisé trop tôt pour des problèmes Est-Ouest", ajoute-t-on, avant de poursuivre ainsi, comme dans un remords : "Ensuite, on a tout fait pour qu'ils rentrent dans la modernité : une monnaie convertible, une langue commune, des troupes pour les protéger, la double nationalité s'ils le souhaitent, la libre circulation des personnes pour venir en métropole, et une armada de coopérants pour faire tourner la

machine..." Peut-être un peu, et trop vite, pour et sans les Africains?... Après les indépendances, l'"indigène" a pris la nationalité de son territoire tout en gardant le masque français. Les chefs africains, qui siégeaient dans les gouvernements de la VIe République, sont rentrés au pays avec leurs queues-de-pie rayées et les chapeaux hauts de forme, mimant sous les tropiques le protocole et les attributs du pouvoir des Blancs du bord de Seine. On a alors oublié que l'indigène était africain. »¹⁶

La décolonisation n'est pas un état statique et définitif. Mais elle décline plutôt un processus et un "lutte permanente" devant conduire les peuples colonisés non seulement vers leur libération mais aussi à leur autonomisation¹⁷. On peut logiquement penser que le décret des indépendances africaines marque le début de la décolonisation en Afrique. Mais ce discours n'est vrai qu'en apparence. En réalité, il cache une contre-vérité pourtant et paradoxalement très visible : d'abord, à titre de rappel, certains pays africains tels que le Gabon ont clairement "refusé" l'indépendance". Ensuite, par le fait d'avoir adopté et intégré les éléments culturels (coutumes, traditions, langages, langues et religions) des envahisseurs, les peuples colonisés conservent leur dépendance. « *Eux au moins connaissaient nos pères* », *se plaignent les vieux dans les villages, regrettant les "casques blancs" et oublieux du travail forcé de l'époque coloniale dans les plantations et pour la construction des voies ferrées. La nostalgie identitaire des temps bénis de la colonie prime dans la mémoire africaine.* »¹⁸ Autrement dit, les Africains ont tellement bien intégré la culture occidentale qu'ils en viennent à regretter même les pires moments passés pendant la colonisation.

La culture, généralement considérée, et le langage marquent la continuité de la colonisation des peuples africains. Si on reprend le cas du Gabon, on remarque que ce pays a adopté le français comme étant sa langue officielle. La population y est estimée à 80 % francophone. Sur le site internet "Histoire du Gabon", on peut lire ce qui suit :

« Avant la Seconde Guerre mondiale, très peu de Gabonais avaient appris le français et presque tous ceux qui connaissaient le français travaillaient alors dans l'administration coloniale. Après la guerre, la France introduit l'éducation primaire pour tous dans toutes ses colonies africaines et le recensement de 1960 montre que 47% des Gabonais de plus de quatorze ans parlent le français alors que seulement 13% savent lire et écrire dans cette langue. Dans les années 1990, le taux d'alphabétisation atteint 60%. Un tiers des Librevillois ont le français

¹⁶ Antoine Glaser et Stephen Smith, *L'Afrique sans les Africains*, Paris, Editions Stock, 1994, pp. 131-134.

¹⁷ Le concept d'autonomisation employé ici vient à point nommé, en tant qu'il décrit également un processus, un "combat perpétuel" vers l'autonomie, qui, elle, est un objectif en perpétuel mouvement. Car des obstacles empêcheront toujours une autonomie définitive.

¹⁸ *Idem*, p. 132.

comme langue maternelle. La France prédomine dans les relations extérieures du Gabon, économiquement et culturellement parlant. »¹⁹

A partir de cette situation réelle, on se rend bien compte que le Gabon n'est pas sorti de la colonisation. Bien au contraire, il y est maintenu, de gré ou de force.

4. 2. La culture : le langage et la religion, comme facteurs de colonisation continuelle

La culture est l'élément fondamental de la constitution de l'identité des peuples et des individus. Elle caractérise et fait leur nature respectivement. Le terme "culture" fait référence à la façon de penser, de parler, de se comporter, en un mot à la manière de vivre. La nature humaine, au-delà de son aspect physique, qui est également influencée par la culture, se construit à partir de ces éléments culturels. La pensée, formulée et exprimée par et à travers le langage fixe aussi ses propres modalités pratiques, matérialisées dans la conduite. Il est certes vrai que le corps, en tant qu'entité sensible, se dévoile comme le premier facteur déclencheur des sensations telles que la faim, la soif, la fatigue, etc., mais c'est par et grâce à la pensée que l'homme imagine des objets susceptibles de combler ces manques et des moyens en vue d'atteindre cet objectif. Or, la culture forge la pensée. Par conséquent, si cette culture est falsifiée et remplacée par une autre, la pensée subit le même sort. Dans ce cas, ses résolutions seront aussi conformes à la nouvelle culture. En pratique, si l'on considère le cas du Gabon et de la France, on observe que la culture française surplombe la culture gabonaise, en tenant compte des dernières observations. La langue française y est la plus parlée. La religion chrétienne, adoptée par la France et que les Français ont importée au Gabon, défie tous les pourcentages en la matière. Plus de 85% des Gabonais sont chrétiens. Lorsqu'on connaît l'impact que la religion et le langage ont sur les peuples qui les ont adoptés, on réalise aisément la dépendance de ces peuples par rapport à eux.

5. L'indépendance illusoire et l'incrédulité des Etats-colonies

Contrairement à la simple erreur, qui est l'œuvre du sujet et susceptible d'être corrigée, la puissance trompeuse de l'illusion demeure impossible à vaincre. L'indépendance des pays africains ressemble à une illusion. Leurs peuples et, même certains de leurs dirigeants naïfs ou manipulateurs, proclament indifféremment que leurs pays sont indépendants et souverains. En s'appuyant sur les analyses faites précédemment, on réalise effectivement que les indépendances africaines sont de parfaites illusions. L'impact de la culture étrangère et ses différentes ramifications que sont les langages, les langues et les religions sur les cultures autochtones conduit à cette conclusion. Les Africains ont échangé leurs cultures contre les "cultures importées". Ils ont donc perdu par la même occasion à

¹⁹ Site internet, Histoire du Gabon.

la fois, les éléments fondamentaux de leur identité, leur identité-même, leur liberté et leur autonomisation.

6. Le manque de réalisme des Etats et des citoyens

Beaucoup d'Etats africains et leurs peuples se complaisent dans un conformisme béat, quant à la réalité illusoire de leur indépendance. Volontairement ou involontairement, les Africains ignorent leur histoire et font fi des faits historiques pourtant vivaces. La colonisation et ses innombrables conséquences sont encore et toujours très visibles de nos jours. La culture actuelle nous le rappelle en permanence. Dans le cas du Gabon, par exemple, la langue française, qui est passée du statut de langue officielle à celui de première langue, c'est-à-dire de langue maternelle, de la grande majorité des Gabonais, en est la parfaite illustration. De nos jours, la religion chrétienne catholique, introduite au Gabon par les missionnaires français, bat tous les records en termes du nombre d'adeptes, par rapport aux autres obédiences du christianisme et à d'autres religions, dont certaines s'y sont établies bien avant elle. L'histoire nous enseigne que les chrétiens protestants ont pourtant été les premiers missionnaires à fouler le sol gabonais. Mais le catholicisme a pris le pas sur lui. Les religions et les cultes autochtones ont vainement tenté de résister à la vague écrasante de leurs concurrents importés particulièrement voraces. Compte tenu des combats que les Colons leur ont menés et des attaques qu'ils continuent de subir encore aujourd'hui, cette fois-ci par les peuples autochtones corrompus par les nouvelles religions, ils sont relégués au dernier plan et disparaissent.

Il faut noter que certains pays africains comme le Sénégal, ayant aussi été confrontés au problème de la colonisation, s'efforcent de conserver leurs cultures, leurs langues. Mais ces efforts sont malheureusement entachés par la persistance des éléments culturels étrangers dans leur quotidien. Malgré tout le wolof s'impose comme une langue sénégalaise utilisée par le plus grand nombre. Mais le français reste en embuscade. Du côté religieux, l'islam tient le haut du pavé dans ce pays d'Afrique de l'ouest. Il y a aussi des chrétiens, moins nombreux. Les religions et cultes autochtones, quant à eux, semblent s'être volatilisés.

Conclusion

L'indépendance des pays africains semble illusoire. Il n'est nullement utile d'avoir fait des études philosophiques, ni même d'avoir étudié l'histoire pour se rendre compte que les peuples et les pays africains croulent sous l'influence de la culture, des langages, des langues et des religions étrangers, le constat étant tellement évident. Les Africains restent dépendants psychologiquement et implicitement physiquement.

Jadis les peuples d'Afrique vivaient librement et s'autodéterminaient. La seule influence qui s'exerçait sur eux venait de la nature. L'organisation sociale, culturelle, politique des regroupements de populations dans des circonscriptions

territoriales étaient assumée par leurs membres. L'essentiel de leur subsistance était garanti par les activités de pêche, de chasse, de cueillette et d'agriculture. Toute la période précédant l'ère coloniale était rythmée par ces activités. Au-delà de ces besoins qu'il fallait absolument satisfaire, les Africains soutenaient l'harmonie au sein de leurs communautés grâce à leurs coutumes et traditions tout à fait authentiques. Leurs langages, leurs langues et leurs religions, qui font parties de leur culture, permettaient de les caractériser, les identifier et de les distinguer des autres peuples.

L'arrivée des explorateurs dans le continent africain transforme à jamais l'univers social, politique, culturel, religieux, linguistique, etc., de l'Afrique. Les Colons introduisent un autre mode de vie pour le moins différent de celui des autochtones. Celui-ci se matérialise à travers la culture et la religion. Le langage et les langues structurent et accompagnent au quotidien les transformations qui en découlent. Les conséquences de ces bouleversements sont aussi nombreuses, diverses que néfastes. La plus dommageable d'entre elles reste la perte de la personnalité et de l'identité des peuples qui les subissent, consécutive à la disparition de leurs langues et de leurs religions.

Les différents changements socioculturels intervenus en Afrique ont eu lieu par la force et la violence. Les Européens se sont imposés dans ce continent grâce au canon à poudre. En dépit de leur résistance féroce et déterminée, les Africains n'ont pas tenu pendant longtemps face aux armes. Ils ont été vaincus. La victoire acquise, les Colons ont entrepris de faire adhérer les "indigènes" aux transformations en cours et aux mécanismes, qui allaient causer la dissipation à jamais de leur identité et de leur âme. Des structures d'accompagnement pour soutenir et renforcer ce dispositif sont mises en places : les écoles, les centres de soin, les ateliers de couture et de menuiserie, les pharmacies, etc. Au fil du temps, ayant obtenu quelque satisfaction de certains de leurs besoins, les indigènes se sont adoucis et ont accepté, en dernier recours, de prendre part aux "activités" initiées par les occupants. Dans la même logique, les plus convaincus des Africains du bien-fondé de ces initiatives, se sont accordés le devoir de convaincre les indécis et les réfractaires.

On a donc assisté au baptême de nombreux fidèles à une certaine époque. Des opérations de charme pour ramener de plus en plus de fidèles sont entreprises à travers les territoires, mêmes les plus inhospitaliers et de plus en plus éloignés des centres urbains où étaient basés les missionnaires. On a vu des hommes d'églises blancs apprendre les langues vernaculaires des territoires dans lesquels ils se rendaient, évangéliser et surtout enrôler plus d'adeptes. A cette époque, ce sont les missionnaires et leurs messagers autochtones (responsables des églises, diacres, catéchistes, tous ceux à qui ils avaient confié des responsabilités au sein de l'église) qui fournissaient des efforts pour attirer des fidèles à eux. Ils pouvaient aller jusqu'à offrir de petits présents. Au fur et à mesure que les populations se convertissaient, l'engouement est devenu si fort qu'il n'était plus nécessaire de les

convaincre. Elles s'impliquaient spontanément. Dans nos jours, au vu du nombre de fidèles toujours plus croissant dans les églises (catholiques surtout), la vapeur est renversée : ce sont les fidèles qui doivent désormais s'efforcer d'aller vers les églises. Pour cela, ils doivent déboursier d'énormes sommes d'argent et réaliser des apports en nature pour le baptême, les messes et toutes autres activités au sein des églises.

Ce constat fait dans les églises est aussi observable en ce qui concerne la culture et les religions. Avant, on y allait par la force et la violence. Aujourd'hui, on y va par conviction ou par dépit. La conséquence logique de cet état fait est le maintien des peuples d'Afrique dans une dépendance irréversible, qui ne semble intéresser ni inquiéter personne.

Bibliographie

- Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.
- Jean-Jacques Rousseau, *l'Emile ou de l'Education*, in *Œuvres Complètes*, Livre 1er, Paris, Editions du Seuil, 1971.
- Tsira Nong Ndoutoume, *le Mvett*, livre II, Paris, Présence Africaine, 1975.
- Joseph Ambouroué-Avaro, *Un peuple gabonais à l'aube de la colonisation*, Paris, Karthala, 1981.
- Nicolas Metegue N'nah, *L'implantation coloniale au Gabon*, Tome 1, Paris, l'Harmattan, 1981.
- Antoine Glaser et Stephen Smith, *L'Afrique sans les Africains*, Paris, Editions Stock, 1994.
- André Raponda Walker et Roger Sillans, *Rites et Croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence africaine, 1995.
- Jean-Yves Leloup, *Sectes, Eglises et religions*, Paris, Albin Michel, 1998.
- Laurence Mellerin et Jean Grand, *Histoires des religions, L'homme et le divin*, CDRP Franche-Comté, Desclée de Brouwer, 2001.
- Gerd Theissen, *La religion des premiers chrétiens*, traduction Joseph Hoffmann, Paris, éditions du Cerf, 2002.
- Michel Malherbe, *Les religions de l'humanité*, Prologue, Paris, Criterion, 2004.
- Site internet, Google, Histoire du Gabon, Des origines à l'Indépendance.

DROITS DE L'HOMME ET DROIT INTERNATIONAL, Hyacinthe E.
NOGBOU (Université Alassane Ouattara de Bouaké – RCI)

Résumé

Cet article est relatif à la nature du rapport entre les droits de l'homme et le droit international. À l'encontre de l'internationalisation des droits de l'homme, qui réduit les droits naturels de l'homme en droits conventionnels, excluant ainsi du droit tous ceux dont la situation n'est pas régie par des conventions internationales, nous estimons que les droits de l'homme doivent être redéfinis, tel que suggéré par le cosmopolitisme, comme le droit fondamental à la citoyenneté mondiale. Dans ce cas, il appartiendrait aux Nations Unies de le protéger et faire la promotion de ce droit afin que, tous les hommes arrivent à de la protection de l'État.

Mots clés : Droits de l'Homme, droit international, État, Nations Unies, citoyenneté.

HUMAN RIGHTS AND INTERNATIONAL LAW

Abstract

This article concerns the nature of the report between human rights and international law. To counter the internationalization of human rights, which reduce the natural rights of man in conventional rights, excluding thus from the rights all those whose situation is not governed by international conventions, we believe that human rights must be redefined, as suggested by cosmopolitanism, such as the fundamental right to global citizenship. In that case, it would be up to the United Nations to protect and promote that right so that all men would come to the protection of the State.

Keywords: human rights, international law, State, United Nations, citizenship.

Introduction

L'immense progrès des droits de l'homme auquel nous assistons depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale ne se réduit qu'en une seule chose : les droits de l'homme sont devenus des droits internationaux. En effet, au regard des « pratiques odieuses et barbares des hitlériens » (Cassin, 1950, p.69) où « le gouvernement allemand s'est retranché derrière le principe de la souveraineté exclusive de l'État pour régler le sort de ces propres sujets » (Cassin, 1950, p.69), allant jusqu'à tenter l'extermination d'une partie d'eux, la communauté internationale s'est rendue compte de l'inconvénient qu'il y a à faire de la protection des droits de l'homme une affaire interne des États. Depuis, elle s'évertue à sauvegarder les droits fondamentaux de l'individu indépendamment de son État, faisant ainsi des droits de l'homme un objet de droit international. Or, à y voir de près, une internationalisation des droits de l'homme rime nécessairement avec une dénaturation de ces droits. En effet, elle consiste à confondre « ce qui est juste par

nature et ce qui est juste par convention» (Rigaux, 2007, p.307). Autrement dit, avec l'internationalisation, les droits de l'homme ne sont plus des droits naturels et universels mais des droits conventionnels, fruits de conventions entre les États. Ainsi, ces conventions entre les États sont extension qui donne aux droits de l'homme une dimension supra nationale et qui devrait rendre l'homme citoyen du monde. Pourquoi cette dénaturation des droits de l'homme ? L'internationalisation des droits de l'homme peut-elle vraiment garantir l'universalité de l'individu ? À quelle condition, les droits de l'homme peuvent-ils avoir un sens pour tous ? Répondre à ces interrogations, c'est critiquer la problématique actuelle du droit international des droits de l'homme afin d'établir une problématique nouvelle, celle du droit cosmopolitique des droits de l'homme.

1. Les fondements du droit international des droits de l'homme

1.1. L'internationalisation des droits de l'homme

En réaction face aux exactions du gouvernement nazi, qui faisait de la souveraineté de l'État un bouclier pour violer les droits de ses citoyens, et contre la doctrine classique des droits de l'homme qui n'accordait aucune place à l'individu dans l'ordre international, le droit international des droits de l'homme tente de faire de l'individu un sujet de droit international. Ainsi, affirme René Cassin, « sans aller jusqu'à dénier aux États eux-mêmes la qualité de sujets du droit international, la grande majorité des auteurs modernes reconnaît que le droit international n'est pas seulement le droit des États, mais aussi le droit des hommes» (Cassin, 1950, p. 68). Il s'agit pour ces auteurs, notamment Krabbe, Duguit et Kelsen, de revendiquer la protection des droits de l'individu indépendamment de son État.

Pour cela, la communauté internationale a jugé nécessaire de faire des droits de l'homme un objet de conventions internationales, dans le but de les soustraire de la domination exclusive de l'État. Ainsi, les Nations Unies, dès leur création en 1945, se sont engagées à institutionnaliser les droits de l'homme, à travers les textes internationaux. En 1948, elles sont parvenues à la production et à l'adoption d'un texte fondamental, la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Ce texte n'étant pas contraignant, elles ont jugé nécessaire de l'accompagner de traités et conventions susceptibles d'engager la responsabilité internationale des États. C'est dans cette optique qu'ont été adoptés en 1966 les deux pactes onusiens: le Pacte international relatif aux droits politiques et civils et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels. Ils vont attendre 1972 pour atteindre le quorum exigé de ratification et entrer en vigueur. Le Pacte international relatif aux droits politiques et civils est appuyé par deux protocoles facultatifs dont le premier institue la plainte individuelle tandis que le second vise l'interdiction des peines de morts. Si ce sont là des textes généraux et universels, des textes spécifiques du même ordre ont été adoptés. C'est dans ce cadre qu'il faut inscrire plusieurs autres textes tels que la Convention des Nations Unies pour la prévention et la répression du génocide, adopté en 1948, la

Convention internationale des Réfugiés de 1951, la Convention internationale des apatrides de 1954, la Convention des Nations Unies pour la protection des travailleurs migrants et des membres de leurs familles de 1998, etc. Pour être appliqués, ces textes ont besoin d'être abondamment ratifiés par les États. Une fois cela fait, il confère aux individus une personnalité juridique internationale et les droits qui en découlent.

Au nom de cette personnalité juridique internationale, l'individu a désormais accès à la justice internationale. À ce titre, il peut se présenter devant les tribunaux internationaux soit en tant que requérant de justice, soit en tant qu'accusé. Pour lui permettre d'ester en justice internationale, la plainte individuelle a été instituée par le premier protocole facultatif se rapportant au pacte international relatif aux droits civils et politiques. Il peut de ce fait poser une plainte contre un État ou un dirigeant devant une juridiction internationale. Les cours régionales telles que la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples, la Cour européenne des droits de l'homme... sont accessibles à de telles requêtes. S'il est accusé de graves crimes contre les droits de l'homme tel que les crimes contre l'humanité, les crimes de guerre, les crimes contre la paix, les crimes de génocide... il peut être traduit devant la Cour pénale internationale¹ (CPI), à moins que les tribunaux nationaux prouvent leur volonté ou leur capacité de le juger. Instituée par le statut de Rome du 17 juillet 1998, cette Cour permanente et autonome est entrée en vigueur le 1^{er} juillet 2002. Elle est la prolongation, ou du moins la version revue des tribunaux pénaux internationaux tels que le tribunal international de Nuremberg, « la première forme de justice internationale applicable à l'individu et engageant la responsabilité internationale¹ » ainsi que les tribunaux de Tokyo, de l'ex-Yougoslavie, du Rwanda, etc. Avec la CPI, le monde est de plein pied dans l'internationalisation et l'individualisation de la justice. Mais cette internationalisation des droits de l'homme, aussi louable soit-elle, peut-elle garantir la transcendance de ces droits?

1. 2. La confusion entre droits de l'homme et droit international

La caractéristique fondamentale de l'internationalisation des droits de l'homme réside dans la transformation des droits justes par nature, en des droits justes par convention. Cela consiste tout d'abord, à nier tous les attributs fondamentaux des droits de l'homme. La naturalité se trouve niée dès que ces portiques du droit sont soumis à des conventions. Cela est aussi une négation de leur universalité car les conventions ne peuvent être acceptées automatiquement par tous. Et si l'universalité est niée, c'est que l'immutabilité ne peut plus tenir car, non seulement la nature de ces droits a subi une mutation, mais aussi les États s'offrent le pouvoir de les restreindre quotidiennement.

¹ - *La responsabilité pénale de l'individu dans l'évolution de la justice internationale, consulté le 17 avril 2016, in [http : www.ut-capitole.fr/servlet/com.univ.collaboratif.util](http://www.ut-capitole.fr/servlet/com.univ.collaboratif.util), p.1*

Ainsi, dépossédés de tous leurs attributs fondamentaux, les droits de l'homme ne sont plus que le symbole de la fragilité du droit s'écroulant sous le poids amer de la souveraineté des États. D'autant plus que, les États se dévoilent dans une ambigüité extrême : en même temps qu'ils proclament et reconnaissent ces droits, ils en sont les plus grands violeurs. En fait, n'étant plus des droits émanant de la nature humaine, mais des droits édictés par des conventions, les droits de l'homme sont désormais soumis aux principes du droit des traités, principes régissant le rapport codifié entre États. Or, en matière du droit des traités, la souveraineté de l'État étant le postulat de base, les États sont libres de conclure les traités ou de les rejeter selon leur volonté. Et, même lorsque ces traités sont librement conclus, l'État peut le remettre en cause à tout moment, si son intérêt est en jeu. C'est en ce sens que Hegel voit un lien entre le respect des traités et l'intérêt de l'État. Ceci est justifié par le fait que l'État symbolisant la souveraineté, il ne voit que l'intérêt de ces citoyens. C'est seulement lorsque les intérêts de l'État se trouvent pris en compte par le droit international que l'État respecte les traités (Hegel, 1940). Autrement dit, l'État ne respecte les traités que si son intérêt y est. Ceci étant subjectif, le droit des traités semble donc la consécration d'un désordre.

C'est cette anarchie et cette transformation des droits de l'homme en droits des traités qui rendent impossible la protection des migrants, les laissant ainsi périr aux frontières des États, comme c'est le cas actuellement en Europe. La naturalité des droits de l'homme n'étant plus à l'ordre du jour, la protection du migrant a nécessité l'adoption d'une convention particulière par les Nations Unies : la Convention internationale pour la protection des travailleurs migrants et des membres de leurs familles. Cela suppose que seuls les États ayant ratifié cette convention sont tenus de respecter les droits des migrants. Les autres peuvent agir selon leur bon vouloir. Or il s'avère, jusqu'à ce jour, qu'aucun pays de l'Union Européenne n'a encore ratifié cette convention². L'internationalisation des droits de l'homme, qui n'est qu'une confusion de ces droits fondamentaux d'avec le droit international, confine donc ces droits dans l'étroit rapport interétatique et conditionne leur application à la volonté des États. Mais, qu'est-ce qui explique ce confinement ?

1.3. Les raisons de la réduction des droits de l'homme en droits internationaux

L'internationalisme, aussi humaniste soit-il, aurait bien du mal à saisir avec justesse la transcendance des droits de l'homme. Et cela, parce qu'il est impossible de renoncer à la souveraineté de l'État au risque de renoncer à soi-même. En effet, le droit international, quelles que soient les modifications que l'histoire lui aurait

²- « Elle ne compte pourtant que 42 États parties et, si elle est entrée en vigueur en 2003, aucun grand pays d'immigration occidentale ne l'a ratifiée ». GUCHTENEIRE (Paul de), PÉCOUD (Antoine), « Les obstacles à la ratification de la Convention des Nations Unies sur la protection des droits des travailleurs migrants », *Droit et société*, 2010/2 (n°75), p. 431-451. Consulté le 10 février 2016. <http://www.cairn.info/revue-droit-et-societe-2010-2-page-431.htm>, p.3

concedées, est essentiellement, et d'ailleurs son intitulé le prouve, ce droit permet de fédérer les nations car le principal sujet, et détenteur acteur qu'est l'homme est désormais transnational. Cela suppose l'existence préalable de la nation, et donc de l'État. Autrement dit, l'État ou la nation est indispensable au droit international. Or l'essence de la nation, c'est la souveraineté. C'est en ce sens que Olivier de Frouville affirme que « la théorie de la souveraineté est indissociable de la théorie du droit et de l'État » (Frouville, 2001, p.103). Cela signifie que c'est par la souveraineté que l'État existe et qu'il a des droits. Non seulement, « la souveraineté fonde le droit et légitime l'État dans un même mouvement » (Frouville, 2001, p. 103), mais il ajoute que l'État et la souveraineté ont la même histoire car, l'émergence de la notion de souveraineté est co-naisante avec l'État moderne. Il est clair que l'égalité souveraineté des États est ce qui « fonde la possibilité et la validité du droit international » (Frouville, 2001, p.103). Ainsi, le renoncement à la souveraineté signifierait le renoncement à l'État, et par de là, une limitation de la souveraineté de l'État. le contraste, c'est qu'il y a une impossibilité de se défaire de la souveraineté nationale qui ne permet pas aux doctrines internationalistes de saisir avec justesse la transcendance des droits de l'homme. Ces doctrines sont pour ainsi dire, amenées à confiner les droits naturels et fondamentaux de l'homme dans l'ordre interétatique, les laissant de ce fait à la merci de la souveraineté nationale. L'échec de l'internationalisation des droits de l'homme, à laquelle nous assistons froidement rien qu'en observant la cruelle situation des migrants nous rappelle une chose notable : les droits de l'homme transcendent les droits internationaux. Dans ce cas, comment peuvent-ils être protégés et promus en qualité de droits supérieurs aux droits internationaux ?

2. Le droit cosmopolitique des droits de l'homme

2.1. Le droit cosmopolitique au-delà du droit international

Le droit cosmopolitique est pour l'individu ce que le droit international est pour l'État. Au fond, le concept de "droit des gens" qui servait de droit applicable dans l'ordre international régissait à la fois le rapport entre les États et le rapport entre l'État et l'étranger résidant sur son territoire. Mais, comme le relèvent Marc Belissa et Florence Gauthier, « la double nature du droit des gens – droit positif entre les États et droit naturel des individus en tant que membres de l'humanité – pose donc un problème philosophique de fond » (Belissa, 1999, p.3). Pour résoudre ce problème, Jeremy Bentham³ tente de simplifier le concept de droit des gens par celui du "droit international". Mais, celui-ci signifie seulement la « jurisprudence entre les nations » (Belissa, 1999, p.3) et ignore le droit des

³- Il est l'inventeur de l'expression « droit international ». Ce fut en 1789 dans son ouvrage *An introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Il parlait de « international law » dont la traduction en français donne « droit international ». Voir CAZALA (Julien), « Jeremy Bentham et le droit international », Revue générale de droit international public, 2005, n°2, pp. 363-387. Consulté le 28 avril 2015, www.academia.edu, p.1

individus au-delà des frontières de leur pays. Cela conduit Kant à considérer que le concept du droit international est insuffisant pour remplacer la notion de droit des gens, encore moins réguler l'ordre extranational. Autrement dit, si le droit international se propose de régir le rapport entre les États, il faut concevoir un autre type de droit susceptible de couvrir la situation de l'étranger, de l'individu se trouvant au-delà des frontières de son pays. C'est pour combler ce vide laissé par le droit international que Kant a conçu le droit cosmopolitique, comme « droit public de l'humanité » (Kant, 2009, p.37).

C'est la seule forme de droit qui possède les outils nécessaires pour dépasser la souveraineté de l'État et permettre la protection de l'individu partout où il se trouve. En fait, tous les autres types de droits relèvent de la compétence de l'État. Le droit national, en tant que droit civil, pénal ou public national, régit le rapport du citoyen et de l'État dans l'ordre national. Ici l'État est l'éditeur ou du moins le diseur et le censeur de la loi. Au-dessus de ce droit, il y a le droit international qui régit le rapport entre les nations, cependant oublie la situation de l'individu (nous l'avons déjà mentionné). Le seul type de droit qui permet de réguler le rapport de l'individu étranger avec l'État d'accueil, c'est le droit cosmopolitique. Pour Habermas, au-delà du droit international qui est la relation contractuelle entre des États, il existe le droit cosmopolitique, la Constitution de tous les cosmopolites du monde. Cela signifierait que le droit cosmopolitique est le droit mondial de l'individu. Il serait donc au-dessus des droits nationaux et internationaux, même si certains auteurs le confondent à tort avec le droit communautaire de l'Union Européenne, le situant de ce fait entre l'ordre national et l'ordre international. Au fond, quel est le contenu de ce droit ?

2.2. Le contenu du droit cosmopolitique

Le contenu fondamental que Kant a donné au droit cosmopolitique, c'est l'hospitalité universelle et « le droit de la personne en tant que citoyen du monde » (Goucha, 2006, p.15). Ce droit d'hospitalité que possède naturellement tout homme du fait de la commune possession de la surface de la terre se concrétise dans le droit de visite. Selon Kant, l'« hospitalité signifie le droit qu'a un étranger arrivant sur le sol d'un autre de ne pas être traité en ennemi par ce dernier » (Kant, 2009, p.62). L'hôte récepteur n'est pas obligé de recevoir l'étranger car il s'agit belle et bien d'un droit de visite et non d'un droit d'accueil ou d'un devoir d'accueil à la charge de l'hôte récepteur. Seulement, la non réception doit se faire sans hostilité car l'étranger n'est pas un ennemi mais un semblable qui ne cherche qu'une terre propice pour habiter. Par ce droit, les hommes sont contraints de « supporter malgré tout leur propre coexistence, personne, à l'origine, n'ayant plus qu'un autre le droit de se trouver en un endroit quelconque de la terre » (Kant, 2009, p.63). Tous les hommes ont droit de séjourner dans n'importe quel coin du monde. Mais cette idée kantienne de droit cosmopolitique est-elle aujourd'hui, au regard de l'évolution des droits de l'homme, satisfaisante ?

Pour répondre à cette question Bjarne Melkevik affirme : « reprendre aujourd'hui l'idée d'un droit cosmopolitique n'est possible qu'en mesurant et en réfléchissant sur la distance autant historique que philosophique qui nous sépare de Kant » (Melkevik, 1999). Il ne s'agit certainement pas de dépasser Kant, mais d'adapter sa pensée à la réalité actuelle. Le droit cosmopolitique doit quitter la terre de l'exception et de l'éthique pour atteindre son effectivité juridique, pour devenir un droit autonome. Avec beaucoup de raison d'ailleurs, Christophe Petermann ajoute que « dans l'attente d'un droit mondial, le droit cosmopolitique doit se déployer sur toute la surface des relations transnationales » (Benyekhlef, 2008, p.907). C'est un droit nécessaire pour la mondialisation de notre planète. Au-delà des droits d'hospitalité universelle et de visite, le cosmopolitisme contemporain exige que d'autres droits cosmopolitiques soient reconnus à l'individu. C'est en ce sens que « David Held identifie, pour sa part, sept principes qu'il qualifie de cosmopolitiques » (Benyekhlef, 2008, p. 934). Il s'agit de « l'égalité et la dignité, la citoyenneté active, la responsabilité individuelle et la reddition de compte, le consentement, la délibération réflexive et la prise de décision collective, l'inclusion et la subsidiarité, l'évitement de la souffrance et la satisfaction urgente des besoins primaires » (Benyekhlef, 2008, p. 934). Tout cela renforce les droits de l'homme et les conditions de leur réalisation universelle.

3. La garantie du droit cosmopolitique : l'individualisation du monde

Depuis le XVI^{ème} siècle, la philosophie moderne des droits de l'homme vient aux peuples sous forme d'une solution aux lacunes du droit international vis-à-vis de l'individu. Cette posture adoptée est une réponse à toute doctrine et pratique tendant à assujettir l'individu à un quelconque pouvoir, à la nature (la philosophie classique du droit naturel), à Dieu (la philosophie thomiste du droit divin), à l'État (la doctrine classique du droit international). Au fait, déçus de la religion chrétienne et de l'ordre politique de l'Europe n'ayant pas permis le plein épanouissement de l'individu dans une société de paix, les philosophes commencent, avant le Traité de Westphalie, à ré-conceptualiser l'État et le droit naturel.

Cette conception nouvelle de droit naturel induit l'égalité de tous les hommes, puisqu'elle fonde le droit sur la nature humaine. Cela voudrait dire que les hommes devraient être protégés désormais en leur seule qualité d'êtres humains. C'est bien en ce sens que Guy Haarscher affirme que les droits de l'homme désignent l'ensemble des droits « supposés appartenir à l'individu en vertu de sa propre essence » (Haarscher, 1987, p. 8). Pour lui, « ils sont considérés comme tellement fondamentaux qu'aucune vie en société digne de ce nom ne semble possible sans qu'ils soient respectés » (Haarscher, Idem.). Guy Haascher pose ainsi que le respect des droits de l'homme est la condition essentielle pour qu'une vie humaine soit digne d'être menée.

Empruntant le même chemin que Haascher, Paul Ricœur témoigne que l'exigence a toujours été que « quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain » (Ricœur, 1988, p.236). Au fond, ce qui incline au respect chez l'humain, c'est sa dignité ; celle-ci est sans condition et est le partage de tous les hommes. C'est d'ailleurs ce qui justifie la pensée de Kant dans la *Métaphysique des mœurs*, lorsqu'il développe que tous les hommes sont égaux quelle que soit leur condition d'existence (Kant, 1993, p.67). Cette pensée est reprise par la Déclaration universelle des Droits de l'Homme lorsqu'elle affirme que tous « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits » (Gandini, 1998, p.21). Cette conception fait des hommes des êtres libres et cette liberté naturelle fait d'eux des sujets de droits. En vérité, selon les mots de Bernard Bourgeois, chez Kant, « le droit, c'est la liberté » (Bourgeois, 1990, p.38). Or, la liberté, ajouta-t-il, « est l'essence de l'homme » (Bourgeois, Idem.), par conséquent, le droit est inhérent à l'homme.

Dans la vision de la philosophie moderne des droits de l'homme, cette conception de l'homme se posant en être possédant sa dignité en soi doit concourir à reconnaître à l'humain un statut de sujet autonome de droits. Ce statut, échappant aux États, vise à s'imposer à l'arbitraire du prince ; il ne doit être qu'international ou universel. Les philosophes modernes voudraient par-là faire libérer l'individu de toute sorte d'assujettissement. À partir de ce référent, les droits de l'homme font corps avec le statut supranational de l'individu. Ainsi naît l'idée du statut juridique international que l'homme tiendrait de sa seule humanité et qui ne serait susceptible d'aucune restriction, encore moins d'une quelconque aliénation.

Rappelons que, venant du nominalisme de Guillaume d'Ockham au XIV^{ème} siècle, c'est avec la laïcisation opérée par Grotius⁴ au XVII^{ème} siècle, que la théorie moderne du droit naturel se met en marche. Quant à sa première conceptualisation purement philosophique, elle est l'œuvre de Thomas Hobbes. Sur le plan politique, la mise en œuvre pratique commença en Angleterre à partir de 1642. D'ailleurs, la théorie du droit naturel développée par John Locke s'en est inspirée. Locke pose que les gouvernements n'octroient pas les droits naturels aux hommes. Dans les faits, il est impossible que cela soit car, les hommes détenaient déjà les droits naturels avant la création des sociétés politiques. Pour lui, ces dernières n'ont qu'un seul rôle : la protection de ces droits reconnus à tous les hommes. Ainsi, la conception de Locke va à son tour guider les pas des philosophes des lumières dans la préparation des différentes révolutions de l'époque, en revalorisant l'homme face à Dieu et surtout vis-à-vis du pouvoir politique.

⁴ - Les théologiens espagnols ont ébauché avant Grotius la théorie moderne du droit naturel. Ils se posent en précurseurs de la théorie moderne du droit naturel. Ils auraient commencé – avant Grotius – à laïciser les droits naturels ; leur rôle, selon les termes de Lochak, a été considérable « dans la formation du droit international que de la doctrine des droits de l'homme ». Mais leur conception semble être moins radicale et peu susceptible de défaire les droits naturels de l'emprise théologique et divine. Ce serait Grotius qui aurait radicalisé la rupture entre le droit naturel et le droit divin.

L'histoire révèle que deux grandes révolutions vont avoir lieu en occident au XVIII^{ème} siècle, à partir de l'idée des droits naturels. Admettons avec Hannah Arendt que, de simples idées, ne peuvent pas conduire à des événements susceptibles de changements majeurs. Autrement dit, les événements ne sont jamais conçus comme de simples conséquences des doctrines. Cependant, il est tout aussi vrai qu'il faille voir et admettre dans ces révolutions du XVIII^{ème} siècle une conséquence et une concrétisation de l'idée philosophique du droit naturel. Les révolutionnaires ont affirmé sans ambiguïté qu'ils avaient été inspirés par l'idée de droits naturels. Cela transparait dans le préambule de la Déclaration française de 1789 qui stipule que les droits proclamés sont des « droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme » (Gandini, 1998, p. 21). D'ailleurs, Arendt elle-même ne nie pas ce fait et affirme ceci : « Les hommes qui en France préparèrent les esprits et formulèrent les principes de la Révolution prochaine sont appelés les philosophes des Lumières » (Arendt, 1967, p.179). Par-là, elle admet qu'une idée peut contribuer à un changement. Mieux, elle reconnaît que les idées philosophiques ont joué un rôle incontournable dans les Révolutions du siècle des Lumières.

Le 4 juillet 1776, treize colonies britanniques d'Amérique proclament leur indépendance. La configuration de la société internationale, jusque-là européenne change. Le 26 août 1789, la France pose un acte majeur après s'être libérée de la monarchie absolue de Louis XVI : elle proclame les droits de l'homme. Cette proclamation des droits de "tous les hommes" suscite de grands espoirs. En fait, « à la suite du décret français de 1791 accordant des droits égaux, des décrets de même ordre s'étaient multipliés en effet sur tout le continent. L'égalité des droits était enfin reconnue et devenait une caractéristique de l'État » (Saroléa, 2006, p. 32). Abandonnant ainsi le domaine de l'intellect pour être dans la réalité politique des États, l'idée du droit naturel pose l'individu comme le sujet autonome du droit international. Autrement dit, nous pouvons dire que la philosophie moderne des droits de l'homme réserve « une place à l'individu dans l'ordre juridique international » (Saroléa, idem.). Cette posture offre à l'humain d'être protégé en tant qu'homme, sans considération de son statut politique dans un État. Cet homme existe-t-il réellement? En fait, Hannah Arendt, partage cette inquiétude. C'est Even-Grandboulan qui traduit sa pensée dans les termes suivants : « existent-il ou non réellement des Droits de l'Homme indépendants de tout statut politique et dérivant uniquement du fait d'être humain » ? (Even-Grandboulan, 1990, p.46)

La "cosmo-politisation" des droits de l'homme, cette actualisation du *leg kantien*, fait de l'individu le principal acteur et destinataire du droit, le véritable souverain puisque l'existence de l'État est conditionnée par celle des humains et subordonnée à leur volonté. Ainsi, cette cosmo-politisation doit passer par une « plus grande institutionnalisation du droit cosmopolitique, c'est-à-dire par la mise en place d'institutions communes aux États capables de s'imposer à eux » (Benyekhlef, 2008, p. 926). Cela signifie que la garantie du droit cosmopolitique ne saurait se réaliser sans une réforme des relations internationales. C'est à juste titre

que Karim Benyekhlef écrit ceci : « l'institutionnalisation du droit cosmopolitique répond également à un autre impératif : celui de sortir les États de l'état de nature afin de garantir la paix et la sécurité mondiale » (Benyekhlef, 2008, p. 945).

Il faut rappeler que pour Kant, l'ordre international actuel est un ordre de l'état de nature, les États puissants, à l'absence du droit mondial, faisant toujours la loi. De ce fait, il est nécessaire de faire éclore et ajuster les institutions qui soient à même de réaliser et de promouvoir le droit cosmopolitique. Ces structures pourront ainsi engager les États dans l'application du droit universel de l'individu. Mais si pour Kant, cette garantie passe par la confédération des États du monde, tout en conservant leur souveraineté, pour Habermas, il faut un « État de droit planétaire » (Melkevik, 1999). Si l'on peut craindre que la souveraineté nationale conservée par Kant fasse obstacle à la paix mondiale recherchée, l'on peut également douter que l'État de droit planétaire de Habermas se transforme en un État totalitaire mondial sans limite et sans issue. Arendt ne nous met-elle pas en garde à ce sujet lorsqu'elle affirme qu' : « une autorité supranationale sera forcément soit inefficace, soit au service exclusif de la nation qui se trouvera être la plus forte » (Arendt, 1972, p.239). De toutes les façons, il serait mieux de renoncer aux idéalisés incompatibles avec les réalités de ce monde imparfait pour penser juste une possibilité de garantir à chaque être humain son appartenance à un ordre national. Pour se faire, les Nations Unies, face au souci de la paix mondiale, devraient pouvoir contraindre les États à accepter dans leur ordre national tous les individus se trouvant sur leur territoire. Il s'agit de l'institutionnalisation de la citoyenneté mondiale, non en tant qu'une citoyenneté sans ancrage national, mais en tant qu'un statut qui rend possible l'accès inconditionnel de chaque individu à la citoyenneté nationale de son choix. Les Nations Unies, ayant la lourde charge de conduire la transition vers le cosmopolitisme, ne peuvent trouver leur sens véritable que dans l'institutionnalisation de la citoyenneté mondiale.

Conclusion

Cette étude a montré deux choses : les difficultés liées à la conception des droits de l'homme comme droits internationaux et la nécessité d'hisser ces droits dans l'ordre cosmopolitique pour une meilleure application. En effet, la problématique du droit international des droits de l'homme, qui caractérise l'actuel progrès de ces droits, est pleine de confusions : d'une part, elle proclame que les droits de l'homme sont conférés à l'homme par sa nature humaine, et d'autre part, elle soumet l'application de ces droits dits de l'homme à la volonté des États. De cette confusion, l'on aboutit aux résultats que les droits naturels de l'homme sont devenus des droits conventionnels des États. Ce qui autorise ces derniers à restreindre souverainement les droits fondamentaux lorsqu'ils contrarient leurs intérêts. Pourtant, la problématique du droit cosmopolitique des droits de l'homme fait ressortir le droit universel de l'homme à accéder aux droits nationaux partout où il se trouve « en vertu du droit de la commune possession de la surface de la

terre» (Kant, 2009, p.62), C'est pourquoi, il faut une institutionnalisation de l'ordre cosmopolitique, l'ordre transcendant les relations internationales. Pour cela, la citoyenneté mondiale, de laquelle doit découler la citoyenneté nationale, doit être consacrée juridiquement par les Nations Unies. Celles-ci doivent donc veiller à ce qu'aucun État ne refuse d'assurer la protection légale de tous les individus présents sur son territoire.

Bibliographie

- Arendt Hannah, 1972, *Du mensonge à la violence : essais de politique contemporaine*, trad. Guy Durant, Calmann-Lévy, Paris.
- ARENDRT Hannah, 1967, *Essai de la révolution*, trad. Michel Chrestien, Gallimard, Paris.
- Benyekhlef Karim, 2008, « *Vers Un Droit Postnational ?* » Un court essai sur le droit cosmopolitique comme modèle de gouvernance globale dans Pierre Noreau et Louise Roland, dir. Mélanges Andrée Lajoie, Editions Thémis, Montréal.
- Bourgeois Bernard, 1990, *Philosophie et droits de l'homme : de Kant à Marx*, PUF, Paris.
- Cazala Julien, 2005, « *Jeremy Bentham et le droit international* », N° 2 Revue générale de droit international public.
- Cassin René, 1950, « *L'homme, sujet de droit international et la protection des droits de l'homme dans la société universelle* ». In *La technique et les principes de droit public* (Étude en l'honneur de G. Scelle), t.1, Harmattan, Paris.
- Gandini Jean Jacques, 1998, *Les Droits de l'Homme, Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789*, Flammarion, Paris.
- Even-Granboulan Gèneviève, 1990, *Une femme de pensée : Hannah Arendt*, Anthopos-économica, Paris.
- Goucha Moufida et ali., 2006, *Philosophie politique et horizon cosmopolitique*, UNESCO, extrait, Paris.
- Guchteneire Paul de et Pécoud Antoine, 2010/2 (n°75), « *Les obstacles à la ratification de la Convention des Nations Unies sur la protection des droits des travailleurs migrants* », *Droit et société*.
- Haarscher Guy, 1987, *Philosophie des droits de l'homme*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles.
- Habermas Jürgen, 1996, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Cerf, Paris.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 1940, *Principes de la philosophie du droit*, Trad. André Kaan, Gallimard, Paris.
- Kant Emmanuel, 2009, *Pour la paix perpétuelle*, trad. Joël LEFEBVRE, Librairie Générale Française (LGF), Paris.
- Kant Emmanuel, 1993, *Métaphysique des mœurs*, trad. Alexis Philonenko, Vrin, Paris.

Ricœur Paul, 1998, *Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain*, UNESCO, Paris.

Rigaux François, 2007, « *Les fondements philosophiques des droits de l'homme* », in *Cours à l'Institut international des droits de l'homme*, n°70, Revue trimestrielle des droits de l'homme, Strasbourg.

Sylvie Saroléa, 2006, *Droits de l'homme et migration : de la protection de la personne migrante*, Broché, Paris.

Webographie

Belissa (Marc) et Gauthier (Florence), « Kant, le droit cosmopolitique et la société civile des nations », *Annales historiques de la Révolution française* [En ligne], 317 | juillet-septembre 1999, mis en ligne le 11 avril 2006, consulté le 27 mars 2016. URL : <http://ahrf.revues.org/271>.

FROUVILLE (Olivier De), « Une conception démocratique du droit international », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XXXIX-120 | 2001, mis en ligne le 01 juillet 2001, consulté le 11 octobre 2012. DOI : 10.4000/ress.659, URL : <http://ress.revues.org/659>.

Melkevik (Bjarne), « Le droit cosmopolitique : la reformulation habermasienne », Laval, 1999, vol.1, Consulté le 11 mars 2016, [http : www.reds.msh-paris.fr/communication/textes/mel2.htm](http://www.reds.msh-paris.fr/communication/textes/mel2.htm).

HANNAH ARENDT ET LA QUESTION DU RAPPORT ENTRE L'ÊTRE ET L'APPARENCE, Ibrahim OBOUMOU (Université F. H.-B. d'Abidjan - RCI)

Résumé

L'être est perçu par la philosophie occidentale comme le fondement de l'apparence. En tant que tel, il est conçu par Platon comme relevant d'une autre sphère ontologique que l'apparence, mais également comme supérieur à celle-ci. Cependant, une telle approche du rapport entre l'être et l'apparence fait partie, selon Arendt, des arguments spécieux de la philosophie. Car, à la vérité, non seulement l'être et l'apparence se situent sur le même plan : celui de l'apparition, mais aussi et pour cette raison même, l'apparence l'emporte sur l'être.

Mots clés : Apparence, l'être, fondement, réalité, semblant.

HANNAH ARENDT AND THE ISSUE OF THE RELATIONSHIP BETWEEN BEING AND APPEARANCE

Abstract

Being is perceived by Western philosophy as the basis of appearance. As such, it is designed by Plato as belonging to a different ontological realm as appearance, but also as superior to it. However, such an approach to the relationship between being and appearance is part, according to Arendt, specious arguments of philosophy. For, in truth, not only being and appearance are on the same level: that of the appearance, but also for this very reason, appearance surpasses being.

Keywords: Appearance, being, basis, reality, seeming.

Introduction

La philosophie occidentale a toujours pensé l'être comme le fondement de l'apparence. Dire de l'être qu'il est le fondement de l'apparence revient à affirmer qu'il est le principe, la source et la base d'où jaillit cette apparence. Tel est le sens des propos suivants d'Heidegger :

« *LeGrund*, le fond ou fondement, est ce d'où l'étant comme tel, dans son devenir, sa disparition et sa permanence, est ce qu'il est et comme il l'est, en tant que susceptible d'être connu, pris en main et élaboré. En tant qu'il est le fondement, l'être amène l'étant à son séjour dans la présence. Le fondement se manifeste comme l'état de présence de l'étant¹ ».

¹ Heidegger, Martin, *Questions III et IV*, trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau et C. Roëls, Francfort-sur-le-Main, Gallimard, *Questions III*, 1966, *Questions IV*, 1976, p. 282.

Cependant, que l'être soit le fondement de l'apparence, cela signifie-t-il qu'il est d'un ordre ontologique différent et opposé à celui de l'apparence et, par conséquent, qu'il est supérieur ou, du moins, a préséance sur l'apparence ?

Pour Platon, l'être est, non seulement, d'un ordre ontologique différent et opposé à celui de l'apparence, mais aussi supérieur à l'apparence. Mais, si l'être est ce qui n'apparaît jamais de peur de corrompre sa nature, de devenir apparence, comment le connaître alors et, *a fortiori*, juger de sa qualité et de sa supériorité ou préséance sur l'apparence ? Cette position défendue par Platon n'est-elle pas un préjugé ? La région de l'être et celle de l'apparence ne seraient-elles pas plutôt identiques ? Par ailleurs, l'apparence n'aurait-elle pas préséance sur l'être ?

Pour répondre à ces interrogations, nous avons recours à Hannah Arendt. Le recours à Arendt se justifie, entre autres, par le fait qu'elle fait partie de ces penseurs des Temps modernes, qui ont apporté une lumière nouvelle susceptible d'éclairer sous un jour nouveau une problématique aussi vieille que l'histoire de la philosophie. Ces réflexions qui sont une critique de Platon à partir d'Arendt, visent deux objectifs majeurs : d'une part, démontrer le caractère spécieux de la conception platonicienne du rapport être/apparence ; d'autre part, analyser la théorie arendtienne du rapport entre l'être et l'apparence.

1. De la conception platonicienne du rapport être/apparence

La saisie du rapport entre l'être et l'apparence apparaît comme la question fondamentale de la philosophie. Cette prépondérance de la réflexion portant sur le rapport entre l'être et l'apparence en philosophie est ce qui autorisa Heidegger à définir celle-ci comme métaphysique, c'est-à-dire comme cette pensée qui tente de saisir et de fonder l'étant – l'apparence, ce qui paraît – sur l'être. Pour lui, en effet, « philosophie, cela veut dire métaphysique. [Et] la métaphysique pense l'étant dans son tout (...) en regardant vers l'être, c'est-à-dire en tenant le regard fixé sur l'articulation de l'étant dans l'être. Elle pense l'étant comme étant, sur le monde de la représentation dont la tâche est : fonder² ».

Cependant, la question demeure de savoir si l'être, en tant que fondement de l'apparence, est non seulement d'un autre ordre ontologique, mais aussi supérieur à cette apparence. La réponse à cette préoccupation semble un truisme pour Platon qui demeure, aux dires de Châtelet, « l'inventeur » de la philosophie, de

« cette recherche attentive et forcenée d'un arrière-monde, d'un univers "méta-physique", plus vrai que ce monde-ci, "sensible à l'œil de l'âme", qui donne consistance et raison à cette autre recherche, confuse, incertaine et héroïque de l'humanité, quêtant la vérité et la justice³ ».

De cette approche châteletienne de la philosophie platonicienne, l'on peut tirer au moins deux enseignements : le premier nous apprend que, chez Platon, la

² Heidegger, Martin, *Op. cit.*, p. 282.

³ Châtelet, François, *Platon*, Paris, Gallimard, 1965, p. 21.

région de l'être est ontologiquement différente de la région de l'apparaître ; le second, qui n'est en fait que la conséquence du premier, nous informe, quant à lui, de la supériorité de celle-là sur celle-ci.

En effet, le premier enseignement qui découle de l'assertion de Châtelet, c'est que, chez Platon, la région de l'être est d'un ordre ontologique différent et opposé à celui de l'apparence. La région de l'être chez Platon c'est, comme le souligne Châtelet, « un arrière-monde », « un univers "méta-physique" », un univers qui est situé au-delà de l'univers physique, de « ce monde-ci », qui représente, lui, la région de l'apparence. Autrement dit, la région de l'être, pour utiliser des termes propres à Platon, c'est le « *monde intelligible* » tandis que la région de l'apparence renvoie au « *monde sensible* » ou encore au « *monde visible*⁴ ». Or, le monde intelligible est aussi distinct et différent du monde sensible que l'est le « *jour véritable* » « *d'un jour aussi ténébreux que la nuit*⁵ ».

La conséquence la plus évidente (le second enseignement) que l'on peut tirer de cette théorie platonicienne des mondes duels – et que Platon lui-même a tiré de sa théorie –, c'est la supériorité de l'être sur l'apparence ; et cette supériorité, dans *La république*, se perçoit à travers la relation que la science entretient avec l'opinion. Dans cet ouvrage, Platon établit clairement, en effet, la supériorité de la science sur l'opinion et l'ignorance quand il affirme que « *l'opinion est donc quelque chose d'intermédiaire entre la science et l'ignorance* », c'est-à-dire entre « *l'être absolu* » et « *l'absolu néant*⁶ ». Ainsi chez Platon, l'opinion demeure inférieure à la science, à la connaissance, puisque celle-ci porte sur ce qui existe en soi, sur l'être, tandis que celle-là ne porte que « *sur des apparences*⁷ ». Et c'est cette supériorité de la science sur l'opinion qui fait dire à Platon, dans *Le banquet*, que le philosophe est l'homme le plus cher à la divinité, qu'il est, ainsi que le rappelle Châtelet, « *né sous le signe de la divinité*⁸ ».

Quoi qu'il en soit, si le monde intelligible, monde de l'être, de l'« Idée », est envisagé, chez Platon, non seulement comme le modèle dont le monde sensible et les choses sensibles sont les copies, mais aussi et à la fois comme « *la cause par excellence et la cause universelle*⁹ » de tout ce qui est apparence, il ne peut qu'être supérieur au monde de l'apparence. Et c'est cette certitude de la supériorité du monde intelligible, monde de l'être, sur le monde sensible, monde des apparences, qui explique la foi de Platon en une cité exempte de maux, une fois que la gestion de celle-ci serait confiée au philosophe, l'ami des dieux, le seul qui soit parvenu à la contemplation du bien en lui-même¹⁰. Ainsi donc, chez Platon, l'être, en tant que fondement de l'apparence, non seulement est différent et opposé à l'apparence, mais il est également supérieur à celle-ci.

⁴ Platon, *Larépublique*, trad. R. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, VII, 517 b-518 c.

⁵Platon, Ibid., VII, 521 c-522 b.

⁶Platon, Ibid., V, 478 c-479 b.

⁷Platon, Ibid., V, 476 a-476 e.

⁸ Châtelet, François, Op. cit., p. 116.

⁹ Robin, Léon, *Platon*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 85.

¹⁰ Platon, *La république*, Op. cit., V, 473 a-475 e.

Or, à y regarder de près, l'opposition que Platon établit entre la science d'une part et l'opinion de l'autre ne permet pas d'inférer l'existence d'un monde de l'« Idée » séparé du monde de l'apparence et, *a fortiori*, supérieur à celui-ci. Que le monde sensible, comme Platon l'appelle, soit celui de l'opinion, de l'erreur et de l'illusion, nul ne saurait le contester. « *Cependant, comme le note Arendt, en éliminant l'erreur, en dissipant l'illusion, on n'en atteint pas pour autant une région située par-delà les apparences*¹¹ ». L'élimination de l'erreur, la dissipation de l'illusion n'ouvre la voie qu'à la constitution d'une autre illusion. Merleau-Ponty, qu'Arendt cite nommément dans son analyse du rapport entre l'être et l'apparence, a donc raison quand il affirme :

« Lorsqu'une illusion se dissipe, lorsqu'une apparence éclate soudain, c'est toujours au profit d'une nouvelle apparence qui reprend à son compte la fonction ontologique de la première (...). La dés-illusion n'est la perte d'une évidence que parce qu'elle est l'acquisition d'une autre évidence. (...) il n'y a pas de *Schein* sans *Erscheinung*, (...) tout *Schein* est la contre-partie d'une *Erscheinung*¹². »

Dès lors, soutenir, comme le fait Platon, que la quête de la vérité, de la science, par-delà les apparences, ouvre sur un autre monde, ontologiquement différent et, par-là même, supérieur à celui de l'apparence, c'est une croyance que l'on pourrait ranger au nombre des arguments spécieux de la métaphysique, qu'Arendt, en s'appuyant sur Gorgias, tient pour l'erreur courante de la tradition philosophique. Ainsi qu'elle le souligne, en effet :

« L'erreur logique élémentaire de toutes les théories qui s'appuient sur la dichotomie Être/Apparence est évidente et a été très tôt découverte par le sophiste Gorgias qui l'a résumée dans un fragment de son traité maintenant perdu, *Surlanature et lenon-être* – réfutation, à l'en croire de la philosophie élatique : « Être n'a rien de manifeste puisque cela n'apparaît pas (aux hommes : *dokein*) ; paraître (aux hommes) est faible, puisque cela ne réussit pas à être »¹³. »

En définitive, la lecture platonicienne de la relation être/apparence, qui tient l'être – parce qu'il est le fondement de l'apparence – non seulement pour différent, mais aussi pour supérieur à l'apparence, est foncièrement spécieuse. Aussi, vu l'erreur qui caractérise l'approche platonicienne du rapport entre l'être et l'apparence, convient-il de substituer à celle-ci l'approche qui, situant l'être et l'apparence sur le même plan, celui de l'apparition, pose la préséance de l'apparence sur l'être. Telle est la position qu'Arendt défend à travers ce qu'il est convenu d'appeler la « phénoménologie de l'apparence ». Mais bien avant d'exposer cette position, commençons par saisir l'origine de cette phénoménologie.

¹¹ Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit, T. 1, La pensée*, trad. L. Lotringer, Paris, Quadrige/PUF, p. 46.

¹² Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Editions Gallimard, 1964, pp. 63-64.

¹³ Arendt, Hannah, Op. cit., p. 45.

2. Portmann et la naissance de la phénoménologie de l'apparence chez Arendt

L'apparence, contrairement à ce qu'en pense Platon, l'emporte sur l'être. Nul doute que l'être existe, qu'il est le fondement de l'apparence ; cependant, la valeur de cet être ne saurait résider en lui-même, mais en ce qu'il fait paraître. S'il est vrai que nous vivons dans un monde fait d'apparences, un monde qui n'est tel que parce qu'il apparaît, c'est que ce que ce monde a de substantiel doit se trouver dans l'apparaître, doit se situer en surface. Telle est la position que défend Arendt qui s'appuie, ainsi que le rappelle Sylvie Courtine-Denamy, « tout comme Merleau-Ponty, sur les thèses du biologiste antifonctionnaliste Adolph Portmann qui dénonçait le préjugé métaphysique selon lequel "l'essentiel se trouve en dessous de la surface et la surface est superficielle"¹⁴ ».

Adolph Portmann demeure, en effet, aux yeux d'Arendt, le maître d'œuvre de cet immense chantier qui culmine dans la remise en question de la hiérarchie traditionnelle de l'être et l'apparence¹⁵. Cette hiérarchie doit être inversée ; car, selon lui, ce n'est pas l'être d'une chose, ce qu'elle est, qui doit guider la recherche, mais plutôt comment elle paraît. Ce faisant, Portmann accorde la primauté à l'apparence sur l'être à partir de l'observation des formes et des modalités de la vie animale. Pour Portmann, l'étude des différentes formes et modalités de la vie animale récuse l'interprétation fonctionnaliste courante qui veut que la forme extérieure de l'animal serve à préserver l'équipement interne qui représente l'essentiel. La forme extérieure n'est pas simplement conçue comme la condition indispensable du maintien et de la préservation des processus essentiels qui se déroulent à l'intérieur de l'animal. Comme il le déclare, cette « *forme fonctionnelle pure et simple, tellement louée par certains de convenir à la Nature (de se plier à ses desseins), constitue un cas spécial et rare*¹⁶ ». Le propre de la forme extérieure est simplement et purement d'apparaître. En tout cas, suivant Portmann, le propre de la surface, du corps de l'animal, est, avant tout, d'apparaître, de se montrer tel qu'il est et non de protéger l'essentiel : l'équipement interne. Commentant cette pensée de Portmann, Prévost déclare en effet que

« toutes les explications fonctionnalistes, finalistes ou utilitaristes – toutes d'inspiration darwinienne – achoppent sur cette irréductibilité expressive. Le métabolisme, la reproduction (par le dimorphisme sexuel, les parades nuptiales), le camouflage, en un mot, toutes les fonctions qui contribuent à la conservation de l'espèce, ne peuvent rendre tout à fait compte de ces formes animales, discrètes ou extravagantes. Les couleurs bariolées du plumage des perroquets, pour ne prendre que cet exemple, ne souffrent aucune explication biologique dans les termes d'une utilité pour l'espèce. Elles paraissent totalement gratuites¹⁷. »

¹⁴ Courtine-Denamy, Sylvie, *Hannah Arendt*, Paris, Hachette Littératures, 1997, pp. 368-369.

¹⁵ Arendt, Hannah, *Op. cit.*, p. 47.

¹⁶ Portmann, Adolph, *La forme animale*, trad. G. Rémy, Paris, Payot, 1961, p. 34.

¹⁷ Prévost, Bertrand, *L'élégance animale. Esthétique et zoologie selon Adolph Portmann*, <http://imagesrevues.revues.org/379>, consulté en mars 2014.

Ainsi pour Portmann, le plumage des oiseaux, contrairement à ce que veut la coutume, ne doit pas être perçu comme une chaude couverture censée protéger l'équipement interne, mais comme un manteau aux parties visibles colorées dont la valeur réside uniquement dans le fait d'apparaître. Suivant donc l'analyse portmannienne des formes et modalités de la vie animale, ce qui importe, en toute recherche, c'est la façon dont paraît une chose et non ce qu'elle est. Et, en

« s'appuyant sur un tel retournement, Portmann, comme le note Arendt, distingue les "apparences authentiques" qui se manifestent d'elles-mêmes, des "inauthentiques", comme les racines d'une plante ou les organes internes d'un animal qui ne deviennent visibles que quand on manipule et viole l'apparence "authentique"¹⁸ ».

Aussi, la primauté, sinon la prépondérance de l'apparence (l'apparence authentique) sur l'être (l'apparence inauthentique) s'explique-t-elle, entre autres, par ce que Portmann appelle le « besoin de se montrer ». Le besoin de se montrer est un élan inné, primaire, fondamental. Il caractérise tout ce qui vit et, à un niveau élevé, l'homme : il est purement instinctif et est la manifestation de ce que la forme extérieure de l'animal n'a pas pour fonction de protéger l'équipement interne en vue de la conservation de l'individu et de l'espèce. Le besoin de se montrer n'expose simplement que le « se montrer » et rien d'autre. Ainsi dire qu'un sujet se montre ne signifie pas qu'il affiche à l'extérieur quelque chose d'intérieur. Cela signifie qu'il est mû par le besoin de paraître, de se faire voir, non de faire voir son moi qui, autrement, ne paraîtrait pas, mais de mieux faire voir ce corps qui paraît, de l'intégrer dans le monde des apparences tel qu'il apparaît. Le besoin de se montrer peut donc s'interpréter comme le souci pour ce qui paraît de donner la preuve de sa pleine apparence.

Telle est, dans ses grandes lignes, la thèse défendue par Adolph Portmann, qui inspira fortement Arendt dans l'élaboration de sa théorie de l'être et de l'apparence. Cette théorie n'est, en effet, pour l'essentiel que le développement des conséquences que l'on peut tirer du « *renforcement morphologique des priorités habituelles qu'opère Portmann* », « *conséquences d'une portée considérable* » que Portmann « *ne développe cependant pas lui-même*¹⁹ ». Ainsi en s'appuyant sur la thèse de Portmann, Arendt élaborait, aux dires de Courtine-Denamy, une « *phénoménologie de l'apparence*²⁰ ». Mais que faut-il entendre par « phénoménologie de l'apparence » ? Pour le savoir, commençons par définir la phénoménologie.

Comme le souligne Merleau-Ponty :

« La phénoménologie, c'est l'étude des essences, et tous les problèmes, selon elle, reviennent à définir des essences (...). Mais la phénoménologie, c'est aussi une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense

¹⁸ Arendt, Hannah, Op. cit., p. 49.

¹⁹ Arendt, Hannah, Op. cit., p. 50.

²⁰ Courtine-Denamy, Sylvie, Op. cit., p. 368.

pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur "facticité". C'est une philosophie transcendantale qui met en suspens pour les comprendre les affirmations de l'attitude naturelle, mais c'est aussi une philosophie pour laquelle le monde est toujours "déjà là" avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique. C'est l'ambition d'une philosophie qui soit une "science exacte", mais c'est aussi un compte rendu de l'espace, du temps, du monde "vécu". C'est l'essai d'une description directe de notre expérience telle qu'elle est²¹ ».

À partir d'une telle définition de la phénoménologie, l'on peut dire de la phénoménologie de l'apparence qu'elle est l'étude de l'essence de l'apparence ; c'est un compte rendu, une description directe de l'apparence, de ce qu'elle est et de ses conditions de possibilité.

Ainsi à travers sa phénoménologie de l'apparence, Arendt s'efforce « de réaccorder à la particularité des phénomènes la "dignité ontologique" qui lui a été ôtée par la tradition philosophique²² ». « S'efforcer de réaccorder à la particularité des phénomènes la "dignité ontologique" qui lui a été ôtée », c'est, d'une part, reconnaître, à l'instar de Portmann, la primauté, la prépondérance de l'apparence sur l'être, sa « présence inaliénable » et son caractère de « déjà là » comme le souligne Merleau-Ponty et, d'autre part, montrer que, comme dans la relation de « l'apparence authentique » et de « l'apparence inauthentique », le monde de l'être, de la chose en soi, de l'« Idée », n'est pas distinct, séparé de celui de l'apparence et des phénomènes.

3. De l'identité des régions de l'être et de l'apparence à la primauté de l'apparence sur l'être

Pour Arendt, la région de l'être et celle de l'apparence, loin d'être distinctes et de s'opposer, loin d'être de deux ordres ontologiques différents, sont identiques. C'est ainsi qu'elle déclare que « dans ce monde où nous entrons, apparus de nulle part, et dont nous disparaissions en direction de nulle part, Être et Paraître coïncident²³ ». Être et apparence demeurent, pour elle, sur le même plan, celui de la manifestation ou de l'apparition. Comment, en effet, nommer apparence ce qui n'apparaît point et connaître l'être s'il ne se manifeste, ne se « dé-voile » d'une quelconque façon ? Que l'être, de même que l'apparence, soit ce dont le propre est d'apparaître, Aristote, le reconnaît lorsqu'il affirme que « ce qui apparaît à tous, c'est ce que nous nommons l'Être²⁴ ».

Apparaître, c'est se montrer. Or se montrer n'est possible qu'au sein de la pluralité humaine ; se montrer n'est possible que parce qu'il est des hommes

²¹ Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, Avant-propos, p. I.

²² Roviello, Anne-Marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Paris, Ousia, 1987, p. 13.

²³ Arendt, Hannah, Op. cit., p. 37.

²⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, J. Brin, 1972, 1172 b 36 sq.

auxquels nous nous montrons et qui nous perçoivent comme tels, comme des êtres qui se montrent. Arendt a donc raison de dire de la pluralité humaine, qui demeure le concept central de sa théorie politique²⁵, qu'elle « *est la loi de la terre*²⁶ », car, sans elle, tout ce qui existe (l'homme y compris) ne pourrait être perçu. Ainsi la pluralité humaine n'est pas que le concept central de la théorie politique arendtienne ; elle est aussi le fondement de sa phénoménologie de l'apparence. Grâce à elle, « *l'apparaître est, comme le note Roviello, co-apparaître : ces autres êtres auxquels j'apparais m'apparaissent à leur tour. Il n'y a pas de pur sujet spectateur, chacun est à la fois et indissociablement spectateur et acteur*²⁷ ». Autrement dit, c'est grâce à la pluralité humaine que j'accède à l'existence effective.

Ainsi si être et paraître coïncident, s'ils demeurent sur le même plan, cela est dû à la pluralité humaine. Seule cette pluralité permet à ce qui apparaît d'être, c'est-à-dire d'accéder à la réalité. « *La réalité du monde, comme l'assume Arendt, est garantie aux hommes par la présence d'autrui, par le fait qu'il apparaît à tous*²⁸ ». Cependant, du fait que les hommes, à la différence des autres êtres vivants, ne sont pas uniquement mus par le besoin de se montrer, mais aussi et surtout, comme l'indique Arendt, par le souci de « se présenter », il peut arriver qu'être et paraître ne coïncident pas toujours, que l'apparence ne révèle pas toujours la réalité. Mais que faut-il entendre par « se présenter » et en quel sens conduit-il à la séparation de l'apparence et de la réalité ?

Arendt, comme le souligne Roviello, « *distingue entre auto-exposition (...) et auto-présentation (...) qui est la manière proprement humaine selon laquelle l'individu opère la reprise de son être comme apparaître*²⁹ ». Tandis que le « se montrer », « l'auto-exposition », est le propre de tout ce qui vit et consiste, comme l'a signifié Portmann, à se faire voir, à faire simplement voir son corps qui paraît, à manifester les qualités qu'il lui est donné de posséder, le « se présenter », qui est le propre de l'homme, suppose un choix délibéré de certaines qualités jugées dignes d'être exposées au détriment d'autres qualités que l'on décide de cacher. Autrement dit,

« "se présenter" diffère de "se montrer" par le choix conscient et actif de l'image offerte ; quand l'être vivant "se montre", il n'a d'autre alternative que de faire voir les propriétés qui sont les siennes. On ne peut se présenter si, dans une certaine mesure, on n'a pas la perception de soi-même – aptitude qui tient à la nature réflexive de l'activité mentale³⁰ ».

²⁵ Arendt, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?* trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995, frag. 1, p. 31.

²⁶ Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit, T. 1, La pensée*, Op. cit., p. 38.

²⁷ Roviello, Anne-Marie, Op. cit., p. 13.

²⁸ Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 224.

²⁹ Roviello, Anne-Marie, Op. cit., p. 21.

³⁰ Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit, T. 1, La pensée*, Op. cit., pp. 58-59.

Ainsi chez l'homme, l'apparition, la manifestation, telle qu'elle se dit dans le langage de la présentation, n'est pas apparence pure ; elle n'est pas pure surface, pure visibilité coupée du fond anonyme invisible. La manifestation n'est rien d'autre que la façon particulière, toujours singularisée dont l'homme se donne à voir sans que le « se donner-à-voir » ne l'épuise systématiquement, cette visibilité ne l'absorbe totalement. Justement, parce que l'homme se présente, il ne fait voir aux autres que des qualités sciemment choisies et cache, de ce fait, d'autres. C'est pourquoi le « se donner-à-voir » ne saurait épuiser tout l'homme, car cela va de pair avec un « se cacher ».

Cependant, contrairement à ce qu'on pourrait croire, chez Arendt, comme le note Roviello, ce qui reste caché,

« ce qui n'est pas montré, ce qui n'est pas communiqué, ne demeure pas, pleine vérité cachée, dans les profondeurs intérieures comme en sa demeure authentique, mais est seulement non-être en attente de se réaliser, en attente de la juste scène sur laquelle se révéler aux autres et par là se révéler à lui-même. Selon le moment et le lieu, ce seront d'autres facettes de cet être qui se révéleront ; non parce que l'individu cache hypocritement sous ces masques différents son être vrai, mais parce que cet être vrai n'acquiert ses contours que dans cette multiple richesse des figurations³¹».

Si l'apparition, chez l'homme, n'est pas pure apparence, cela est donc dû au fait que l'auto-présentation s'accompagne toujours d'une auto-dissimulation, que, pour le dire en des termes propres à Merleau-Ponty, « *aucun objet, aucune face d'un objet ne se montre sans cacher activement l'autre face*³² ».

Mais, parce que l'homme ne fait pas que se montrer, parce qu'il se présente et que toute auto-présentation est en même temps une auto-dissimulation, il y a

« toujours une part de semblant dans l'apparence : [puisque] le fondement lui-même n'apparaît pas. Ce qui ne veut pas dire que toute apparence est semblant. Les semblants ne sont possibles qu'entourés d'apparences ; ils les présupposent comme l'erreur présuppose la vérité³³ ».

Ainsi, les semblants – illusion, erreur, tromperie – sont liés à la capacité qu'a l'homme de se présenter. Le pouvoir de tromper n'est qu'une des manifestations perverses de l'aptitude de l'homme à se présenter ; il est intrinsèquement lié au pouvoir d'auto-présentation. En tout cas, si l'homme « *prend une part active à la forme visible donnée à son être, l'illusion et le mensonge sont "le prix à payer pour le miracle de l'apparaître"*³⁴ ».

Toutefois, l'auto-présentation n'est pas la seule source de semblants. Puisque tout ce qui se présente apparaît et que toute apparition exige d'être vue,

³¹Roviello, Anne-Marie, Op. cit., pp. 22-23.

³²Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 29.

³³Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit, T. 1, La pensée*, Op. cit., p. 60.

³⁴Roviello, Anne-Marie, Op. cit., p. 27.

d'être perçue comme telle par une pluralité d'hommes, les semblants sont également liés à la faculté de perception. Quoi qu'il en soit, pour Arendt,

« les semblants sont inhérents à un monde régi par une double loi : celle de paraître, et de paraître à une multiplicité de créatures sensibles, toutes douées de la faculté de perception. Rien de ce qui paraît ne se manifeste à un spectateur unique, capable d'en percevoir tous les aspects³⁵ ».

Pour la pluralité humaine, la multiplicité des hommes qui constituent le monde, ce qui paraît se manifeste sous une multiplicité de facettes, de perspectives ; ce qui paraît a autant d'aspects qu'il est d'hommes. Ce qui signifie que chaque homme ne peut percevoir qu'un seul aspect de la chose qui paraît ; et la perception qu'il a de la chose est fonction de la place qu'il occupe. Et c'est cette perception particulière de la chose qui paraît à tous qui suscite les semblants ; ce sont ces perspectives spécifiques liées aux différentes positions qu'occupent les hommes qui nourrissent les illusions, les erreurs et les tromperies.

Ainsi parce que l'homme se présente, parce qu'il choisit délibérément d'exposer certaines qualités au détriment d'autres, dans un monde où tout ce qui paraît est perçu sous plusieurs aspects, être et paraître, réalité et apparence ne coïncident pas toujours. L'homme est victime de semblants qui déforment momentanément la réalité parce qu'il est à la fois capable de se présenter en tant qu'apparence et récepteur de phénomènes. Cependant, affirmer que les semblants déforment momentanément la réalité, c'est reconnaître que celle-ci finit toujours par supplanter ceux-ci, que les hommes finissent par corriger ces semblants en se rapprochant d'une façon ou d'une autre de ce qui paraît afin de le contraindre à livrer la réalité dont il est porteur. Ainsi bien qu'il ait toujours une part de semblant dans l'apparence, bien que ce qui paraît soit perçu sur le mode du « il me semble », les semblants demeurent éphémères par rapport à la réalité ; ils ne parviennent pas à se prolonger.

Seule, en effet, « *la réalité, dans un monde d'apparences, a pour première caractéristique d' "être fixe et de se prolonger" assez longtemps pour devenir un objet dont un sujet reconnaît et admet l'existence*³⁶ ». Toutefois, même si contrairement aux semblants, le propre de la réalité est d'être fixe et de se prolonger, l'existence d'une telle réalité, la certitude que ce que je perçois est tel qu'il paraît, indépendamment de l'acte de percevoir, n'est pas liée au fait que je le reconnais et l'admet comme tel – la perception particulière étant source de semblants. Notre foi perceptive, comme le dirait Merleau-Ponty, dépend plutôt de la reconnaissance, du témoignage des autres que ce que nous percevons existe tel qu'il nous apparaît. Ainsi qu'Arendt le déclare, en effet, dans *Condition de l'homme moderne*, « *c'est la présence des autres voyant ce que nous voyons,*

³⁵ Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, T. 1, *La pensée*, Op. cit., p. 61.

³⁶ Arendt, Hannah, *Ibid.*, p. 71.

*entendant ce que nous entendons, qui nous assure de la réalité du monde et de nous-mêmes*³⁷ ».

Bien qu'il y ait donc toujours une part de semblant dans l'apparence, celle-ci demeure pour les hommes ce qu'il y a de plus réel, pourvu qu'elle soit perçue comme telle par tous. Comme l'affirme effet Arendt : « *Pour nous l'apparence – ce qui est vu et entendu par autrui comme par nous-mêmes – constitue la réalité*³⁸ ». Dire que l'apparence constitue la réalité, c'est, en définitive, admettre que l'être et l'apparence coïncident, qu'ils se situent sur le même plan, celui de l'apparition.

De l'analyse qui précède, l'on peut déduire que l'apparence, pour Arendt, est supérieure à l'être, du moins, elle a préséance sur l'être. Pour elle, en effet, « *la suprématie de l'apparence pour tous les êtres vivants à qui le monde apparaît sur le mode du "il me semble"* » ne fait aucun doute³⁹. Et les traces d'une telle suprématie, d'une telle priorité ou, du moins, d'une telle antériorité, se retrouvent, d'une part, ainsi que le souligne Arendt, en philosophie, notamment chez Platon – contrairement à ce que l'on pourrait croire – et chez Kant.

Il y a, en effet, chez Emmanuel Kant, nonobstant le fait qu'il soutient le caractère à la fois transcendantal et transcendant du noumène par rapport au phénomène⁴⁰, des éléments de pensée qui permettent de soutenir la primauté de l'apparence sur l'être. Lorsque Kant affirme, dans l'*Opus postumum*, que « *si l'on prend le monde comme apparence, il démontre l'existence de quelque chose qui n'est pas apparence*⁴¹ », il indique implicitement que dans leur rapport, la pensée de l'être, de ce « quelque chose qui n'est pas apparence », découle de la pensée de l'apparence, de sa contemplation. Cette pensée de Kant nous apprend, en effet, aux dires d'Arendt, que

« le monde des apparences est *antérieur* à toute région que le philosophe peut *élire* pour y être "vraiment" chez lui et où il n'est pas né. De tout temps, c'est le don de paraître de notre monde qui a suggéré au philosophe, c'est-à-dire à l'esprit humain, l'idée qu'il doit exister quelque chose qui n'est pas apparence⁴² ».

Ainsi en s'appuyant sur Kant, Arendt arrive à tirer la conclusion suivant laquelle le monde du phénomène est prioritaire sur le monde du noumène, d'autant plus que la saisie du noumène découle de l'observation du phénomène.

Cependant, les traces de la priorité de l'apparence sur l'être ne se retrouvent pas que chez Kant. Elles apparaissent déjà dans la métaphysique antique avec Parménide et Platon à travers la vieille dichotomie de la vérité et de

³⁷ Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Op. cit., p. 61.

³⁸ Arendt, Hannah, *Ibid.*, p. 60.

³⁹ Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit, T. 1, La pensée*, Op. cit., p. 41.

⁴⁰ Kant, Emmanuel, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. J. Gibelin, Paris, Brin, 1968, note 1, p. 170.

⁴¹ Kant, Emmanuel, *Opus postumum*, Berlin, Erich Adickes, 1920, p. 44.

⁴² Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit, T. 1, La pensée*, Op. cit., pp. 42-43.

l'opinion. Chez Parménide comme chez Platon, en effet, pour découvrir ce qui est, la voie divine (Parménide) ou le monde intelligible (Platon), il faut s'élever, c'est-à-dire faire demi-tour, comme le dit Platon : *peritagōgē*, se détourner du monde offert à nos sens, pour le monde des Idées. Ainsi que le philosophe ou le penseur, au nom de l'amour de la connaissance, abandonne le monde de l'apparence, qu'il prenne son élan et se lance par-delà les portes de la nuit et du jour jusqu'à la voie divine située loin des sentiers frayés par les mortels, il indique, comme le note Arendt, la priorité, l'antériorité de l'apparence sur l'être, sa « présence inaliénable » et son caractère de « déjà là », même s'il ne se sent vraiment chez lui que dans la région des pures essences, même si, comme Platon, il finit par accorder la primauté et la supériorité à l'être sur l'apparence.

D'ailleurs, lorsque le philosophe se détourne des sens, il attend que la vérité apparaisse ; autrement, il ne saurait pas qu'elle est atteinte. Heidegger ne définissait-il pas la vérité comme *alētheia*, état de non-retrait, c'est-à-dire comme ce qui est dévoilé⁴³ ? Ce faisant, il souligne le caractère apparentiel de la vérité, son caractère de dévoilement. Ainsi l'esprit ne peut saisir la vérité ou encore ce qui est que si cela se dévoile à lui, lui apparaît. La vérité se présente, en définitive, comme une autre apparence, quelque chose qui ne peut exister qu'en se dévoilant, en se manifestant. En tout cas, comme le soutient Arendt, c'est au monde que le philosophe

« demande un fil directeur qui lui révélera la vérité sous-jacente. Cette vérité (...) ne se conçoit que comme une apparence de plus, autre phénomène caché à l'origine mais ressenti comme d'ordre supérieur, et atteste de ce fait la prédominance persistante de l'apparence. Notre dispositif mental, qui sait se soustraire aux apparences *présentes*, reste réglé sur l'apparence. L'esprit, tout autant que les sens, attend de son investigation que quelque chose lui apparaisse⁴⁴ ».

D'autre part, la prédominance, la priorité de l'apparence sur l'être se fonde sur la vie elle-même ; c'est « *un fait de la vie quotidienne auquel ni l'homme de laboratoire ni le philosophe ne peut se dérober*⁴⁵ ». Que l'homme de science délaisse l'apparence pour son laboratoire ou que l'apparence soit abandonnée par le philosophe pour l'élévation philosophique, et quand bien même tous ces différents abandons – élévations philosophiques et expérimentations scientifiques – s'illustrent par l'énoncé de vérités opposées, voire contradictoires à celles que livrent les sens, le philosophe et le scientifique la retrouvent telle qu'elle, inébranlable, au terme de leurs investigations. Les vérités qu'ils auront découvertes en l'abandonnant momentanément, ne sauraient entamer sa force.

Le soleil, par exemple, qui, aux yeux de la science, est pris dans un processus rotatoire qui contredit le fait qu'il puisse se lever et, *a fortiori*, se coucher, est toujours perçu tel par les yeux des sens. Ainsi comme le note Merleau-

⁴³ Heidegger, Martin, Op. cit., p. 298 et s.

⁴⁴ Arendt, Hannah, *La vie de l'esprit*, T. 1, *La pensée*, Op. cit., p. 43.

⁴⁵ Arendt, Hannah, Ibid., p. 44.

Ponty, « les notions "étranges" de la nouvelle physique (...) [étonnent] le sens commun sans rien changer à ces catégories⁴⁶ ». En définitive, l'apparence prime sur l'être puisqu'elle est la seule réalité qui est la nôtre et à partir de laquelle il est seulement possible d'inférer l'existence d'une autre réalité.

Conclusion

L'être est le fondement de l'apparence. Aussi, est-il tenu par Platon non seulement pour différent de l'apparence, mais aussi pour supérieur à celle-ci. Or, à bien regarder, cette position, aux dires d'Arendt, fait partie des arguments spécieux de la métaphysique occidentale ; elle n'analyse pas à fond la question du rapport entre l'être et l'apparence. Ainsi une analyse approfondie de ladite question révèle que l'être et l'apparence coïncident, qu'ils demeurent sur le même plan : celui de l'apparition. Mais si le propre de l'être, au même titre que l'apparence, est d'apparaître, c'est que l'apparence, en définitive, est prioritaire par rapport à l'être.

Cependant, s'il n'existe pas une sphère propre de l'être, de l'Idée, de la chose en soi, séparée du monde des apparences d'une part et, d'autre part, si l'apparence prime sur l'être, alors où se trouve, se localise la pensée quand on pense ? Autrement dit, si les expériences du moi pensant ne transcendent pas le monde des apparences, la pensée, l'expérience de pensée, serait-elle donc un phénomène, une apparence de plus ? Mais a-t-on déjà vu la pensée apparaître comme cet arbre se tient là, devant moi ? Pourtant, il faut bien que la pensée qui pense soit quelque part : où se tient-elle quand on pense ?

Références bibliographiques

- ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961.
- ARENDT, Hannah, *La vie de l'esprit, T. I : La pensée*, trad. L. Lotringer, Paris, PUF, 1981.
- ARENDT, Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?* trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1972.
- CHÂTELET, François, *Platon*, Paris, Gallimard, 1965.
- COURTINE-DENAMY, Sylvie, *Hannah Arendt*, Paris, Hachette Littératures, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, *Questions III et IV*, trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau et C. Roëls, Francfort-sur-le-Main, Gallimard, *Questions III*, 1966, *Questions IV*, 1976.
- KANT, Emmanuel, *Opus postumum*, Berlin, Erich Adickes, 1920.
- KANT, Emmanuel, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1967.

⁴⁶ Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Op. cit., p. 34.

- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- PLATON, *La république*, trad. R. Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- PORTMANN, Adolph, *La forme animale*, trad. G. Rémy, trad. G. Rémy, Paris, Payot, 1961.
- PRÉVOST, Bertrand, *L'élégance animale. Esthétique et zoologie selon Adolph Portmann*, <http://images.revues.revues.org/379>.
- ROBIN, Léon, *Platon*, Presses Universitaires de France, 1968.
- ROVIELLO, Anne-Marie, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Paris, Ousia, 1987.
- VOILQUIN, Jean, *Les penseurs grecs avant Socrate : de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.

**LES FONDEMENTS DE LA COLONISATION MODERNE DE LA
NATURE : DU BOUC-ÉMISSAIRISME CARTÉSIEN À LA DISSONANCE
ONTOLOGIQUE**, Abou SANGARÉ (Université Alassane Ouattara de Bouaké -
RCI)

Résumé

Le monde moderne entretient des rapports d'hostilité avec la nature. Cette situation, dont les conséquences conduisent à un risque d'extinction de la vie est, selon plusieurs sources, à imputer à René Descartes au nom de sa fameuse invitation à devenir maître et possesseur de la nature. Mais Descartes, dont la philosophie incite à un bon usage de la raison, peut-il, raisonnablement, être tenu pour l'instigateur scientifique de cette situation ? C'est à cette question que la présente contribution entend donner une réponse précise. Pour ce faire, seront abordés tour à tour, les perceptions ancienne et moderne de la nature (I) ; le diagnostic du désenchantement de la nature, qui met à nu le bouc-émissairisme dont Descartes est victime (II); et les thérapies envisagées, qui invitent l'homme moderne à s'élever, dans sa gestion de la nature, à la pensée fondamentale. (III)

Mots clés : fondement, colonisation, modernité, nature, bouc-émissaire, dissonance, ontologie.

**THE FOUNDATIONS OF THE MODERN COLONIZATION OF THE
NATURE: FROM THE CARTESIAN SCAPEGOATISM TO THE
ONTOLOGICAL DISSONANCE**

Abstract

The modern world entertains hostile relationships with nature. According to various sources, this situation with its consequences of a risk of life extension is to be imputed to Rene Descartes because of his famous invitation to become masters and possessors of nature. But, is it reasonable to consider Descartes whose philosophy instigates a good use of reasoning as the scientific instigator of that situation? The current analysis aims at giving an accurate answer to this question. For this fact, we will successively deal with the old and modern perceptions of nature (I); then, the diagnosis of disenchantment of the nature which sheds light on the Scapegoatism of which Descartes is victim (II); finally, the given therapies which invite modern man, who for reasons of maximal production, is about to cut any bound with thought, to arise in his management of nature to the fundamental thought (III).

Keywords: foundation, colonization, modernity, nature, scapegoat, dissonance, ontology.

Introduction

L'homme moderne, fortement attaché à la liberté, s'est abandonné tout entier à un projet instantané du développement économique. Dans la mise en œuvre de ce projet, la nature à laquelle il est, pourtant lié par une relation mystérieuse, perd toute valeur intrinsèque, tant elle est constamment agressée. Cette situation, imputée, selon plusieurs sources, au décret cartésien d'une maîtrise de la nature par la science et la technique, mérite d'être questionnée à nouveaux frais. Il convient, pour la comprendre de manière recueillie, de laisser la nature, agressée, elle-même nous parler. Et, parler, pour la nature, c'est simplement présenter les traits de son visage, sans rien dire.

Celui qui a des yeux pour voir, et qui sait, en toute humilité, s'abandonner à l'évidence, s'aperçoit de lui-même, sans gros efforts d'observation, que le visage de la nature, du fait de l'homme moderne, a perdu son caractère d'évènement. Mais, pourquoi l'homme moderne, par son agir, fait-il perdre à la nature ce caractère sacré ? Avec la question pourquoi, question métaphysique par excellence, qui questionne en direction du fondement, ne nous-est-il pas exigé de fermer les yeux physiques et ouvrir l'œil du concept qui, seul, en raison de sa force pénétrante, peut produire l'universalité du savoir ? Dans ces conditions, quel levier doit-on prioritairement actionner pour expliquer les rapports d'hostilité entre l'homme et la nature ? Le décret cartésien régulièrement convoqué pour justifier l'agression de la nature, analysé selon les principes de la pensée techniciste de Descartes, peut-il servir de fondement sérieux à la logique moderne d'agression de la nature ? Si ce décret ne peut, fondamentalement, justifier ce que subit la nature, quel argument reste-t-il à un métaphysicien pour son diagnostic, si ce n'est celui de la dissonance ontologique ? Autrement dit, voir la nature seulement comme un espace à dominer ou, ce qui revient au même, uniquement la fouiller en vue d'assurer la permanence de la consommation, n'est-ce pas perdre le sens d'un lieu métaphysique, lieu sans lieu des germinations invisibles et secrètes auquel tout homme devrait subtilement retourner comme à sa substance, pour être en phase avec son être ? L'habitation de ce lieu, irréductiblement lié à la Pensée, et empreint de responsabilité éthique, n'est-elle pas la condition d'une saine appréciation de la communauté de destin que l'homme partage avec la nature, aujourd'hui, désenchantée ? Ce sont là quelques questions dont les réponses constitueront les axes de cette contribution.

1. D'une nature enchantée à une nature agressée : les deux pôles de la perception de la nature

L'homme, en tant que vivant, éprouve en lui-même que, comme homme, il ne peut vivre ailleurs que dans la nature, « lieu dans lequel se déploient toutes les activités des hommes »¹ et où tous les éléments s'appellent et se répondent

¹ Aristote, *œuvres complètes*, Introduction aux traités physiques, Paris, Flammarion, Trad. Pierre Pellegrin, 2014, p. 507.

mutuellement pour offrir, sous la forme d'une synthèse immédiate, un milieu de vie. En ce sens, la nature, c'est ce que les Allemands appellent *Umwelt*, le monde alentour, c'est-à-dire l'environnement. Si la nature est le milieu de vie de l'homme, n'est-ce pas là le signe que l'homme ne saurait y être comme un pilote dans un navire ? Que peut bien signifier cette expression sinon qu'à la différence du pilote à qui il est loisible de quitter son navire après la traversée de la mer pour y retourner quelques instants après, l'homme, lui, est mystérieusement lié à la nature ? Sans doute, il peut lui arriver de vouloir être ailleurs, mais le vouloir de cet ailleurs ne part-il pas au moins de l'ici, absolument irréductible et incontournable ? Par ici, il faut entendre l'immédiat, c'est-à-dire la nature à laquelle une chose se rapporte comme à sa présupposition essentielle. Pareille présupposition ne révèle-t-elle pas que toute réalité, pour être ce qu'elle est en son être propre, se constitue au moins comme nature, au sens de ce qui se pose selon une nécessité différenciée ? Dibi Augustin, s'inspirant d'un passage du premier chapitre des parties des animaux où Aristote, intuitionnant cette nécessité essentielle, dit que « n'importe quoi ne naît pas de n'importe quelle semence »², écrit :

« En mettant en terre un grain de maïs, je suis certain que je ne récolterai pas de la patate, mais du maïs. Chaque matin, je me réveille avec l'assurance que le soleil est déjà là ; que le manguier que j'ai l'habitude de voir ne s'est pas transformé en cocotier ; que le sol de la terre se tient là, dans l'ouvert, de manière ferme, m'offrant son dos afin que je puisse marcher ; que la nuit venue, dans le ciel, apparaîtra la lune avec toute la constellation des étoiles, et que ce que nous appelons "tête" sera toujours vers le haut, et "pieds" vers le bas. Qu'il en soit ainsi et non autrement, cela ne dépend pas de moi. Tout semble être disposé conformément à un ordre, à un principe qui, de l'intérieur, architecture les choses, pour les tourner vers l'extérieur »³.

Cet ordre, c'est la nature-essence dont l'étude, autrefois identifiée avec la philosophie elle-même, est, aujourd'hui, du fait de la science moderne qui ne veut s'occuper que de la positivité du monde, tombée en disgrâce. Pourtant, l'appréhension de cette nature, qui associe de manière irréductible forme et matière, permet de comprendre le sens de la liaison de l'homme à la nature. Ainsi, de la même manière la plante est, par un principe, liée à la semence, de cette même manière, l'homme est, par un ordre, lié à la nature. Ainsi, la relation de l'homme à la nature ne peut être appréhendée autrement que sous le signe d'une co-appartenance, d'une intimité secrète, car la nature, en tant que *Umwelt*, est le monde de l'homme, son monde alentour. Or, ce qui m'entoure ne saurait être pour moi un espace quelconque, indifférent, duquel je pourrais me retirer. Je ne puis me le représenter à distance radicale de moi. Il est ce en quoi je baigne, ce en quoi je suis sans cesse plongé. Me permettant d'exister, il est ce par quoi je me détends en

²*Idem*, p. 1424.

³Dibi (K. A.), « L'environnement comme question de l'unité de la nature et de la culture », Conférence prononcée le Jeudi 27 Mai 2010 devant l'ASCAD (Académie des Sciences, Cultures, Arts d'Afrique et des Diasporas Africaines)

moi-même et hors de moi. M'entourant, il m'est impossible de me détourner de lui et de le contourner. En termes tout à fait existentiels, la nature m'enveloppe et me cerne, donc me concerne. De la sorte, elle relève de ce que Gabriel Marcel appelle le mystère, par opposition au problème. Le philosophe écrit :

« Le problème est quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant moi. Au contraire, le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi. C'est comme si, dans ce registre, la distinction de l'en moi et du devant moi perdait sa signification »⁴.

Mais, la nature, cet englobant universel, qui enveloppe l'homme comme particularité, a-t-elle toujours jouit des faveurs qu'elle est, au nom du principe de réciprocité en jeu dans la dialectique de l'universel et du particulier, en droit d'attendre de l'homme ? Comment la nature était-elle perçue par les Anciens et quel regard l'homme moderne porte-t-il sur elle ?

Les Anciens avaient une double perception de la nature. Elle leur apparaissait à la fois comme divinité et comme mère. Comme divinité, elle a été, pour eux, la première source de crainte et le premier objectif d'amour. La nature, par-dessus tout, apparaissait aux Anciens comme cette grande inconnue dont le langage n'était pas facilement perceptible. Faute de pouvoir répondre aux questions que posait cette inconnue, ils ont imaginé l'univers rempli de divinités. Leur explication était d'ordre mythologique. Devant un phénomène qui intriguait, ils imaginaient un récit qui aboutissait le mieux possible à l'état des choses qu'il fallait expliquer. Cette conception divinisée de la nature débouchait, chez eux, sur une attitude de respect qui se manifestait par des rites, des cultes et des incantations. Par ces pratiques, ils préservaient l'ordre de la nature, souvent ressenti comme fragile. Les Anciens traitaient la nature avec le sentiment d'affection qu'un parent a pour son enfant. On peut dire qu'ils ont, par cela, inspiré Hans Jonas qui se réfère, dans sa philosophie, au modèle de responsabilité parent-enfant pour asseoir le sens de la responsabilité homme-nature.

« C'est lorsque le sentiment parent-enfant s'amplifie en idée qu'on peut construire le pont qui mène de l'éthique du prochain à l'éthique du lointain, à ce qu'on ne peut qu'imaginer et qui ne peut encore nous parler avec aucune voix, mais dont nous savons qu'il est confié à notre puissance et à notre liberté. »⁵

Il y a aussi, dans le regard ou la perception qu'ils ont de la nature, une amplification de la responsabilité parentale, cette fois avec un changement de pôle. La nature comme mère et l'homme comme fils. Ainsi, ils considéraient la nature comme une mère nourricière qui donne tout d'elle-même et dont il faut prendre soin. Vivre avec la nature en lui attribuant une valeur aussi élevée que celle

⁴Gabriel (M.), *Essai de philosophie concrète*, Paris, Gallimard, 1940, pp. 107-108.

⁵Jonas (H.), *Une éthique de la nature*, Paris, Desclée de Brouwer, Trad. Sylvie Courtine-Denamy, 2000, p. 147.

attribuée à une mère dont on doit prendre soin, les Anciens ne vivaient-ils pas déjà, avec elle, selon les exigences de ce que Michel Serre appellera, plus tard, contrat naturel ? On peut le dire, l'esprit de ce contrat, calqué sur le modèle de celui social inventé par la philosophie politique pour fixer les limites des rapports entre citoyens, a fortement commandé la perception de la nature chez les Anciens.

Mais, l'homme moderne, obéissant au concept de liberté comme spontanéité ou possibilité pure a priori de se déterminer soi-même, s'est, tout entier, abandonné à la lettre du décret cartésien d'une maîtrise de la nature en quoi il trouve les ressorts scientifiques d'une matérialisation de son aventure conquérante. S'attachant aussi à l'héritage kantien d'une conception personnaliste de la morale, il trouve l'idée d'un respect de la nature comme pure aberration. Pour lui, le concept de respect se rapporte exclusivement à la personne dont le statut fait de l'homme « un être différent, par le rang et la dignité, de choses comme le sont les animaux sans raison, dont on peut disposer à sa guise »⁶. Depuis ces testaments, cartésien et kantien, l'homme se sent justifié de toutes les formes d'agression qu'il fait subir à la nature. Ainsi, avec l'avènement de ces philosophies, sa relation à la nature s'apprécie plus comme celle d'un parasite qui prend tout sans rien donner que comme celle d'un hôte qui donne tout sans rien prendre. Il voit la nature seulement comme un espace à dominer pour assouvir ses besoins. Il pense seulement profiter d'elle sans s'imaginer une seule seconde cette vérité primaire selon laquelle « la sagesse doit guider le marteau de l'artisan ». Or, c'est une vie empreinte de sagesse qui sait qu'une vraie relation suppose le don et pas seulement l'exploitation. Mais, malheureusement, l'homme moderne jouissant, depuis l'aube de la science moderne, d'inventions techniques stupéfiantes, n'a qu'un seul dessein : celui d'une domestication de la nature dont la réalisation serait légitimée par Descartes, cité dans tous les diagnostics du désenchantement de la nature. Mais Descartes, au regard de certains canons, éthiques, contenus dans son œuvre, méritait-il d'être aussi accablé comme il l'est dans la perception moderne de la nature ?

2. Le diagnostic métaphysique du désenchantement de la nature : du « vrai-faux procès cartésien »⁷ au déséquilibre ontologique

Les sociétés anciennes avaient une vision holiste de la nature. Elles la voyaient comme un tout au maintien duquel l'homme participait. Avec une telle conception, les rapports entre l'homme et la nature ne s'appréciaient que sous l'angle de l'harmonie. Dans ces relations de courtoisie, la nature, en bonne alliée, « maintenait enfouies au plus profond d'elle les choses qu'elle estimait nuisibles au bien-être de l'homme. Mais, depuis le testament scientifique de René Descartes, cet

⁶ Kant (E.), *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, Landrage, Trad. Joseph Tissot, 1863, p. 10.

⁷Kouaho (B.M.S), « Pour une relecture de la pensée techniciste de Descartes » in *Le Korè*, Revue ivoirienne de philosophie et de culture, N°41-2008, p. 71.

accord parfait s'est mué en rapport d'hostilité, rompant ainsi l'harmonie entre les deux »⁸.

La thèse d'une maîtrise de la nature par la science et la technique, systématisée dans le *Discours de la méthode*, a fait passer Descartes pour la tête pensante de la colonisation de la nature. Mieux, pour avoir prôné, dans le *Discours de la méthode*, le primat de la philosophie pratique sur celle spéculative, Descartes est soupçonné d'être le philosophe qui a institué une prime d'incitation à l'agression de la nature. On peut lire, dans *Biographie du XX^e siècle*, ce texte de Garaudy : « Dès Socrate, l'homme s'est coupé de la nature pour ne s'intéresser qu'à lui-même. Il n'a retrouvé la nature qu'aux environs du XVI^e siècle, non pour vivre son unité avec elle, mais pour s'opposer à elle comme à une étrangère, en devenir conquérant pour la réduire en esclavage, pour en être « maître et possesseur », disait Descartes, ce seigneur de la guerre »⁹.

Devenir maître et possesseur de la nature, voilà l'expression qui a valu à Descartes le titre d'idéologue de la désacralisation moderne de la nature. Avec une telle étiquette, le maître de la philosophie moderne ne pouvait échapper aux accusations accablantes sur sa responsabilité scientifique dans les dommages que subit cette grande muette. Ces lignes tirées du *Contrat naturel* de Michel Serres sont bien édifiantes à ce propos.

« Mais qui donc afflige au monde ennemi, objectif commun désormais, ces dommages qu'on espère encore réversibles, le pétrole déversé en mer, cet oxyde carbonique évaporé dans l'air par millions de tonnes, ces produits acides et toxiques revenus avec la pluie (...). D'où viennent ces ordures qui étouffent d'asthmes nos petits-enfants et qui couvrent notre peau de plaques ? Qui au-delà des personnes, privées ou publiques ? Nos outils, nos armes, notre efficacité, notre raison enfin, dont nous nous montrons légitimement vains : Notre maîtrise et nos possessions. Maîtrise et possessions, voilà le maître-mot lancé par Descartes à l'aurore de l'âge scientifique et technique, quand notre raison occidentale partit à la conquête de l'univers. La maîtrise cartésienne de la nature, redresse la violence de la science, en stratégie bien réglée »¹⁰.

Mais, comment Descartes, dont la philosophie s'ouvre sur une éthique de la générosité, celle de la saine application du bon sens, pouvait-il donner dans des énormités aussi graves que celles qui incitent à une agression de la nature ? Le texte, support de toute la critique qu'il subit, est-il lu convenablement ? Que dit-il exactement ? Parcourons-le avec la patience qu'exige toute lecture profonde.

« Au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui

⁸Bamba (A.), « La réconciliation comme reconduction de la conciliation », Article à paraître dans la revue *Chryssipe* au Bénin.

⁹Garaudy (R.), *Biographie du XX^e siècle*, Paris, Tougui, 1985, p. 173.

¹⁰Serres (M.), *Contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1992, pp.57-58.

nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos actions, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et aussi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »¹¹

Incontestablement, ce texte est l'un des plus connus du cartésianisme ; il est, sans doute aussi, l'un des plus malmenés de l'histoire de l'interprétation. Comme on le voit, l'idée d'une maîtrise de la nature est, certainement pour donner au cartésianisme l'image d'une philosophie de la violence, coupée du modalisateur "comme" qui, pourtant, lui donne tout son sens. Pour aller plus loin dans leur dessein qui, pour nous, relève du bouc-émissairisme, c'est-à-dire accuse une cible irréprochable, les détracteurs de Descartes décident de rejeter même son décret, responsable, selon eux, des désastres écologiques. Et cette thèse d'un rejet du décret cartésien pour ces excès, devenus intolérables, André Comte-Sponville la soutient en ces termes :

« Nous n'acceptons plus, dit Comte-Sponville, que l'homme soit maître et possesseur absolu de la nature, qu'il puisse en faire ce qu'il veut, l'exploiter, la saccager, la soumettre à son bon plaisir, sous le prétexte très humaniste qu'il serait la seule valeur, le seul sacré, le seul dieu d'une nature tout entière profane et désenchantée. L'humanisme métaphysique fut à l'origine d'une colonisation de la nature sans précédent. Chacun en constate aujourd'hui les excès que nous ne pouvons plus tolérer »¹².

C'est une vérité quasi reconnue que la doctrine cartésienne est dominée par le désir de recréer la nature sous la forme d'un univers technique dans lequel on ne trouverait plus que des artefacts. Mais, cette doctrine, analysée selon les canons du cartésianisme, peut-elle vraiment être tenue pour l'instigatrice du présent ravage exercé par l'être humain sur la nature ? Les penseurs comme Michel Serres, André Comte-Sponville, Bamba Assouman, qui affirment la thèse d'un Descartes, bras scientifique de l'agression de la nature, ne se sont-ils pas arrêtés à la lettre du texte de Descartes ?

Pour nous, la philosophie est plus affaire d'esprit que de lettre, et l'esprit d'une philosophie ne se donne pas au premier venu ; il ne peut sérieusement se laisser saisir à travers un seul texte. Il est comme l'être héraclitéen, qui aime à se cacher, derrière l'apparence bariolée de la surface. La philosophie elle-même ne deviendrait-elle pas superflue si la manifestation des choses coïncidait avec leur essence ? Bachelard avait raison de dire qu'« il n'y a de science que de ce qui est caché »¹³. Les détracteurs de Descartes ne se sont-ils pas laissés séduire par l'apparence de son texte qui, comme toute apparence, est trompeuse ? Comment alors éviter ce piège de l'apparence trompeuse ? Peut-être conviendrait-il de lire patiemment ses textes, et la mécanique et la morale, la plus haute et la plus

¹¹Descartes (R.), *Discours de la méthode*, Paris, Alquié, 1963, p.634.

¹²Comte-Sponville (A.), Ferry (L.). *La sagesse des modernes: au-delà de la morale*, Paris, Robert Laffont, 1978, p.139.

¹³Bachelard (G.), *Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949, p. 38.

parfaites des sciences, apparaîtront comme étant rattachées à la physique. Or, quel sens peut avoir un rattachement de la mécanique à la physique sinon que le désir d'une maîtrise de la nature dépend d'une bonne connaissance de ses lois auxquelles il faut obéir comme l'a préconisé Bacon avant Descartes ? Obéir aux lois de la nature, et l'agresser, ne sont-ce pas là des expressions qui sous-tendent deux actes mutuellement incompatibles ? Agresser, c'est transgresser et transgresser ne dit rien d'autre que « l'élan inconsidéré d'une liberté infinie »¹⁴ qui n'a d'autres occurrences que celles d'une mauvaise application de la raison. Pourtant, « ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon ; le principal, c'est de l'appliquer bien ».¹⁵ Bien appliquer la raison, ou si l'on veut, agir « sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes »¹⁶, c'est mieux agir. Voilà dressée, avec ce principe du meilleur qui trouve la pleine mesure de son expression dans la générosité, l'architecture éthique et éducative de l'œuvre scientifique de Descartes. « Volonté constante pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'on juge être les meilleures »¹⁷, la générosité est l'expression de l'éthique même dans le philosophe techniciste de Descartes. Dans ce texte de Forenczi, on peut lire : « Descartes nomme générosité l'éthique qui permet de faire face à l'incertitude »¹⁸. Avec cette éthique de la générosité, qui n'a, en matière de gestion de la nature, d'autre fin que d'élever en mode de vie ce que Provencher a appelé la « conscience écologique »¹⁹, on peut dire que Descartes subit un faux procès quant à la prétention destructrice infligée à sa philosophie pratique. Il est tout simplement invoqué ou convoqué comme un bouc-émissaire, un paravent utilisé pour expliquer un agir qui, au fond, s'explique par des mobiles plus profonds. Alors, si le levier cartésien ne peut être actionné pour justifier la déchéance moderne de la nature, sur quel autre dispositif faudrait-il concentrer son attention pour comprendre les raisons profondes de la colonisation moderne de la nature ?

Le monde moderne est le théâtre d'une domination orgueilleuse et sans précaution de la nature. Cette attitude, conquérante, abusivement imputée au décret cartésien est, pour nous, l'épreuve d'une dissonance ontologique de l'homme moderne qui, fasciné par les prouesses de la technique, voit la nature, simplement comme le terrain qu'il se donne à soi-même pour sa détente. La dissonance ontologique, c'est le manque d'équilibre, au niveau de l'homme, entre son essence pensante, éthique et son agir. Ce déséquilibre, expression d'une dysharmonie entre intériorité et extériorité, et fruit de ce que Kouaho a appelé "élan inconsidéré de la liberté", est la réalité qui commande l'agir de l'homme moderne sur la nature.

¹⁴Kouaho (B.M.S.), « Pour une relecture de la pensée techniciste de Descartes » in *Le Korè*, Revue ivoirienne de philosophie et de culture, N°41-2008, p. 81.

¹⁵ Descartes (R). *Discours de la méthode*, Sixième partie, Tome I, Paris, Alquié, 1963, p. 568.

¹⁶*Idem*, p.634.

¹⁷ Descartes (R.), *Les passions de l'âme*, articles 153, troisième partie in *œuvres philosophiques*, tome III, Paris, Alquié, 1973, p. 1067.

¹⁸Forenczi (T), *De quoi sommes-nous responsables ?*, Paris, Le monde, 1997, p. 34.

¹⁹ Provencher (M.), *Petit cours d'éthique et politique*, Montréal, Chenelière Éducation, 2008, p.166.

Quand l'homme lui-même apparaît sous un visage dont les traits représentent l'envers de sa vocation d'être le là expressif d'une réalité substantielle, quel engagement responsable son agir peut-il revêtir? Le concept de déséquilibre dit une décentration, une divagation, une errance, faute d'horizon de valeur. Cette absence de centre, de mesure dans l'agir de l'homme moderne, n'est-elle pas la preuve qu'il a, lui-même, perdu toute notion de cœur? Le cœur est un concept qui a, sans doute, le sens immédiat d'une notion spatiale, mais ce concept, renvoyé à lui-même, c'est-à-dire saisi dans une entente métaphysique, est cet espace qui reçoit une idéalité pour fonder ce qui relève de l'éthique. Le cœur, c'est ce qui permet à l'homme d'être chez soi, d'être dans sa propre immanence, de garder un visage proprement humain. Comme le poète Goethe, chez qui *das Gefühl ist alles* (le sentiment est tout), il faut, sans donner dans un sentimentalisme primaire, être soucieux de cet accord harmonieux entre l'acuité de la raison et la puissance du cœur, et inviter l'homme à emplir son cœur du principe du meilleur, afin qu'il déborde de responsabilité éthique. Faire déborder son cœur de responsabilité éthique, est-ce autre chose que penser aux générations futures dans notre agir sur la nature? Ce recours au concept de cœur analysé dans un sens emprunté à un discours de Dibi Augustin lors d'un colloque²⁰, a pour fin de montrer que l'équilibre ontologique de l'homme est le gage d'une gestion pensante de la nature.

3. La thérapie du regard dissonant sur la nature : le besoin d'un lieu métaphysique

La philosophie est, selon Hegel, un discours qui entend intuitionner tout le réel existentiel de l'homme. En tant que tel, elle est l'intelligence du présent et non la construction d'un idéal qui « se trouverait Dieu sait où »²¹. Dans une telle perspective, cette incursion dans le présent de notre monde exposé aux crises environnementales, contrairement à certaines acceptions vieilles hégéliennes qui refuseraient à la philosophie toute ambition de normativité, ne peut avoir le sens d'un besoin subjectif; elle nous est recommandée comme cette exigence nécessaire qui, comme une main invisible, pousse l'homme, au nom de la normativité intrinsèque dont dispose le concept, à épouser l'idée d'une gestion pensante de son séjour sur terre. Gérer son séjour sur terre en pensées peut-il avoir meilleure ressource que la métaphysique qui est saisie de l'Idée dans l'élément pure de la pensée? Mais, comment ce mode de pensée, dont les formalisations sont considérées comme des croisades contre la vie, peut-il être sollicité pour des questions aussi pratiques que celles d'une gestion mesurée de la nature?

Nous en convenons, le nom métaphysique est couramment associé, chez les non philosophes et même chez certains philosophes se réclamant de philosophie

²⁰Le groupe de recherche multidisciplinaire de l'université catholique de l'Afrique de l'ouest, dénommé La palabre, a organisé les 02 et 03 novembre 2007 à l'institut Goethe à Abidjan un colloque sur le cœur, dont le comité d'organisation était présidé par le Professeur Dibi Augustin. Ce dernier, lors de la présentation du thème, a fait un exposé magistral sur le concept de cœur, qui nous a inspiré.

²¹ Hegel (G.W.F.), *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, A, Kaan, 1940, p. 41.

pratique, à des spéculations chimériques et irréalistes, les métaphysiciens isolant, selon eux, dans un paysage stellaire, des questions de généralité abstraites dont eux seuls sont spécialistes. Ainsi, dans un monde où l'on n'a de considération que pour la matière, dans l'oubli total de ce que ce qui est posé là comme matière, l'est en raison d'une doublure invisible qui fait qu'il est comme il est, la métaphysique est pourfendue. Elle est pourfendue par quantité de figures tutélaires qui ont honte d'en assumer l'héritage, avec une violence parfois comparable au prestige qui était, autrefois, le sien.

« Dès que l'on prononce le mot 'Métaphysique', dit Dibi Augustin, il est des personnes qui pensent qu'il s'agit d'un domaine tout à fait abstrait, sans aucun lien avec la réalité, et seulement propre aux rêveries d'un penseur perdu dans les nuées. A de telles personnes, il faut répondre simplement ceci : nos yeux le plus souvent trop lourds, sont ce qui nous empêche de voir la réalité véritable des choses. Pour voir véritablement ce qui vaut d'être vu, il importe d'aller vers le fond ; il convient de porter la vue loin, en apprenant à regarder avec les yeux de l'esprit. Platon nous dit que les yeux de l'esprit ne commencent à devenir perçants que lorsque ceux du corps baissent »²².

Mais, sans vouloir ouvrir, de nouveau, et encore, le dossier de cette agonie interminable de la métaphysique, puisque sa mort annoncée par la plupart des philosophes contemporains, continentaux ou de profession analytique, n'a pas encore lieu, nous voulons, simplement, ici, proposer ce que pourrait être, pour un métaphysicien, le remède de la dissonance ontologique dont les conséquences frappent la nature. L'articulation précédente a révélé que si la nature est colonisée, c'est moins parce que Descartes a écrit le *Discours de la méthode* que parce qu'il y a, de plus en plus, au niveau de l'homme, une rupture entre sa représentation comme Pensée et son agir. La présente articulation, en vue de proposer ce qui pourrait être qualifié de référent normatif pour corriger cette situation, va partir, comme nous l'avons dit lors du *Hegelkongress*²³, du préambule de l'acte constitutif de l'UNESCO qui déclarait que les défenses de la paix doivent être, prioritairement, élevées dans l'esprit des hommes, parce que c'est là que prennent naissance les guerres. En référence à ce préambule, nous disons : le monde moderne avance dans l'obscur de l'ensablement parce que l'homme moderne, aveuglé par les prouesses de la technique, refuse de se représenter substantiellement comme Pensée. L'œil avec lequel l'homme voit la nature est aussi l'œil avec lequel il se voit. Il ne peut, de la nature, se faire une idée sans que cette idée ne reflète, avant tout, la manière dont il se conçoit lui-même. Si le regard de l'homme moderne sur la nature est le reflet de son être, alors les thérapies à

²²Dibi (K. A.), « La dimension métaphysique du libéralisme », conférence inaugurale prononcée lors du 58^e congrès de l'internationale libérale organisé à Abidjan du 17 au 21 octobre 2012 portant sur le thème suivant : « Investissement privé et responsabilité sociale ».

²³Le Hegelkongress est un forum scientifique organisé tous les deux ans par l'internationale Hegel-Gesellschaft (La société internationale Hegel). Celui de cette année, auquel nous avons pris part avec une communication sur le contentieux Hegel-Afrique, s'est tenu à la Ruhr-universität Bochum du 17 au 20 mai et portait sur la thème suivant : *Erkennedichselbst. Anthropologische Perspektiven*.

envisager pour changer ce regard doivent d'abord viser l'être dont la destination dernière, au nom des principes de la métaphysique qui en expose les catégories, est éthique. Mais, comment comprendre qu'un concept aussi indéterminé que celui d'être, puisse déboucher sur le monde des valeurs ? C'est vrai, l'être est une splendeur invisible ; mais c'est une splendeur qui, en son invisibilité, oriente le regard de l'homme vers ce qui vaut d'être vu et son pouvoir vers ce qui vaut d'être fait. Ne sommes-nous pas, avec le verbe valoir, en plein dans le monde des valeurs ? L'être, compris de la sorte comme horizon substantiel qui donne sens à l'agir de l'homme, n'est-il pas Concept au sens où Hegel entend ce mot ?

Le concept qui, en régime hégélien, n'a pas la signification immédiate et mutilée d'une représentation générale élaborée par un sujet pensant, est une des figures d'appréciation de l'être. Il est la totalité intelligible qui n'est telle que par l'épreuve d'une doctrine qui favorise l'élévation de la pensée. Tourner la pensée vers le haut dans une tension dynamique, n'est-ce pas le projet de la métaphysique ? Ainsi, nous sommes fondé à dire que le remède de la dissonance, c'est l'habitation d'un lieu métaphysique.

« Par " lieu métaphysique ", il faut entendre ce en quoi se tient une réalité afin d'être la même avec elle-même ; il s'agit de l'espace secret auquel elle ne cesse de retourner comme à sa substance pour être immanente à soi. Lorsqu'une réalité n'est plus maintenue en sa substance, elle se trouve décentrée. Son destin le plus sûr sera alors d'aller dans toutes les directions, condensant ainsi en elle l'angoisse de l'errance »²⁴.

Recourir à un lieu métaphysique ou, ce qui revient au même, à une lecture substantielle de soi dans ce monde qui n'a d'yeux que pour la quantité, n'est-ce pas faire face à ces questions essentielles : les biens matériels tant recherchés par nos choix technocentrés sont-ils une fin en soi ? Ne renvoient-ils pas à quelque chose d'autre ? Certes, il faut la technique et la science pour améliorer la qualité de notre vie, mais si elles sont nécessaires, c'est bien en tant qu'elles se révèlent comme des moyens en vue d'un but ultime. En ce sens, elles sont à saisir comme des moyens pour réaliser la seule fin qui importe : répondre à ses propres besoins « sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs »²⁵. Cette idée, qui est l'expression de ce que le rapport Brundtland²⁶ a appelé le développement durable, ne montre-t-elle pas que l'homme a besoin d'un repère éthique au sens fondamental qu'a ce concept comme lieu de séjour, pour éveiller sa conscience sur la responsabilité qui lui incombe face au risque de destruction de la

²⁴Dibi (K. A.), « La dimension métaphysique du libéralisme », conférence inaugurale prononcée lors du 58^e congrès de l'internationale libérale organisé à Abidjan du 17 au 21 octobre 2012 portant sur le thème suivant : « Investissement privé et responsabilité sociale ».

²⁵Brundtland (G. H.) (Présidente), *Notre avenir à tous*, Montreal, Fleuve, 1988, p. 51.

²⁶Le rapport Brundtland, c'est le nom donné au texte intitulé *Notre avenir à tous*, rédigé en 1987 par la commission mondiale sur l'environnement et le développement de l'ONU, présidée par la Norvégienne Gro Harlem Brundtland. C'est ce rapport, utilisé comme base au sommet sur la terre en 1992, qui utilise pour la première fois l'expression "sustainable development, traduit en français par "développement durable".

nature ? C'est d'ailleurs cette éthique, réflexive, qui donne sens et consistance aux éthiques appliquées dont celle de la responsabilité de Hans Jonas. Développant une critique de l'utopie technicienne de la complète appropriation du monde, Hans Jonas montre que c'est dans une éthique, dans une réflexion sur les normes et les formes de l'agir humain, que l'on peut trouver une réponse aux problèmes de l'environnement. *Le principe responsabilité*, qui fait de la nature l'objet d'un souci moral parce que nous en sommes responsables devant les générations futures à qui nous devons transmettre les moyens d'une vie possible sur terre, est la matérialisation de cette réflexion.

Mais, il ne suffit pas de se savoir responsable de la nature ; il faut se disposer à la protéger. Ce mot disposition qui, d'ordinaire, a le sens d'une tendance favorable à l'exécution d'une tâche, doit s'entendre ici, non comme une simple inclination, mais comme une résolution, un serment, un engagement que l'homme prend dans son for intérieur, pour guider son agir. Avec ce mot résolution, ne sommes-nous pas au cœur de la générosité cartésienne puisque être généreux, pour Descartes, c'est sentir en soi-même une ferme et constante résolution de bien user de son libre arbitre, donc de s'estimer véritablement comme homme ? Mais, comment la générosité, comme vertu qui fait que l'homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, peut-elle se réaliser ? Autrement dit, qu'est-ce qui rend possible le bon usage de la volonté ? C'est ici que Descartes fait intervenir le concept de pensée. C'est la pensée, faculté de comprendre, qui permet de se représenter clairement les situations dans lesquelles on doit agir et de choisir la possibilité jugée la meilleure pour la vie.

La vie, plus précisément la vie comme fin, voilà ce que la science ne dit pas et qui, pour être pensé, requiert une ontologie car « les sciences de la nature ne disent pas tout sur la nature »²⁷. Or, pour nous, seul celui qui est habité par les ondes du lieu métaphysique, c'est-à-dire de la pensée fondamentale et qui, à chaque instant, peut y retourner comme à sa source de crédibilité, est susceptible de se forger une vie généreuse honorant la nature ; et seul celui-là peut s'approprier le concept de développement durable, puisqu'il se sent à tout instant invité, par l'appel de ce qui rend visibles les choses sans lui-même être visible, à devenir tuteur de la nature. Irradié par les effluves de la pensée comme lumière, tout son agir et ses actions sont guidés et orientés vers des fins ultimes comme lieu de leur appréciation humanisante. Dans une telle habitation, la nature ne peut perdre son caractère d'évènement pour devenir une chose banale dont on peut disposer comme on veut.

Conclusion

C'est un fait que l'homme moderne, abandonné à la frénésie de la liberté, considère tout ce qui l'entoure comme moyen de son auto-affirmation. Ainsi, la nature à laquelle il est pourtant intimement lié, n'est vue que « comme bassin

²⁷Jonas (H.), *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Editions du Cerf, Trad Jean Greisch, 1990, p. 27.

houiller, et le sol que comme entrepôt de minerais »²⁸. Se rendant compte que la réalisation de cette liberté est associée à la productivité maximale, domaine de la science et de la technique qu'il sollicitait déjà sans précaution, il a cherché une assise scientifique pour justifier cette sollicitation abusive. Mais, pouvait-il trouver dans l'histoire de la philosophie meilleur soutien scientifique que le *Discours de la méthode* où il est affirmé que par la science et la technique, l'homme deviendra comme maître et possesseur de la nature ? Ce texte, victime de ce qu'on peut appeler la ruse de l'intelligence de l'homme, est délibérément sorti du cadre conceptuel tracé par Descartes pour être interprété, dans le mépris presque total des enjeux éthiques que sous-tend son système, comme justification scientifique de la colonisation de la nature. En prêtant lucidement attention à l'œuvre de Descartes, nous sommes appelés à comprendre qu'au nom du principe du meilleur qui y est systématisé, ce penseur de la générosité ne pouvait encourager une colonisation sauvage de la nature. Il suffit de lire ce penseur dans la patience qu'exige le parcours du concept, et le texte, choisi pour le rendre comptable de ce que subit la nature, se révélera de lui-même comme remplissant de grandes fonctions éthiques. Descartes n'est donc, dans le projet conquérant de l'homme moderne sur la nature, ni plus ni moins qu'un bouc-émissaire. Les raisons profondes de la colonisation de la nature doivent donc être recherchées ailleurs. Et ce texte de Dibi Augustin sur la crise environnementale peut nous aider à avoir une idée claire de ce que peut être cet ailleurs.

« Tout se passe comme si la nature maltraitée, violentée venait elle-même affirmer son droit, sous la forme d'une crise avec de graves conséquences pour notre vie. Elle nous montre que les déchets que nous produisons peuvent, un beau matin, se révéler toxiques pour notre vie, et que, même enterrés clandestinement dans le sol, ils peuvent revenir à la surface, comme pour faire apparaître à la lumière du jour les effets de nos impuretés intérieures, la laideur de nos égoïsmes »²⁹.

Impureté intérieure, laideur de nos égoïsmes, voilà des expressions qui viennent confesser la dissonance ontologique comme fondement de l'aventure conquérante de l'homme sur la nature.

Références bibliographiques

Aristote, *œuvres complètes*, Introduction aux traités physiques, Paris, Flammarion, Trad Pierre Pellegrin, 2014.

Bachelard (G.), *Le rationalisme appliqué*, Paris, puf, 1949.

Bamba (A.), « La réconciliation comme reconduction de la conciliation », Article à paraître dans la revue *Chryssippe* au Bénin ;

Brundtland (G. H.) (Présidente), *Notre avenir à tous*, Montréal, Fleuve, 1988.

²⁸Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Trad. André Préau, 1958, p. 20.

²⁹Dibi (A.), « L'enflure de nos déchets intérieurs venus à l'extérieur », Article paru dans le journal catholique ivoirien, *La nouvelle*, N°091, du jeudi 05 octobre 2006.

- Comte -Sponville (A.) - Ferry (L.),- *La sagesse des modernes: au-delà de la morale*, Paris, Eds Robert Laffont, 1978.
- Descartes (R.), *Discours de la méthode*, Paris, Alquié, 1963 .
- Descartes (R.), *Les passions de l'âme*, articles 153, troisième partie in œuvres philosophiques, tome III, Paris, Alquié, 1973.
- Descartes (R.), *Les principes de la philosophie*, Paris, Alquié, 1973.
- Dibi (K. A.), *L'Afrique et son autre: la différence libérée*, Abidjan, StratecaDiffusion, 1994.
- Dibi (K. A.), « L'enflure de nos déchets intérieurs venus à l'extérieur », *le journal catholique ivoirien*, La nouvelle, N°091, du jeudi 05 octobre 2006.
- Dibi (K. A.), « La dimension métaphysique du libéralisme », conférence inaugurale prononcée lors d'un forum organisé par l'internationale libérale à Abidjan en 2011.
- Forenczi (T), *De quoi sommes-nous responsables ?*, Paris, Le monde, 1997.
- Gabriel (M.), *Essai de philosophie concrète*, Paris, Gallimard, 1940.
- Garaudy (R.), *Biographie du XXè siècle*, Paris, Tougui, 1985.
- Hegel (G.W.F.),- *Principes de la philosophie du droit*, trad. J-F. Kervegan, Paris, P.U.F., 2003.
- Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Trad. André Préau, 1958.
- Jonas (H.), *Une éthique pour la nature*, Paris, Desclée de Brouwer, Trad. Sylvie Courtine-Denamy, 2000.
- Jonas (H.), *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Editions du Cerf, Trad Jean Greisch, 1990.
- Kouaho (B.M.S.), « Pour une relecture de la pensée techniciste de Descartes » in *Le Korè*, Revue ivoirienne de philosophie et de culture, N°41-2008.
- Provencher (M.),- *Petit cours d'éthique et politique*, Montréal, Chenelière Éducation, 2008.
- Serres (M.),- *Contrat naturel*, Paris, Champs- Flammarion, 1992.
- Tanoh (J.-G.), *La françafrrique comme perversion d'une intuition. Réflexions sur la colonisation positive*, Paris, Panthéon, 2015.

AUX FONDEMENTS DU CONCEPT DE L'ÉMERGENCE, Amed Karamoko SANOGO (Université Alassane Ouattara, RCI)

Résumé

L'émergence doit s'entendre avant tout comme un projet qui repose sur le passage d'un niveau de vie insatisfaisant à un autre plus reluisant. Cependant, pour les pays « en voie de développement », au-delà du fait qu'elle permet d'atteindre un niveau de croissance économiquement acceptable, elle constitue le ressort susceptible de les propulser en se faisant reconnaître par les autres pays comme valeur ou comme pilier central dans la destinée des nations. De ce point de vue, ce qui est mis en relief dans cet effort de réflexion doit prendre nécessairement en compte les valeurs essentielles pour un climat favorable à l'émergence. Ces valeurs sont d'ordre politique, juridique, environnemental et éducationnel.

Mots-clés : croissance, développement, économique, émergence, projet, reconnaissance, valeur.

TO THE FOUNDATIONS OF THE CONCEPT OF EMERGENCE

Abstract

Emergence should first be understood as a project based on the shift from an unsatisfactory level of life to the brighter one. However, for “developing countries” beyond the fact that emergence enables them to reach an acceptable economic level of growth, it also appears as the spring that is likely to propel them and make them known to other countries as a value or as a central pillar in the destiny of nations. From this point of view, what has been highlighted in this effort of reflection should necessarily take into account the essential values for a climate conducive to emergence. These values are of political, legal, environmental and educational interests.

Keywords: growth, development, economic, emergence, project, acknowledgement, value.

Introduction

Les États dans leur volonté de créer les conditions d'épanouissement des citoyens sont en quête perpétuelle du mieux-être, des meilleures conditions de vie de leurs populations. Dans cette logique, les pays en développement s'échinent à quitter leur statut pour cheminer vers l'émergence qui serait un stade de développement offrant plus de possibilités d'épanouissement aux peuples. « Un pays émergent est caractérisé par un changement structurel dans les domaines juridiques et institutionnel, le passage d'une économie de production agricole à un

type industriel et enfin l'ouverture au marché mondial des produits et services et aux flux internationaux de capitaux»¹. À partir de cette définition de pays émergent, le critère de l'émergence à l'œuvre est économique et financier. Ainsi, dans la littérature financière, un pays est dit émergent lorsqu'il réalise une transformation économique extrêmement rapide. Les expressions manifestes de cette transformation sont l'augmentation du revenu moyen et la modernisation des activités. L'émergence a, en effet, un lien étroit avec les notions de développement et de croissance. Il est donc possible d'établir une équation entre pays industrialisé et pays émergent.

L'émergence ne saurait être seulement économique. Ni le développement ni la croissance n'implique nécessairement l'émergence. Celle-ci a des synonymies avec des termes qui ne permettent pas de dévoiler sa véritable dimension. Étymologiquement, l'émergence vient du latin *emergere* qui signifie sortir de l'eau, d'un fluide. Toute émergence présuppose un mouvement qui se traduit par le passage d'un état premier à un état second. La réalisation de cet espoir présuppose une re-connaissance de ses insuffisances et de ses atouts en vue de s'engager à contribuer à une vie épanouie. Cette voie est celle que doit explorer tout pays s'il veut maîtriser les problèmes liés aux mutations qu'impose son entrée dans l'émergence. Dès lors, comment doit-on envisager l'émergence ? 1) Quels sont les prémisses philosophiques du concept d'émergence ? 2) Quels peuvent en être les fondements ? 3) Dans quelle mesure, l'éducation peut-elle servir de catalyseur à l'émergence ?

Pour mener à bien notre réflexion nous indiquerons, de prime à bord, les intuitions philosophiques qui ont fécondé le concept d'émergence. Nous examinerons ensuite, les fondements de cette notion pour montrer qu'elle repose sur des valeurs essentielles telles que la démocratie, les droits de l'homme et la reconnaissance du mérite comme facteur de l'émergence. Enfin, nous ouvrirons des pistes de réflexion sur l'éducation dans le cheminement vers l'émergence.

1. Les repères philosophiques de l'émergence

Le concept de l'émergence, tel que nous le comprenons aujourd'hui, émane des milieux financiers. Toutefois, cette notion trouve son origine lointaine chez les philosophes. Émerger, c'est sortir de l'anonymat de la caverne pour se rendre plus visible. Ainsi, l'émergence est le nom d'un phénomène qui s'impose à l'attention par sa valeur. De nos jours, cette notion imprègne tous les discours comme un vœu pieu.

Cependant, l'émergence est un sujet d'un grand attrait pour la pensée philosophique dont les prémisses remontent depuis l'Antiquité grecque. Dans son parcours généalogique, la naissance du concept de l'émergence a été préfigurée par la sortie du prisonnier de la caverne ombreuse, renseignée par le philosophe athénien Platon. Aussi, Aristote et Emmanuel Kant ont-ils établi une équivalence

¹CAMARALoukimane, *Dans l'élan de l'émergence de la Côte d'Ivoire selon Alassane Ouattara*, Abidjan, Fratmat Éditions, 2015, p.7.

entre le terme émergence ; et respectivement le mouvement de passage du virtuel au réel et la sortie du sujet de la tutelle pour son autonomie.

La contribution de Platon se trouve consignée dans l'allégorie de la caverne². L'allégorie de la caverne représente notre enchaînement au monde sensible. En effet, ancré dans le sensible, l'homme se trouve oublié, dénaturé, dépouillé de son essence. La montée vers le jour figure l'ascension de l'âme dans le monde intelligible où se trouve la Lumière du jour. La progression vers le monde éclairé est décrite comme un voyage de l'obscurité vers la Lumière³. Ce voyage prend la forme d'une conversion de l'individu dans tout son être, une conversion qu'il éprouve dans son corps et qui le transforme en profondeur. L'intention de la démarche platonicienne est la mise en évidence de l'apparition d'un concept philosophiquement nouveau. Il s'agit, en effet, de montrer que la conversion, c'est-à-dire la réorientation de l'âme dans la bonne direction pouvait contribuer à l'amélioration des conditions de vie de l'homme. Platon utilisa la conversion pour penser la sortie de l'homme de l'obscurité à la Lumière, de l'ignorance à la connaissance, de l'injustice à la justice comme condition de la cité idéale.

La réalisation de la cité idéale nous fait prendre conscience de la difficulté à accepter le changement. Pour accepter ce changement, il faut passer par un apprentissage, découvrir les choses par étapes progressives. L'allégorie de la caverne nous indique ces étapes : le prisonnier tourne le cou, marche, lève les yeux vers la lumière. À la vue des objets, du soleil, des astres, il a du mal à accepter la réalité, mais il finit par accepter le changement. À l'analyse, l'allégorie a pour fonction d'illustrer les difficultés que l'on rencontre, auxquelles on fait face lorsqu'on veut contribuer au mieux-être de sa communauté⁴. Dès lors, bien cerné, le concept de l'émergence a le sens de la conversion platonicienne, puisqu'il apporte une grande contribution à la cité idéale.

Chez Platon, la réalité est composée de deux mondes : le monde sensible et celui des Idées. Le monde des Idées qui donne sens au second, consiste en nos valeurs morales alors que le monde sensible est constitué de nos perceptions. Cela permet de comprendre que les valeurs morales, à savoir l'amour et la justice guident nos actions. Selon Platon, le Bien est la valeur morale la plus importante. C'est pourquoi, il faut rechercher pour sa communauté le Bien qui est la cause du succès. L'approche de Platon s'applique pleinement aux pays dits émergents. L'allégorie de la caverne permet de comprendre que ce qui est plus important pour

²Rappelons les grandes lignes de cette allégorie : l'humanité est comparée à un ensemble de prisonniers enchaînés dans le fond d'une caverne. Le corps et la tête immobilisés regardant défiler des ombres sur la paroi de la caverne et percevant des échos de voix. Ces ombres sont des figurines en bois et pierre qui représentent des hommes, des animaux et autres objets portés dont les prisonniers perçoivent les voix. À l'intérieur de la caverne, et derrière les prisonniers un feu brille et sa lumière laisse voir les ombres. C'est dans cet environnement qu'on délivre un des prisonniers pour le conduire hors de la caverne afin contempler la réalité.

³PLATON, *La République*, 528d-529e, in *Œuvres Complètes*, traduction, Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

⁴Nous énonçons les raisons pour lesquelles la lecture de l'allégorie de la caverne est instructive pour l'émergence des États.

une société, ce ne sont pas les perceptions sensibles, mais les valeurs qui donnent une signification au travail des hommes et des femmes. Parmi ces valeurs, la reconnaissance du mérite de l'agent exécutif constitue une source de motivation, puisque susceptibles de briser les chaînes par son dévouement au travail. En somme, nous trouvons de nos jours, dans l'idée de Platon, un véritable outil stratégique pour les pays émergents.

Derrière la notion d'émergence, il faut voir le mouvement qui se traduit, selon Aristote, par « le processus d'actualisation de ce qui est en puissance »⁵. La puissance est l'idée qui attend qu'on la réalise. Sa réalisation se fait par un mouvement qualitatif de passage du virtuel au réel, de la « puissance » à l'« acte ». C'est par le mouvement que ce qui est en puissance devient acte, que le germe devient blé. Ce mouvement évoque les changements d'états bien déterminés. On peut se rendre compte, chez Aristote, de ce changement à partir de la formation de la cité.

En effet, dans l'Antiquité, la cité est la réunion de plusieurs villages. Le village est la « première communauté formée de plusieurs familles en vue de la réalisation de besoins qui ne sont plus purement quotidiens »⁶. De la famille au village et du village à la cité, on a l'idée d'une organisation spatiale selon des degrés de complexité croissante, succession qui ne peut être réduite à ses degrés élémentaires. Le constat est que la cité ne se réduit pas au village ni celui-ci à la famille. Ces entités se différencient de leurs composants élémentaires par des caractéristiques spécifiques. Par exemple, le village se compose de l'ensemble des habitants formant une unité administrative et la famille est l'emble des personnes vivant sous le même toit. Si l'émergence désigne le processus de formation de nouveaux degrés d'organisation, cela nous autorise donc à parler d'émergence chez Aristote, puisque le concept d'émergence sert à désigner l'apparition d'une forme d'existence différente que la formation de la cité intègre.

Dans son essai *Qu'est-ce que les Lumières ?* Kant tente de rendre compte de la notion d'émergence. Il considère deux états : la minorité et la majorité. Il exhorte l'homme à avoir le courage de se défaire de la paresse et de la lâcheté pour sortir de l'état de minorité. Cet état de minorité est celui de la tutelle, c'est-à-dire de l'incapacité de se servir de son jugement critiques ans être dirigé par un autre.

La minorité dont parle Kant est mentale et intellectuelle. La plupart des hommes sont mineurs parce qu'ils refusent de se servir de leur propre jugement. Ils restent dépendant des idées reçues. Dès lors, ils restent enfermés dans leur croyance et leur coutume, dans des normes et des traditions transmises par d'autres sans jamais daigner les remettre en cause. Nous retenons avec Kant que « le mouvement des Lumières est la sortie de l'homme de sa minorité dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable,

⁵ARISTOTE, *Physique*, Tome I, traduction, Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2002, II, 1, 201a-10.

⁶ARISTOTE, *La politique* I, traduction, Jean Tricot, Paris, Jean Vrin, 1995, 2, 1252b.

puisque la cause réside, non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières.»⁷

Partant de ce point de vue, on pourrait voir l'émergence comme ce mouvement des Lumières correspondant à la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle pour son autonomie. Ainsi, on a une communauté d'hommes libres n'obéissant qu'à leur propre volonté et renonçant à l'attitude qui met en cause leur propre liberté. Dans la logique kantienne, il s'agit d'inviter les pays candidats à l'émergence à plus d'autonomie, à s'affranchir de la tutelle du maître qu'il soit politique, économique ou idéologique. C'est dire que le chemin historique de la liberté est aussi toujours difficile que celui de l'émergence qui ne se décrète pas. En somme, l'émergence est originellement un domaine philosophiquement marqué. Cette conception est perçue à travers l'allégorie de la caverne (Platon), le passage de la « puissance » à l'« acte » (Aristote) et la philosophie pratique (Kant). Ils (Platon, Aristote et Kant) sont mus par l'idée de sortir d'un milieu où l'on est abysalement englouti dans une profondeur de sorte à apparaître à la lumière de la surface. Il revient à l'intuition philosophique d'examiner les conditions de cette apparition. Cependant, l'émergence doit désigner le point d'ancrage de plusieurs valeurs universelles. Quels sont les fondements de l'émergence ?

2. Les valeurs fondamentales pour l'émergence

La valeur implique l'idée d'une qualité supérieure en vertu de laquelle on agit ou à laquelle on aspire. Elle suscite l'adhésion et invite au respect. Il s'agit d'un principe idéal qui sert communément de référentiel aux membres d'une collectivité pour exprimer leur jugement et leur conduite. Dans l'idéal, chaque pays doit chercher à atteindre un niveau de compétitivité et d'attractivité le plus élevé possible, en mettant en place un environnement de compétitivité internationale. L'atteinte du stade de l'émergence dépend de la capacité du pays peu émergent à s'appropriier les valeurs de nature politique, juridique, environnementale mais aussi la reconnaissance par l'autre.

Au plan politique, l'émergence repose sur la démocratie. La démocratie est un modèle idéal pour le choix des représentants, la gestion des affaires publiques de la cité et la prise de décisions. Ici, c'est le peuple qui est le détenteur exclusif de la souveraineté qui n'est pas associée à une transcendance ni à une divinité. La démocratie exige que l'accession au pouvoir soit faite par la voie électorale ; acte privilégié de l'expression de la volonté du peuple. Le devoir de respecter fidèlement la volonté populaire est la principale maxime du régime démocratique.

Afin d'éviter que l'exercice du pouvoir par le peuple se transforme en despotisme, il faut œuvrer à la séparation des pouvoirs. Car, le pouvoir absolu conduit à des abus. C'est pourquoi, selon Montesquieu, «pour qu'on ne puisse pas

⁷KANT Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, traduction, Jean-François Poirier et François Proust, Paris, Flammarion, 1991. p.18.

abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir»⁸. La confiscation du pouvoir par un individu est un indice de la dégénérescence de l'esprit d'émergence, puisqu'il est mis fin à toute possibilité de changement.

La démocratie suppose aussi, la légitimité des contre-pouvoirs. Car, il est admis que les révolutions et les guerres civiles ne deviennent nécessaires que si un régime n'a pas réussi à intégrer l'opposition et ne l'a pas reconnu comme un rouage du processus politique. Le gouvernement démocratique est de ce point de vue susceptible de négocier des compromis⁹. Autrement dit, les limites de la démocratie peuvent continuellement nourrir le désordre et l'instabilité politique préjudiciables à l'émergence.

L'une des valeurs fondamentales de l'émergence est celle liée aux droits de l'homme. Parler des droits de l'homme, c'est parler de l'ensemble des prérogatives inhérentes et inaliénables à l'homme du fait d'être homme. Dans la pratique, cette idée se traduit pour l'essentiel par la déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen du 16 août 1789. Le premier article de cette déclaration stipule que « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité ». Ce passage permet de saisir l'importance des droits de l'homme au cœur de la réalisation de l'émergence. Il s'agit du droit à la vie, à l'égalité de traitement, à la liberté, à la justice, traduisant ainsi la volonté des hommes à vivre ensemble dans la paix. L'effectivité de ces droits humains doit être l'objectif prioritaire et le vecteur de la démarche des pays émergents.

En effet, la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité. Ces droits qui sont niés sur le plan théorique et violés sur le plan pratique se trouvent confrontés à des dérives qui invitent au combat¹⁰. Désormais, il s'agit de permettre à tous de participer aux choix de la société à tous les niveaux en étant en bonne santé, protégé, considéré, dans une société où les hommes sont libres de parler, de croire, libérés de la terreur et de la misère. Il y a urgence aujourd'hui à clairement positionner les droits de l'homme comme la mamelle de l'émergence. La réalisation des droits de l'homme est par conséquent une composante du succès des politiques de l'émergence. Qu'en est-il de l'environnement ?

La problématique environnementale qui perturbe aujourd'hui nos consciences et inquiète nos gouvernants se résume à des changements climatiques liés à la production exacerbée de déchets, la pollution agricole et industrielle, la pression sur les ressources naturelles (pêche, forêt, ressources minières). La crise écologique découle de notre tendance contemporaine à produire plus, puis à consommer davantage. On ne peut pas être émergent en continuant de dégrader sauvagement l'environnement, c'est-à-dire abuser de la forêt et décimer la faune

⁸MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, Paris, GF. –Flammarion, 1979, p. 293.

⁹SAVADOGO Mahamadé, « Démocratie et institutions » in *Repère*, Vol. 2, n° 1, 2000, p. 37.

¹⁰LOCHAK Danièle, *Les droits de l'homme*, Paris, La Découverte, 2005, p.116.

ayant pour conséquence l'avancée du désert. Vouloir être un pays émergent, c'est développer, chez l'homme, des attitudes et des comportements qui vont dans le sens de la préservation de l'équilibre écologique et de l'amélioration du cadre de vie. Certes, il est difficile d'attribuer une valeur intrinsèque aux entités naturelles, néanmoins il est possible de tenir compte de leur valeur esthétique¹¹. Selon cette conception, l'environnement naturel aurait une certaine valeur, puisqu'il plaît à notre jugement esthétique. Cette considération préside à la création des parcs nationaux et elle constitue donc un atout pour la protection de la nature. Dès lors, l'émergence tant souhaitée ne peut être durable que si elle a une base solide sur laquelle elle se construit.

Le concept d'émergence ne peut être uniquement appréhendé sous l'angle politique, juridique et environnemental. Les citoyens d'un pays qui émerge doivent sentir dans leur vie quotidienne que leur bien-être s'améliore et que des opportunités nouvelles de santé et de revenus se présentent à eux. Du coup, nous assistons à une demande de reconnaissance par l'autre. La reconnaissance est littéralement chez Platon un acte de salut philosophique qui permet à notre âme de renaître à travers sa conversion spirituelle. Pour Platon, la connaissance n'est possible que parce qu'il y a reconnaissance, c'est-à-dire re-mémorisation de ce que notre âme a déjà vu mais oublié dans une vie antérieure¹². Autrement dit, dans un sens épistémologique, la reconnaissance est une opération d'identification de quelque chose qui est présentement perçue et que l'on connaît déjà par l'intellect. Dans la perspective hégélienne, l'esclave et le maître reconnaissent qu'ils ont besoin l'un de l'autre ; d'où l'abolition de l'esclavage et l'avènement d'un État libre et rationnel qui reconnaît l'égalité de droit de tous les êtres humains. C'est « seulement par la reconnaissance d'autrui qu'un individu peut accéder à une véritable conscience de soi. »¹³ Pour Hegel, toute conscience humaine a besoin de la reconnaissance d'une autre conscience pour exister.

Chaque personne a conscience du fait qu'elle a profondément besoin de reconnaissance pour être apprécié, motivé afin de développer un sentiment d'appartenance à une organisation. Cette reconnaissance par l'autre renforce l'ardeur à exceller dans l'accomplissement de notre tâche au bénéfice de la société. C'est selon Benjamin, « la démonstration claire que nos réalisations, les efforts investis et notre personne elle-même, sont reconnus à leur juste valeur. »¹⁴ Il s'agit ici, aussi bien de la reconnaissance du mérite qui est liée beaucoup plus aux spécificités des agents que de la reconnaissance en tant qu'être humain à visée universelle. C'est une forme de reconnaissance accordée d'emblée à chacun pour la

¹¹L'esthétique renvoie à ce qui est relatif à la conception de la beauté et au sentiment relié à cette dernière.

¹²PLATON montre que l'esclave du Ménon découvre par lui-même sans avoir fait de géométrie le théorème de Thalès, connaître, c'est reconnaître.

¹³RENAULT Emmanuel, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien. », in *politique et société*, vol. 28, n°3, 2009, p.27.

¹⁴BENJAMIN Jean, « La reconnaissance en milieu de travail », in *Bulletin la vitrine*, Vol.3, n°4, 2007, p.3.

simple raison qu'il est un être humain. La société doit mettre les individus à l'abri de l'expérience du mépris social. Autrement dit, elle doit protéger les individus et groupes sociaux contre l'humiliation sous toutes ses formes. L'une des formes du mépris est l'exclusion sociale qui fait naître chez le sujet le sentiment de ne pas avoir les mêmes droits moraux que ses semblables. Le sujet demande une garantie sociale de reconnaissance par les autres¹⁵ quel que soit son statut.

Cette reconnaissance se manifeste par des gestes posés au quotidien lors de contacts et d'échanges à travers ses modalités affective, juridique et sociale. Cela nous permet de comprendre qu'il existe trois modalités de reconnaissance qui visent la justice sociale. La première, affective, répond aux besoins affectifs de l'être. La seconde, juridique, donne à l'individu le statut de sujet de droit ou de personne libre et la dernière renvoie à l'estime sociale. De ce qui précède, on reconnaît l'individu avec une attitude de confiance en soi, de respect de soi et d'estime de soi. Ainsi, « les conditions de liberté intérieure et extérieure »¹⁶ sont garanties à tous les agents permettant de parvenir à une attitude positive. Car les forces du mépris poussent à la résistance et à l'affrontement. La reconnaissance est alors un gage de paix sociale. Par conséquent, le concept de reconnaissance influence positivement la performance de toute organisation sociale pour devenir un soubassement de l'émergence. Si cette dernière s'impose à l'attention par certaines valeurs, quel rôle peut-on assigner à l'éducation pour parvenir au stade de l'émergence ?

3. La thématique de l'éducation dans l'accès à l'émergence

L'éducation occupe une place essentielle pour la mise en œuvre de l'émergence. L'éducation traduit parfaitement cette idée de l'émergence qui consiste à conduire l'individu d'un état d'ignorance vers la connaissance. Ainsi, éduquer, c'est « conduire hors de » (*ex-ducere*). Ce qui revient à dire que l'individu à éduquer est retiré d'un milieu qui représente, par exemple, un danger pour lui vers un autre lieu jugé sécurisant. C'est pourquoi, il faut l'extirper de cet environnement dangereux et malsain pour le conduire dans un lieu plus rassurant pour épouser les valeurs qui sont au cœur de l'émergence : celles de la démocratie, des droits de l'homme et de l'environnement. Par l'éducation, on extirpe de l'homme son égoïsme, son humanité mesquine pour en faire un homme véritablement tourné vers la construction d'une société émergente. Pour en tirer profit et transformer notre société, il nous faut des hommes capables de porter ces valeurs. C'est dans ces conditions que l'éducation est une composante essentielle de l'émergence.

L'éducation est ce qui nous conduit vers notre humaine condition. En effet, l'homme ne devient ce qu'il est que par l'éducation. « Il est sûr que le règne de la moralité serait l'accomplissement d'une éducation parfaite, dans la mesure où elle apprendrait à l'homme à faire prévaloir le devoir par rapport au penchant, en sorte

¹⁵RICOEUR Paul, *Parcours de la reconnaissance, trois études*, Paris, Seuil, 2004, p.13.

¹⁶HONNETH Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, traduction, P. Rusch, Paris, Cerf, 2000, p. 209.

que sa destination consisterait en un progrès continue vers le mieux. »¹⁷ À ce propos, le Pape Jean Paul II, à la tribune de l'Unesco, en 1980, indiquait que « l'éducation consiste, en effet, à ce que l'homme devienne toujours plus homme ». Dès lors, il ne s'agit plus de faire des enfants et de les abandonner à leur sort ou de les maintenir dans l'enfance. Il faut faire d'eux des hommes dignes de ce nom, c'est-à-dire des êtres humains responsables, qui n'interdisent pas la musique, ne brûlent pas les livres, ne détruisent pas le patrimoine, ne tentent pas d'effacer la mémoire de ceux qui les précèdent. Kant estime que l'éducation combat la grossièreté de la nature humaine pour atteindre son humanité, c'est-à-dire le caractère de ce qui est humain dans notre contexte à savoir : la démocratie, les droits humains et l'environnement. L'éducation est, de ce point de vue, un catalyseur de l'émergence.

Et ce n'est pas un hasard si la sortie du prisonnier de la caverne qui dépeint l'homme excellent porte en épigraphe une pensée de Platon annonçant le règne du « philosophe-roi ». En effet, l'homme qui aspire à être, qui sort de la caverne ombreuse est un homme supérieur. Acceptant le changement, il découvre progressivement, par un apprentissage, les choses jusqu'à s'élever au-dessus de l'homme ordinaire. L'homme excellent qu'est le philosophe-roi, pur produit de l'éducation, c'est d'après Platon, celui qui ne se contente pas de vaines paroles¹⁸ mais qui agit en donnant un sens et une valeur à ses actions. Cet homme est résolument engagé dans la libération de soi-même et des autres. L'éducation qu'il a reçue le rend éminemment responsable. Ainsi, « les rois et les chefs, sont non pas ceux qui portent, un sceptre, ni ceux qui ont été choisis par la foule, ni ceux qui ont été désignés par le sort, ni ceux qui se sont emparés du pouvoir par la violence ou la ruse, mais ceux qui savent commander. »¹⁹ Il est de ce point de vue indispensable de placer à la tête de l'organisation sociale et politique celui qui, plus que tout autre, par ses actions, ses initiatives créatrices, engage l'humanité tout entière. Ce niveau de responsabilité doit s'accompagner, chez le philosophe-roi, d'un vouloir à la hauteur de cette responsabilité non assujettie à des fins partisans, mais à la volonté générale. Un pays ne pourra devenir émergent que si son leader (le philosophe-roi) est en phase avec les exigences de l'émergence.

Malgré ses qualités exceptionnelles, le philosophe-roi tel que le conçoit Platon ne doit pas être un homme extraordinaire. En d'autres termes, son caractère d'exception ne doit pas être le privilège d'une élite restreinte. En effet, en chaque être humain, sommeillent les germes du philosophe-roi et il suffit pour cela de tourner nos regards dans la bonne direction en nous plaçant dans les conditions requises, celles qui nous amèneraient à nous surpasser. Ainsi, nous aurons produit, en grand nombre, des élites « en sorte que l'élite soit massive et la masse d'élite.

¹⁷ KANT Emmanuel, *Traité de pédagogie*, traduction de J. Barni, Paris, Hachette, 1981, pp. 16-17.

¹⁸ Pour l'homme d'État, il ne faut jamais admettre sciemment le mensonge même s'il peut être utilisé à la manière d'un remède pour instaurer la justice. Il faut le haïr. PLATON, *La République*, 484d-485d, in *Œuvres Complètes*, traduction, Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

¹⁹ LUCCIONI Jean, *La pensée politique de Platon*, Paris, PUF, 1958, p.419.

»²⁰ Cela nous permettra d'avoir une main-d'œuvre formée d'ouvriers à forte valeur ajouté de compétences créant dès lors des revenus subséquents. Le succès d'une telle entreprise est inséparable de l'éducation.

Conclusion

Dans notre analyse relative « Aux fondements du concept de l'émergence », il ne s'agissait pas pour nous de dresser un panorama exhaustif des théories de l'émergence ni d'en présenter un bilan. Notre dessein a été de montrer à travers cette étude, en partant des réflexions philosophiques, que le problème central du concept d'émergence est celui lié aux conditions de sa réalisation. Aujourd'hui, plusieurs pays prétendent avoir atteint le stade de l'émergence. Et, il est d'autant plus difficile de les départager qu'il n'existe à ce jour aucune définition consensuelle de la notion d'émergence.

La réflexion ci-dessus esquissée montre à quel point la notion d'émergence est originellement un domaine philosophiquement marqué. Elle trouve son origine lointaine chez Platon, Aristote et Kant. La référence à la réflexion philosophique nous autorise à penser que l'amélioration du bien-être des populations ne se limite pas à la croissance de la production et à l'accumulation du capital. Il faut de ce point de vue se démarquer du caractère « économocentré » de l'émergence, en surmontant la prédominance économique pour parvenir à l'émergence. Cette démarcation est réussie par une prise de conscience de l'importance des valeurs liées à la démocratie, au respect des droits humains, à l'environnement et à la reconnaissance de soi par l'autre. C'est autour de ce décor qui est à la fois politique, juridique, écologique et philosophique que nous avons recherché ce qu'exige le concept de l'émergence comme valeur à promouvoir. Ce qui consolide cette détermination réside en l'éducation qui fait de l'humain le berger de l'*homo negans*. C'est avec l'éducation que s'accomplit l'essence axiologique de l'homme. C'est donc à juste titre que l'éducation peut être présentée comme la source et l'élan d'une véritable émergence.

Bibliographie

- ARISTOTE, *La Politique*, traduction, Jean Tricot, Paris, Jean Vrin, 1995.
ARISTOTE, *Physique*, Tome I, traduction, Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2002.
BENJAMIN Jean, « La reconnaissance en milieu de travail », in *Bulletin la vitrine*, Vol.3, n°4, 2007, pp. 1-9.
BERSINI Hugues, *Qu'est-ce que l'émergence*, Paris, Ellipses, 2007.
CAMARA Loukimane, *Dans l'élan de l'émergence de la Côte d'Ivoire selon Alassane Ouattara*, Abidjan, Fratmat Éditions, 2015.
CAILLÉ Alain et LAZZERI Christian, *La reconnaissance aujourd'hui*, Paris, CNRS Éditions, 2009.

²⁰N'JOH-MOUELLÉ Ébénézer, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*. Yaoundé, Clé, 1970, p.144.

- GIRADOT Dominique, *La société du mérite*, Paris, Éditions Le Bord de l'Eau, 2011.
- HEGEL George Wilhelm, *Phénoménologie de l'esprit*, T2, traduction, Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1975.
- HONNETH Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, traduction, P. Rusch, Paris, Cerf, 2000.
- KANT Emmanuel, *Traité de pédagogie*, traduction de J. Barni, Paris, Hachette, 1981.
- KANT Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, traduction, Jean-François Poirier et François Proust, Paris, Flammarion, 1991.
- LOCHAK Danièle, *Les droits de l'homme*, Paris, La Découverte, 2005.
- LUCCIONI Jean, *La pensée politique de Platon*, Paris, PUF, 1958.
- MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, Paris, GF. –Flammarion, 1979.
- MICHAUD Yves, *Qu'est-ce que le mérite ?*, Paris, Gallimard, 2010.
- N'JOH-MOUELLÉ Ébénézer, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*. Yaoundé, Clé, 1970.
- PLATON, *La République*, in *Œuvres Complètes*, traduction, Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.
- RENAULT Alain, *Qu'est-ce qu'une politique juste ?*, Paris, Éditions Grasset, 2004.
- RENAULT Emmanuel, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien. », in *politique et société*, vol. 28, n°3, 2009, pp.21-32.
- RICOEUR Paul, *Parcours de la reconnaissance, trois études*, Paris, Seuil, 2004.
- SAVADOGO Mahamadé, *Penser l'engagement*, Paris, L'Harmattan, 2013.

LE TRANSCENDANTAL CHEZ MARTIN HEIDEGGER, Cyrille SEMDE (Université Ouaga 1 - BF)

Résumé

Pour Heidegger, la réduction phénoménologique est une composante de la méthode de la philosophie en tant que science de l'être. Elle s'impose déjà chez Husserl comme une exigence méthodologique indispensable en ce qu'elle ouvre le champ de la réflexion par la position de l'*ego transcendantal* comme base absolue de la science. Mais la réduction phénoménologique dans la cadre de l'ontologie heideggérienne reçoit une tout autre signification qui ne permet pas d'identifier la science de l'être à une connaissance transcendantale. Mais, bien qu'elle ne soit pas un idéalisme transcendantal, l'ontologie phénoménologique demeure dans la perspective du transcendantalisme, en un sens tout à fait original.

Mots clés : construction, destruction, monde, ontologie, réduction, transcendantal, transcendant.

THE TRANSCENDENTAL WITH MARTIN HEIDEGGER

Abstract

For Heidegger, the phenomenological reduction is a component of the method of philosophy as science of the being. This aspect is already present in Husserl's philosophy as the most fundamental methodological requirement in so far as it opens reflection by setting the transcendental ego as an absolute bed rock of science. But phenomenological reduction in the framework of Heidegger's ontology takes quite another meaning which does not allow an identification of the science of the being with a transcendental knowledge. Although phenomenological ontology is not a transcendental idealism it remains in the outlook of transcendentalism but in a quite original meaning.

Keywords : construction, destruction, world, ontologie, reduction, transcendental, transcendent.

Introduction

Il peut paraître paradoxal de parler du *transcendantal* chez Martin Heidegger dans la mesure où à travers son projet de fondation de l'ontologie phénoménologique, il entend se démarquer de l'orientation transcendantale que lui a donnée son maître Edmund Husserl. Ce dernier en effet, à la fin de ses *Méditations cartésiennes*, indique que la phénoménologie doit se réaliser comme un *idéalisme transcendantal* véritable, contrairement à l'étrange *réalisme transcendantal* dans lequel aurait dérivé René Descartes. Il semble donc plus aisé de discuter du transcendantal chez Husserl, et même chez Kant et chez Fichte que chez Heidegger. Et pourtant dans *Question I et II*, lorsqu'il aborde la question de

« l'être essentiel d'un fondement », il parle du *monde* comme étant un *concept transcendantal* et considère tout discours sur la transcendance comme *discussion transcendantale*. En quel sens faut-il comprendre alors le concept ? Ou encore mieux : en quel sens le concept ne trahit-il pas l'ontologie phénoménologique ? L'ontologie phénoménologique est-elle une philosophie transcendantale ? D'abord, après avoir présenté l'idée kantienne du transcendantal en tant qu'idée inaugurale et le tournant husserlien du transcendantal (I), il s'agira ensuite de montrer que la réduction phénoménologique qui ne donne pas accès à l'ego transcendantal chez Heidegger semble interdire de considérer l'ontologie phénoménologique comme une philosophie transcendantale (II). Enfin pourra être dégagée la limite dans laquelle elle peut être comprise comme connaissance transcendantale (III)

1. Le transcendantal chez Kant

Bien que, selon sa propre lecture de l'histoire de la philosophie, Edmund Husserl, grande figure représentative du transcendantalisme, situe l'origine de la philosophie transcendantale dans des doctrines contradictoires telles que celles de Descartes et de Hume, il reconnaît à Kant le mérite d'avoir véritablement contribué à la naissance de la science transcendantale. La « forme globale »¹ de la pensée kantienne serait donc « l'idée de la philosophie transcendantale »². Dans « Kant et l'idée de la philosophie transcendantale », texte qui figure en appendice au tome 1 de *Philosophie première*, il célèbre la grandeur de la pensée du philosophe de Königsberg. On y lit en effet les propos suivants au sujet de la place que Kant occupe dans l'histoire de la philosophie :

« Sa gloire éternelle réside donc dans la révolution « copernicienne » (...). Non seulement il a redécouvert sous une forme originale l'idée transcendantale qui depuis Descartes n'a cessé de germer dans les esprits et de se perdre à nouveau ; il lui revient aussi la gloire d'avoir eu l'incomparable force intellectuelle de passer de l'idée à sa réalisation théorique et d'avoir ainsi, avec ses trois œuvres maîtresses dont la richesse est inépuisable, donné naissance à la philosophie transcendantale elle-même... »³

Par ailleurs, au début du paragraphe 26 de la *Krisis* dans lequel il se propose d'élucider sa propre compréhension du concept du « transcendantal », il introduit d'emblée la remarque suivante : « le terme « philosophie transcendantale » est devenu usuel depuis Kant et sert également de titre général pour des philosophies universelles dont les concepts s'orientent désormais sur le type des concepts kantien »⁴. Entendre donc le transcendantal, même dans une perspective heideggérienne, exige que nous nous mettions à l'écoute de Kant et

¹ Husserl, *Philosophie première. Première partie. Histoire critique des idées*, trad. par Arion L. Kelkel, Paris, PUF, 1970, p. 301

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, pp.301-302

⁴ Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p.113

cela d'autant plus qu'il apparaîtra que Heidegger lui-même accorde à plusieurs moments de sa pensée une attention remarquable à la philosophie de l'auteur de la *Critique de la raison pure*. Peuvent servir d'illustration des écrits tels que *Être et temps*, au paragraphe 6 de l'introduction consacrée à « la nécessité d'une désobstruction de l'histoire de l'ontologie » ; *Kant et la métaphysique* dont l'objet essentiel est la clarification du contenu de la *Critique de la raison pure*, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* au premier chapitre sur la thèse kantienne de l'être), *Question 1 et 2...* Dans le paragraphe de *ZeinundSeit* que nous venons de citer, Heidegger, après avoir précisé le sens positif de la désobstruction de l'histoire de la philosophie, celui de voir clair dans l'histoire de la question de l'être, indique qu'il s'agit de traiter de doctrines décisives de l'histoire de l'ontologie avec comme question directrice celle de savoir jusqu'à quel point « l'interprétation de l'être a été thématiquement rapprochée du phénomène du temps... »⁵ Dans cette perspective, Kant apparaît aux yeux de Heidegger, avec sa doctrine du schématisme, comme le « premier et le seul à avoir effectué dans sa recherche un bout de chemin dans la direction de la temporalité... »⁶ Toutefois, Kant aurait négligé deux tâches, ce l'a empêché de franchir le pas qui devait le conduire vers la fondation d'une véritable ontologie, en pénétrant le sens profond de la temporalité. Non seulement il a omis la question de l'être, mais encore il n'a pas jugé nécessaire de construire une ontologie du sujet ou du *Dasein*. Ce faisant il n'est pas allé plus loin que Descartes qui, après avoir découvert le « *Je pense donc je suis* » comme vérité fondatrice absolue, ne s'est pas préoccupé d'en clarifier les implications ontologiques ; il a mis l'accent sur le *cogito* et a oublié le *sum*⁷. Il n'est pas besoin de s'étendre davantage ici sur l'analyse à laquelle Heidegger soumet la philosophie de Kant. La question de la désobstruction sera abordée plus loin lorsqu'il s'agira d'exposer la méthode de l'ontologie phénoménologique. Ces remarques permettent de voir qu'une telle ontologie entre en dialogue avec la pensée fondatrice du transcendantalisme qui représente un moment décisif de l'histoire de la philosophie.

C'est surtout Husserl qui situe l'importance de Kant non dans la problématisation du temps mais dans la perspective de la réalisation du savoir universel qu'est la philosophie sous la forme de l'idéalisme transcendantal. L'originalité de Kant réside d'abord, selon lui, dans l'idée de la révolution copernicienne qu'il dit avoir opérée, c'est-à-dire la redirection du regard vers la subjectivité comme fondement de toute relation au monde. Kant se met à la quête des principes *a priori* de la connaissance et de l'action, notamment dans ses écrits majeurs tels que la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique*. Ce faisant il entreprend de relever le défi lancé par Hume sur l'impossibilité d'une origine *a priori* des principes de la connaissance. Son effort de réalisation de l'idée transcendantale réside donc dans sa construction de la philosophie comme science

⁵ Heidegger, *Être et temps*, trad. par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p.49

⁶ *Ibid* ;

⁷ Descartes s'est polarisé sur les actes de la conscience sans en dégager les modes d'être ou a simplement réduit son être à ces actes.

apriorique, si bien que sa critique de la raison conduit d'abord à une "théorie transcendantale des éléments", c'est-à-dire à une description des concepts purs de l'entendement et des formes pures de la sensibilité qui interviennent dans l'activité de la connaissance. Le transcendantal demeure chez lui lié à la théorie de la connaissance et porte non sur les « objets, mais notre manière de les connaître, en tant que cela est possible a priori »⁸. La philosophie transcendantale serait alors le système des concepts *a priori* de la connaissance. C'est ainsi qu'après avoir rendu compte des formes pures de la sensibilité, objet de l'esthétique transcendantale, Kant procède dans la logique transcendantale à la « déduction » des concepts et des principes *a priori* de l'entendement qui organisent les données de l'expérience en vue de la connaissance. Il inaugure donc l'idéalisme transcendantal qu'il définit comme étant

« la position doctrinale selon laquelle nous les regardons tous globalement, comme de simples représentations, et non pas comme des choses en soi, et conformément à laquelle espace et temps ne sont que des formes sensibles de notre intuition, mais non pas des déterminations données pour elles-mêmes ou des conditions des objets en tant que choses en soi »⁹.

Ainsi conçu, un tel idéalisme s'oppose à l'idéalisme dogmatique de Berkeley et à l'idéalisme problématique ou sceptique de Descartes. Le premier nie l'existence d'objets extérieurs dans l'espace tandis que le second, l'idéalisme sceptique, la considère comme douteuse. Le transcendantal renvoie à ce qui, relativement à la connaissance, n'est possible que dans les limites de l'expérience et réfute le fictionnisme qui consiste à dénier l'existence d'objets réels dans l'espace. Kant a également eu l'intuition de l'*ego transcendantal*, de la conscience de soi et de son unité qui constitue le principe suprême de tout usage de l'entendement.

Pour Husserl donc, la philosophie de Kant préfigure la philosophie transcendantale même si elle demeure en deçà de ses promesses. Le pas qu'il franchit par rapport à Descartes consiste à faire dépendre absolument de la conscience ou de la subjectivité la validité de toute relation au monde, évitant par là le réalisme transcendantal dans lequel avait dérivé l'auteur des *Méditations métaphysiques*. Bien entendu l'idéalisme transcendantal chez Kant admet un certain réalisme qui consiste à reconnaître l'existence d'objets réels. Il élabore selon Husserl une « métaphysique transcendantale » par opposition à la métaphysique dogmatique dans laquelle s'étaient complues les philosophies antérieures. Heidegger reconnaîtra également ce fait que Kant a en fait sauvé la métaphysique bien que celle-ci soit demeurée chez lui la science de l'étant en général, de la totalité des étants, science de la Nature et non de l'être.

La phénoménologie en tant que théorie de la connaissance reprend le projet kantien en s'efforçant d'en éliminer les obscurités. La poutre maîtresse de la

⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, trad. par Jules Barni revue par P. Archambault, Paris, éd. Flammarion, 1987, p.73

⁹*Ibid.*

phénoménologie husserlienne est l'*ego transcendantal* dont la réduction phénoménologique permet la découverte. L'*ego transcendantal* diffère du sujet kantien par sa radicalité à partir de laquelle doit être résolu le problème fondamental de la phénoménologie en tant que gnoséologie : celui de la transcendance¹⁰. Le transcendantal situe la philosophie dans la perspective d'une science universelle et la phénoménologie doit occuper dans l'édifice de la science la place d'une philosophie première. Même si elle se construit à partir d'une critique des sciences positives, il n'en demeure pas moins que celles-ci demeurent des ramifications de la science universelle. La critique vise à les ramener à leur sol nourricier, à leur lieu spirituel commun : la subjectivité. Elle s'affronte donc au problème du fondement.

2. Heidegger et la méthode de l'ontologie phénoménologique

Le problème du fondement se situe également au cœur de la philosophie de Heidegger et représente d'ailleurs chez lui le thème directeur de sa lecture de la *Critique de la raison pure* de Kant. Tout comme son maître, Heidegger s'intéresse à la philosophie de Kant qu'il évoque dans plusieurs de ses écrits. Le rapport à Kant et même à tous les autres philosophes qui l'ont précédé se justifie du fait de la méthode même de la philosophie qui, pour Heidegger, ne peut être autre chose que la science de l'être, l'ontologie. Exposer les problèmes fondamentaux de la phénoménologie revient à rendre compte de cette affirmation que la philosophie dans son ensemble est la science de l'être et à justifier la manière dont elle peut se réaliser comme telle. En tant que – négativement définie –, elle n'est pas la science de l'étant, elle se distingue de toute autre science, elle revendique l'autonomie par rapport notamment aux sciences naturelles comme l'un de ses caractères fondamentaux. Elle ne constitue même pas « une propédeutique aux autres sciences »¹¹. Elle est autonome signifie qu'elle ne présuppose aucune autre science ni quant à l'objet ni quant à la méthode¹².

En définissant ainsi la philosophie, Heidegger entend se démarquer de l'idée husserlienne de la phénoménologie. Bien entendu il n'innove pas quant à l'affirmation de l'autonomie de la philosophie et de sa nécessaire distinction d'avec les autres sciences. Husserl dans *L'idée de la phénoménologie* insiste sur la spécificité de la phénoménologie en tant que théorie de la connaissance. Phénoménologie désigne alors chez lui à la fois une doctrine et une méthode : la méthode et la doctrine spécifiquement philosophiques. Pour Heidegger « l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie »¹³ ; mais il se garde de penser que le terme nomme l'objet d'étude, qu'elle réfère à un contenu : « le mot renseigne seulement sur le comment de la monstration et sur la façon de traiter ce qu'il revient à cette science de traiter. Science « des » phénomènes veut

¹⁰ Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, trad. par Alexandre Lowit, Paris, PUF, 1970, p.58

¹¹ Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. par Jean-François Courtine, Paris, éd. Gallimard, 1985, p.19

¹² *Ibid.*, p.37

¹³ Heidegger, *Être et temps*, trad. par F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, P.63

dire : une telle manière de saisir ses objets que tout ce que la dite science a à élucider à leur propos doit se traiter par monstration directe et par justification directe »¹⁴. Et dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* : « Phénoménologie, tel est l'intitulé de la méthode de l'ontologie, c'est-à-dire de la philosophie scientifique. La phénoménologie, si elle se comprend correctement, est un concept de méthode. Il est par conséquent exclu qu'elle doive énoncer des thèses, à contenu déterminé, sur l'étant... »¹⁵L'être est l'unique thème de la philosophie et c'est seulement ainsi comprise que peuvent être appréhendés et traités les problèmes fondamentaux de la phénoménologie. La méthode qui doit conduire à l'appréhension de la vérité de l'être est la méthode phénoménologique. Par quoi une telle méthode se caractérise-t-elle?

Il convient de remarquer que l'ontologie phénoménologique se construit comme une science *apriorique* tout comme l'idéalisme transcendantal de Kant et la phénoménologie transcendantale de Husserl. Mais il s'agit d'un *a priori* dont le sens diffère de celui que lui assigne le maître. Chez ce dernier l'*a priori* fondamental qui sert de lieu spirituel à toute philosophie valable n'est rien d'autre que l'*ego transcendantal* que permet de découvrir la réduction phénoménologique, comme souligné plus haut. Chez Heidegger l'*a priori* se saisit à travers la *différence ontologique*, c'est-à-dire la distinction entre l'être et l'étant. La différence ontologique, concept central de la doctrine de Heidegger, désigne la nécessité de distinguer l'être de l'étant. Son élucidation représente aux yeux de Heidegger une tâche incontournable dans la mesure où « la possibilité de l'ontologie, c'est-à-dire de la philosophie comme science » en dépend. En vertu de cette différenciation, la pensée qui n'a d'abord accès qu'à l'étant, puisque l'être est chaque fois l'être d'un étant, doit pourtant s'en détourner pour se porter sur l'être qui constitue l'unique et véritable objet de la science philosophique. C'est cette conversion du regard de l'étant vers l'être que Heidegger nomme *réduction phénoménologique* :

« L'élément fondamental de la méthode phénoménologique, au sens de la reconduction du regard inquisiteur de l'étant naïvement saisi à l'être, nous le désignons par l'expression de *réduction phénoménologique*. Nous nous rattachons par-là, quant à sa littéralité, à un terme central de la phénoménologie husserlienne, mais non quant à l'affaire elle-même »¹⁶.

Pour ce qui est de l'allusion à Husserl, Heidegger précise qu'il se réfère au premier tome des *Ideen*, texte dans lequel la réduction phénoménologique conduit à la distinction entre attitude d'esprit naturelle et attitude d'esprit philosophique, distinction dans laquelle le monde naturel se trouve subverti quant à sa valeur et devient, comme Husserl le dit dans les *Médiations cartésiennes*, « un phénomène

¹⁴*Ibid.* p.62

¹⁵*Idem, Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, op.cit., p.39*

¹⁶...

d'existence »¹⁷. La réduction phénoménologique, premier élément de la méthode ontologique, correspond donc bien à une conversion du regard comme chez Husserl. La différence se situe dans le « ce-vers-quoi » de la redirection du regard. Il ne s'agit pas chez Heidegger de l'*ego transcendantal*, sujet désincarné, spectateur désintéressé du monde, mais du détournement du regard de l'étant vers son être. Parce que nous n'avons jamais à faire directement à l'être, parce que être est chaque fois l'être d'un étant, faire venir au jour la vérité de l'être passe par le questionnement d'un étant particulier à propos de son être. L'analyse de la structure de la question « *Qu'est-ce que l'être ?* » permet d'identifier cet étant particulier qui se trouve être précisément celui-là qui compte parmi ses modes d'être la possibilité de questionner. Cet étant dont l'étude du sens de l'être constitue le moment fondamental de l'ontologie générale est le *Dasein*. L'analytique existentielle du *Dasein*, tâche principale dont Heidegger s'est acquittée dans *Sein und Zeit*, constitue la discipline fondamentale de l'ontologie dont elle n'épuise pourtant pas tout le contenu. L'herméneutique du *Dasein* constitue la première tâche dont doit s'acquitter l'ontologie ; elle doit d'abord « *mettre en évidence son fundamentum ontique et caractériser cette fondation* »¹⁸. Le *Dasein* bénéficie d'une primauté ontique qui ne doit pas cependant faire perdre de vue la primauté ontologique de la question de l'être qui signifie que celui-ci demeure l'ultime objet de la science. Détourner le regard de l'étant vers l'être de cet étant, telle est donc la signification de la réduction phénoménologique. D'une manière générale, elle s'applique à tout regard porté sur n'importe quel étant : la nature, l'espace, l'âme...questionnant l'étant, nous devons avoir en vue l'être.

Mais la réduction ne constitue pas l'unique moment de la méthode de l'ontologie. Heidegger souligne qu'elle n'en est même pas l'élément central. A elle s'ajoute la *construction phénoménologique* qui désigne le fait que l'étant pré-donné dont part la recherche ontologique est envisagé comme *projet*, c'est-à-dire comme ouverture vers la saisie de l'être. Si la réduction phénoménologique de prime abord a un sens négatif – la négation de l'étant comme ce dont doit se détourner le regard – elle ouvre la voie à la *construction* de la science de l'être. Seulement ce projet déconstruction lui-même s'enracine dans l'histoire ; elle s'insère donc dans une tradition qui a déjà produit ses effets, c'est-à-dire un ensemble de doctrines, de concepts et de méthodes sur l'étant qui exercent leur influence sur toute entreprise actuelle de construction de l'ontologie. Dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* par exemple, Heidegger évoque l'émergence d'un concept-moyen de l'être, depuis l'antiquité chez Platon et Aristote et jusqu'à Hegel, sans que pour autant « l'être lui-même, dans sa spécificité, ai jamais pu être expressément délimité et problématisé structurellement »¹⁹. Comme Husserl l'avait reconnu, tout philosophe commençant est nécessairement l'héritier d'une histoire, de telle sorte qu'il ne peut contribuer à la réalisation de la philosophie comme science rigoureuse

¹⁷ Husserl, *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, trad. par Gabrielle Peifferet E. Levinas, Paris, éd. Vrin, 2001, p.43

¹⁸ Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, op.cit., p.38

¹⁹Ibid., p.41

fondée sur la vie transcendantale de la subjectivité sans s'ouvrir à cet héritage. Si la philosophie est prise de conscience de soi universelle, si elle doit être science de la subjectivité en un double sens, science portant sur la subjectivité et produite par elle, elle implique la prise en compte du soi historique, c'est-à-dire regard en arrière critique sur sa propre histoire. Pour Heidegger ce rapport à l'histoire prend le sens d'une *destruction* ou d'une *déconstruction*. Le dévoilement du sens de l'être implique, du point de vue de la méthode, la *déconstruction*. Troisième élément de la méthode en plus de la réduction phénoménologique et de la construction, la déconstruction renvoie à la nécessité d'une désobstruction de l'histoire de la philosophie, d'un dialogue critique avec une telle histoire, inévitable à partir du moment où la philosophie est l'œuvre de la liberté du *Dasein* caractérisé en son essence par la *temporellité* et l'*historialité*. Comme souligné plus haut, la déconstruction n'a pas uniquement le sens de la condamnation de la tradition mais sa « réappropriation positive ». La méthode de la philosophie comme science de l'être se résume donc en trois concepts inextricablement liés entre eux : la *réduction*, la *construction* et la *destruction*.

En résumé le projet de la réalisation de la philosophie scientifique - c'est ainsi que Heidegger désigne la pensée de l'être - admet bien dans son effectuation la réduction phénoménologique mais en un sens différent du rôle qu'elle joue dans la phénoménologie transcendantale de Husserl. Bien entendu l'ontologie phénoménologique présuppose une ontologie fondamentale, celle de la subjectivité ou du *Dasein* en tant que l'élucidation du sens de l'être passe par le dévoilement de la vérité de l'être de cet étant particulier dont la particularité tient au fait que parmi ses modes d'être figure justement la possibilité de questionner, et que questionnant sur la vérité de l'être en général il met en jeu son propre être. Mais il ne s'agit nullement du *sujet transcendantal* tel qu'appréhendé dans la phénoménologie transcendantale husserlienne. L'ontologie phénoménologique n'est donc pas un *idéalisme transcendantal* dont la présupposition fondamentale est le *Moi pur*. Mais la phénoménologie est-elle l'unique forme de philosophie transcendantale ? Reformulons autrement la question pour l'affranchir d'un éventuel reproche de banalité dans la mesure où la présente réflexion s'est ouverte par la présentation de la philosophie de Kant comme pensée fondatrice du transcendantalisme. Que l'ontologie phénoménologique ne soit pas un idéalisme transcendantal signifie-t-il qu'elle se défie de toute perspective transcendantale ?

2. Ontologie phénoménologique et « discussion » transcendantale

Dans le dernier paragraphe consacré au concept inaugural de phénoménologie, Heidegger affirme : « toute détection de l'être en tant que *transcendens* est connaissance transcendantale. La vérité phénoménologique (ouverture de l'être) est *veritastranscendentalis* »²⁰. Que faut-il entendre par là ? Le philosophe propose d'abord une approche négative du concept en réfutant son sens kantien. « La signification de ce mot « transcendantal », avertit-il en effet, ne doit

²⁰*Etre et temps*, op. cit. p.63

pas être tirée d'une philosophie à laquelle on attribuerait le « transcendantal » comme point de vue, voire le point de vue d'une "théorie de la connaissance"»²¹. Cela n'empêche pas

« que c'est Kant précisément qui a reconnu le « transcendantal » comme problème de la possibilité interne d'une ontologie en général, bien que pour lui "le transcendantal" conserve encore une signification essentiellement "critique". Le transcendantal concerne, pour Kant, la "possibilité", c'est-à-dire "ce qui rend possible" une connaissance qui ne "survole" pas *injustement* l'expérience, une connaissance qui par conséquent qui n'est pas "transcendante", mais qui est l'expérience elle-même »²².

On peut au moins remarquer le rapprochement entre transcendantal et transcendant. Si d'une manière générale la transcendance s'oppose à l'immanence, il n'en est pas de même du rapport entre le transcendantal et l'immanent. Dans *L'idée de la phénoménologie*, Husserl propose une double compréhension de la transcendance et par conséquent de l'immanence qui lui est opposée. D'abord par transcendance on peut entendre « le fait, pour l'objet de connaissance, de-ne-pas-être-contenu-effectivement dans l'acte de connaître... »²³ Ensuite est transcendant ce qui ne relève pas d'une pure et immédiate vue de la conscience ; la transcendance renvoie donc à toute connaissance non évidente. Dans le premier cas, immanent signifie être présent effectivement dans la conscience et la question se pose de savoir comment le vécu cognitif, comment l'acte de la connaissance peut sortir de lui-même pour saisir l'objet. Dans le second sens, immanent désigne « la présence absolue et claire », l'intuition immédiate et absolue qui exclut par conséquent tout doute. De cette analyse on peut retenir au moins deux choses : - la théorie de la connaissance exige comme point de départ une connaissance immanente, c'est-à-dire fondée sur des évidences absolues sur le modèle de l'évidence du cogito cartésien ; - la transcendance se comprend dans la relation sujet/objet et demeure rivee au problème de la possibilité de la connaissance qui est, rappelons-le, celui de la philosophie transcendantale. Transcendantal, en résumé, s'oppose donc à transcendance chez Husserl ; ce qui, *a priori*, n'est pas le cas chez Heidegger.

Mais Heidegger avertit tout de suite que la transcendance ne renvoie pas à son sens scolastique ou à son sens métaphysique, tout comme il exige qu'elle doit être pensée en dehors de toute relation sujet/objet. Dans *Question I et II*, précisément dans la réponse à la question « qu'est-ce que la métaphysique ? » il se propose une analyse de la notion qui doit servir de cadre à la discussion sur l'être essentiel du fondement. Il écarte toute représentation spatiale de la transcendance comme le terme le suggère immédiatement. Transcendance signifie en effet « *dépassement* ». Il faut alors distinguer ce qui effectue le dépassement, ce qui est dépassé et ce vers quoi la transcendance "transcende". Dans cette signification, la

²¹ Heidegger, *Question I et II*, trad. par Kostas Axelos et autres, Paris, Gallimard, 1968, p.108

²² Ibid.

²³ Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, op. cit., p.59

transcendance est relation dynamique, un mouvement d'une chose vers l'autre. Dès lors se soulèvent les questions suivantes : la transcendance est-elle le propre de tout existant dans le monde ou bien appartient-elle à un existant particulier dont elle serait donc la structure fondamentale ? Ce qui est transcendé est-il lui aussi un existant au sens d'un simple objet donné dans le monde, par exemple une barrière, un pont ? Enfin ce vers quoi s'effectue le dépassement est-il un existant ?

Heidegger souligne tout de suite que, loin de cette représentation spatiale, la transcendance désigne le caractère propre et indépassable, d'un existant particulier, *la réalité-humaine*. La transcendance possède donc ici un sens existentiel. Elle constitue le fondement de tout comportement, est constitutive de l'être d'un sujet. Elle désigne « la structure fondamentale de la subjectivité »²⁴ qu'il ne faut pas comprendre comme « "qualité" que le *Dasein* a parfois et que parfois aussi il n'a pas, *sans* laquelle il pourrait aussi bien *être* qu'avec. L'homme n' « est » pas en ayant encore en plus un rapport d' « être » au « monde qu'il se procure à l'occasion »²⁵. Elle décrit donc le mode d'être fondamental de la réalité-humaine, celui *d'être-au-monde*. Dans ce sens, elle est plus originaire que l'intentionnalité dont elle est la présupposition fondamentale : « si l'on caractérise tout rapport avec l'existant comme intentionnel, dit Heidegger, l'intentionnalité n'est alors possible que sur le fondement de la transcendance, mais elle n'est pas identique avec celle-ci et surtout ce n'est pas elle qui, inversement, rendrait possible la transcendance »²⁶. La transcendance possède donc un sens originaire à partir duquel toute relation à l'essence de la vérité devient possible. Ce qui transcende, le sujet de la transcendance et ce qui est transcendé sont des existants. Mais dans cette perspective, ce vers quoi s'effectue le dépassement ne peut plus être l'existant, « puisque *ce qui est dépassé*, c'est précisément et uniquement *l'existant lui-même...* et par conséquent *aussi et précisément* cet existant »²⁷ que la réalité-humaine est elle-même « par son existence ». Pour Martin Heidegger ce en direction de quoi s'effectue la transcendance, c'est le *monde*. Il en découle comme conséquence une précision quant au sens de la transcendance. Elle signifie *être-dans-le-monde*. Dans cette logique le monde apparaît désormais comme *concept transcendantal* et la réflexion sur la détermination de ce qui relève de la transcendance « *discussion transcendantale* ». Le transcendantal renvoie donc à tout ce qui relève de la transcendance, à tout ce qui n'est possible et ne peut être compris que par la présupposition de la transcendance. C'est dans cette mesure seulement que le transcendantal ne s'oppose pas au transcendant chez Heidegger. Si la transcendance désignait ce qui est au-delà de la réalité humaine, alors il y aurait une opposition entre les deux concepts. Ne faut-il pas alors conclure que l'ontologie phénoménologique constitue une forme de philosophie transcendantale ?

²⁴ Heidegger, *Question I et II*, op. cit. p.105

²⁵ *Ibid.*, p. 91

²⁶ *Ibid.*, p.101

²⁷ *Ibid.*, p.107

Toujours est-il que si la transcendance signifie l'*être-dans-le-monde*, expliciter son sens implique l'élucidation du sens du concept du *monde*. De ce dernier concept Heidegger retient deux dimensions, deux acceptions : son acception préphilosophique (préphénoménologique) et son acception transcendantale ou phénoménologique. *Au niveau préphilosophique*, le monde apparaît comme la totalité des existants, des réalités déjà données. Ces réalités sont soit la totalité des choses naturelles (arbres, animaux, montagnes, végétaux...), soit « les choses "pourvues de valeur" »²⁸, c'est-à-dire la totalité des objets culturels (outils techniques, artistiques...). Mais dans l'un comme dans l'autre cas, la description manquerait l'essentiel du sens du monde, puisque dans chacune de ces déterminations, le monde est toujours présupposé. En effet « la nature est elle-même un étant qui se rencontre à l'intérieur du monde »²⁹ ; il en est de même de la totalité des artefacts. Dériver le sens de la transcendance de ces deux déterminations reviendrait à affirmer que l'*être-dans-le-monde* signifierait tout banalement pour la réalité humaine faire partie de l'existant. L'homme serait dans le monde comme le poisson est dans l'eau. Mais il découlerait de cette détermination que la transcendance n'appartiendrait pas en propre à un étant particulier, à la réalité humaine, mais à tout existant. On tomberait alors dans une grande contradiction suivant la logique de l'analyse de la notion de transcendance appréhendée comme cadre de la discussion sur l'essence du fondement et comme possibilité de la réalisation de la philosophie comme ontologie phénoménologique. Celle-ci n'est possible en effet qu'à travers la clarification du sens de la différence ontologique dont la présupposition n'est rien d'autre que la transcendance.

Au niveau ontologique, la transcendance est la possibilité foncière de la réalité-humaine et pour cette raison on ne peut pas se contenter du sens ordinaire du monde comme totalité de l'existant. La description phénoménologique doit saisir le monde comme « Phénomène », c'est-à-dire monstration ou apparition de l'être. Mais comment parvenir à une telle description transcendantale du monde ? Heidegger se propose une archéologie du concept afin de discerner la vérité de l'être du monde, c'est-à-dire sa signification *existentielle*. Dans « l'être-essentiel d'un fondement ou « raison » », il se réfère essentiellement à la philosophie antique, à la théologie chrétienne et s'attarde sur l'analyse de la contribution kantienne à l'élucidation de l'idée de monde. De ce regard en arrière historique il ressort, pour l'essentiel, que le monde ne se réduit pas à sa signification cosmique de totalité des phénomènes ; il désigne la situation de la réalité-humaine, celle de l'homme qui se tient éloigné de Dieu (théologie chrétienne) ou de l'homme en tant qu'il est à lui-même son but ultime (signification anthropologique-existentielle). Bien entendu l'homme fait partie des créatures, dit Kant, mais toute connaissance du monde signifie la connaissance de l'homme en tant qu'être raisonnable. Le monde désigne les rapports de la réalité-humaine à la totalité de l'existant.

²⁸ Heidegger, *Être et temps*, p.98

²⁹*Ibid.*, p.99

Etre-dans-le-monde, en tant que cela relève d'une structure relationnelle du *Dasein*, signifie pour celui-ci « être-à-dessein de soi-même », saisir son ipséité, de son Soi, de son Identité. Mais l'appréhension du Soi implique en même temps la position de ce qui n'est pas Soi, de la différence. Dans cette perspective, « le monde étant chaque fois pour une réalité-humaine la totalité de son « dessein », se trouve ainsi *produit* par cette réalité même devant-elle-même »³⁰. Le monde est donc constitué par l'ensemble des possibilités du *Dasein*. Toute vérité phénoménologique est vérité transcendantale, "*veritastranscendentalis*", signifie que la tâche de l'ontologie phénoménologique consiste à élucider le sens de la transcendance, à poser une telle élucidation comme préalable à tout décèlement de la vérité de l'être.

Conclusion

Le transcendantal chez Heidegger se distingue de ses déterminations kantienne et husserlienne. Il décrit l'être de la réalité-humaine, sa structure d'être fondamentale, celle d'*être-dans-le-monde*. L'ontologie phénoménologique est donc connaissance *transcendantale* dans la mesure où, dans sa partie fondamentale, elle a à expliciter le caractère propre et indépassable de la subjectivité qui est celui d'être transcendant. De ce point de vue, la discussion transcendantale porte sur l'inconditionné qui fonde toute autre possibilité de la réalité-humaine, ce à partir de quoi peuvent être interprétés tous les autres modes d'être du *Dasein*, interprétation qui constitue un chemin vers le dévoilement de la vérité de l'être. Il me semble que ce sens général et formel traverse toutes les approches transcendantales, que ce soit chez Kant, Fichte, Husserl, Heidegger et même chez Apel dont l'éthique de la discussion postule des normes transcendantales comme conditions de possibilité du consensus.

Bibliographie

- Heidegger, Martin, *Être et temps*, trad. par François Veizin, Paris, Gallimard, 1986
Heidegger, Martin, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985
Heidegger, Martin, *Questions I et II*, trad. par Kostas Axelos et autres, Paris, Gallimard, 1968
Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure*, trad. par Paul Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950
Husserl, Edmund, *L'idée de la phénoménologie*, trad. par Alexandre Lowit, Paris, PUF, 1970
HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. par Gabrielle Peiffer et E. Levinas, Paris, éd. Vrin, 2001

³⁰*Questions I et II*, op. cit., p.135

Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976

Husserl, *Philosophie première. Première partie. Histoire critique des idées*, trad. par Arion L. Kelkel, Paris, PUF, 1970

KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. par Jules Barni revue par P. Archambault, Paris, éd. Flammarion, 1987

Quesne, Philippe, *Les recherches philosophiques du jeune Heidegger (1919-1922)*, 1999

L'IDÉE DE SOIN EN POLITIQUE CHEZ PLATON, Fatogoma SILUÉ, (Université Alassane Ouattara - RCI)

Résumé

L'idée de soin est fondamentale en politique. Elle apparaît avec Platon qui définit la politique comme l'art de prendre soin des citoyens de la cité. Cette idée fit tâche d'huile dans l'histoire de la philosophie politique et particulièrement dans la philosophie politique moderne. Ainsi, avec la naissance de l'État, elle fut traduite par une série de devoirs que l'État doit accomplir à l'égard du citoyen. Prendre soin de ses concitoyens relève alors de la responsabilité du politique qui doit garantir aux citoyens les droits qu'ils ont en droit de réclamer et qui sont liés à leur qualité d'être humain.

Mots-clés : Citoyen, devoir, droit, État, politique, responsabilité, soin.

THE IDEA OF CARE IN POLITICS WITH PLATO

Abstract

The idea of care is fundamental in politics. It appears with Plato who defines politics as the art to take care of the citizens of the city. This idea made oil stain in the history of the political philosophy and particularly in the modern political philosophy. Thus, with the birth of the State, it was translated by a series of obligations that the State must achieve towards the citizen. To take care of his fellow citizens is the responsibility of the politician who must ensure to the citizens the rights which they have the right to claim and which are related to their quality of being human.

Keywords: Citizen, obligation, right, State, politics, responsibility, care

Introduction

Ouvrage de réflexion politique, *Le Politique* est un exercice d'école qui répond à un double objectif : savoir, « *devenir meilleurs dialecticiens dans tous les domaines* »¹ et saisir l'essence du politique. Ainsi, dans la quête de la définition de l'homme politique, Platon conçoit une idée qui ne sera pas sans influence sur toute la philosophie politique : il s'agit de l'idée de soin. Selon lui, le politique acquiert un art ou une compétence dont le but est de prendre soin de ses concitoyens. Il écrit : « *Et ne pourrions-nous pas, quand la technique consistant à s'occuper des troupeaux s'exerce par la force, qualifier cette technique de " tyrannique ", puis, quand elle en appelle au bon gré du troupeau de bipèdes qui l'accepte de bon gré, la qualifier de " politique ", déclarant dès lors que celui qui exercera cette technique et ce soin sera véritablement un roi et un politique* »² À travers cette

¹PLATON, *Le Politique*, 285 d, in *Platon : Œuvres Complètes*, traduction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

interrogation, il s'agit, pour le philosophe, de distinguer la technique ou l'art politique de la tyrannie. Cette distinction permet de comprendre que le véritable politique est en possession d'un art qu'il exerce en faveur de ses concitoyens avec leur consentement. De ce point de vue, la politique est l'art de prendre soin de ses concitoyens avec leur consentement.

L'idée de soin qui se dégage de cette approche platonicienne du politique requiert une analyse minutieuse. Aussi convient-il de s'interroger en ces termes: quel est l'enjeu de l'idée de soin telle qu'exprimée par Platon dans *Le Politique* ? Autrement dit, quel sens le philosophe conférait-il au soin dans sa définition du politique ? Quelle influence cette définition exerça-t-elle sur l'histoire des idées politiques ? Cette dernière question nous met en demeure d'examiner la postérité politique à la lumière de l'idée platonicienne de soin. Ainsi, une lecture de la pensée politique moderne et des droits de l'homme, surtout de la deuxième génération des droits de l'homme, ne permet-elle pas de dégager clairement cette idée de soin et de montrer toute l'actualité de Platon ?

Cette contribution vise à situer l'enjeu politique de l'idée de soin exprimée par Platon dans sa définition du politique et à faire comprendre son influence sur la pensée politique postérieure, surtout moderne. Aussi apparaît-il judicieux d'exposer d'abord le sens platonicien de l'idée de soin en politique, ensuite d'analyser les répercussions de cette idée sur la pensée politique moderne.

1. L'idée de soin dans la définition platonicienne de la politique

Comprendre l'idée de soin telle qu'elle apparaît dans *Le Politique*, exige de situer, à la lumière de ce dialogue, la nécessité de la politique, d'examiner le fondement de la légitimité du politique et d'analyser son but dans la cité.

1.1. La nécessité et la légitimité du politique

L'idée platonicienne de soin se fonde sur la nécessité de la politique. Ainsi, nous pouvons dire que contrairement à Karl Marx³ qui pensait que la politique est une activité superfétatoire, Platon la jugeait nécessaire. Dans *Le Politique*, cette nécessité de la politique est établie par le recours à un mythe cosmologique : c'est le mythe de *Kronos*. Ici, « *la fonction du mythe est d'ouvrir l'intelligence sur une autre dimension du réel, celle de l'intelligible. Il est à prendre comme un outillage intellectuel permettant d'accéder à l'essence du politique qu'aucune observation historique ne rend aussi claire* »⁴. Cette démarche intellectuelle qui vise à

³ Dans le *Manifeste du Parti communiste*, Karl Marx et Friedrich Engels soutiennent que « le pouvoir politique, à proprement parler, est le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre ». Ce qui signifie que le pouvoir politique est une force oppressive qui doit disparaître avec l'avènement du communisme.

⁴ Antoine NGUIDJOL, *Histoire des idées politiques*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 40.

appréhender l'essence du politique justifie *ipso facto* la raison d'être de la politique dans la cité.

À en croire ce mythe, le gouvernement humain que nous connaissons et dans lequel nous vivons est la conséquence d'une révolution cosmique. C'est dire qu'il succéda à un premier règne, celui de *Kronos*, caractérisé par une absence d'organisation politique. Les hommes n'avaient aucunement besoin d'une organisation politique car ils étaient conduits par un pasteur divin : « *Sous ce pastorat divin, il n'y avait pas d'organisation politique et les hommes ne possédaient ni femmes ni enfants (...). Et, sous la houlette de leur pasteur, ils vivaient nus et dormaient sans aucun lit, le plus souvent en plein air : les saisons étaient en effet tempérées, de manière à leur éviter toute souffrance, et ils trouvaient des couches moelleuses dans l'herbe épaisse qui sortait de terre* »⁵. Ce mode de vie, mieux, cet âge d'or ne nécessitait aucune organisation politique et les hommes étaient sous la direction d'un pasteur divin. Cette figure du pasteur divin, « *trop haute pour un roi* »⁶ apparaît inappropriée, selon le philosophe, pour caractériser le politique car la nature du divin est à mille lieux de celle des mortels. Ainsi, pour en venir à une analyse moins fictive et plus réaliste, le philosophe mit un terme à cet âge d'or. Le règne de *Kronos* parvint donc à son terme et le monde fut abandonné. Platon déclare que « *le pilote de l'univers, après avoir pour ainsi dire lâché la barre du gouvernail, se retira à son poste d'observation et une inclination prédestinée et native remit le monde en marche dans le sens inverse* »⁷. Selon cette affirmation, *Kronos* renonça à diriger l'univers et se retira dans un poste d'observation. Désormais, les hommes ne sont plus sous la direction ou la surveillance d'un pasteur divin. Livrés à eux-mêmes, ils doivent s'ingénier à s'auto-diriger. Dès lors, c'est-à-dire « *à partir du moment où l'action des dieux, entendons leur surveillance, vint à manquer aux hommes, et où il leur fallut se diriger et prendre soin d'eux-mêmes par leurs propres moyens, à l'instar du monde dans son ensemble* »⁸, l'organisation politique devint nécessaire. Sans elle, en effet, la conservation de l'homme se trouvait menacée. De ce point de vue, on peut dire qu'elle constitue une force régulatrice des rapports intersubjectifs qui permet aux hommes de prendre soin d'eux-mêmes.

Le mythe, tel que nous venons de l'exposer succinctement, a un rôle discriminant. En effet, il permet de relever la spécificité du règne humain et de justifier la nécessité de la politique dans la cité. La fin du règne de *Kronos* marque la rupture avec la figure du pasteur divin. Ce qui signifie que l'homme politique ne doit pas être considéré comme un pasteur, c'est-à-dire un berger doté d'un pouvoir divin. Il s'agit d'un simple mortel dont le rôle est de prendre soin des autres mortels ou de ses semblables. D'où la question de la légitimité de son pouvoir politique qui peut

⁵PLATON, *Le Politique*, 271e – 272 a, in *Platon : Œuvres Complètes*, op. cit..

⁶ Idem, 275 c.

⁷PLATON, *Le Politique*, 272 e, in *Platon : Œuvres Complètes*, op. cit..

⁸ Idem, 274 d.

s'exprimer ainsi : en vertu de quoi un simple mortel peut-il prendre soin des autres mortels ?

S'il est vrai qu'un mortel n'a pas une supériorité naturelle sur un autre mortel, tout pouvoir politique doit donc être justifié, sinon légitimé. Ainsi, selon Platon, seule la compétence qu'il nomme l'art royal ou encore la compétence technique propre au roi permet de légitimer le pouvoir du politique sur les autres mortels. L'homme politique est donc conçu comme un mortel qui exerce sur les autres mortels un pouvoir politique légitimé par la compétence technique. Francisco Lisi, dans une analyse pénétrante de cette idée, précise : « *Platon s'intègre donc dans une longue tradition, qui considère la politique comme un savoir spécifique dont le possesseur se distingue clairement de la foule ignorante et qui se considère autorisé, pour cette raison, à exercer le pouvoir dans la cité* »⁹. En effet, en se distinguant de la foule ignorante par son savoir spécifique ou par sa compétence technique, le politique est autorisé à exercer le pouvoir politique dans la cité. Et son pouvoir consiste précisément à prendre soin de ses concitoyens. Quel est alors le sens de cette idée de soin ?

1.2. Le sens platonicien de l'idée de soin

De manière générale, l'idée de soin n'est pas univoque. Elle revêt plusieurs sens et elle est évoquée dans plusieurs domaines. Ainsi, au plan familial, il n'est pas rare d'entendre dire que les parents doivent prendre soin de leurs progénitures ; ce qui a le sens de veiller sur eux, de les nourrir, de les vêtir, de les protéger et d'assurer leur éducation. On le voit, l'expression "prendre soin" des enfants définit les devoirs des parents vis-à-vis de leurs enfants. Il s'agit d'assurer leur quotidien et de remplir toutes les obligations morales et juridiques à leur égard. Dans le domaine médical, l'expression est aussi usitée et a le sens de veiller sur la santé des patients. Affirmer que les médecins doivent prendre soin de leurs patients, sous-entend qu'ils ont l'obligation professionnelle et morale de contribuer à leur bonne santé. Ils doivent donc les examiner, diagnostiquer leurs maux, leur prescrire les moyens thérapeutiques capables de rétablir leur santé et leur prodiguer les conseils utiles pour le maintien de leur bonne santé.

L'usage de l'expression "prendre soin de" dans les domaines que nous avons ci-dessus examinés a l'avantage de nous situer sur l'idée de responsabilité qui les recoupe. L'usage platonicien ne s'en distingue pas. Ainsi, dans *Le Politique*, lorsque Platon déclare que le roi doit prendre soin de ses concitoyens, cela n'a d'autre sens que de situer sa responsabilité à l'égard de ses semblables. C'est dire que le savoir spécifique qui élève le roi platonicien au-dessus des autres, précisément de la foule ignorante, induit une grande responsabilité : celle de veiller sur eux ou encore de prendre soin d'eux. Il n'est pas superflu de préciser que, selon le disciple de Socrate, le devoir de l'homme politique à l'égard de ses concitoyens

⁹ Francisco Leonardo LISI, la politique platonicienne : le gouvernement de la cité in Luc Brisson et Francesco Fronterotta (Sous la direction de), *lire Platon*, Paris, PUF, 2006, p. 232.

est irréductible à la satisfaction des besoins matériels ou biologiques. Il ne consiste pas à satisfaire les trois besoins élémentaires¹⁰ de tout être humain et qui sont au fondement de la vie sociale.

Prendre soin de ses concitoyens consiste à les rendre meilleurs. En d'autres termes, il s'agit de contribuer à leur amélioration morale. Cette idée se fonde sur une approche anthropologique selon laquelle l'homme se définit essentiellement par son âme¹¹. Ce principe de vie qui fait l'excellence de l'homme doit être éduqué en vue de la vie vertueuse. Dans une telle perspective, la politique se conçoit comme « *une technique essentiellement formatrice, qui doit rendre l'âme meilleure au moyen de l'éducation* »¹². Socrate devient alors le paradigme de l'homme politique. L'appel à la vie vertueuse qu'il adressait à ses concitoyens l'indique sans équivoque : « *Ô le meilleur des hommes, toi qui est Athénien, un citoyen de la cité la plus importante et la plus renommée dans les domaines de la sagesse et de la puissance, n'as-tu pas honte de te soucier de la façon d'augmenter le plus possible richesses, réputation et honneurs, alors que tu n'as aucun souci de la pensée, de la vérité et de l'amélioration de ton âme, et que tu n'y songes même pas ?* »¹³ À examiner cet appel, l'on se rend compte qu'il ne s'agit pas pour Socrate d'inviter ses concitoyens à s'occuper du corps ou à répondre à ses exigences. Pour lui, des différents domaines de la vie humaine que sont les biens extérieurs, le corps et l'âme, la plus grande importance doit être accordée à l'âme. C'est pourquoi le politique a pour tâche essentielle de veiller sur le sens moral de ses concitoyens. Il doit les former ou les éduquer à la vie vertueuse.

Cet appel que Socrate adresse à ses concitoyens montre suffisamment la noblesse de la politique qui, on peut l'affirmer sans détour, est un prolongement de la morale. Au cœur de cette activité se trouve, en effet, une exigence éthique qui fait toute sa noblesse. Georges Lescuyer et Marcel Prélot écrivent : « *Le but de la politique n'est donc ni la conquête, ni l'enrichissement général, mais la vertu collective. Celle-ci n'est pas ainsi au-dessus de la morale, mais elle la prolonge. Elle est une façon nouvelle de continuer ce que la morale a entrepris quant à l'individu en se portant sur le plan social* »¹⁴. L'idée qui se dégage de cette référence textuelle est l'impossible rupture entre la politique et la morale. L'action de l'homme politique doit veiller à éveiller et développer en l'homme la disposition morale de sorte que la vie politique s'accompagne d'un progrès moral. En termes kantien, nous pouvons déclarer que l'homme politique doit agir de telle sorte que la maxime de son action puisse être érigée en règle universelle susceptible de

¹⁰ Dans *La République*, 396 b - 369 d, Platon soutient que les hommes vivent en société pour mutualiser leurs efforts afin de parvenir à satisfaire leurs besoins de se nourrir, se loger et se vêtir.

¹¹ Dans *Alcibiade*, 130 e, cette idée est clairement exposée.

¹² Francisco Leonardo LISI, op. cit., p. 234.

¹³ PLATON, *Apologie de Socrate*, 29 d-e, in *Platon : Œuvres Complètes*, op. cit..

¹⁴ Marcel PRÉLOT et Georges LESCUYER, *Histoire des idées politiques*, Paris, éd. Jurisprudence générale, Dalloz, 1984, p. 62.

rendre vertueux ou meilleurs les citoyens qu'il a à charge de diriger. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'Emmanuel Kant soutient que « *la politique ne peut faire un pas sans rendre d'abord hommage à la morale* »¹⁵.

De ce qui précède, nous pouvons dire que l'expression métaphorique "prendre soin de ses concitoyens" recouvre, dans le langage politique de Platon, une exigence éthique. Il s'agit précisément d'éveiller le sens de la vertu chez les gouvernés ou encore de contribuer à leur amélioration morale. Cette réflexion platonicienne sur la responsabilité du politique à l'égard de ses concitoyens au travers de l'idée de soin ne resta pas lettre morte. Ainsi, une lecture attentive de la question des fins de l'État dans la philosophie politique moderne s'offre à nous afin d'y situer l'héritage de Platon.

2. L'idée platonicienne de soin dans la philosophie politique moderne

L'idée de soin, telle qu'évoquée par Platon dans *Le Politique*, eut une influence sur la postérité politique. Elle fut particulièrement mise en exergue par les philosophes du contrat et eut un écho dans la Déclaration des Droits de l'Homme.

2.1. Le contractualisme et les fins de l'État moderne

Selon l'expression d'Atila Özer, l'État est « *l'épicentre de la vie politique moderne* »¹⁶. C'est dire que la philosophie politique moderne s'est développée autour du concept de l'État. Ainsi, si d'un point de vue historique, l'on peut faire remonter l'origine de l'État à l'Antiquité, il apparaît clairement que « *ses traits caractéristiques* »¹⁷ et ses fins ont été théorisés par les philosophes du contrat. Ceux-ci ont élaboré une théorie de l'État à partir de l'idée de contrat ou encore de convention.

L'idée de contrat dans la philosophie politique moderne marque une rupture avec la doctrine du naturalisme politique¹⁸. Ainsi, pour les philosophes du contrat, la vie sociale dérive d'artifices ou de mécanismes élaborés par les citoyens eux-mêmes en vue de l'intérêt commun. Avec eux, l'autorité politique n'est plus d'origine divine, mais elle résulte d'un accord que les individus passent entre eux. Cette doctrine du conventionnalisme politique trouve son fondement théorique dans une méthode d'interprétation de la société. La plupart d'entre eux ont, dans leur approche, imaginé un état de nature, c'est-à-dire un état avant toute organisation sociale et dont le dépassement n'est possible que par un contrat entre

¹⁵ Emmanuel KANT, *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1948, p. 74.

¹⁶ Atila ÖZER, *L'État*, Paris, GF, 1998, p.9.

¹⁷ Dans son analyse, Atila Özer relève les caractéristiques de la technicité, de l'impersonnalité, de l'omnipotence et de la continuité.

¹⁸ Cette doctrine se résume en l'affirmation de la nature sociale de l'homme. En d'autres termes, l'être humain se caractérise par une nature qui ne se réalise que dans la cité. C'est l'idée grecque du *zoonpolitikon* clairement exprimée par Aristote lorsqu'il déclare, dans son ouvrage *Les Politiques*, que l'homme est un animal politique.

les hommes eux-mêmes. Assurément, cette idée de contrat est chère à ces philosophes qui soutiennent qu'on ne peut bien juger de la nature de l'État et de son *télos* rationnel en faisant abstraction d'elle.

Au sujet de l'état de nature d'où est déduite la nécessité du contrat, il n'est pas superfétatoire d'indiquer qu'il ne doit point être considéré comme un état historique à proprement parler. Infra historique et infra social, il est un concept opératoire ou tout simplement une hypothèse de travail. D'après Jean-Jacques Rousseau, il s'agit de « *démêler ce qu'il y a d'originnaire et d'artificiel dans la nature actuelle de l'homme, et de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent* »¹⁹. On le voit, l'intérêt théorique de cette hypothèse de travail est de permettre de bien juger, mieux, de rendre plus fluide la compréhension de l'état civil de l'homme.

Pour Thomas Hobbes qui fut le premier à rompre avec la tradition du naturalisme politique, à l'état de nature, l'homme est un loup pour l'homme. Ce qui signifie que l'état de nature est caractérisé par la crainte mutuelle. Les hommes sont ennemis les uns des autres. C'est la guerre de tous contre tous et de chacun contre chacun. Il s'agit d'un individualisme anarchique dont le principe est l'égoïsme vital. En effet, chacun n'agit que dans son intérêt propre et ne vise que la conservation de son seul être. Ajoutons que la crainte mutuelle dont parle Hobbes trouve son fondement dans le principe de l'égalité naturelle dont jouissent les hommes. Il écrit :

*« La nature a fait les hommes si égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit, que, bien qu'on puisse parfois trouver un homme suffisamment plus fort, corporellement, ou d'un esprit plus prompt qu'un autre, néanmoins, tout bien considéré, la différence d'un homme à un autre n'est pas si considérable qu'un homme puisse de ce chef réclamer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui (...). De cette égalité des aptitudes découle une égalité dans l'espoir d'atteindre nos fins »*²⁰.

L'idée d'égalité naturelle est fondamentale dans la pensée hobbesienne, car elle est la source véritable de la crainte et des conflits. Il est vrai que des différences naturelles existent entre les hommes, mais, selon le philosophe, celles-ci sont insignifiantes. C'est dire qu'elles sont insuffisantes pour ruiner l'espoir du plus faible d'espérer l'emporter sur le plus fort. Ainsi, entre le plus fort et le plus faible, il y a une égalité d'espérance qui engendre l'insécurité.

L'état de guerre généralisée que nous venons d'exposer est, pour le philosophe, un état ruineux et intenable. Ainsi, mus par les passions de conservation de la vie, de sécurité et de paix, les hommes éprouvent la nécessité

¹⁹ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, U.G.E, 10/18, 1973, p. 291-292.

²⁰ Thomas HOBBS, *Leviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1983, p. 121-122.

d'un contrat. En ce sens, « *les passions qui inclinent l'homme à la paix sont la crainte de la mort, le désir des choses nécessaires à une vie agréable, l'espoir de les obtenir par leur industrie. Et la raison suggère les clauses appropriées d'accord pacifique (...)* »²¹. Le contrat dont parle Hobbes est une transmission mutuelle du droit de chacun à un seul. Chacun renonce alors à son droit naturel et le transfère au souverain. Naît alors le Léviathan (assemblée ou homme), cette sorte de personne artificielle dont la mission est d'assurer et de garantir la paix et la sécurité des citoyens. La responsabilité du Léviathan se dégage ainsi : il s'agit de prendre soin des citoyens en assurant leur sécurité et la paix sociale ; ce qui revient à dire que pour Thomas Hobbes, l'État a pour responsabilité de prendre soin des citoyens en assurant leur sécurité.

À la suite de Thomas Hobbes, John Locke et Jean-Jacques Rousseau, s'inscrivant dans la logique de la philosophie du contrat, exposeront les missions de l'État moderne. Selon John Locke, à l'état de nature, les hommes sont libres. Ce qui implique que chacun a un droit absolu sur sa propre personne et sur les choses qu'il acquière par son travail et par son industrie. Mais dans un tel état qui n'est certes pas un état de guerre généralisée, comme le pensait Thomas Hobbes, « *la jouissance d'un bien propre, (...), est mal assurée, et ne peut guère être tranquille* »²². Ce qui signifie que l'état de nature est imparfait. Il est d'une garantie incertaine et l'homme est exposé à toutes sortes de risques. L'instauration du gouvernement civil devient alors nécessaire afin de corriger cette imperfection. Ainsi, en quittant la condition de l'état de nature, « *la plus grande et principale fin que se proposent les hommes, lorsqu'ils s'inscrivent en communauté et se soumettent à un gouvernement, c'est de conserver leurs propriétés, pour la conservation desquelles bien des choses manquent dans l'état de nature* »²³. On le voit, la mission du gouvernement civil consiste à prendre soin des citoyens en veillant sur leurs propriétés.

Quant à Jean-Jacques Rousseau, considérant que la liberté est le bien le plus précieux de l'homme, il déclare que le pacte social doit avoir pour objectif sa préservation. En d'autres termes, l'homme, en rompant avec l'état de nature, ne renonce pas sans plus à sa liberté, car « *renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme* »²⁴. La liberté du citoyen est si inaliénable que pour le philosophe, le problème fondamental de sa théorie politique est de « *trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant* »²⁵. C'est pourquoi, pour

²¹ Idem, p. 122.

²² John LOCKE, *Traité du gouvernement civil*, traduction de David Mazel, Paris, Flammarion, 1992, p. 236.

²³ Idem, p. 237.

²⁴ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, U.G.E., 1973, p.67.

²⁵ Idem, p.72.

garantir la liberté du citoyen, le philosophe préconisera une république, c'est-à-dire un État régi par les lois qui sont l'expression de la volonté générale.

De ce qui précède, il ressort que pour les philosophes du contrat, l'État a une responsabilité. Il a un but qu'il doit s'efforcer d'atteindre. Cette responsabilité de l'État à l'égard du citoyen est ce que Platon traduisait par l'idée de soin ou encore par l'expression métaphorique "prendre soin de ses concitoyens". Ainsi, dans le langage politique moderne dominé par l'idée de droit, prendre soin des citoyens revient à respecter leurs droits (naturels et imprescriptibles). C'est l'idée qu'exprime la déclaration universelle des Droits de l'Homme.

2.2. La consolidation de l'idée de soin par les Droits de l'Homme

La déclaration universelle des Droits de l'Homme part du principe que l'être humain a des droits qui transcendent toute législation positive. C'est pourquoi, elle se fonde sur l'idée de droits naturels et imprescriptibles. À travers la théorisation de ces droits (droit à la sûreté, droit à la liberté de conscience, droit de propriété, droit à l'égalité et au bonheur), il s'agit pour les philosophes politiques modernes de situer le rôle de l'État. Pour eux, les citoyens d'un État sont, avant tout, des êtres humains jouissant de droits naturels que l'État ne peut violer. Dans cette perspective, prendre soin des citoyens revient à codifier leurs droits naturels et à les respecter.

À examiner les faits de près, on peut soutenir que les théoriciens des Droits de l'Homme défendaient les libertés de l'individu contre le pouvoir omniprésent d'étouffement et de tromperie²⁶ de l'État. En effet, reconnaître à l'individu des droits naturels que l'État ne peut violer, revient à limiter la puissance de l'État dirigée contre l'individu. C'est le sens de la notion d'État minimal, c'est-à-dire d'un État limité à des tâches de protection des libertés de l'individu.

Mais cette philosophie contre les abus de l'État va finalement connaître une extension et intégrer une dimension nouvelle : celle de l'intervention de l'État en faveur des citoyens. Luc Ferry et Alain Renaut expriment avec éloquence cette évolution dans la philosophie des droits de l'homme en distinguant les droits-libertés et les droits-créances. Pour eux, les droits-libertés font « *signe vers une théorie libérale des limites de l'État* »²⁷. Quant aux droits-créances, ils impliquent « *au contraire à la fois une intervention et un accroissement de l'État* »²⁸. Cette idée des droits-créances donna naissance à deux autres générations des Droits de l'Homme²⁹.

²⁶ Dans son ouvrage *Ainsi parlait Zarathoustra*, Frédéric Nietzsche soutient que l'État est un monstre, le plus froid de tous les monstres froids. Cela montre l'horreur qu'inspire l'État à certains philosophes modernes.

²⁷ Luc FERRY et Alain RENAUT, « Des droits de l'homme à l'idée républicaine », in *Philosophie politique*, Paris, Quadrige/PUF, 2007, p. 491.

²⁸ Idem, p. 491.

²⁹ Dans cet article, nous n'évoquons pas à dessein la troisième génération des Droits de l'Homme car, comme le précise Guy Haarscher dans son ouvrage *Philosophie des droits de l'homme*, « il s'agit de

Dans ce qu'il est convenu d'appeler la deuxième génération des droits de l'homme, née au XIXe siècle, l'on exige une intervention de l'État en faveur des citoyens. Ainsi, dans cette approche de droits-créances, les citoyens ont désormais la possibilité, sinon le droit de réclamer à l'État une action en leur faveur. Guy Haarscher résume avec éloquence les droits issus de la deuxième génération. Ces droits que l'on qualifie de droits économiques, sociaux et culturels sont les suivants : « *Droit à la santé, à l'éducation, au travail, à la sécurité sociale, à un niveau de vie décent, etc.* »³⁰. Ces droits que le citoyen est en droit de réclamer permettent de situer la nature des prestations de l'État. À ce sujet, Guy Haarscher précise que

*« si l'on considère ces droits comme des droits de l'homme, c'est-à-dire si l'on veut leur donner le même statut fondamental qu'à ceux de la première génération, il faudra exiger de l'État des prestations considérables : construction d'hôpitaux adéquats, médecine gratuite ou du moins accessible, écoles en nombre suffisant et enseignants rémunérés par la collectivité, engagement de l'État dans la vie économique, dépenses sociales (et donc recettes corrélatives fournies par l'impôt et les divers transferts sociaux) (...). Ainsi passe-t-on de la notion d'État "minimal", limité à des tâches de protection des libertés, à celle d'État-providence (welfare State), voyant ses prérogatives s'accroître à mesure que la demande se développe »*³¹.

L'idée des prestations de l'État dont il est ici question traduit l'idée de soin, jadis émise par Platon. On le voit, elle est incontournable dans la réflexion politique, car elle permet de comprendre le sens de la responsabilité du politique. C'est en ce sens que Frédéric Worms, avec beaucoup de lucidité, déclare que le rapport du soin à la politique est fondamental. De son point de vue, l'idée de soin permet de donner une orientation, sinon de « *retrouver les différentes tâches de la politique* »³² qui se résument à « *quatre dimensions qui semblent constituer la figure (le rectangle, si l'on veut) du soin, ou plutôt des relations entre soin et politique ; non seulement secours mais : soutien, travail, solidarité, souci* »³³.

Conclusion

En définitive, nous retiendrons que Platon est un penseur du politique et de sa responsabilité à l'égard du citoyen qu'il a à charge de diriger. Aussi déclare-t-il que la politique est l'art de prendre soin des citoyens d'une cité. Cette idée de soin qu'il évoqua, donna une orientation à la pensée politique postérieure, notamment la

droits extrêmement vagues, tels le droit à la paix, à un environnement protégé, à un développement harmonieux des cultures, au développement, etc. ». Le citoyen n'est donc pas le seul titulaire de ces droits. Ils engagent les peuples voire même l'humanité et ils ne peuvent pas être invoqués seulement à l'égard de l'État mais aussi des instances internationales.

³⁰ Guy HAARSCHER, *Philosophie des droits de l'homme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2015, p. 87.

³¹ Idem, p. 87-88.

³² Frédéric WORMS, *soin et politique*, Paris, PUF, 2012, p. 6.

³³ Idem, p. 10.

pensée politique moderne. À travers la doctrine du contractualisme, celle-ci (la pensée politique moderne) affirma que la naissance de l'État répond à des fins : celles de garantir les droits naturels et inaliénables des citoyens. Ces différents droits naturels (droit à la sûreté, droit à la liberté de conscience, droit de propriété, droit à l'égalité et au bonheur), transcrits dans la déclaration universelle des Droits de l'Homme connaîtront une extension avec la deuxième génération des Droits de l'Homme. Ainsi, l'on passe de l'idée de droits-libertés à celle de droits-créances qui exigent une intervention, sinon des prestations de l'État en faveur des citoyens. Ces prestations qui constituent les différentes tâches du politique traduisent l'idée platonicienne de soin en politique.

Références bibliographiques

- ARISTOTE, *Les politiques*, traduction de P. Pellegrin, Paris, GF, 1990.
- FERRY (Luc) et RENAUT (Alain), *Philosophie politique*, Paris, Quadrige/PUF, 2007.
- HAARSCHER (Guy), *Philosophie des droits de l'homme*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2015.
- HOBBS (Thomas), *Leviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1983.
- KANT (Emmanuel), *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1948.
- LISI (Francisco Leonardo), « la politique platonicienne : le gouvernement de la cité » in Luc Brisson et Francesco Fronterotta (Sous la direction de), *lire Platon*, Paris, PUF, 2006.
- LOCKE (John), *Traité du gouvernement civil*, traduction de David Mazel, Paris, Flammarion, 1992.
- MARX (Karl) et ENGELS (Friedrich), *Manifeste du Parti communiste*, Moscou, Éditions du Progrès, 1978.
- NGUIDJOL (Antoine), *Histoire des idées politiques*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- NIETZSCHE (Friedrich), *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1947.
- ÖZER (Atila), *L'État*, Paris, GF, 1998.
- PLATON, *Alcibiade* in *Platon : Œuvres Complètes*, traduction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.
- PLATON, *Apologie de Socrate* in *Platon : Œuvres Complètes*, traduction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.
- PLATON, *La République* in *Platon : Œuvres Complètes*, traduction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.
- PLATON, *Le Politique* in *Platon : Œuvres Complètes*, traduction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.
- PRÉLOT (Marcel) et LESCUYER (Georges), *Histoire des idées politiques*, Paris, éd. Jurisprudence générale, Dalloz, 1984.
- ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, U.G.E., 10/18, 1973.
- ROUSSEAU (Jean-Jacques), *Du contrat social*, Paris, U.G.E., 10/18, 1973.
- WORMS (Frédéric), *Soin et politique*, Paris, PUF, 2012.

L'AMOUR COMME ESSENCE DE L'HOMME DANS LA PHILOSOPHIE MATERIALISTE DE LUDWIG FEUERBACH, Gbotta TAYORO (Université d'Abidjan - RCI)

Résumé

Pour son projet philosophique de transformer la théologie en anthropologie, Ludwig FEUERBACH (1804-1872) entreprend de montrer que Dieu n'est que l'image de l'homme idéalisé et aliéné. L'une des implications de cette critique anthropologique de la religion est la présentation de l'essence humaine comme amour au-delà de la raison et de la volonté. Une telle définition de l'homme privilégiant le cœur aux dépens de l'entendement, consacre la suprématie du sentiment sur le pouvoir du concept. Dans le même temps, il se dégage de cette théorie matérialiste et essentialiste de l'homme l'espérance athée en l'avènement d'une civilisation de l'amour.

Mots-clés : amour, Anthropologie, Dieu, essence, raison, volonté, théologie.

LOVE AS THE ESSENCE OF THE MAN IN THE MATERIALISTIC PHILOSOPHY OF LUDWIG FEUERBACH

Abstract

By his philosophical project to turn theology into anthropology, Ludwig FEUERBACH (1804-1872) undertakes to demonstrate that God is only the idealized and alienated image of man. One implication of this anthropological criticism of religion is the comprehension of human essence as love beyond reason and will. Such a human definition privileging the heart at the expense of the understanding, dedicates the supremacy of the feeling on the power of the concept. At the same time, this human essentialist and materialist theory leads to the atheistic hope in the advent of love civilization.

Keywords: love, Anthropology, God, essence, reason, will, theology.

Introduction

Dans la profession de foi de sa philosophie qui se réclame du matérialisme, Ludwig FEUERBACH n'a de cesse de répéter que la religion est « *la relation de l'homme à lui-même, ou plus simplement à son essence* »¹. Ce lien de l'homme avec son être générique dans le cadre religieux est superbement ignoré par le croyant dont l'acte de foi est lié à la certitude de l'existence réelle de l'être divin absolument supérieur à l'être humain. Selon l'auteur de *L'Essence du*

¹Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme* trad. J-P. OSIER, Paris, François Maspéro, 1968, p. 131.

christianisme, il est impérieux d'amener les hommes à comprendre que la religion est une illusion dont ils doivent se défaire pour leur propre salut. Aussi toute sa critique du fait religieux consiste-t-elle à démontrer que les dogmes et rites de la religion ne sont que des hypostases des réalités du monde profane. Pour ce qui est spécifiquement de Dieu, alpha et oméga de la pratique religieuse, Feuerbach s'emploie à le ramener à la vie de l'homme : « *L'être divin n'est rien d'autre que l'essence humaine ou mieux, l'essence de l'homme, séparée des limites de l'homme individuel, c'est-à-dire réel, corporel* »². À partir de ce postulat de la nature exclusivement anthropologique de Dieu, le père de l'athéisme contemporain se donne pour mission majeure de réduire les croyances religieuses à leurs bases purement matérielles. Tel est le sens de ce célèbre mot des *Principes de la philosophie de l'Avenir* :

*La philosophie de l'Avenir a pour mission de ramener la philosophie du royaume des âmes trépassées dans le royaume des âmes incarnées, des âmes vivantes; de la faire descendre de la béatitude d'une pensée divine sans besoins, dans la misère humaine (...) Les temps modernes ont eu pour tâche la réalisation et l'humanisation de Dieu-la transformation et la résolution de la théologie en anthropologie.*³

Ce projet feuerbachien est porteur du message essentiel de cet humaniste athée : l'homme est au début, au centre et à la fin des considérations aussi bien religieuses, métaphysiques que pratiques. C'est l'homme et l'homme seul qui explique et fonde tout ce qui touche l'homme. Mais dans la religion, cet homme est aliéné c'est-à-dire dépossédé de son essence. Il est déchiré, dénaturé, désuni entre sa véritable nature et sa nature fictive. Cet homme, objet et sujet, créateur (ignorant) et victime de la religion, a besoin d'être restauré pour se réapproprier son être ontologique hypostasié. Mais alors, quelle est la figure de cette essence humaine, base matricielle de l'aliénation religieuse? Pour Feuerbach, la conscience de soi forme la trame de la nature humaine et dévoile le secret intime de la nature divine.

Toutefois, dans la vision de Feuerbach, au tréfonds de cette conscience de soi se trouve le cœur, foyer des sentiments et de l'amour. Feuerbach va même jusqu'à soutenir que le cœur ou l'amour constitue l'entité essentielle de l'être intérieur de l'homme face à la raison et à la volonté. Si « *L'essence de l'homme à la différence de l'animal est non seulement le fondement mais aussi l'objet de la religion* »⁴, c'est à cause de son cœur et de sa capacité à aimer. L'auteur de *L'Essence du christianisme* n'hésite point à présenter Dieu, l'essence fantasmée de l'homme, comme l'incarnation de l'amour et la réalisation du cœur de l'homme :

²Ibidem.

³Ludwig FEUERBACH, *Manifestes Philosophiques*, trad. Louis ALTHUSSER, Paris P.U.F., 1973, pp. 127-128.

⁴Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p 118.

*Dieu est l'amour qui satisfait les désirs et nos besoins affectifs - il est lui-même le désir réalisé du cœur, désir exhaussé jusqu'à la certitude de sa plénitude, de sa validité, élevé jusqu'à la certitude indubitable devant laquelle ne tient aucune contradiction avancée par l'entendement, aucune allégation de l'expérience ou du monde extérieur.*⁵

Dès lors, une question importante se fait nécessairement jour : comment et pourquoi le cœur peut-il être posé par Ludwig Feuerbach comme l'identité foncière de l'homme ? Que devient alors la raison, alliée objective et classique de la conscience de soi, dans la définition de l'homme ? Quelles sont les implications philosophiques de cette conception de la nature humaine dans les rapports de l'homme à l'homme ? L'enjeu de notre propos sera de montrer en quoi l'amour comme l'essence de l'homme inaugure chez Feuerbach une théorie originale du fondement de la société humaine.

1. L'amour, sommet de l'essence trinitaire de l'homme

L'une des critiques récurrentes de Karl Marx à l'égard de son contemporain matérialiste Ludwig Feuerbach réside dans la théorie de l'essence humaine innée *ne varietur*. Tout en reconnaissant les mérites du chef de file des Jeunes Hégléiens dans la déconstruction philosophique de l'idéalisme allemand, le père du matérialisme historique lui reproche de parler de l'homme générique ou idéal ignorant la vérité de l'homme réel, concret, de la praxis sociale. Dans ses *Thèses sur Feuerbach*, précisément à la thèse VI, Marx énonce : « *Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux* »⁶. Il est évident que le grand point d'achoppement entre le matérialisme feuerbachien et le matérialisme marxien se trouve dans l'affirmation ou la réfutation de l'existence d'une essence humaine innée et immanente à tous les hommes, quelles que soient les époques, les circonstances, les conditions de vie, les civilisations, etc. Ce que Karl Marx refuse, Ludwig Feuerbach l'admet avec conviction : l'homme est doté d'une essence intrinsèque indépendante de son agir humain. En quoi consiste donc cette identité foncière de l'être humain selon Ludwig Feuerbach ? La réponse à cette question se fait jour dans *L'Essence du christianisme* par la différenciation entre l'espèce humaine et celle qui lui est le plus proche, l'espèce animale : « *Quelle est donc cette différence essentielle de l'homme et de l'animal ? La réponse la plus simple et la plus générale et aussi la plus populaire est : la conscience mais la conscience au sens strict* »⁷.

À ce niveau, Feuerbach distingue rigoureusement la conscience comme sentiment de soi ou perception des choses extérieures de la conscience de soi

⁵ Idem, p. 254.

⁶Karl MARX, *Sur la religion*, trad.G. BADIA, P.BANGE et E. BOTTIGELLI, Paris, Éditions Sociales, 1972, p.71.

⁷Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit, p 117.

comme conscience du genre ou dialogue intérieur entre le Je et le Tu. La conscience de soi qui est l'autre nom de la vie intérieure (intellectuelle, spirituelle, morale, esthétique) demeure la spécificité de l'homme :

*L'animal n'a qu'une vie simple mais l'homme une vie double : chez l'animal la vie intérieure ne fait qu'un avec la vie extérieure ; l'homme a une vie intérieure et une vie extérieure. La vie intérieure est celle qui le rapporte à son genre, à son essence. L'homme pense, c'est-à-dire il converse, il parle avec lui-même. L'animal ne peut s'acquitter d'aucune fonction générique.*⁸

À bien comprendre cette page de l'ouvrage central de Feuerbach, la conscience au sens large appartient aussi bien à l'homme qu'à l'animal. C'est même par abus de langage que l'on ose parler de conscience. Ce sentiment très borné engoncé dans l'immédiateté sensitive sans capacité d'intériorisation ni d'abstraction n'est point une véritable conscience. Selon l'aveu de Feuerbach lui-même :

*La conscience de la chenille dont la vie et l'être sont restreints à des espèces végétales déterminées, ne dépasse pas aussi cette région limitée ; elle sépare bien ces plantes d'autres plantes, mais elle n'en sait pas davantage. Une telle conscience, limitée, mais en raison de la limitation, infaillible, incapable d'erreur, nous l'appelons pour cette raison, non pas conscience mais instinct.*⁹

Dès lors, en toute rigueur conceptuelle, il faut réserver à la seule conscience de soi, le concept de conscience qui est l'unique privilège de l'homme. C'est elle qui qualifie et définit l'homme dans sa dignité et dans sa supériorité.

Une telle représentation de la nature humaine innée n'a rien d'original dans la mesure où depuis l'antiquité gréco-romaine jusqu'au 19^{ème} siècle - l'époque de Feuerbach - la plupart des philosophes de l'esprit évoquent l'âme ou la raison ou la conscience comme la dimension essentielle de l'être humain comparativement aux autres êtres de la nature. À titre d'illustration, nous pouvons citer Hegel dans *Esthétique*:

*Les choses de la nature n'existent qu'immédiatement et d'une seule façon, tandis que l'homme, parce qu'il est esprit, a une double existence ; il existe d'une part au même titre que les choses de la nature, mais d'autre part il existe aussi pour soi ; il se contemple, se représente à lui-même, se pense et n'est esprit que par cette activité qui constitue un être pour soi.*¹⁰

L'être pour soi ou la conscience de soi indique l'intériorité ontologique de l'être humain échappant à toute détermination physique ou empirique. Ce pouvoir de dédoublement découlant de la dualité (naturelle et spirituelle) de l'homme est

⁸ Idem, pp.117-118.

⁹ Idem, p. 118.

¹⁰G.W.F. HEGEL, *Esthétique*, trad. S. Jankélévitch, Paris, P.U.F. 1953, pp 21-22.

l'œuvre de la conscience, expression manifeste de l'essence de l'homme. Faut-il en inférer que le philosophe matérialiste Feuerbach épouse la vision des philosophes idéalistes sur l'homme ?

La conscience de soi, expression de l'intériorité et de la supériorité de l'homme, n'est point pour Feuerbach, idéalité pure indépendante de tout ancrage avec le monde sensible. C'est là le point de divorce essentiel entre l'idéalisme hégélien et le matérialisme feuerbachien sur la représentation de la conscience de soi. Selon l'auteur de *L'Essence du christianisme*.

Sans l'objet (Gegenstand), l'homme n'est rien (...) C'est par l'objet donc que l'homme devient conscient de lui-même : la conscience de l'objet est la conscience de soi de l'homme. A partir de l'objet tu connais l'homme ; en lui t'apparaît son essence ; l'objet est son essence manifeste, son Ego véritable, objectif (objektivesIch). Et ceci ne vaut pas seulement pour les objets (Gegenständen) spirituels, mais aussi pour les objets sensibles. Même les objets les plus éloignés de l'homme, parce que et en tant qu'ils lui sont objets, sont manifestations de l'essence humaine. Même la lune, le soleil, les étoiles crient à l'homme (...) connais-toi toi-même.¹¹

Il est évident que le Cogito feuerbachien se veut être une incarnation de la réalité matérielle sensible. Sans matière différente de l'esprit, il est impossible à la conscience de s'affirmer ni de se réaliser comme activité réflexive. C'est au contact de l'objet sensible que la pensée est en mesure de revenir à soi-même.

Pour indiquer à quel point notre pensée la plus abstraite procède de notre alliance avec l'être matériel, Feuerbach met en parallèle l'organe sensoriel de la vue avec la voûte céleste comme illustration de la conscience de soi par l'entremise de la nature environnante :

L'œil qui regarde le ciel étoilé, qui voit cette lumière inutile et inoffensive, sans communauté avec la terre et ses besoins, voit dans cette lumière sa propre essence, sa propre origine. L'œil est de nature céleste. C'est pourquoi l'homme ne s'élève au-dessus de la terre que par l'œil. Les premiers philosophes étaient astronomes. Le ciel rappelle à l'homme sa destination; celle-ci n'est pas seulement l'action; mais elle est aussi, la contemplation.¹²

En affirmant ainsi la matérialité de la source de la conscience de soi, Feuerbach s'inscrit dans le registre du matérialisme contre l'idéalisme.

Par ailleurs, « le père de l'athéisme moderne »¹³ selon l'expression de Marcel Neusch dans son écrit *Aux sources de l'athéisme contemporain*, expose sa théorie de la conscience de soi ou de l'essence de l'homme sous le modèle du dogme chrétien de la Sainte Trinité. Procédant à une définition par extension de la nature humaine, Feuerbach proclame *urbi et orbi* :

¹¹Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., pp. 120-121.

¹²Idem, p. 121.

¹³Marcel NEUSCH, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Paris, Le Centurion, 1993, p. 43.

*Mais qu'est-ce donc que l'essence de l'homme, qu'est-ce qui constitue dans l'homme le genre, l'humanité proprement dite ? La raison, la volonté, le cœur. Font partie d'un homme accompli la faculté de penser, celle de la volonté et celle du cœur. La faculté de penser est la lumière de la connaissance, la faculté de la volonté l'énergie du caractère, la faculté du cœur l'amour. Raison, amour et volonté sont des perfections, les facultés suprêmes, elles sont l'essence absolue de l'homme en tant qu'homme, et le but de son existence. L'homme existe, pour connaître, pour aimer, pour vouloir.*¹⁴

Non seulement la raison, la volonté et le cœur traduisent l'identité spécifique de l'être humain mais encore ces facultés définissent sa vocation et sa destination. C'est par ses potentialités essentielles que l'homme est ce qu'il est de sorte qu'un être humain qui ne ferait point preuve de raison, de volonté et d'amour ne serait pas, *strictu sensu*, un homme. L'humanité de l'homme qui le différencie de l'animalité est une humanité pensante, voulante et aimante. Feuerbach confirme cette idée quand il ajoute : « *un être véritable est pensant, aimant, voulant* ». ¹⁵

À l'image du Dieu unique en trois personnes (le Père, le Fils, le Saint-Esprit), la raison, la volonté et le cœur sont les trois composantes d'une même et unique réalité substantielle qui est l'essence universelle de l'homme. Ces trois entités à la fois distinctes et solidaires forment une unité insécable. Empruntant ironiquement à la théologie chrétienne son langage qu'il soumet à une déconstruction matérialiste Feuerbach écrit : « *Dans l'homme, au-dessus de l'homme individuel, la divine trinité, est l'unité de la raison, de l'amour et de la volonté* ». ¹⁶ La référence à ces facultés considérées comme la quiddité intrinsèque de l'homme fait de l'homme feuerbachien un être à la fois de raison, de volonté et d'amour. Ces trois dimensions sont inextricablement mêlées et forment un tout indissociable dans la définition de l'essence humaine à l'instar d'un triangle qu'on ne peut concevoir sans trois côtés avec trois angles. Cette conception est bien résumée par Henri Arvon : « *L'homme est armé de la raison, l'homme agit sous la dictée d'une volonté qui lui est propre, c'est-à-dire de sa conscience, l'homme aime ses semblables, obéissant ainsi aux exigences de son cœur* ». ¹⁷ Pour bien saisir le bien-fondé de cette représentation trinitaire de la nature humaine, il nous semble indispensable de cerner le sens de chaque entité selon Feuerbach dans une mise en relation avec la tradition philosophique sous-jacente.

Pour ce qui est de la raison, elle est appréhendée dans *L'Essence du christianisme* comme : « *la faculté de penser* » c'est-à-dire « *la lumière de la connaissance* ». ¹⁸ La capacité de se représenter soi-même et de percevoir le monde

¹⁴Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., PP. 118-119.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷Henri ARVON, *Ludwig FEUERBACH ou la transformation du sacré*, Paris, P.U.F., 1957, p. 61.

¹⁸Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., P. 119.

extérieur est le fait de cette faculté. Feuerbach l'appelle aussi l'entendement de sorte que chez lui Raison et Entendement sont équivalents dans toute son œuvre. Si l'homme est quêteur de la vérité, si son appétence pour la connaissance scientifique est avérée, c'est parce qu'il est doté de ce pouvoir inné. Les principes inhérents à cette faculté sont la généralité, l'universalité, l'abstraction et la non-contradiction. À ce titre, Feuerbach note : « *L'entendement est la faculté générique proprement dite (...) Dans l'homme il est la faculté ou essentialité sur-humaine c'est-à-dire suprapersonnelle et impersonnelle* ». ¹⁹C'est donc grâce à elle que l'homme est en mesure de transcender le royaume des particularités singulières pour accéder à l'idée essentielle des choses. Cette puissance de conceptualisation que nous confère l'entendement ne va pas sans le respect scrupuleux du principe du tiers exclus : « *Dans le concept de l'entendement, l'impossibilité de penser deux êtres suprêmes, deux substances infinies, deux dieux, est pour lui l'impossibilité de se contredire, de nier sa propre essence, de se penser dans la division et la multiplicité* ». ²⁰À ce niveau, nous osons faire le rapprochement entre Kant et Feuerbach dans la mesure où chez l'un et chez l'autre, la capacité de penser le monde et de se penser soi-même est une des marques indélébiles de l'identité et de la dignité de l'espèce humaine. Ce qu'affirme Feuerbach à propos de l'entendement, Kant l'écrivait déjà dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique* :

Posséder le Je dans sa représentation : ce pouvoir élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres vivants sur la terre. Par là, il est une personne; et grâce à l'unité de la conscience dans tous les changements qui peuvent lui survenir, il est une seule et même personne, c'est-à-dire un être entièrement différent, par le rang et la dignité, de choses comme les animaux sans raison, dont on dispose à sa guise. ²¹

Il en est de même pour la volonté qui est l'énergie du caractère dont la mobilisation est impérativement nécessaire pour la moralité de nos actions. Parlant de cette faculté, Feuerbach établit une relation entre la perfection morale, le sens du devoir et la liberté : « *La perfection morale, du moins pour la conscience morale dépend, non point de la nature, mais de la volonté, elle est une perfection de la volonté, la volonté parfaite* ». ²² En fait, la volonté vise à nous arracher de la domination des penchants et des appétits égoïstes de notre nature animale. Face à la loi morale qui, par principe, contredit nos inclinations naturelles, la volonté demeure ce pouvoir de mortification de la chair pour élever notre être tout entier à la dignité du devoir. La victoire de la volonté sur notre animalité est la condition de notre moralité. Tandis que la raison apporte la lumière de la connaissance qui nous éloigne des ténèbres de l'ignorance, la volonté quant à elle invite constamment au

¹⁹Idem, p. 155.

²⁰Idem, p. 162.

²¹Emmanuel KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. FOUCAULT, Paris, J. Vrin, 1984, p. 17.

²²Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., P. 168.

dépassement de l'ego passionnel pour notre liberté intérieure à l'égard des déterminismes naturels. Subséquemment, l'action morale de la volonté s'exerce dans un environnement de tension perpétuelle entre notre être pulsionnel (la nature) et notre dimension spirituelle (la conscience morale). Mais c'est au prix de cette lutte interne que la volonté se purifie et se perfectionne : « *Je ne puis penser la volonté parfaite, la volonté qui est une avec la loi, qui est la loi en personne, sans du même coup la penser comme objet de la volonté, c'est-à-dire comme devoir (sollen) pour moi* ». ²³ Ici l'écho kantien se fait plus explicite pour autant que l'auteur de la *Critique de la raison pratique* fonde sa philosophie du devoir sur l'autonomie de la volonté :

L'autonomie de la volonté est le principe unique de toutes les lois morales et les devoirs qui y sont conformes; au contraire toute hétéronomie du libre choix, non seulement n'est la base d'aucune obligation, mais elle est plutôt opposée au principe de l'obligation et à la moralité de la volonté. ²⁴

Eu égard au combat sempiternel entre le soi particulier (l'instinct animal) et le soi universel (la volonté morale), l'homme éprouve la douleur d'une profonde césure ontologique. En effet, la volonté « *en m'appelant à être ce que je dois être en même temps, sans flatterie, elle me jette au visage ce que je ne suis pas* ». ²⁵ Pour être en adéquation avec son essence morale, l'homme doit nécessairement sacrifier son égoïsme naturel. Cet exercice est d'autant plus exigeant que l'homme ne peut s'y soustraire sous peine de se rendre indigne de son humanité. La volonté, en tant que force intérieure invitant au respect de la loi morale, « *me jette dans la tension, la désunion avec moi-même* ». ²⁶ Pour Feuerbach, la résolution de cet antagonisme demeure le cœur, troisième composante de l'essence humaine. Le cœur, siège et foyer de nos sentiments, est identifié à l'amour de sorte que Feuerbach utilise le cœur et l'amour comme des synonymes. Le cœur est tendresse et pitié, indulgence et tolérance, bienveillance et clémence. À l'encontre de l'impersonnalité de la raison et de l'intransigeance de la volonté morale, le cœur apporte la réconciliation et la consolation :

L'entendement ne juge que d'après la rigueur de la loi ; le cœur est accommodant, bon, indulgent, plein d'égards (...) Personne ne contente la loi, qui ne nous présente que la perfection morale ; pour cela même, la loi ne contente pas l'homme, son cœur. La loi condamne ; le cœur a pitié, même du pécheur. La loi ne m'affirme qu'à titre d'être abstrait, le cœur comme être réel. Le cœur me rend conscient du fait que je suis homme, la loi seulement

²³ Ibidem.

²⁴ Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. F. PICAUVOT, Paris, P.U.F., 1943, p. 33.

²⁵ Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., P. 168.

²⁶ Ibidem.

*du fait que je suis pécheur, que je ne suis rien. La loi se soumet l'homme, le cœur le libère.*²⁷

En d'autres termes, c'est par l'amour seul que l'humanité de l'homme est véritablement affirmée. C'est grâce à lui que le sentiment de culpabilité provoqué par la loi morale et la froideur de l'entendement peuvent s'émousser pour laisser place à la réjouissance de la miséricorde liée au pardon des offenses. Sans l'amour, la justice de la loi morale est inhumaine. Sans l'amour, le verdict de la raison est sans vie : « *Un être uniquement moral, ne peut pardonner ce qui va contre la loi de la moralité. Ce qui nie la loi est nié par elle. Le juge moral, qui ne permet pas au sang humain de s'insinuer dans son jugement, condamne sans indulgence, inexorablement le pécheur* ». ²⁸

Ces propos de Feuerbach s'inscrivent dans le courant philosophique du romantisme accordant une place éminente à la sensibilité dans la définition de l'homme. Nous pensons que les philosophes allemands du romantisme anti-rationaliste des 18^{ème} et 19^{ème} siècles comme Schelling (1775-1854), Schleiermacher (1768-1834) ou Jacobi (1743-1819) ont dû influencer cet humaniste athée dont la définition de l'amour est proche d'une apologie lyrique :

*Le cœur, l'élan intérieur qui pousse à faire le bien, à vivre et à mourir pour les hommes, l'impulsion divine à la bienfaisance, qui veut rendre heureux tout le monde sans exclure de soi-même les plus dépravés et les plus abjects, l'obligation morale de la bienfaisance en son sens suprême, en tant qu'elle est devenue nécessité interne, c'est-à-dire cœur, l'essence de l'homme donc, entant qu'elle se révèle comme cœur et par le cœur.*²⁹

Au regard de toutes ces qualifications afférentes au cœur, il est indéniable que la faculté de l'amour est élevée à un rang de dignité et de majesté supérieur à la raison et à la volonté au sein de la trinité ontologique de l'homme. Finalement c'est l'amour qui humanise l'entendement et donne un visage humain à la volonté. La thèse feuerbachienne du cœur comme source du bien à faire en lieu et place de l'abstraite raison nous semble un prolongement de la théorie rousseauiste de l'antériorité et de la supériorité du sentiment sur le jugement rationnel dans la saisie intuitive du sens moral. Ce que Feuerbach nomme ici l'impulsion divine à la bienfaisance, Rousseau en parle comme le fondement de la moralité :

Si la loi naturelle n'était écrite que dans la raison humaine elle serait peu capable de diriger la plupart de nos actions, mais elle est encore gravée dans le cœur de l'homme en caractères ineffables et c'est là qu'elle lui parle plus

²⁷Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., P. 169.

²⁸Idem, p. 170.

²⁹Idem, p. 184.

*fortement que tous les préceptes des philosophes ; c'est là qu'elle lui crie qu'il ne lui est permis de sacrifier la vie de son semblable.*³⁰

À bien suivre Feuerbach dans sa logique de l'essence trinitaire de l'homme, nous observons que l'amour y occupe la première place en ce sens qu'il est le trait d'union entre les trois entités constitutives de l'être générique. Mieux, la recherche de la vérité, fruit de l'entendement, n'a de sens pour l'homme qu'à l'aune de l'amour qu'il porte à la connaissance. De même, l'aspiration au devoir moral n'a de valeur pour la volonté qu'au regard de l'amour de la perfection morale librement ressenti par l'individu. Autrement dit, sans l'amour de la vérité et de la vertu, la raison et la volonté ne peuvent se réjouir de la connaissance et de la loi morale. Selon Feuerbach, l'amour est cette puissance, cette énergie irrésistible qui pousse passionnément le savant à la recherche scientifique et l'homme à vaincre une habitude qui l'éloigne de la vertu : « *L'enthousiasme scientifique n'est-il pas le plus beau triomphe que la raison célèbre sur toi ? La puissance de l'appétit de savoir n'est-elle pas une puissance tout simplement irrésistible, qui l'emporte sur tout ?* ». ³¹Dans les *Principes de la philosophie de l'Avenir*, Feuerbach consacre pratiquement l'amour comme l'essence de l'homme. Il en fait même l'étalon de l'être, du connaître et du devoir-être : « *Quand il n'y a pas d'amour, il n'y a pas non plus de vérité. Et seul est quelque chose celui qui aime quelque chose. Ne pas être et ne pas aimer sont la même chose. Plus on existe et plus on aime, et vice-versa* ». ³²L'amour est plus qu'une qualité de l'essence humaine. Il est la clef de voûte de tout l'être générique. Autant la pensée se saisissant par elle-même (le Cogito) est le fondement de l'être cartésien, autant l'amour est ce par quoi l'homme expérimente son essence et son existence selon la vision anthropologique de Feuerbach. Si telle est la nature foncière de l'homme, si l'amour est l'identité originelle de l'homme, quelles implications peut-on en déduire relativement aux rapports entre l'homme et son prochain ?

2. L'amour, principe fondateur de l'intersubjectivité et de la société

La conception feuerbachienne de l'homme induit un grand optimisme au cœur de la vie communautaire. L'homme étant naturellement et ontologiquement déterminé par la raison, la volonté et surtout l'amour, il est évident que son rapport à autrui porte les marques bienheureuses de la lumière de la connaissance, de l'aspiration au respect de la loi morale et de la bienveillance du cœur. Néanmoins, avant de développer la théorie du fondement des rapports sociaux chez Feuerbach, il est utile de mettre en relief son idée cardinale de la place d'autrui dans l'humanisation et la construction de l'individu. Nous apprenons avec Aristote :

³⁰Jean-Jacques ROUSSEAU, *Ecrits sur l'Abbé de Saint-Pierre* in Œuvres Complètes, Paris Gallimard, 1964 p.602.

³¹Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., P. 120.

³²Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques* op. cit., p. 181.

L'homme est par nature un être destiné à vivre en cité (animal politique); celui qui est sans cité est, par nature et non par hasard, un être ou dégradé ou supérieur à l'homme : il est comme celui à qui Homère reproche de n'avoir « ni clan, ni loi, ni foyer » (...) l'homme est un être civique plus que tous les autres, abeilles ou animaux grégaires.³³

Feuerbach épouse totalement cette doctrine de la nature civique (politique) de l'homme. En dehors de tout commerce avec autrui, c'est-à-dire, sans l'immersion sociétale, l'homme ne peut développer les potentialités intrinsèques (Raison, Volonté, Cœur) qui gisent en lui.

La première fonction éminente reconnue par Feuerbach à la vie communautaire est l'éclosion des grandes facultés constitutives de l'âme humaine. C'est parce que l'individu est membre de la société que tous les talents en sommeil sont mis en branle et passent de l'état de puissance à celui d'acte. Autrement dit, c'est la société qui confère à l'homme ses qualités humaines :

L'esprit, la finesse, l'imagination, le sentiment (...) tout ce que l'on appelle facultés de l'âme sont des facultés de l'humanité, non pas de l'homme comme individu, mais des produits de la culture, des produits de la société humaine. L'esprit et la finesse ne s'enflamment que là où il y a choc et frottement de l'homme contre l'homme (...) Le sentiment et l'imagination ne naissent que là où l'homme se réchauffe au soleil de l'homme (...) La raison ne naît que là où l'homme parle avec l'homme, dans la parole, acte communautaire. Interroger et répondre sont les premiers actes de la pensée. Originellement il est nécessaire d'être deux pour penser.³⁴

Tout ce qui forme le contenu de la conscience humaine est le produit de la société. Ce berceau de l'humanité devient *ipso facto* le berceau de l'essence trinitaire de l'homme. La sensibilité, le cœur, la raison demeurent des produits dérivés de l'action de la société sur l'homme. De ce fait, l'auteur de *L'Essence du christianisme* peut être présenté comme l'un des précurseurs du sociologisme incarné par Emile Durkheim :

C'est de la société que nous vient l'essentiel de notre vie mentale. Notre raison individuelle est et vaut ce que vaut cette raison collective et impersonnelle qu'est la science qui est une chose sociale (...) Nos facultés esthétiques, la finesse de notre goût dépendent de ce qu'est l'art, chose sociale au même titre. C'est à la société que nous devons notre empire sur les choses qui font partie de notre grandeur.³⁵

En deuxième lieu, c'est par la société et en collaboration avec autrui que l'homme est capable de gagner en puissance physique, spirituelle, intellectuelle et technique. Dans son isolement, l'individu est déficient et fragile voire démuné et

³³ ARISTOTE, *Politique*, trad. Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1960, Livre I, pp. 14-15.

³⁴Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., P. 221.

³⁵Emile DURKHEIM, *Sociologie et philosophie* (1925), Paris P.U.F. 1951, p. 107.

diminué. Sa force et son pouvoir sur les choses physiques et psychiques ne se réalisent que dans l'union avec ses semblables. Feuerbach le souligne fortement quand il note :

*De même qu'il n'a aucun pouvoir physique sans les autres hommes, de même sans eux il n'a aucun pouvoir spirituel. Quatre mains peuvent davantage que deux, mais de même quatre yeux voient davantage que deux. Et cette force unie n'est pas seulement différente quantitativement des forces individuelles, mais aussi qualitativement. Isolée, la force humaine est limitée, unie elle est infinie.*³⁶

Dans sa coopération avec son prochain, l'homme génère une puissance non réductible à une simple juxtaposition arithmétique des forces individuelles. La force collective produit une omnipotence transcendant et surpassant l'addition des potentialités isolées. La dynamique du travail de groupe est plus puissante que celle des activités individuelles. En effet, l'humanité forme une longue chaîne d'efforts incluant les acquis du passé, du présent et du futur. Ainsi « *Le génie scientifique d'une époque donnée unit en lui-même les forces de pensée du génie passé* ». ³⁷

Par ailleurs, la conscience et la connaissance de soi ne peuvent en aucun cas faire l'économie de la présence d'autrui. C'est l'autre qui me dévoile ma propre personnalité. Il est le miroir à travers lequel je découvre ma propre image. En d'autres termes, le Je est inconcevable sans le Tu : « *Autrui est mon Tu (...) mon autre Je, l'homme qui est objet pour moi, le dévoilement de mon intériorité (...) l'œil qui se voit lui-même. C'est en autrui que je commence par prendre conscience de l'humanité ; c'est par lui que j'expérimente et que je sens que je suis homme* ». ³⁸ Mieux, la prise de conscience morale de mon être et de mon agir, la capacité de l'auto jugement de ma personne proviennent d'autrui. En effet, les sentiments de honte, de gêne ou de culpabilités inhérentes au sens du devoir moral ne visitent mon âme que par le truchement de la collaboration avec le prochain. Sans le regard de l'autre, comment puis-je prendre conscience de mes déficiences face à la loi morale ? N'est-ce pas mon rapport à autrui qui rend possible ma satisfaction morale quand mes actes sont en conformité avec la règle du bien ? Une fois encore, Feuerbach présente autrui comme la condition *sine qua non* de l'éclosion de ma conscience du bien et du mal : « *Autrui est ma conscience objective (...) il me reproche mes défauts même s'il ne le dit pas expressément, il est mon sentiment de honte personnifié. La conscience de la loi morale, du droit, de la convenance et même de la vérité, est liée uniquement à la conscience d'autrui* ». ³⁹ Cette réflexion sur l'indispensable référence à l'autre dans la saisie de mon être à la fois ontologique et éthique sera pratiquement reprise par le père de l'existentialisme athée. À la suite de Feuerbach, Jean-Paul Sartre écrit dans son essai d'ontologie

³⁶Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., P. 211.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Idem, p. 298.

³⁹Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., P. 298.

phénoménologique : « *Autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même : j'ai honte de moi tel que j'apparais à autrui* ». ⁴⁰

En dernier ressort, autrui considéré par Feuerbach comme « *le député de l'humanité* » ⁴¹, structure mon rapport au monde extérieur. L'objet sensible ne peut être perçu par l'individu que par la médiation d'autrui. Selon Feuerbach, le rapport du Je au monde transite nécessairement par l'intersubjectivité. Avant de découvrir le monde, il faut l'étape obligatoire du lien entre l'homme et l'homme. Dans *L'Essence du christianisme*, Feuerbach insiste sur le rôle capital joué par autrui dans notre perception de l'univers. Notre conscience du monde est toujours provoquée par notre conscience d'autrui :

Le Je commence par tremper son regard dans l'œil d'un Tu avant de supporter l'intuition d'un être qui ne lui renvoie pas sa propre image. L'autre homme est le lien entre moi et le monde. Je me sens dépendant du monde parce que d'abord je me sens dépendant des autres hommes. Si je n'avais pas besoin de l'homme, je n'aurais pas besoin aussi du monde. Je ne suis réconcilié, ami avec le monde, que par les autres hommes. Sans les autres, le monde ne serait pour moi seulement vide et mort, mais aussi absurde et inintelligible. ⁴²

C'est dire que notre vision et notre connaissance de l'univers sont viscéralement liées à notre coopération avec l'autre. Sans autrui, le monde serait dénué de tout sens et de toute existence.

La conséquence logique de ce propos est que le rapport de l'homme à l'homme précède le rapport de l'homme au monde. Ils ne sont ni simultanés ni concomitants. L'homme a d'abord entretenu des relations avec son prochain avant de se rapporter au monde physique. Chez Feuerbach, la culture devance et conditionne le lien avec la nature : « *Le premier objet de l'homme, c'est l'homme. Le sens de la nature, qui lui seulement nous donne la conscience du monde en tant que monde, est un produit tardif, car il ne naît que par l'acte qui sépare l'homme de lui-même* ». ⁴³Quelle est donc la fondation de cette entité assurant à l'homme son identité essentielle, sa moralité, sa toute-puissance? Pour Feuerbach, le ciment de la société n'est rien d'autre que l'amour. C'est ce sentiment de bienveillance qui forme l'assise inébranlable de la vie en communauté. C'est par l'amour seul que la collaboration multiforme entre l'homme et son prochain est possible. La société ne doit sa vie et sa survie qu'à l'amour sous ses principales figures d'*Éros* et de *Philia*..

L'amour est le lien, le principe de médiation entre le parfait et l'imparfait, l'être sans péché et le pécheur, le général et l'individuel, le divin et l'humain (...). Seul l'amour fait du rossignol un chanteur, seul l'amour orne les

⁴⁰Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p.276.

⁴¹Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., P. 210.

⁴²Ibidem.

⁴³Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., pp. 210-211.

*instruments de reproduction des plantes d'une corolle. Et quel miracle n'accomplit pas l'amour dans notre commune vie bourgeoise ! Ce que séparent la foi, la confession religieuse, la folie, est uni par l'amour.*⁴⁴

Éros ou la version sexuelle de l'amour est appréhendé par Feuerbach comme une composante essentielle de la société et de l'humanité. En tant que facteur de reproduction, cet amour est la condition de conservation de l'espèce et de renouvellement de la société. Or chez le père de l'humanisme athée l'espèce humaine est la déclinaison empirique de l'essence humaine. Ainsi entre l'essence, le genre, l'humanité et l'espèce, Feuerbach établit une équivalence. L'essence de l'homme s'exprime dans le temps et dans l'espace par l'ensemble des êtres humains passés, présents et futurs. Par conséquent chaque individu, dans son unicité irremplaçable, est un talent particulier et un chaînon spécifique indispensable à l'humanité : « *L'être de l'homme constitue une richesse infinie de prédicats divers et pour cette raison une richesse infinie d'individus. Tout homme nouveau est pour ainsi dire un nouveau prédicat, un nouveau talent de l'humanité. Celle-ci possède autant de forces, autant de qualités qu'il y a d'hommes* ». ⁴⁵ Plus loin, l'auteur reprend la même idée de l'identité entre l'essence, le genre et l'humanité : « *Cet être illimité et affranchi des limites de l'individu, n'est autre que le genre qui révèle l'infinité de son essence en ce qu'elle se réalise en une pluralité et une variété illimitée d'individus* ». ⁴⁶

Mais, au-delà de sa fonction de conservation et d'enrichissement du genre humain, l'amour sexuel, selon Feuerbach, traduit par le biais de l'union entre les amoureux l'accomplissement de l'humanité. L'acte sexuel motivé par l'amour n'est plus simplement la quête d'une jouissance érotique mais surtout le moyen par lequel l'homme et la femme, dans la complétude de leurs différences, parviennent à produire le miracle de la création de l'unité du genre :

*L'amour produit des miracles, et particulièrement l'amour sexuel. L'homme et la femme se complètent réciproquement, pour présenter, une fois ainsi unis seulement le genre, l'homme accompli. L'amour est impensable sans le genre. L'amour n'est autre que le sentiment de soi du genre à l'intérieur de la distinction des sexes.*⁴⁷

Cette approche feuerbachienne de l'amour sexuel est très proche du discours d'Aristophane dialoguant avec Socrate sur le sens de l'amour dans *Le Banquet* de Platon. À travers le célèbre mythe dit « des androgynes », il est montré qu'à l'origine, nos ancêtres bénéficiaient d'une unité génitale qui donna lieu à une division de sorte que l'homme et la femme sont désormais dotés séparément d'une moitié d'humanité. Dès lors, la sexualité se présente comme le rétablissement de

⁴⁴ Idem, pp. 169-170.

⁴⁵ Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., P. 140.

⁴⁶ Idem, p. 297.

⁴⁷ Idem, p. 296.

l'unité originelle perdue. Chaque union sexuelle est assimilable à l'acte fusionnel de reconstruction de l'unité générique de l'humanité.⁴⁸

Pour ce qui est de l'amour - *philia* comme la seconde pierre angulaire de la vie en société, Feuerbach l'identifie à l'amitié, ce sentiment d'attachement à autrui à l'exclusion de tout désir sexuel. Cet amour sublimé et dégagé de tout affect libidinal prend une valeur communautaire chez Feuerbach. Tandis que l'amour sexuel rapproche l'homme et la femme en vue de la reproduction de l'espèce dans le processus de reconquête de l'unité du genre humain, l'amitié est cette forme fédérant toutes les potentialités et tous les talents pour former un ensemble harmonieux capable de résister efficacement contre les risques de rupture sociale. Feuerbach en fait la matrice des familles et la racine des communautés. L'amour en tant qu'amitié est plus qu'une vertu morale. Elle est dépeinte comme la vertu civique et politique par excellence, le fondement essentiel, le ciment du contrat social entre les hommes. L'amitié produit autant de prodiges que l'amour sexuel selon la vision de Feuerbach :

*L'amitié produit les mêmes effets que l'amour, là ou du moins elle est vraie et profonde, là où elle est religion, comme c'était le cas chez les Anciens. Les amis se complètent ; l'amitié est le moyen de la vertu et davantage; elle est la vertu même, mais une vertu communautaire. Comme le disaient les Anciens, l'amitié ne peut exister qu'entre hommes vertueux. Mais il ne peut y avoir égalité complète, il doit plutôt y avoir distinction, puisque l'amitié repose sur la tendance à se compléter. L'ami se donne par l'autre, ce qu'il ne possède pas lui-même. L'amitié rachète par les vertus de l'un les défauts de l'autre.*⁴⁹

Parmi les « Anciens » auxquels Feuerbach fait référence ici, il faut noter Aristote. Pour celui-ci, la stabilité solide d'une communauté suppose que ses membres la considèrent comme un bien avantageux. Il faut donc que règne entre les citoyens une bienveillance réciproque qui est l'autre nom de l'amitié. Dans une telle approche, l'amitié, loin d'être un simple sentiment procurant un certain plaisir aux amis, est une vertu politique de nature à souder et à consolider les liens au sein de la cité.⁵⁰ Se faisant sienne la vision aristotélicienne de l'amitié, Feuerbach est persuadé que cette vertu civique est facteur d'unité et vecteur de cohésion sociale dans la mesure où elle régule les différences et corrige les déficiences individuelles. Que serait alors le visage de la vie en société sans l'amitié qui permet de remédier aux tares des uns et de pallier les lacunes des autres? À l'image de vases communicants, les liens d'amitié créent les conditions de stabilité et de solidarité de la société.

De ce qui précède, il résulte une théorie optimiste de la nature humaine chez Feuerbach. Eu égard au fait que l'amour dans son double versant de la sexualité et de l'amitié demeure l'essence de l'homme, il va de soi que les rapports

⁴⁸ PLATON, *Le Banquet*, trad. É. Chambry, Paris, Flammarion, 1964.

⁴⁹Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., pp. 296-297.

⁵⁰ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997.

sociaux se fondent sur la bienveillance mutuelle et non sur les sentiments de malveillance : « *Si l'essence de l'homme est pour lui l'essence suprême, alors pratiquement la loi suprême et première doit être l'amour de l'homme pour l'homme. Homo homini deus est - tel est le principe pratique suprême- tel est le tournant de l'histoire mondiale* ». ⁵¹ Naturellement, Feuerbach contredit l'opinion stipulant que l'homme est un loup pour l'homme (*homo homini lupus*). Il s'inscrit dans la mouvance des philosophes comme Rousseau qui rejettent la thèse de la nature foncièrement méchante de l'homme. En effet, s'opposant à Hobbes, il écrit : « *Hobbes prétend que l'homme est naturellement intrépide, et ne cherche qu'à attaquer et combattre (...) Rien n'est si timide que l'homme dans l'état de nature* ». ⁵² En admettant que l'amour et les nobles sentiments caractérisent les hommes dans leur essence et leur existence, comment expliquer alors les actes de violence, d'hostilité et l'inimitié peuplant l'histoire et l'actualité des relations entre les hommes et entre les peuples ?

Feuerbach répond à cette question dans le second ouvrage consacré à la critique de la religion, *L'Essence de la religion* en mettant en exergue l'existence même de la société. Tout en ne niant pas la présence des rivalités, au sein des sociétés, il estime que la cohabitation permanente avec autrui est la preuve que la malveillance n'est que l'exception qui confirme la règle de la bonté naturelle de l'homme. Selon lui, l'homme est le Dieu de l'homme car formaté par le moule ontologique de l'amour. Si l'homme vit en société avec son prochain c'est l'illustration patente de sa sociabilité :

*Ceux qui ont écrit cette sentence : Homo homini lupus est, l'homme est pour son semblable un être malveillant et funeste, les mêmes ont écrit celle-ci : Homo homini deus est, l'homme est pour l'homme un être bienfaisant, un être divin (...) Comment une société quelconque serait-elle possible entre les hommes si la première était la plus générale?*⁵³

Conclusion

En définissant l'homme par la raison, la volonté et le cœur dont l'unité ontologique est garantie par l'amour, Feuerbach se fait le défenseur d'un humanisme optimiste. Bien que niant l'existence de Dieu par la réduction de l'essence divine en une essence aliénée et fantasmée de l'homme, le père de l'athéisme moderne intègre dans son humanisme des valeurs religieuses. Son anthropologie qui est une sécularisation antithéiste de la théologie chrétienne fait de l'amour de l'homme pour l'homme l'étalon de sa philosophie matérialiste. Mais l'amour feuerbachien s'oppose diamétralement à l'amour religieux dans la mesure où, selon lui, il est contradictoire de percevoir l'amour humain comme dérivé de

⁵¹Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p. 426.

⁵²Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Nathan, 1998, p. 55.

⁵³Ludwig FEUERBACH, *La Religion*, trad. Joseph ROY, Paris, Librairie Internationale, 1864, p. 161.

l'amour divin. Autrement dit, l'amour de l'homme pour l'homme est immanent, inné, exclusivement anthropologique sans référence ni assise théologique. Bien au contraire, c'est l'essence de l'homme comme amour qui est le terreau sur lequel se bâtit imaginairement la vision de l'amour comme vertu théologique. Il n'est donc pas étonnant que la foi et l'espérance - deux autres vertus théologiques du christianisme-soient récusées par l'auteur de *L'Essence du christianisme* :

*L'amour n'est identique qu'avec la raison, mais non pas avec la foi; car comme la raison, l'amour est de nature libre, universelle, alors que la foi est étroite et limitée. L'amour universel ne règne que là où règne la raison; la raison n'est elle-même rien d'autre que l'amour universel.*⁵⁴

Une telle approche de l'amour est porteuse d'une espérance en l'avènement d'une humanité de justice, de convivialité, de solidarité par l'action de l'homme et de l'homme seul. Feuerbach se présente de ce fait comme un des penseurs de la fin de l'histoire entendue comme l'instauration de la civilisation de l'amour par l'homme sans Dieu. Karl Marx, bien que critique envers Feuerbach, s'inspirera de cette vision de l'homme.

Bibliographie

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. TRICOT, Paris, J Vrin, 1997.
ARISTOTE, *Politique*, trad. J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
ARVON Henri, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris, P.U.F., 1957.
COMTE-SPONVILLE André, *L'Esprit de l'athéisme*, Paris, Albin Michel, 2006.
COMTE-SPONVILLE André, *Petit traité des grandes vertus*, Paris, P.U.F, 1995.
DURKHEIM Emile, *Philosophie et sociologie*, Paris, P.U.F., 1951.
ENGELS Friedrich, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, trad. Gilbert BADIA, Paris, Éditions sociales, 1966.
FEUERBACH Ludwig, *L'Essence du christianisme*, trad. Jean-Pierre Osier, Paris, Maspéro, 1968.
FEUERBACH Ludwig, *Manifestes philosophiques*, trad. Louis ALTHUSSER, Paris, P.U.F., 1973.
FEUERBACH Ludwig, *Pensées sur la mort et l'immortalité*, trad. Christian BERNER, Paris, Cerf, 1991.
FEUERBACH Ludwig, *La Religion*, trad. Joseph ROY, Paris, Librairie Internationale, 1864.
FREUD Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, trad. CH et J. ODIER. Paris, P.U.F., 1971.
HEGELG.W.F., *Esthétique*, trad. S. JANKELEVITCH, Paris, Flammarion, 1979.
HOBBS Thomas, *Léviathan*, trad. François TRICAUD, Paris, Editions DALLOT, 1999.

⁵⁴Ludwig FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, op. cit., p. 411.

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. F. PICAUVOT, Paris, P.U.F., 1943.

KANT Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. M. FOUCAULT, Paris, J. Vrin, 1984.

MARX Karl, *Sur la religion*, trad.G. BADIA, P.BANGE et E. BOTTIGELLI, Paris, Éditions Sociales, 1972.

NEUSCH Marcel, *Aux sources de l'athéisme contemporain*, Paris, Le Centurion, 1993.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Ecrits sur l'Abbé de Saint-Pierre* in *Œuvres Complètes*, Paris Gallimard, 1964.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Nathan, 1998.

PLATON, *Le Banquet*, trad. É. Chambry, Paris, Flammarion, 1964.

**MÉDECINE BERNARDIENNE ET MÉDECINE CANGUILHEMIENNE :
ENTRE CONTINUITÉ ET DISCONTINUITÉ**, Kouadio Christian YAO
(Université Alassane Ouattara de Bpouaké - RCI)

Résumé

La différence idéologique qui existe entre la médecine bernardienne et celle de Georges Canguilhem ne peut justifier la moindre discontinuité entre ces deux doctrines médicales. Elles sont certes différentes au regard du tableau médical que dresse chacune pour défendre sa vision de la pathologie et de la thérapeutique, mais cela ne suffit pas à ruiner la marche de continuité qui les lie. La médecine computationnelle actuelle trouve ses sources dans cette continuité. C'est pourquoi, toutes les sciences médicales, depuis les plus anciennes jusqu'à celles d'aujourd'hui, constituent un ensemble continu de paradigmes qui se fondent les uns dans les autres au profit du progrès de la médecine.

Mots clés : Médecine computationnelle, continuité, discontinuité, pathologie, thérapeutique.

**BERNARDIAN MEDICINE AND CANGUILHEMIAN MEDICINE:
BETWEEN CONTINUITY AND DISCONTINUITY**

Abstract

The ideological difference that distinguishes Bernardian medicine from that of Georges Canguilhem cannot justify any discontinuity between these two medical doctrines. They are certainly different in terms of the medical roster established each to defend his vision of pathology and therapeutic, but this is not enough to ruin the progress of continuity between them. Current computational medicine finds its resources in this continuity. Therefore, all medical sciences, from the oldest to the most current constitute a continuous set of paradigms that blend into each other for the benefit of medical advances.

Keywords: Computational medicine, continuity, discontinuity, pathology, therapeutic.

Introduction

Les mouvements de pensées révolutionnaires n'ont cessé de naître et de s'actualiser autour de la médecine depuis ses origines grecques jusqu'à aujourd'hui. L'objectif final de ces bouleversements de paradigmes est de « conserver la santé »¹, ce bien le plus précieux du corps et de « guérir les maladies »², l'aspiration profonde de l'homme pour espérer continuellement faire

¹ Claude Bernard, *Introduction à l'Étude de la Médecine Expérimentale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p.26.

² *Idem*, p.26.

rebrousser chemin à la mort. C'est ainsi que le génie scientifique d'Hippocrate lui a permis de marquer la première rupture : détacher l'étiologie des maladies de toutes les considérations religieuses, mystique et magique pour les relier au milieu extérieur cosmique dont la chaleur, le froid, la sécheresse et l'humidité en constituent le fondement. C'est pourquoi, selon le *Larousse médical*, « le médecin Hippocrate rejette en effet toute référence au sacré, considérant que les maladies relèvent des causes naturelles »³. Il va proposer ensuite une thérapeutique à la fois expectative et passive dont la pratique est fondée sur le pouvoir de guérison de la nature (*vis medicatrix naturae en latin*).

La variante naturaliste que prescrit Hippocrate au V^{ème} siècle avant le début de notre ère va perdurer jusqu'au milieu du XIX^{ème} siècle, au regard de sa crédibilité thérapeutique. Avec les vagues de mouvements positivistes qui vont voir le jour à la suite de l'implosion de la pression religieuse et l'émancipation de la rationalité moderne, la science biologique va amorcer un virage décisif de son évolution. Claude Bernard, sous l'impulsion de son maître François Magendie, va profiter de cette liberté pour exprimer sa vision méthodologique de la médecine moderne. Il opère alors la seconde rupture : celle qui consiste à rejeter la variante naturaliste d'Hippocrate pour proposer la variante rationaliste. Pour lui, « Hippocrate n'a jamais été médecin à ce point de vue ; quand il donne des remèdes, c'est pour favoriser la nature et non pour l'arrêter et faire cesser ou juguler le mal »⁴. C'est pourquoi, il faut que la médecine cesse d'être passive pour se donner les moyens d'être de plus en plus active et conquérante. Claude Bernard propose alors le "milieu intérieur", un nouvel espace d'investigation médicale qui rapproche davantage le malade de son mal. Sa thérapeutique doit provoquer le milieu intérieur dans lequel se déroulent tous les phénomènes vitaux afin d'y insérer des données suffisantes pour l'équilibre de la déviation physiologique, cause de la maladie. Ainsi, par la rationalisation de la maladie, Claude Bernard modifie profondément la trajectoire de la pratique médicale moderne et établit une continuité entre les démembrements de la science biomédicale que sont la physiologie, la pathologie et la thérapeutique.

À travers la méthode expérimentale qu'il inaugure dans les sciences médicales, Claude Bernard opère la plus importante des ruptures. Sous sa direction, la médecine amorce sa marche vers la scientificité. Mais, cela ne va pas empêcher Georges Canguilhem de porter un regard critique sur la méthode bernardienne. Ce dernier lui reproche de trop idéaliser la maladie et de négliger le malade. C'est pourquoi il propose la variante humaniste. Pour lui, la maladie n'est pas une entité autonome au sein du malade qui cache ou qui livre ses secrets de fonctionnement au médecin. Le malade qui porte la maladie doit être pris en compte dans les investigations cliniques en vue d'une plus grande efficacité du processus thérapeutique.

³ *Larousse Médical*, Paris, Éditions Printing, 2006, p.636.

⁴ Claude Bernard, *Principes de Médecine Expérimentale*, Paris, PUF, 1947, p.19.

Ces mouvements continus de pensées différentes traduisent le caractère axiologique de la relativité épistémologique. Quand Claude Bernard s'oppose à Hippocrate, il s'oppose par delà à la philosophie médicale de ce dernier pour une possibilité d'amélioration de la science médicale. Quand Georges Canguilhem s'oppose à son tour à Claude Bernard, il s'oppose par extension à la philosophie médicale de ce dernier pour une possibilité d'amélioration de la science médicale. C'est pourquoi dans ce cycle continu de renouvellement de modèles scientifiques, les comparaisons, les confrontations et les propositions deviennent le creuset de la dynamique de la médecine. Alors, dans cette étude qui mettra en recension les tableaux médicaux de Bernard et de Canguilhem, il est important de se questionner de la manière suivante : en quoi les différences d'approche méthodologique des doctrines médicales profitent-elles à la médecine ? Qu'est ce qui caractérise la pensée médicale de chacun de ces biologistes et quelles en sont les lignes de démarcation ? Dans une autre acception, quel a été l'apport innovant de Georges Canguilhem par rapport à la pensée médicale de Claude Bernard ? Y-a-t-il continuité ou discontinuité entre ces deux systèmes médicaux ? Quelle actualité peuvent générer ces deux doctrines face aux réalités médicales actuelles ?

1. Rapprochement du tableau médical de Claude Bernard à celui de Georges Canguilhem

Claude Bernard est antérieur à Georges Canguilhem ; un siècle les sépare. Chacun d'eux a marqué son époque de son empreinte en influençant fortement le mode opératoire de la médecine dans ses tendances pathologiques et thérapeutiques. C'est pourquoi, cette étude à la fois comparative et critique est moins une confrontation de systèmes qu'un discours épistémologique en faveur de la médecine du fait de la naissance de Georges Canguilhem, dix-sept (17) ans après la mort de Claude Bernard.

Leurs philosophies biologiques, bien que marquées par des spécificités idéologiques différentes, portent des signes distinctifs d'un rapprochement, voire d'une continuité. De ce point de vue, Claude Bernard et Georges Canguilhem s'accordent sur des points importants sur lesquels la science biomédicale fonde ses espoirs pour son émancipation.

1. 1. La rupture entre le règne animal et le règne végétal

Avant l'avènement de la *méthode expérimentale* de Claude Bernard, une théorie importante, soutenue par les chimistes les plus illustres de cette époque réduisait la fonction du règne végétal à la production du sucre. Le règne animal ne faisait que se servir de ce sucre pour des besoins de fonctionnement biologique. Cette différence de fonction logiquement admise par le monde scientifique faisait de ces deux règnes, des univers totalement différents.

Au strict respect de sa propre méthode, Claude Bernard ne se fie qu'au fait : « Quand le fait qu'on rencontre est en opposition avec une théorie régnante, il

faut accepter le fait et abandonner la théorie, lors même que celle-ci, soutenue par de grands noms, est généralement adoptée »⁵. C'est pourquoi il ne manque pas de dire que

« si j'avais cru à la théorie d'une manière absolue, j'aurai dû conclure que mon expérience devait être entachée d'erreurs, et peut être que des expérimentateurs moins défiants que moi auraient passé condamnation immédiatement et ne se seraient pas arrêtés plus longtemps sur une observation qu'on pouvait théoriquement accuser de renfermer des causes d'erreurs, puisqu'elles montraient du sucre dans le sang chez les animaux soumis à une alimentation dépourvue de matière amidonnée ou sucrée »⁶.

Les investigations de Claude Bernard débouchent alors sur la fonction glycogénique du foie ; cette découverte majeure qui a rompu le pont entre le règne végétal et le règne animal. Partant de cette rupture, les scientifiques vont admettre un autre angle de regard quant à leurs méthodes et leurs moyens d'investigation. De ce point de vue, Georges Canguilhem rejoint les propositions de Claude Bernard et les y accompagne. Il affirme à cet effet qu' « il (Claude Bernard) est le premier qui ait affirmé l'identité physiologique des fonctions du végétal et des fonctions correspondantes de l'animal »⁷. Canguilhem reconnaît que le monde scientifique fondait son espoir sur le fait que la respiration des végétaux était opposée à celle des animaux. Les végétaux fixaient le carbone et les animaux avaient pour fonction de le détruire. Les végétaux opéraient des réductions pendant que les animaux faisaient la combustion. Les végétaux produisaient des synthèses que les animaux détruisaient pour leur équilibre de fonctionnement physiologique. L'équation personnelle de Claude Bernard a permis de démontrer, à la suite d'expériences prouvées, que les animaux produisent du sucre autant que les végétaux. L'organe responsable de cette synthèse est le foie. C'est pourquoi Georges Canguilhem lui reconnaît son génie scientifique quand il affirme que « toutes ces oppositions ont été niées par Claude Bernard et la découverte de la fonction glycogénique du foie est une des plus belles réussites de la volonté de "reconnaître partout la continuité des phénomènes" »⁸. Le réalisme scientifique de cette découverte a tellement impressionné Georges Canguilhem qu'il ne manque pas de mots pour exprimer son génie : « Claude Bernard a incontestablement le mérite d'avoir nié des oppositions jusque-là admises entre le minéral et l'organique, entre le végétal et l'animal »⁹.

⁵ Claude Bernard, *Introduction à l'Étude de la Médecine Expérimentale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p.230.

⁶ *Idem.*, p.230.

⁷ Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, Paris, PUF, 1966, p.38.

⁸ *Idem.*, p.38.

⁹ *Ibid.*, p.37.

En s'accordant tous deux sur l'unicité des mondes végétal et animal, ils reconnaissent par ricochet l'importance du déterminisme dans les sciences biologiques.

1. 2. Le caractère absolu du déterminisme

Claude Bernard est reconnu comme celui qui s'est ouvertement opposé au système médical d'Hippocrate. Même si Canguilhem a procédé autrement quant à son regard critique sur la médecine ancienne, il a quand même marqué son adhésion pour un dépassement de la médecine hippocratique. Lorsque la phrase inaugurale de l'introduction de son ouvrage *Le Normal et le Pathologique* stipule ceci : « Pour agir, il faut au moins localiser »¹⁰, il veut s'accorder sur la mise en avant d'une médecine plus conquérante, plus pratique, plus expérimentale.

Claude Bernard et Georges Canguilhem sont, dans le contexte des nouvelles réalités médicales, des défenseurs de la médecine expérimentale. Pour cela, ils s'accordent sur un certain nombre de principes nécessaires pour l'éclosion de la médecine scientifique. Partant, le principe absolu sur lequel la médecine doit fonder sa démarche est selon eux le déterminisme.

L'insertion du déterminisme en biologie comme grand principe scientifique fut inaugurée par Claude Bernard même s'il ne peut réclamer la paternité de ce vocable. « J'employai pour la première fois le mot de déterminisme pour introduire ce principe fondamental dans la science physiologique (...). Toutefois si le déterminisme, que j'ai employé, n'est pas nouveau, l'acception que je lui ai donnée en physiologie expérimentale est nouvelle ».¹¹ En s'exprimant ainsi, il avait pour objectif de doter la biologie d'une base expérimentale aussi crédible que celle de la chimie et la physique. Il pense que même si la tâche du physicien ou du chimiste semble allégée par les conditions physico-chimiques des corps inertes, et que, l'hygromètre, le baromètre et le thermomètre peuvent faciliter les conditions expérimentales de ces sciences exactes, il n'y a aucune raison que la médecine expérimentale ne soit pas autant objective. En médecine, on ne peut déterminer les conditions expérimentales comme on le fait en physique ou en chimie. On ne peut non plus prévoir la marche du fonctionnement des phénomènes biologiques du fait de la complexité du corps vivant¹². Mais on n'a pas le droit d'y proclamer l'indétermination. Car selon Claude Bernard, « il y a un déterminisme absolu dans toutes les sciences parce que chaque phénomène étant enchaîné d'une manière nécessaire à des conditions physico-chimiques »¹³.

¹⁰ *Ibidem.*, p.11.

¹¹ Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Paris, Vrin, 1966, p.55.

¹² Du point de vue physiologique, chaque être vivant est unique. Même ceux qui présentent des ressemblances physiques indiscutables sont différents de l'intérieur.

¹³ Claude Bernard, *Introduction à l'Étude de la Médecine Expérimentale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p.101.

La conviction de Claude Bernard pour une médecine scientifique tient son édifice de la seule présence du déterminisme. Le savant peut douter de tout ; de ses théories, de ses moyens d'investigation, de ses idées expérimentales, mais il ne doit jamais mettre en cause le principe du déterminisme. C'est par ce principe que tout prend forme de loi. C'est pourquoi, Walter Riese ne manque pas de dire que « les phénomènes échappant à cette relation (le déterminisme) échappent en même temps à nos lumières »¹⁴.

Le déterminisme a donc acquis le statut de principe absolu en science et bénéficie de l'adhésion des institutions internationales telles que l'(OMS)¹⁵ et de grands noms dans le monde scientifique et philosophique à l'image de Bertrand Russell, Sigmund Freud, Anouk Barberousse, Albert Einstein. Georges Canguilhem a également et particulièrement salué l'avènement du déterminisme en médecine ; c'est pourquoi il fait remarquer que « Claude Bernard a incontestablement le mérite d'avoir (...) affirmé l'omnivalence du postulat déterministe et l'identité matérielle de tous les phénomènes physico-chimiques quel qu'en soit le siège et quelle qu'en soit l'allure »¹⁶.

Malgré l'enthousiasme qui a accompagné le principe du déterminisme scientifique, la physique moderne s'est donné le moyen de tenter de l'abolir en le remplaçant par le principe de connexion des événements probabilistes. Louis De Broglie fait remarquer à cet effet qu'en physique quantique, « les ondes associées aux différents Fermions¹⁷ sont totalement indépendantes, puisque chaque Fermion fait bande à part : on ne peut donc les comparer entre elles, ce qui fait que leurs phases relatives sont complètement indéterminées »¹⁸.

On comprend donc de cette assertion que les mécanismes ondulatoires décrivent des trajectoires qui échappent aux relations déterminées de cause à effet. C'est pourquoi Heisenberg, l'un des grands artisans de la microphysique, avait vite fait de proclamer la chute du déterminisme scientifique en soutenant que « la théorie des quanta contraint à donner aux lois une formule statistique et à abandonner le principe du déterminisme »¹⁹. Dans cette nouvelle réalité dynamique des mouvements ondulatoires, le déterminisme n'a de sens que dans le général. Pris individuellement les phénomènes de quanta n'obéissent à aucune loi de causalité stricte. Ce qui sonne la crise profonde du déterminisme et bouscule par ricochet les fondements de la science.

Il est vrai que les microphysiciens semblaient mieux outillés pour défendre leur théorie ; cependant, il convient de remarquer qu'ils s'étaient trop vite

¹⁴ Walter Riese, *La Pensée causale en Médecine*, Paris, PUF, 1950, p.5.

¹⁵ OMS : Organisation Mondiale de la Santé.

¹⁶ Georges Canguilhem, *Op.Cit.*, p.37.

¹⁷ Les électrons, les protons, les neutrons, certains noyaux d'atomes appartiennent au premier type : Dirac a proposé de les nommer « Fermion ».

¹⁸ BROGLIE (Louis De.). – *Nouvelles perspectives en microphysique*, Paris, Albin Michel, 1956, p.19.

¹⁹ Werner Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, Gallimard, 1962, p.46.

précipités pour parler de l'indétermination en science. Il revient au savant de « perfectionner ses moyens d'observation et de chercher par ses efforts à sortir de l'obscurité ; mais jamais il ne pourra lui venir à l'idée de nier le déterminisme qui caractérise le vrai savant »²⁰. Ces propos de Claude Bernard sont sans équivoque ; aucune possibilité de ruiner le déterminisme, ce grand principe scientifique auquel la science doit tout son succès. Rejetant toute approximation, le déterminisme refuse la statistique.

1. 3. Le refus de la statistique dans les sciences biomédicales

Accorder au déterminisme, le titre de grand principe en médecine, c'est refuser l'usage de la statistique dans la pratique de l'expérimentation sur le vivant. Le refus de la statistique n'est pas catégorique ; il est plutôt lié au calcul des normes qui définissent l'essence des phénomènes vitaux. La statistique ne peut rien fournir avec exactitude ; elle n'est que conjecture et pure probabilité. Cependant, elle peut servir à se faire une opinion sur une question médicale de façon générale au profit d'énoncés expérimentaux, d'hypothèses, d'orientation globale de l'investigation du savant. Elle peut servir sans doute dans « les études épidémiologiques, dont on sait qu'elles ne touchent pas à la définition générale du pathologique, mais à sa répartition démographique ou géographique, non pas à son essence mais à sa fréquence, la pathologie ne peut définir son objet à partir de normes statistiquement définies »²¹.

Dans ce contexte, la statistique ne peut déboucher sur aucune loi scientifique ; rien que des prévisions, des hypothèses et des suppositions qui ne peuvent prétendre à aucune finalité scientifique. C'est pourquoi l'audace de l'école de Copenhague à travers l'idée des incertitudes liées à la trajectoire des flux ondulatoires ne peut effondrer l'édifice scientifique. Les lignes incontrôlables des quantas ne sont pas liées à une essence préétablie, mais à l'incapacité de l'homme et de ses moyens de recherche à saisir la carte déterministe de ces particules infimes qui se déplacent selon une commande probablement déterminée qui échappent jusqu'à présent au contrôle des savants. La science, de par son caractère évolutif, pourra dans un avenir proche ou lointain, comprendre le mystère si préoccupant des mouvements ondulatoires qui saisissent les inquiétudes de Heisenberg, Niels Bohr, Louis de Broglie et bien d'autres.

Au regard de son caractère non scientifique, la statistique, comme nous l'avons souligné plus haut, fait partie des moyens d'investigation scientifiques nécessaires pour l'orientation du savant dans la quête de l'idée expérimentale. C'est pourquoi, Claude Bernard lui laisse une marge d'utilisation dans la médecine.

²⁰ Claude Bernard, *Introduction à l'Étude de la Médecine Expérimentale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p.90.

²¹ Ignace Ayénon Yapi, *Approches du vivant*, Paris, Harmattan, 2015, p.162.

Il pense que « la statistique peut être utile au médecin, mais elle ne saurait servir de base à la médecine expérimentale »²².

Le principe du déterminisme rebute les faits contradictoires et indéterminés ; il est strict et restrictif. À la différence de la causalité, il fait correspondre un seul effet à une seule cause. C'est d'ailleurs ce qui fonde sa crédibilité. C'est pourquoi Georges Canguilhem fait du déterminisme autant que Claude Bernard, la base expérimentale de la pathologie. Il ne manque pas de dire qu'« objectivement, on ne peut définir que des variétés ou des différences, sans valeur vitale positive ou négative »²³. Canguilhem a compris que les phénomènes vitaux, au regard de leur complexité ne peuvent mécaniquement obéir aux prévisions statistiques. La seule valeur sûre pour une possible quête de l'objectivité ne tient sa fibre nourricière que du déterminisme. Ignace Ayénon Yapi marque son appui à Canguilhem en soutenant que « ces sciences (la physique et la chimie) n'atteignent la rationalité de leur objet que par la méthode statistique ou probabilitaire, Georges Canguilhem refuse d'emprunter cette voie pour l'étude de la morbidité »²⁴.

À la suite de la première partie de cette étude, il convient de dire qu'il y a un rapprochement des systèmes médicaux de Claude Bernard et de Georges Canguilhem. Les deux médecins s'accordent sur l'idée de la rupture du règne animal avec celui du végétal, le principe du déterminisme comme absolu en science et enfin le refus de la statistique comme moyen scientifique aux aboutissements théoriques. Ils s'accordent également sur la nécessité des soins médicaux pour une guérison pérenne en tenant compte de la valeur du vivant et du respect de la vie. Mais, au-delà de ces connections idéologiques de ces deux savants, il convient de porter un regard sur les différences qui spécifient leurs doctrines.

2. Oppositions entre médecine bernardienne et médecine canguilhemienne

Les enjeux liés aux réalités médicales et les besoins de guérison des malades de l'époque de Claude Bernard diffèrent certainement de ceux de l'époque de Georges Canguilhem. La rage tant redoutée au XIX^{ème} siècle ne faisait plus peur au XX^{ème} siècle suite aux prouesses de Louis Pasteur. La gale avait également été démystifiée à cette période. Le SIDA du XXI^{ème} siècle a également son influence sur les savants de ce siècle. Chose qui montre qu'il y a naturellement une différence d'approche méthodologique, conceptuelle voire clinique entre Claude Bernard et Georges Canguilhem.

²² Claude Bernard, *Principes de médecine expérimentale*, Paris, PUF, 1947, p.67.

²³ Georges Canguilhem, *Op., Cit.*, p.153.

²⁴ Ignace Ayénon Yapi, *Op., Cit.*, p.162.

2. 1. Le mode opératoire de la médecine

La fonction médicale suppose l'action à la fois auscultatoire, médicatrice et préventive du médecin face au besoin de santé du malade. Comment le médecin doit-il s'y prendre pour répondre aux attentes souvent pressantes du patient ? C'est la manipulation de ce "comment" qui marque la différence entre le médecin bernardien et le médecin canguilhemien. Pendant que Claude Bernard façonne son système autour d'un rationalisme médical, Georges Canguilhem quant à lui, développe une conception humaniste dans sa pratique médicale.

En effet, l'art thérapeutique de Claude Bernard commence au laboratoire à travers la mise en avant de la maladie. C'est dans la maladie selon lui que se déroulent les phénomènes morbides ; milieu dans lequel le savant mène ses expérimentations à la recherche des causes qui déterminent ces phénomènes.

Claude Bernard a ainsi fonctionné pendant toutes ses années de gloire. La maladie est ce qui doit intéresser en priorité le médecin et ce, pas seulement au chevet du malade, mais dans le laboratoire. C'est dans cet espace que le médecin a la possibilité de comprendre à travers des expérimentations, les mécanismes morbides au profit de la maîtrise des causes de la maladie. Il faut rendre intelligible la maladie en saisissant tous les mouvements déterministes de sa manifestation pour agir sur elle efficacement. Le cas de la gale où l'acarus – agent pathogène – a été dévoilé dans ses moindres manifestations a permis de maîtriser cette maladie et de produire des traitements dont l'efficacité n'est liée aujourd'hui à aucune probabilité.

Claude Bernard avait peut-être raison de fonder sa conviction sur le laboratoire dans le but de rationaliser la maladie afin de ruiner tout le mystère qui accompagne sa manifestation. Il avait peut-être raison de ne se fier qu'à la maladie dans ses investigations pathologiques en vue d'un processus thérapeutique crédible. Mais, l'héritage de sa vision médicale ne rencontre pas l'assentiment de tous. C'est à juste titre que Ignace Yapi Ayénon relève l'un des aspects importants du parricide : « Georges Canguilhem proposa le renversement de la perspective positiviste de Claude Bernard : la maladie, dit-il, n'est pas un fait, mais une valeur qui n'a pas avec la santé un rapport de continuité quantitative, mais une relation de discontinuité qualitative »²⁵.

Georges Canguilhem ne s'accorde pas avec Claude Bernard quant aux techniques de traitement du malade. Dans la variante rationaliste bernardienne, le malade est vidé de son humanité ; seule compte la maladie. Il reproche à Claude Bernard de trop idéaliser la maladie qui, en réalité, n'apporte pas grande information sur elle-même tant que le point de vue du malade n'est pas pris en compte. C'est le porteur de la maladie qui peut mieux renseigner le médecin sur la maladie et non la maladie elle-même. Il actualise alors la pensée hippocratique selon laquelle le premier médecin de l'homme, c'est l'homme lui-même. C'est-à-

²⁵ Ignace Ayénon Yapi, *Op., Cit.*, p.15.

dire, la prise en compte des sensibilités et des émotions du malade peut faciliter la tâche du médecin. Pour Canguilhem alors, « c'est le point de vue du malade qui est au fond le vrai (...) c'est parce qu'il y a des hommes qui se sentent malades qu'il y a une médecine, et non parce qu'il y a des médecins que les hommes apprennent d'eux leurs maladies »²⁶.

Cette manière pour Canguilhem d'entrevoir le projet médical facilite une compréhension humaniste de sa révolution. Pour lui, il faut intégrer le patient dans la démarche thérapeutique. Il ne sert à rien de séparer le couple malade-maladie pour espérer réaliser des prouesses. La mise à l'écart du malade affaiblit incontestablement l'œuvre du médecin et peut exposer le malade à des dangers. François Dagognet était certes l'un de ceux qui appréciait la philosophie biologique de Claude Bernard ; mais, sur la question du rationalisme médical, il accorde du crédit à la vision de Georges Canguilhem. Il soutient qu'« à trop se fixer sur la maladie et son objectivation, la plupart des médecins du 19^{ème} siècle finirent par oublier le malade. On croyait le problème pathologique réglé tant les disciplines fondamentales se développaient et prenaient de l'importance (...) qu'on s'avise assez de sa manière de vivre, de son milieu, et même de son psychisme (le diagnostic des pulsions) »²⁷.

2. 2. Continuité ou discontinuité entre la physiologie, la pathologie et la thérapeutique

L'une des ruptures les plus expressives entre Claude Bernard et Georges Canguilhem est celle qui concerne la relation entre la physiologie, la pathologie et la thérapeutique. La genèse du débat autour de ces trois disciplines biologiques vient de la compréhension qu'a chacun des deux médecins des questions de santé et de maladie. Claude Bernard, du fait de son antériorité, marque le pas en établissant un lien de continuité entre ces trois disciplines, démembrements importants de la médecine. Cette conviction expérimentale qui est l'un des fondements les plus importants de sa philosophie biologique part de l'acceptation qu'il donne aux concepts de santé et de maladie. Pour lui, il n'y a aucune différence entre la santé et la maladie ; l'une est simplement la déviation de l'autre et vis-versa. Il suffit de voir fonctionner un organe sain que de se rendre compte des manifestations de ce même organe quand il devient malade. C'est pourquoi « la santé et la maladie ne sont pas deux modes différents essentiellement »²⁸.

Il crée ainsi un rapport de continuité entre l'état de santé et l'état de maladie. Ce qui implique que les disciplines associées à ces états ne peuvent fonctionner différemment et par delà se forger isolément des moyens méthodologiques et des espaces d'exercice. C'est pourquoi selon lui, « il faut donc

²⁶ Georges Canguilhem, *Op., Cit.*, pp.53.

²⁷ François Dagognet, *Pour une philosophie de la maladie*, Paris, Textuel, 1996, p.14.

²⁸ Claude Bernard, *Leçons sur la chaleur animale*, Paris, Baillière, 1866, p.391.

reconnaître qu'il n'y a qu'une science et que l'état pathologique n'est qu'une déviation de l'état normal ou physiologique »²⁹.

Le lien que Claude Bernard tisse entre la physiologie, la pathologie et la thérapeutique a eu de la résonance autour de sa doctrine. Auguste Comte, Broussais et Brown, bien que développant des idées différentes dans leurs approches sectorielles, s'accordent sur le principe de continuité entre la santé et la maladie. Selon eux, la maladie n'est qu'un excès ou un défaut fonctionnel des organes ; aucune différence radicale ne sépare l'état pathologique de l'état physiologie. En réalité, la maladie et la santé dépendent de la même cause ; des différences de variations humorales capables à la fois selon certains facteurs externes ou internes de favoriser la santé ou la maladie. Ce sont alors les faces opposées d'une même pièce. En les opposant, on crée un éloignement entre la pathologie et la thérapeutique ; ce qui semble ne pas être raisonnable, car c'est par la conjugaison des forces qu'on peut espérer atteindre l'objectif commun : la guérison des malades.

Georges Canguilhem ne s'oppose pas à cet objectif commun. Il propose cependant une nouvelle approche du vivant qui renverse inévitablement le modèle bernardien. D'abord, il pense que la maladie n'est pas un *fait* comme Claude Bernard le laisse croire. Une maladie, c'est avant tout une *valeur* qui se détermine à l'intérieur du malade. Un paludisme d'un niveau d'évolution *n* chez un malade *x* ne se manifestera pas dans des limites strictement identiques chez un autre malade *y* du même niveau d'évolution *n*. Ce qui montre que la maladie ne peut être idéalisée comme le pense Claude Bernard. Elle ne peut non plus prendre la forme d'une déviation de la santé. La guérison est l'accès à de nouvelles normes de vie, de nouvelles prédispositions biologiques qui ne sont pas un retour systématique à la santé. Canguilhem le traduit en ces termes : « Guérir c'est se donner de nouvelles normes de vie, parfois supérieures aux anciennes »³⁰.

La maladie introduit donc dans le sujet, une autre allure de vitalité dont la santé ne lui permettra jamais de retrouver. De ce point de vue, il ne peut y avoir de continuité entre la physiologie, la pathologie et la thérapeutique. Car ce n'est pas toutes les maladies qui ont une fonction physiologie. Georges Canguilhem cite le cas du diabète qui, selon lui est la maladie mal comprise par Claude Bernard et qui détruit par ricochet sa thèse liée aux fonctions physiologiques des maladies. Le diabète est tout simplement un excès (diabète sucré) ou un défaut (diabète non sucré) de sucre dans le sang ; il n'est lié aucunement au fonctionnement d'un quelconque organe malade.

²⁹ Claude Bernard, *Introduction à l'Étude de la Médecine Expérimentale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p.270.

³⁰ Georges Canguilhem, *Op.*, *Cit.*, pp.156.

3. Médecine bernardienne et médecine canguilhemienne face aux révolutions de la médecine computationnelle

Claude Bernard et Georges Canguilhem ont respectivement opéré une révolution par l'originalité de leurs travaux dans le domaine médical. Les moyens techniques du XIX^{ème} siècle ont permis à Claude Bernard de faire passer la médecine de l'empirisme à l'expérimental, marquant ainsi un bouleversement important basé sur la méthode expérimentale au moyen de l'expérience et de la vivisection. Le XX^{ème} siècle a nettement permis l'évolution et l'amélioration de ces procédés expérimentaux ; ce qui a inéluctablement aidé Georges Canguilhem à relever certaines insuffisances dans la médecine bernardienne et à proposer de nouveaux paradigmes médicaux basés sur l'humanisme. Le XXI^{ème} siècle a également vu naître de nouvelles approches médicales qui dépassent les médecines bernardienne et canguilhemienne pour se forger sous la direction de Nicholas Ayache³¹, une médecine basée sur l'imagerie médicale computationnelle. Une grande révolution médicale inaugurée en 2014, qui modifie complètement l'approche clinique de la pratique médicale.

En effet, Nicholas Ayache a favorisé les recherches les plus avancées en imagerie médicale computationnelle. Cette nouvelle tendance médicale consiste en une sorte de modélisation informatique d'organes, dans le but de parvenir à une meilleure compréhension de l'anatomie et de la physiologie humaines. Ce nouveau champ de recherche médicale s'appuie entièrement sur l'outil informatique à travers des logiciels dans le traitement des images médicales pour faciliter la tâche au médecin dans la pratique clinique. À travers des données pathologiques imagées recueillies, le médecin a désormais la capacité de créer des patients numériques et de les suivre plus facilement selon la pente de l'évolution de la maladie. Avec la médecine computationnelle, le diagnostic est simplifié, la thérapeutique hausse sa crédibilité d'un ton et la prévoyance devient presque une certitude. La pathologie dévoile plus aisément ses énigmes et peut prédire la marche de telle ou telle maladie dans un futur proche ou lointain.

Il est vrai que les images médicales sont aujourd'hui présentes dans le domaine médical hospitalier. On peut citer la radiographie, le scanner, l'(IRM)³², l'échographie, ou la scintigraphie³³. Il existe d'autres modalités d'imagerie du corps humain, et de nouvelles techniques émergentes dont l'élastographie qui permet de mesurer l'élasticité des tissus à partir d'(IRM) ou d'ultrasons et l'endomicroscopie dans le but de visualiser l'architecture microscopique des cellules à l'extrémité de fibres optiques. Mais l'imagerie médicale de la médecine

³¹ Nicholas Ayache est titulaire de la chaire « Informatique et sciences numériques » au Collège de France.

³² IRM : Imagerie par Résonance Magnétique. C'est une technique d'imagerie médicale se fondant sur les principes de la résonance magnétique nucléaire.

³³ La scintigraphie est une technique d'imagerie médicale consistant à mesurer le rayonnement gamma émis par une substance radioactive injectée, afin de visualiser l'intérieur d'un organe.

computationnelle apparaît comme une révolution extraordinaire. Il est vrai qu'il est assez tôt selon les propos de Ayache de parler de rupture épistémologique ou épistémique au travers de cette révolution avec la médecine clinique existante. Mais, les premières ébauches sont assez satisfaisantes et promettent de grandes avancées au regard de l'enthousiasme qu'elle soulève dans le monde médical. Ayache reconnaît que la nouveauté de cette science fait qu'il n'y a pas encore des publications scientifiques à cet effet, constat que nous avons fait pendant notre recherche documentaire ; mais avec les prochaines critiques et suggestions, la médecine computationnelle va sûrement s'améliorer pour élever la médecine à un autre degré de scientificité concurrentiel à celle des sciences exactes.

Conclusion

Claude Bernard, bien que convaincu de la crédibilité de sa méthode, affiche son intention de ne pas en faire un axiome (excepté le déterminisme) de peur de faire stagner la science médicale sur des modèles réfractaires au progrès. En se basant sur le doute philosophique, il a ouvert une grande porte vers l'extérieure qui a permis à la postérité de continuer à améliorer la science médicale expérimentale. C'est ce qui naturellement a permis à Georges Canguilhem de proposer la variante humaniste. Canguilhem n'a pas rejeté en bloc toute la pensée médicale de Claude Bernard ; il a certes pensé que ce dernier a commis l'erreur de créer une continuité entre la santé et la maladie. Il lui a reproché de privilégier le laboratoire au détriment de la clinique et de trop idéaliser la maladie. Ces critiques qui traduisent la dévotion pour sa vision médicale n'est pas totalement en rupture avec la médecine bernardienne, qui semble-t-il est au fondement de l'inspiration canguilhemienne.

L'objectif de Georges Canguilhem dans cette approche critique était de permettre à la médecine d'élever son niveau de scientificité physiologique, de grandir sa crédibilité pathologique et d'accorder les vues de l'opinion sur les révolutions thérapeutiques. Sous ce rapport, on ne peut marquer une profonde rupture entre ces deux médecins ; puisque tous deux, sont d'accord sur le respect du vivant, le caractère infaillible du déterminisme et le rejet de la statistique dans l'exercice des sciences biomédicales.

Quant à la divergence de priorité au sujet du laboratoire et de la clinique entre ces deux médecins, il convient de remarquer que la médecine contemporaine a plutôt besoin de la conjonction des approches de recherche et de soin à la fois. Il faut donc associer la culture du laboratoire à celle de la clinique pour forger l'esprit du médecin à l'interdisciplinarité. C'est ce que défend Anne Fagot-Largeault quand elle soutient que si « individuellement, beaucoup de médecins vivent encore cela comme un dilemme inconfortable (...), collectivement, pour la profession

médicale, il n'y a plus de doute : les médecins ont une obligation de recherche (...). Ils ont en même temps une obligation de soin. »³⁴

Les acceptions de continuité et de discontinuité entre les pensées médicales de Claude Bernard et de Georges Canguilhem ne sont que pur idéalisme au profit des questions de nécessité pédagogique. Il est vrai que chaque pensée médicale est spécifique et se singularise par ses propres critères qui la définissent. Cependant, parler de discontinuité, c'est se refuser à la révolution scientifique ; c'est nier les valeurs endogènes épistémologiques qui fondent les nouvelles sciences. Il n'y a donc que continuité dans les sciences qui ne cessent de se juxtaposer en se fertilisant les unes dans les démarches des autres. Une différence de conception n'est pas légitimement une négation des valeurs intrinsèques de l'autre. La médecine computationnelle qui semble la plus grande révolution médicale en ce début du XXI^{ème} siècle n'est pas apparue ex-nihilo. Elle a pris appui sur la médecine antérieure pour se forger un statut qui justifie la continuité entre elle et celles qui ont nourri son émancipation. Il y a donc continuité entre la médecine bernardienne et la médecine canguilhemienne.

Bibliographie

- Anne Fagot-Largeault, *Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, 2001.
Claude Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Paris, Vrin, 1966.
Claude Bernard, *Introduction à l'Étude de la Médecine Expérimentale*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
Claude Bernard, *Principes de Médecine Expérimentale*, Paris, PUF, 1947.
Claude Bernard, *Leçons sur la chaleur animale*, Paris, Baillière, 1866.
François Dagognet, *Pour une philosophie de la maladie*, Paris, Textuel, 1996.
Georges Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, Paris, PUF, 1966.
Ignace Ayénon Yapi, *Approches du vivant*, Paris, Harmattan, 2015.
Louis De Broglie, *Nouvelles perspectives en microphysique*, Paris, Albin Michel, 1956.
Larousse Médical, Paris, Éditions Printing, 2006.
Walter Riese, *La Pensée causale en Médecine*, Paris, PUF, 1950.
Werner Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, Gallimard, 1962.

Webographie

- Nicholas Ayache, *From medical images to computational medicine* (colloque international), <http://www.college-de-france.fr>, consulté le 12 Mars 2016 à 7h38min.
Leçon inaugurale de Nicholas Ayache, in <http://www.inria.fr>, consulté le 12 Mars 2016 à 8h06min.

³⁴ Anne Fagot-Largeault, *Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, 2001, p.13.

LES SOPHISTES : PHILOSOPHES OU PHILODOXES ?

Kolotioloma Nicolas YÉO (Université Alassane Ouattara de Bouaké - RCI)

Résumé

Depuis Platon et Aristote, la sophistique apparaît comme une parodie philosophique. Elle est précisément la doublure galvaudée de la philosophie, sa pâle et mauvaise copie. Le sophiste, dans cette perspective, est considéré comme un individu possédant la même apparence que le philosophe, sans en être un véritablement. La dénomination qui lui est attribuée est le philodoxe. Cette lecture platonico-aristotélicienne triomphante fait l'impasse sur la triple contribution morale, politique et ontologique de la sophistique, au nom de laquelle les sophistes méritent d'être élevés à la dignité de philosophe.

Mots-clés : Morale, Ontologie, Philodoxie, Philosophie, politique, Sophistique.

THE SOPHISTS: PHILOSOPHERS OR PHILODOXES?

Abstract

Since Plato and Aristotle, sophistry looks like philosophical insult. It is exactly the banal lining of philosophy, its pale and bad copy. The sophist, in this way, is considered as a person with the same appearance like the philosopher, without being one exactly. The denomination attributed to him is the philodox. This triumphant Aristotelian-platonic interpretation missed out the triple moral contribution, political and ontological of sophistry, on behalf of which the sophists merit being elevated to the honor of philosopher.

Keywords: Morals, Ontology, Philodoxy, Philosophy, political, Sophistry.

Introduction

La prétention à une connaissance universelle ainsi que la commercialisation du savoir sont autant de doctrines sophistiques¹, jugées dangereuses, sur lesquelles l'on se fonde, depuis Platon et Aristote, pour conclure que les sophistes ne sont pas des philosophes. Selon cette optique, les sophistes sont, non des philosophes, c'est-à-dire des amis de la sagesse, mais des philodoxes, c'est-à-dire des amis d'une sagesse de l'apparence. D'après Platon, « le sophiste est (...) celui qui possède une sorte de science de l'apparence sur toutes choses, mais non la vérité »². Aristote abonde dans le même sens. Il écrit : « Les dialecticiens et

¹ L'on consultera à ce sujet les textes suivants : PROTAGORAS, D'Abdère, *La vérité* in *Les sophistes*, vol I, trad. Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009, p. 69 ; PLATON, *Sophiste* in *Œuvres complètes*, trad. sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011, 224 d et PLATON, *Ménon* in *Œuvres complètes*, trad. sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011, 70 c.

² PLATON, *Sophiste* in *Œuvres complètes*, op.cit., 233c-d.

les sophistes revêtent la même apparence que le philosophe, car la sophistique n'est qu'un semblant de sagesse et les dialecticiens argumentent sur tout ; (...) la dialectique met à l'épreuve là où la philosophie apprend à connaître, tandis que la sophistique paraît "apprendre à connaître", mais ne le fait pas »³. Ces propos donnent à comprendre principalement que le sophiste ne possède qu'une apparence du savoir. À ce titre, il singe le philosophe sans pour autant l'égaliser. Il est perçu comme « l'ennemi intime du philosophe, son mauvais double, son autre et tout autre figure de la duplicité et du travestissement »⁴. À la limite, la sophistique apparaît comme une « insulte philosophique »⁵, ses responsables ne méritant aucunement d'être appelés philosophes.

Ce problème du caractère non-philosophique de la sophistique se pose avec tellement d'acuité que Jean-François Pradeau fait observer que la question de l'inscription des sophistes dans « la tradition philosophique reste posée. Elle l'est en quelque sorte depuis toujours, depuis que les sophistes ont proposé leur enseignement novateur, et depuis que Platon a condamné la vacuité et dénoncé les dangers »⁶. Il en ressort que jusqu'à ce jour, l'inscription des sophistes dans la tradition philosophique demeure problématique en raison de la nouveauté et des dangers, réels ou fictifs, auxquels les doctrines sophistiques peuvent conduire.

Mais, convient-il de se fonder sur les dangers réels ou fictifs des doctrines sophistiques, pour considérer que Protagoras et ses pairs sont des philodoxes et non des philosophes ? Telle est la question centrale de la présente contribution. La sophistique, à l'instar de la philosophie, n'a-t-elle pas produit des réflexions critiques de la morale ? N'a-t-elle pas, en outre, participé à l'élaboration de la philosophie politique ? Ne développe-t-elle pas, enfin, des analyses métaphysico-ontologiques ? Telles sont les interrogations qui sous-tendent la réflexion. L'intention fondatrice de la présente contribution est de montrer que les sophistes doivent être perçus, non comme des philodoxes, mais comme des philosophes.

Il s'agit précisément, à travers une approche exégétique, de montrer, premièrement, que la sophistique, tout comme la philosophie, est un mouvement rationnel développant des analyses critiques d'ordre moral. Deuxièmement, nous présenterons les fondements textuels de la sophistique relatifs à l'analyse critiquo-normative de la pratique politique. Troisièmement, nous dévoilerons la contribution des sophistes à l'élaboration de l'ontologie.

³ ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Γ, textes présentés, annotés et traduits par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, Garnier Flammarion, 2008, p. 150.

⁴ PRADEAU, Jean-François, Introduction à *Les sophistes*, vol I, trad. Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009, p. 18.

⁵ Idem.

⁶ PRADEAU, Jean-François, Présentation in *Philosophie antique : les anciens sophistes*, n°8, 2008, p. 5.

1. La sophistique et l'analyse des questions d'ordre moral

Selon André Lalande, par morale, l'on entend un ensemble de règles de conduite tenues pour inconditionnellement valables ou admises à une époque donnée par un groupe d'individus. La morale ici désigne ce système de principes normatifs des conduites humaines. Par-delà cette définition, la morale peut désigner également l'étude philosophique relative au bien et au mal. Dans cette perspective, l'accent est mis sur la capacité de la morale à s'autodéterminer par le truchement d'un examen de ce qui doit être admis comme conforme au bien et ce qui doit être rejeté parce que relevant du mal. C'est cette dernière approche de la morale, connue généralement sous l'appellation d'éthique, qui nous intéresse dans cette analyse.

S'il est admis que la philosophie est consubstantielle à la morale, en tant qu'elle analyse philosophiquement le bien et le mal, au point qu'elle est souvent considérée comme une « éthique »,⁷ il en est autrement pour la sophistique. Cette dernière est plutôt perçue comme un vecteur de l'immoralisme. L'idée que l'on retient d'elle est qu'elle développe très peu de thèses moralement normatives. Pourtant, à bien y réfléchir, il convient de reconnaître que la pensée sophistique ne contraste pas avec la philosophie dans l'analyse des questions d'ordre moral. Même s'il faut bien admettre que les déclarations de Thrasymaque, adulant l'injustice,⁸ apparaissent comme des propos contraires à la morale, il n'en demeure pas moins que, autant la réflexion morale est perçue comme l'une des spécificités de la philosophie, autant elle est l'une des thématiques fondamentales des sophistes.

À parler de réflexions morales chez les sophistes, l'on a immédiatement en esprit les thèses de trois sophistes : Gorgias, Protagoras et surtout Prodicos.⁹ L'on sait, en effet, que Gorgias a tenu un discours élogieux à l'égard de la douceur. Il a, dans son *Oraison funèbre* rendant hommage aux soldats athéniens ayant trépassé pendant la guerre du Péloponnèse, fait le culte du bon sens. Pour lui, le bon sens doit être l'un des principes fondamentaux de l'homme. Il le définit comme « la douceur de l'équité », en opposition à « la dureté du droit »¹⁰. Cette douceur de l'équité lui apparaît, en plus de l'indulgence, comme la loi « la plus divine et la

⁷ DUHAMEL, André et MOUELHI, Noureddine, *Éthique : histoire, politique, application*, Québec, Gaëtan Morin, 2001, p. XIX.

⁸ THRASYMAQUE, « Témoignages anciens sur la vie et l'œuvre de Thrasymaque » in *Les Sophistes*, tome II, textes présentés, traduits et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Garnier-Flammarion, 2009, pp. 23-24.

⁹ Cf notre contribution « La question de la morale chez les sophistes : controverse avec Nietzsche » in *Baobab*, n°10, premier semestre 2010, pp. 244-259.

¹⁰ GORGIAS, « Eloge funèbre des citoyens accomplis que les sophistes ont formés » in *Les Sophistes : Fragments et témoignages*, textes présentés et traduits par Jean-Paul Dumont, Paris, P.U.F., 1969, p. 79.

plus universellement partagée »¹¹. Protagoras, quant à lui, a loué la pudeur et la justice à travers le mythe de Prométhée et d'Épiméthée. Ce sophiste a soutenu l'idée que le monde doit son existence aux vertus cardinales de la pudeur et de la justice. Il a affirmé, à ce sujet, que Zeus, « craignant que notre race ne fut détruite en totalité, envoya Hermès porter aux hommes la retenue et la justice »¹². Ces deux principes moraux constituent, pour lui, le fondement de « l'ordre des cités et des liens d'amitié qui rassemblent les hommes »¹³. De Prodicos, c'est son admiration pour la vertu, assortie du refus de la dépravation, qui retient l'attention. Il a, à travers son apologue d'Héraclès à la croisée des chemins, dressé un réquisitoire contre l'immoralisme et montrer que le vrai bonheur est celui qui découle de la vertu. Il a déclaré que la dépravation a beau être immortelle, elle demeure interdite par les dieux et méprisée des honnêtes gens.¹⁴

Mais, au-delà de Protagoras, Gorgias et Prodicos que l'on connaît d'ordinaire pour leurs analyses moralistes, il convient de noter que les affirmations d'Antiphon et de Critias ne font pas moins l'examen des valeurs morales. Tandis qu'Antiphon, à travers un discours apologétique, pose l'exigence de l'ajournement des pis projets et des plaisirs sensuels, Critias, quant à lui, montre la nécessité d'accorder du prix à la fidélité dans l'amitié.

Antiphon organise sa pensée autour de l'idée de retenue ou de réticence face au mal. Ce sophiste considère qu'avoir de la retenue face au mal, c'est-à-dire user de prudence, de circonspection, de mesure ou même de réserve lorsque l'on s'apprête à faire le mal, c'est être raisonnable. Autrement dit, l'homme est doué de sagesse lorsqu'il ne va pas au mal d'un pas alerte et irréfléchi. Il est sage lorsque, s'appêtant à faire le mal, il fait un effort de réflexion afin de l'ajourner. Que l'on en juge par ses propos : « Celui qui, lorsqu'il en vient à faire du mal à un proche, s'effraie de ne pas faire ce qu'il souhaite, et de ne pas obtenir ce qu'il souhaite obtenir, fait preuve de plus de bon sens »¹⁵. L'idée véhiculée par ce propos est qu'il est sage d'éprouver de la peur ou de la crainte lorsque l'on s'apprête à faire du mal. En fait, au moment précis de commettre le mal, lorsque l'on éprouve de la crainte à transgresser les principes du bien, cela peut conduire à l'ajournement de ce pis projet. À proprement parler, il s'agit, pour Antiphon, d'amener l'homme à éviter le mal et, par ricochet, à le conduire vers la vertu en lui intimant l'ordre d'une analyse rationnelle au moment de mener les actions immorales. À l'inverse, déclare t-il, « celui qui, (...), pense pouvoir accompagner une action malveillante envers ses

¹¹ GORGIAS, « Oraison funèbre » in *Les Sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009, p. 135.

¹² PROTAGORAS, « Textes douteux ou apocryphes » in *Les Sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009, p. 88.

¹³ PLATON, *Protagoras* in *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson (dir), Paris, Flammarion, 2011, 322 c.

¹⁴ PRODICOS, « Fragment présumé des œuvres de Prodicos » in *Les Sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009, p. 369.

¹⁵ ANTIPHON, « Sur la concorde » in *Les Sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009, p. 210.

proches, (...), n'est pas dans son bon sens »¹⁶. Ce qui signifie qu'il faut considérer comme un déraisonné et insensé l'homme qui accomplit le mal avec diligence, sans crainte ni frayeur.

Dans la continuité de cette idée, Antiphon fait remarquer qu'espérer infliger du mal aux autres peut engendrer des conséquences néfastes à l'acteur d'une telle espérance. Voici ce qu'il déclare à ce sujet : « Les espérances ne sont pas en toutes circonstances un bien ; de telles espérances, en effet, en ont précipité beaucoup dans des malheurs irrémédiables, qu'ils pensaient infliger à leurs proches, et dont il est apparu qu'ils les subissaient eux-mêmes »¹⁷. Le moins que l'on puisse retenir de cette déclaration, c'est que, dans la perspective antiphonienne, en voulant faire du mal aux autres, l'on finit par s'attirer des ennuis. C'est dire que la personne visée par un acte immoral n'est pas forcément celle qui en subit les préjudices. Rien n'épargne l'auteur de tels actes des préjudices de son action. Il peut être, en fin de compte, celui qui en paye le tribut.

La pensée d'Antiphon ne se limite pas à l'expression de cette crainte que l'on doit manifester face aux actions contraire à la morale. Elle exprime également un refus radical des désirs sensuels. Dans *Sur la concorde* d'Antiphon, l'on lit : « Le meilleur critère pour juger si quelqu'un est raisonnable, c'est de voir s'il cuirasse sa faculté de désirer contre les plaisirs immédiats et a la force de remporter une victoire sur lui-même »¹⁸. Il va sans dire que l'homme, digne de ce nom, doit être capable de dompter les désirs de son corps par un endurcissement de son cœur. Il est question précisément d'avoir une maîtrise parfaite de son corps dont les désirs doivent être soumis à la raison. Ce triomphe de la raison sur les désirs corporels est ce qu'Antiphon considère comme le meilleur parti, tandis que le consentement facile aux plaisirs est un mauvais parti. Cet intérêt pour la morale lui vaut d'être désigné par Romilly comme « le plus moralisant de nos sophistes et peut-être, dans le domaine de l'éthique, le plus proche de Socrate »¹⁹, même si les raisons qu'elle évoque pour le désigner comme tel ne sont pas forcément les nôtres.²⁰

Critias, dans une perspective différente de celle d'Antiphon, érige la loyauté envers les amis en principe absolu. Il soutient qu'« abandonner un ami

¹⁶ Idem.

¹⁷ Idem.

¹⁸ ANTIPHON, « Fragments » in *Les Sophistes : Fragments et témoignages*, textes présentés et traduits par Jean-Paul Dumont, Paris, P.U.F., 1969, p. 184.

¹⁹ ROMILLY, Jacqueline De, *Les Grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Fallois, 1988, p. 259.

²⁰ Romilly pense qu'en prônant sa discipline d'évitement des craintes, des passions et des engagements affectifs tel que le mariage, Antiphon réalise une œuvre morale de l'ordre de l'idéal du sage épicurien. Pourtant le refus du mariage ne fait d'un homme un être vertueux. Car, il est tout aussi vertueux, l'homme marié qui est fidèle à ses engagements envers son épouse.

fidèle est une faute, surtout quand il est dans le malheur »²¹. Cette pensée revêt un double intérêt. Le premier est la présentation de l'abandon des amis comme une faute. En effet, dans la perspective critiasienne, le fait de se détourner d'un ami, sans un motif valable, est un regrettable méfait. Le second intérêt, c'est l'idée selon laquelle l'abandon de l'ami est encore plus regrettable, s'il a lieu à un moment où la personne tenue en estime traverse un malheur. Un tel abandon a tout l'air d'une trahison.

Pour illustrer sa pensée, Critias se réfère à l'attitude bienveillante de Thésée refusant d'abandonner son ami Pirithoos au triste sort qu'il subissait. Il rappelle que « Pirithoos, qui cherchait à épouser Perséphone [divinité du monde souterrain], descendit avec Thésée chez Hadès, mais reçut le châtement qu'il méritait. Enchaîné sur un rocher, socle inébranlable, il fut en effet gardé par des serpents à la gueule béante. Or, Thésée considérant qu'il était honteux d'abandonner son ami, choisit de passer le reste de sa vie chez Hadès »²². Il est possible de retenir que cette déclaration indique les conditions dans lesquelles Pirithoos se retrouve dans une situation peu commode. En effet, Pirithoos eut la malveillance de descendre, en compagnie de son ami Thésée, dans le monde des enfers, chez Hadès, pour courtiser Perséphone. Comme on pouvait s'y attendre, il fut puni, enchaîné à un rocher. Thésée et son ami Pirithoos n'obtinrent le salut que par la vigoureuse action d'Héraclès qui, « envoyé par Eurysthée pour s'emparer de Cerbère [chien à trois tête gardant l'entrée des Enfers], l'emporta sur la bête, grâce à sa force, et libéra Thésée et son ami de la dure loi à laquelle ils étaient soumis du fait des dieux qui règnent sous la terre »²³.

Mais, ce qui est remarquable dans cette épreuve difficile que traversent les deux amis, c'est que Thésée a refusé d'abandonner son ami Pirithoos aux Enfers que les dieux souterrains retenaient en captivité. Il a décidé d'y demeurer « le reste de ses jours »²⁴, au péril de sa vie, car il estimait qu'il était déshonorant d'abandonner un ami qui, de surcroît, était en proie à des difficultés. Il en résulte que Critias accorde une importance soutenue au principe moral de la fidélité envers les amis. Un bon ami doit être fidèle dans ses relations avec les personnes qu'il considère comme ses complices. Ne pas trahir ses amis, telle est la devise de Critias.

Ce qui est esquissé ici, c'est que la sophistique est d'abord et avant tout une analyse des principes moraux. De ce point de vue, nous ne pouvons qu'être d'avis avec Monique Canto-Sperber lorsqu'elle affirme : « Faire des sophistes les avocats de l'immoralité, c'est donner une image faussée de leur activité à étayer le

²¹ CRITIAS, « Fragments poétiques : Pirithoos, 38b » in *Les Sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009, p. 419.

²² Idem, p. 420.

²³ Ibidem.

²⁴ CRITIAS, « Pirithoüs » in *Les Sophistes : Fragments et témoignages*, textes présentés et traduits par Jean-Paul Dumont, Paris, P.U.F., 1969, p. 206.

reproche de "corrompre la jeunesse" qui leur était fait »²⁵. Mais la pensée morale n'est pas le seul aspect de la sophistique permettant d'élever les sophistes au même rang que les philosophes. Tout comme la philosophie, la sophistique articule une analyse critique de la pratique politique.

2. La sophistique : une philosophie politique

C'est Philippe Raynaud, spécialiste français de science politique, qui, dans son ouvrage *Le juge et le philosophe*, a évoqué l'idée selon laquelle le modèle de la cité est l'une des références naturelles de la réflexion philosophique.²⁶ Il a voulu signifier, par là, que la réflexion critique relative à la construction de l'État, est l'une des orientations fondamentales de la philosophie.

Cette réflexion critique relative aux possibilités de l'État viable, généralement connue sous l'appellation de « philosophie politique », peut être conçue comme une « discipline "architectonique" dont la vocation est de déterminer les rapports entre les différents "biens" que vise la cité »²⁷. Présentée simplement, cela revient à dire que la philosophie politique est un ensemble de principes critiquo-normatifs dont l'intérêt réside dans l'examen rationnel de l'État. Précisément, elle analyse les fondements, le fonctionnement, les enjeux de l'État, ainsi que ses institutions, en en formulant des normes.

À partir de cet éclairage, l'on pourrait affirmer qu'à l'instar de la philosophie, la sophistique a une approche de la politique assez élaborée, au point qu'il est possible de la retenir comme l'une de ses thématiques fondamentales. Parmi les réflexions de la sophistique relatives à la politique, l'on pourrait noter la conception de la consubstantialité du logos et de l'activité politique. L'histoire nous enseigne, en effet, que le mouvement sophistique se développe véritablement dans la cité-État d'Athènes aux V^e et VI^e siècles, au moment où la démocratie connaît un essor particulier. Cette démocratie émergente se développant à Athènes à cette époque est singulière. Elle est, ainsi que le rappelle Jacqueline de Romilly,²⁸ une démocratie à travers laquelle les citoyens participent directement aux prises de décisions par le biais inéluctable du discours. Ce qui exigeait une bonne maîtrise de la *rhétorikè technè*, c'est-à-dire de l'art de la persuasion.²⁹

À cette exigence de la vie politique athénienne, les sophistes proposent des enseignements de rhétorique. De Protagoras à Hippias, en passant par Gorgias, Antiphon, Lycophon, Prodicos, Critias, Thrasymaque, tous sont des spécialistes de rhétorique et des orateurs talentueux. Ils ont contribué au développement de l'éloquence sous toutes ses formes, qu'elle soit judiciaire, politique ou d'apparat. Par là, ils montrèrent le lien viscéral et inextricable devant exister entre l'activité

²⁵ CANTO-SPERBER, Monique, *Éthiques grecques*, Paris, P.U.F., 2001, p. 57.

²⁶ RAYNAUD, Philippe, *Le Juge et le philosophe*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 89.

²⁷ Idem.

²⁸ ROMILLY, Jacqueline De, *Problèmes de la démocratie athénienne*, Paris, Hermann, 2006.

²⁹ JOCKEY, Philippe, *La Grèce antique*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2005, p. 32.

politique et la rhétorique. Dans leur perspective, la politique est rhétorique ou n'est pas. En fait, pour eux, « il s'agissait [concrètement] d'armer pour la lutte politique la forte personnalité qui s'imposera comme chef de la cité »³⁰. C'est pourquoi, Protagoras et Gorgias, pour ne citer que ces deux grands sophistes, présentaient la rhétorique comme l'un des objets principaux de leurs enseignements. De l'aveu de Platon, Protagoras a affirmé : « Mon enseignement porte sur la manière de bien délibérer dans les affaires privées, savoir administrer au mieux sa propre maison, ainsi que, dans les affaires de la cité, savoir comment devenir le plus à même de les traiter, en actes comme en parole »³¹. Quant à Gorgias, il estimait qu'il devait « rendre les gens habiles à parler »³². Il résulte de ces déclarations que, pour une vie sociopolitique réussie, l'homme doit avoir une maîtrise parfaite de l'art oratoire.

La maîtrise de l'art oratoire est d'autant plus impérieuse que, comme le souligne Protagoras, tout sujet appelle deux discours diamétralement opposés, tout à fait valables.³³ De ce point de vue, aucun jugement n'est en soi de moindre importance. Au contraire, l'irrecevabilité du discours est fonction de la méthode langagière utilisée pour le faire admettre à son auditoire. L'on comprend pourquoi les spéculations portant sur l'élément primordial de l'univers initiées par les physiciens ioniens suscitaient moins d'intérêt chez les sophistes. C'est qu'elles étaient inaptes à produire des convictions par la parole, alors que ce qui importait, dorénavant, c'était de faire admettre ses points de vue à tel ou tel public.

En posant l'art oratoire comme l'essence du politique, les sophistes donnent à comprendre que la question fondamentale de la philosophie politique doit être la suivante : « comment s'orienter dans les choses ? Autrement dit, quel est le critère de l'action »³⁴ ? Bien comprise, cette question fondamentale pose le problème des exigences que doivent remplir l'action politique pour être considérée comme telle. Il s'agit de savoir quel acte mérite d'être posé, de manière précise, à un moment précis, pour obtenir des résultats politiques efficaces.

En tant que telle, cette question fondamentale, à laquelle toute la philosophie politique devrait répondre, s'inscrit dans une perspective contraire à celle de la philosophie politique de Platon. En effet, il est de notoriété publique que Platon a consacré une large partie de ses réflexions à la recherche de l'identité du

³⁰ MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, tome 1 : le monde grec*, Paris seuil, 1948, p. 89.

³¹ PLATON, *Protagoras* in *Œuvres complètes*, trad. sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011, 318 e.

³² GORGIAS, « Témoignages anciens sur la vie et l'œuvre de Gorgias » in *Les sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009, p. 115.

³³ PROTGORAS, « Fragments présumés des œuvres de Protagoras » in *Les sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009, p. 81.

³⁴ MAIRET, Gérard, op.cit., 1993, p. 25.

gouvernant. Pour lui, la question du critère de l'action ne se pose pas si celui qui gouverne possède la science de la gouvernance. Ce qu'il faut donc considérer comme question fondamentale, dans son entendement, est la question suivante : qui doit gouverner ? Précisément, à qui revient le droit et le privilège du pouvoir dans une société organisée ?

En guise de réponse à ce qui lui apparaît comme question fondamentale de la philosophie politique, Platon pense que, « à moins que, (...), les philosophes n'arrivent à régner dans les cités, (...), il n'y aura pas, (...), de terme aux maux de la cité »³⁵. Si le fondateur de l'Académie confie le pouvoir d'État aux philosophes, c'est parce qu'il estime qu'ils sont les plus sages. Selon son approche, il n'est pas nécessaire de s'interroger sur un quelconque critère de l'action efficace. Ce qui convient, c'est surtout de confier la gouvernance de la cité au plus sage, à savoir le philosophe.

Pourtant, à supposer même que l'on possède à vie la science de la gouvernance avec l'éthique qui y va, cela ne fournit aucune assurance quant à l'adhésion des populations gouvernées. En d'autres termes, le philosophe-roi, dans la mesure où il ne détient pas son pouvoir de la volonté du peuple comme cela se fait dans les régimes démocratiques, mais de ses qualités intrinsèques, peut avoir des difficultés à obtenir un avis favorable du peuple.

C'est, sans nul doute, pour résorber ce problème, que Gorgias met l'accent sur la nécessité de définir le critère de l'action que le politique désire mener. Il pense, bien avant les utilitaristes tels que Jeremy Bentham et John Stuart Mill, que ce critère n'est rien d'autre que l'opportunité de l'action à poser. Tout politique doit savoir saisir « les événements où circulent la sève et le sang »³⁶. Il doit toujours rechercher ce moment opportun ou l'événement approprié susceptible de produire les plus importants avantages possibles pour tout le monde. C'est cela que traduit Gérard Mairet lorsqu'il souligne que, chez Gorgias, « le critère de l'action est l'opportunité : il est opportun ou il n'est pas opportun d'agir. *Saisir l'occasion*, c'est déterminer ce qu'il est opportun de faire. Le moment opportun (*kairos*), voilà donc le critère de l'action politique »³⁷. Ce qui signifie que le gouvernant, qu'il soit un simple roi ou un philosophe-roi, doit avoir pour principe de produire le plus grand nombre d'avantages possibles pour le peuple qu'il dirige, en choisissant les actions appropriées, au moment approprié. Il s'agit, en fin de compte, d'obtenir l'adhésion libre de tout le peuple pour les décisions prises et les actions réalisées.

Voilà, en substance, quelques-unes des réflexions politiques de la sophistique. En les élaborant, les sophistes participent à l'effort de philosophie politique au même titre que Platon et tous les autres philosophes politiques qui

³⁵ PLATON, *La République* in *Œuvres complètes*, trad. sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011, 473 d.

³⁶ GORGIAS, « Art oratoire » in *Les sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009, p. 155.

³⁷ Ibidem.

suiront. Gérard Mairet pense même qu'« on leur doit notamment l'invention de la politique comme objet philosophique »³⁸. Aussi, donne-t-il à entendre que « ce sont les sophistes qui inventent, non la politique, mais la pensée philosophique de la politique »³⁹. Cela nous autorise à penser que, même si le terme « philosophie » apparaît dans l'expression « philosophie politique », cela ne signifie pas que la philosophie politique est l'apanage de la philosophie. Au cœur de la sophistique, l'on découvre également des réflexions critico-normatives des fondements, du fonctionnement et des enjeux de la cité. À cette dimension montrant que la sophistique a joué un rôle important dans l'élaboration de la philosophie politique, il convient d'adjoindre leurs analyses relatives à l'être.

3. La question de l'être dans la sophistique

Parler d'être ou d'ontologie chez les sophistes peut être perçue comme une absurdité. Précisément, affirmer une certaine théorisation de l'être dans la pensée sophistique s'apparente souvent à une entorse à la raison. Une des meilleures expressions de cette conception est celle que nous fournit Henri-Irénée Marrou. Cette spécialiste de la Grèce antique soutient que, valoriser métaphysiquement les pensées des sophistes, en l'occurrence celles de Protagoras et de Gorgias, c'est se donner beaucoup de mal à majorer délibérément la portée de réflexions, en réalité, très modestes. Ce qui suppose que l'on ne saurait valablement lire les pensées de Protagoras et de Gorgias comme des expressions de l'ontologie. Marrou se justifie de la manière suivante : « ni Protagoras, ni Gorgias ne songent à expliciter une doctrine, mais seulement à formuler les règles d'une pratique ; ils n'enseignent à leurs élèves aucune vérité sur l'être ou sur l'homme, mais tout uniment à avoir, en toutes circonstances, toujours raison »⁴⁰. Il en découle que les doctrines de Protagoras et de Gorgias, à moins d'être grossièrement amplifiées, sont dépourvues d'enseignements métaphysiques abordant la question de l'être.

Cette lecture nous apparaît excessive et partielle. Pour peu que l'on analyse avec une attention soutenue les systèmes théoriques des grands sophistes Protagoras et de Gorgias, il est possible d'en relever des analyses conduisant à l'ontologie. En effet, Protagoras et Gorgias, contrairement à ce que soutient Marrou, ont participé au débat philosophique de l'être. Pour ce qui est de Protagoras précisément, même si cela ne se laisse pas cerner à la première lecture, sa maxime de l'homme-mesure est, en réalité, une « proposition métaphysique fondamentale »⁴¹. Rappelons son économie générale : « L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont ; de celles qui ne sont pas en

³⁸ MAIRET, Gérard, *Les grandes œuvres politiques*, Paris, Librairie Générale Française, 1993, p. 25.

³⁹ Idem.

⁴⁰ MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, tome 1 : le monde grec*, Paris, Seuil, 1948, p. 89.

⁴¹ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 111.

tant qu'elles ne sont pas »⁴². La dimension métaphysique de cette thèse, nous l'avons déjà montré,⁴³ découle de la deuxième partie de la déclaration de Protagoras : « de celles qui sont en tant qu'elles sont ; de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas »⁴⁴. Le moins que l'on puisse retenir de cette partie de la maxime de Protagoras est qu'il existe deux types de choses : les choses qui sont, c'est-à-dire perceptibles par les sens, d'une part, et, d'autre part, les choses qui ne sont pas, donc non-saisissables par les sens. Cette typologie, quoique loin d'accréditer l'idée qu'il y a des choses qui ne possèdent pas le privilège de l'existence authentique, nous plonge au cœur de la distinction entre le monde physique et le monde métaphysique. « Les choses qui sont en tant qu'elles sont » symbolisent le monde physique et « les choses qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas » renvoient au monde intelligible, dont parle Platon.

Cette idée de distinction entre le monde sensible et le monde intelligible n'est pas isolée chez Protagoras. Même si Gorgias n'utilise pas des termes analogues à ceux de Protagoras, elle est bien présente dans son penser. Dans son livre *Du non-étant ou De la nature*, Gorgias déclare, en réponse à Parménide : « Rien n'est ; même s'il est quelque chose, cela ne peut être saisi par l'homme ; si cela peut être saisi, il est cependant inexprimable et inexplicable même au plus proche »⁴⁵. Affirmer que si quelque chose est, ce quelque chose est inconnaissable et quand bien même il serait connaissable, il demeurera incommunicable présuppose, à tout le moins, qu'il existe des choses connaissables et communicables. C'est en référence à celles-là que les autres choses sont inconnaissables et incommunicables. Il s'ensuit qu'il existe des choses connaissables et communicables, d'un côté, et, de l'autre, des choses inconnaissables et incommunicables. Les premières présupposent les secondes, d'où l'idée de monde sensible et de monde intelligible. En donnant à comprendre que l'analyse de ces trois thèses de Gorgias conduit à l'idée que « la singularité de l'être [est] ôtée, [et que] la multitude indéfinie des étants peut proliférer »⁴⁶, Christian Godin ne soutient rien d'autre que l'idée de la division bipartite du monde chez Gorgias. Il reconnaît, implicitement, que, pour Gorgias, l'être ne doit pas jouir d'un statut d'exception, comme le défend Parménide. Le monde, au contraire, possède aussi bien une dimension métaphysique qu'une dimension

⁴² PROTAGORAS, « Fragments présumés des œuvres de Protagoras » in *Les sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009, p. 69.

⁴³ Cf notre contribution intitulée « *L'homo mensura de Protagoras : une proposition métaphysique fondamentale* ».

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ GORGIAS, « *Du non-étant ou De la nature* » in *Les sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009, p. 122.

⁴⁶ GODIN, Christian, *La philosophie : Antiquité, Moyen Âge et Renaissance*, Paris, First-Gründ, 2008, p. 56.

physique. L'on voit bien que ces trois thèses de Gorgias sont très voisines de la théorie de l'homme-mesure de Protagoras.

Cependant, là où réside la spécificité de la théorie de l'homme-mesure de Protagoras, et qui permet de faire un pas de plus dans la théorisation sophistique de l'ontologie, c'est qu'il est possible d'en défalquer l'idée que l'homme est un être métaphysique par excellence. Précisément, elle montre que l'homme est un être capable de transcender le monde physique, tel qu'il se donne aux sens. En effet, dans la mesure où les choses sont de deux ordres, l'ordre physique et l'ordre métaphysique, et que l'homme est leur mesure, il en résulte que cet homme lui-même possède une double dimension. Il est à la fois physique, ce qui lui permet de cerner les choses physiques, et métaphysique, étant entendu qu'il a aussi la possibilité d'appréhender les choses métaphysiquement. La maxime de Protagoras ne théorise donc pas l'homme, en tant que telle ou telle espèce de l'humanité, comme l'ont comprise Platon et Aristote.⁴⁷ Il ne s'agit pas non plus de l'homme en général au sens de Théodore Gomperz,⁴⁸ mais de l'homme, en tant qu'être physique et métaphysique capable de saisir les choses physiques, mais aussi capable d'élévation métaphysique et ontologique.

Les réflexions de Protagoras mettent un accent particulier sur la dimension métaphysique de l'homme. De ce point de vue, Protagoras peut être considéré comme un précurseur de la pensée heideggerienne de l'être. Il affirmait, en si peu de mots, une vérité métaphysique que Heidegger développera bien plus tard au XX^e siècle. Il s'agit de l'idée que l'homme ou *Dasein* est cet être particulier capable de demeurer dans la clairière de l'être. Heidegger note, à ce sujet, que « le *Dasein* n'est pas seulement l'étant à interroger primordialement, il est en outre l'étant qui, en son être, se rapporte toujours déjà à *ce* qui est en question dans cette question. La question de l'être, par suite, n'est rien d'autre que la radicalisation d'une tendance essentielle d'être appartenant au *Dasein* même, la compréhension préontologique de l'être »⁴⁹. Cela signifie que l'homme, en tant que *Dasein*, est cet être particulier en qui se pose la question de l'être. En d'autres termes, l'homme seul possède, à titre exclusif, le privilège d'être appelé ou interpellé par l'être.⁵⁰ L'on voit donc, par là, comment Heidegger développe et explicite, avec des mots bien mieux choisis, ce que la théorie de l'homme-mesure de Protagoras affirmait de manière quelque peu confuse.

Conclusion

⁴⁷ PLATON, *Théétète* in *Œuvres complètes*, trad. Sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011, 152a ; ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre k, trad. Marie-Paule Duminiel et Annick Jaulin, Paris, G.F., 2008, p. 357.

⁴⁸ GOMPERZ, Théodore, *Les sophistes*, Paris, Manucius, 2008, p. 88.

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Édition numérique, 2005, p. 33, numérisé et mis en ligne par Nicolas Rialland et Yannick Rolandeau in « <http://www.rialland.org/heidegger/> », consulté le 31 mars 2016.

⁵⁰ BEAUFRET, Jean, *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 2000, p. 93.

La philosophie peut être définie comme une réflexion rationnelle critique prenant en charge les questions d'ordre moral, politique et ontologiques. Ces trois dimensions de la philosophie ne sont pas étrangères à la sophistique. Contrairement aux idées reçues de la tradition philosophique platonico-aristotélicienne, la sophistique a bel et bien développé des analyses moralisantes. En plus de Protagoras, Gorgias et Prodicos dont les analyses moralistes ne sont plus à présenter, il convient de tourner vers les pensées d'Antiphon et de Critias qui fournissent respectivement un cadre théorique à l'ajournement des pis projets et des plaisirs sensuels et à la fidélité dans l'amitié. En outre, la sophistique a élaboré des analyses gravitant autour du débat politique et du critère de l'action politique opportune. Elle n'a pas occulté la question de l'être pour laquelle elle développe des analyses dans le sillage de Parménide.

Même si aujourd'hui, comme le souligne Pradeau, la tendance est de poser le problème de l'intégration des sophistes dans la classe des philosophes, « sans trop se soucier de trouver une réponse dont on devine qu'elle ne rendra pas justice aux textes sophistiques »⁵¹, cela ne doit nullement empêcher de reconnaître que le procès qu'on leur fait apparaît injuste. C'est un procès partial, sans circonstances atténuantes. Autrement, les sophistes, au regard de leurs analyses sur la morale, la politique et l'être, ne doivent pas être perçus comme des philodoxes ; ils méritent, bien amplement, l'appellation et la dignité de philosophes.

Références bibliographiques

- ANTIPHON, « Fragments » in *Les Sophistes : Fragments et témoignages*, textes présentés et traduits par Jean-Paul Dumont, Paris, P.U.F., 1969.
- ANTIPHON, « Sur la concorde » in *Les Sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre Γ, textes présentés, annotés et traduits par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, Garnier Flammarion, 2008.
- BEAUFRET, Jean, *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, Vrin, 2000.
- CANTO-SPERBER, Monique, *Éthiques grecques*, Paris, P.U.F., 2001.
- CRITIAS, « Pirithoüs » in *Les Sophistes : Fragments et témoignages*, textes présentés et traduits par Jean-Paul Dumont, Paris, P.U.F., 1969.
- CRITIAS, « Fragments poétiques : Pirithoos, 38b » in *Les Sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009.
- CASSIN, Barbara, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.
- DUHAMEL, André et MOUELHI, Noureddine, *Éthique : histoire, politique, application*, Québec, Gaëtan Morin, 2001.
- GODIN, Christian, *La philosophie : Antiquité, Moyen Âge et Renaissance*, Paris, First-Gründ, 2008.

⁵¹ PRADEAU, Jean-François, Présentation in *Philosophie antique*, op.cit., p. 5.

- GOMPERZ, Théodore, *Les sophistes*, Paris, Manucius, 2008.
- GORGIAS, « Eloge funèbre des citoyens accomplis que les sophistes ont formés » in *Les Sophistes : Fragments et témoignages*, textes présentés et traduits par Jean-Paul Dumont, Paris, P.U.F., 1969.
- GORGIAS, « Art oratoire » in *Les sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009.
- GORGIAS, « *Du non-étant ou De la nature* » in *Les sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009.
- GORGIAS, « Oraison funèbre » in *Les Sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009.
- GORGIAS, « Témoignages anciens sur la vie et l'œuvre de Gorgias » in *Les sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009.
- HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche II*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Édition numérique, 2005, numérisé et mis en ligne par Nicolas Rialland et Yannick Rolandeau in « <http://www.rialland.org/heidegger/> », consulté le 31 mars 2016.
- JOCKEY, Philippe, *La Grèce antique*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2005.
- KARL, Jaspers, Introduction à la philosophie,
- MAIRET, Gérard, *Les grandes œuvres politiques*, Paris, Librairie Générale Française, 1993.
- MARROU, Henri-Irénée, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, tome 1 : le monde grec*, Paris seuil, 1948.
- PLATON, *Ménon* in *Œuvres complètes*, trad. sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.
- PLATON, *Protagoras* in *Œuvres complètes*, trad. Luc Brisson (dir), Paris, Flammarion, 2011.
- PLATON, *Sophiste* in *Œuvres complètes*, trad. sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.
- PLATON, *Théétète* in *Œuvres complètes*, trad. Sous la direction de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.
- PRADEAU, Jean-François, Présentation in *Philosophie antique : les anciens sophistes*, n°8, 2008.
- PRODICOS, « Fragment présumé des œuvres de Prodicos » in *Les Sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009.
- PROTAGORAS, « Fragments présumés des œuvres de Protagoras » in *Les sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009.

PROTAGORAS, D'Abdère, *La vérité* in *Les sophistes*, vol I, trad. Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009.

PROTAGORAS, « Textes douteux ou apocryphes » in *Les Sophistes*, vol. I, textes traduits, présentés et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009.

RAYNAUD, Philippe, *Le Juge et le philosophe*, Paris, Armand Colin, 2010.

ROMAIN, Christian, *Retour vers la philosophie*, Paris, LEDUC.S Éditions, 2013.

ROMILLY, Jacqueline De, *Problèmes de la démocratie athénienne*, Paris, Hermann, 2006.

ROMILLY, Jacqueline De, *Les Grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Fallois, 1988.

THRASYMAQUE, « Témoignages anciens sur la vie et l'œuvre de Thrasymaque » in *Les Sophistes*, tome II, textes présentés, traduits et annotés sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Garnier-Flammarion, 2009.

YEO, Kolotioloma Nicolas, « *L'homo mensura de Protagoras : une proposition métaphysique fondamentale* ».

YEO, Kolotioloma Nicolas, « La question de la morale chez les sophistes : controverse avec Nietzsche » in *Baobab*, n°10, premier semestre 2010, pp. 244-259

HUMANITÉ ET ÉDUCATION CHEZ JOHANN GOTTLIEB FICHTE, Alain Casimir ZONGO (Université de Koudougou - BF)

Résumé

La philosophie de Johann Gottlieb Fichte comme système de liberté, soucieuse de droit et d'éthique, accorde une place cardinale à la question du perfectionnement humain, du progrès de l'humanité, de l'éducation comme en témoignent des écrits tels *Discours à la nation allemande*, *Destination du savant et de l'homme de lettres*. L'éducation, en plus d'être une préoccupation doctrinale, domine aussi l'action de Fichte qui fut précepteur, professeur dans de nombreuses universités allemandes, membre fondateur de l'Université de Berlin, un penseur qui a voulu éclairer l'opinion publique. Médiation du progrès éthique, l'éducation doit former la volonté de l'enfant, stimuler ses capacités créatrices, développer en lui l'autonomie, rétablir l'esprit de peuple, former l'identité citoyenne. Elle est le moyen par excellence grâce auquel l'homme peut tendre vers sa destination. La philosophie fichtéenne de l'éducation, bien qu'elle n'ait pas la résonance des doctrines platonicienne, rousseauiste ou kantienne sur ce phénomène, est loin d'être désuète. Elle a une dimension thérapeutique et peut éclairer, de manière significative, certains débats actuels dans le domaine de l'éducation.

Mots clés : bien, éducation, esprit, liberté, nature, perfectionnement, savant.

HUMANITY AND EDUCATION WITH JOHANN GOTTLIEB FICHTE

Abstract

Johann Gottlieb Fichte's philosophy as system of freedom, caring about Right (Law) and ethics, grants a prominent place to the question of human improvement, of human progress through education. His writings such as *Discours à la nation allemande*, *Destination du savant et de l'homme de lettres* constitute a kind of evidence. Education, in addition to being, a doctrinal concern, dominates Fichte's action because he has been a private tutor, a professor in different German universities, a founding member of the University of Berlin, a thinker whose aim was to enlighten the public opinion. Mediation of ethical progress, education must strengthen the child's will, stimulate its creative abilities, improve its autonomy, restore the spirit of people, and shape civic identity. Education is the very means through which man can move towards his vocation. Fichte's philosophy of education, although it has not the resonance of Plato's, Rousseau's or Kant's doctrines on the issue, is far from being obsolete. It has a therapeutic dimension and can convey in a significant way, some present-day debates in the sphere of education.

Keywords: good, education, spirit, freedom, nature, improvement, scholar.

Introduction

La notoriété de Johann Gottlieb Fichte est bien établie comme penseur de l'idéalisme subjectif, pionnier du concept de reconnaissance, défenseur d'un certain républicanisme ou encore d'une des versions du nationalisme allemand. Mais on fait peu cas de lui quand il s'agit de l'éducation. Sur cette question, on évoque plus naturellement Platon qui, comme son maître Socrate, a voulu libérer l'âme de l'ignorance, la purifier, la stimuler vers la recherche de la vérité et a vu dans l'éducation le moyen par lequel la cité pouvait instaurer en son sein la justice, assurer sa grandeur et sa pérennité. On invoque bien volontiers Jean-Jacques Rousseau qui a élaboré une utopie éducative dont l'essai *Emile ou de l'éducation* est porteur. Ce penseur apparaît pour certains comme le plus grand écrivain de l'éducation civique après Platon. Pour lui l'acte éducatif est l'ingrédient ou la médiation qui rend possible la transformation de l'individu en citoyen. Pourtant, malgré les apparences, l'éducation est loin d'être un objet mineur de la méditation et de l'action de Fichte car il a voulu œuvrer à « *l'avancement de l'éducation et à l'exaltation de l'humanité* »¹. Il a publié des ouvrages dans lesquels il a exposé ses vues sur la culture, sur l'éducation et a voulu « *donner aux Allemands une éducation nationale, une éducation nouvelle, comme il n'en a jamais et nulle part existé de pareille.* »² Il fut précepteur³, puis professeur dans diverses universités⁴. Qu'est-ce que alors l'éducation et quelle est sa finalité dans la vision de Fichte ? Fichte soutenait que le savant a pour destination de faire l'éducation de l'humanité⁵. Quelle tâche Fichte assignait-il de manière concrète au savant conçu comme le "précepteur de l'humanité" ? Que peut apporter la pensée fichtéenne de l'éducation à certains débats contemporains sur l'éducation qui, dans de nombreux pays, est en profonde crise ? Nous dégagerons d'abord la nature, les finalités de l'éducation et le rôle du savant dans cet acte et institution d'humanisation selon Fichte (I). Nous évaluerons ensuite la fécondité et l'actualité de sa vision, à la lumière de quelques questions contemporaines (II).

1. Nature humaine et éducation

Pour appréhender la conception de l'éducation selon l'auteur de la célèbre *Doctrine de la science*, il nous semble opportun de partir de l'idée que ce philosophe se fait de la place de l'homme dans la nature, de sa vision de la nature

¹Fichte (Johann Gottlieb), *De la destination du savant et de l'homme de lettres*, traduit par Michel Nicolas, Paris, Hachette, 2013, p. 22.

²Fichte (Johann Gottlieb), *Discours à la nation allemande*, Paris, traduit par Samuel Jankélévitch, Aubier Montaigne, 1975, p. 77.

³Ses préceptorats le conduisirent successivement à Leipzig, Zurich, Varsovie et Dantzig.

⁴Il enseigna à Iéna, Berlin, Erlangen et Königsberg.

⁵Fichte (Johann Gottlieb), *De la destination du savant et de l'homme de lettres*, traduit par Michel Nicolas, Paris, Hachette, 2013, p. 78.

de l'homme mais aussi de la place du savant dans le processus de l'élévation de l'humanité.

1.1. Nature et nature humaine

Dans le Livre I de *La destination de l'homme*, Fichte traite de la nature mais aussi de l'homme, détermination particulière de forces naturelles. La nature est décrite comme "fuyante dans son vol"⁶, "dans sa métamorphose incessante"⁷, dans ses déterminations et l'homme comme pensée, force et libre-arbitre. Mais il conçoit une sorte prolongement de ou de continuité entre la nature et la culture, de sorte que l'on peut considérer la civilisation, l'humanité comme une partie de la nature :

« La nature s'élève peu à peu à travers la série déterminée de ses productions. Dans la matière brute, elle est un simple être ; dans la matière organisée, elle revient en elle-même pour agir intérieurement sur soi : dans la plante pour se donner une forme, dans l'animal pour se mouvoir ; dans l'homme qui est son plus grand chef-d'œuvre, elle se dédouble et, d'un simple être, devient être et conscience réunis. »⁸

L'homme est une partie de la nature, un "maillon de cette chaîne de la stricte nécessité naturelle"⁹. Son effectivité, sa naissance et son développement, il le doit à ce que Fichte appelle "force naturelle universelle". Même ce qui fait sa particularité, à savoir le penser, est la manifestation d'une force naturelle, en œuvre aussi bien dans les plantes, les animaux que dans l'homme : « *L'être pensant naît et se développe d'après des lois naturelles, et est en conséquence par la nature.* »¹⁰ Mais si l'homme est une partie de la nature, grâce à sa pensée et à son libre-arbitre, il veut aussi apporter ordre, vie et harmonie à la nature. À travers son action et grâce à la science, il veut lui donner forme humaine et transparence, de sorte que « *là où il pénètre, la nature s'éveille ; quand elle l'aperçoit, elle s'apprête à recevoir de lui une re-création plus belle que la première.* »¹¹

Dans le Livre III de *La destination de l'homme*, Fichte traite de l'exigence absolue pour l'homme de faire advenir un monde meilleur, en humanisant la nature hostile, adverse à travers son action. Certes la violence de la nature se déchaîne à travers certains phénomènes engendrant misères, destructions, chaos sauvages, conduisant l'homme à réaliser sa faiblesse, son dénuement mais il insiste sur les terribles désordres dont l'homme est lui-même l'auteur et qui se manifestent à travers les conflits humains. L'une des idées majeures de la

⁶Fichte (Johann Gottlieb), *La destination de l'homme*, traduit par Jean-Christophe Goddard, Paris, Flammarion, 1995, p. 51.

⁷Ibidem, p. 53.

⁸ Ibidem, p. 66.

⁹ Ibidem, p. 59.

¹⁰Ibidem, p. 61.

¹¹Druet (Pierre-Philippe), *Fichte*, Paris, Éditions Seghers, 1977, p. 166.

conception fichtéenne de l'éducation est qu'elle part d'une idée négative de la nature : la nature de l'homme est inertie et paresse, deux figures du mal, qui manifestent l'incomplétude de l'homme. Fichte développe une métaphysique de l'action : « *L'action est la vocation du moi et la non-action est pour lui le mal* »¹² L'inaction est liée à la paresse qui chez Fichte est un double refus : celui de la pensée et de l'action. Il y a une déficience de pensée lucide et une inaptitude à agir chez l'homme qu'habite la paresse et dont la destination devrait être pourtant de « *se soumettre tout ce qui n'est pas raisonnable, le dominer librement et d'après ses propres lois* »¹³. L'imperfection de l'homme implique la perfectibilité humaine, la possibilité inévitable d'un perfectionnement infini : bien que l'idée de l'homme soit idéale et que l'homme ne pourra jamais correspondre entièrement à son concept, il « *existe, pour se rendre toujours moralement meilleur, et pour rendre tout ce qui l'entoure meilleur sensiblement ; et s'il est considéré en société, pour la rendre meilleure moralement, et par là devenir plus heureux.* »¹⁴ L'éducation est le signe et la source d'un optimisme anthropologique. Outre l'action de l'homme qui vise à humaniser la nature, il y a une exigence à humaniser l'homme.

1.2. Nature et finalités de l'éducation

Dans *Discours à la nation allemande*, Fichte traite de l'éducation, ressort principal du progrès culturel et éthique dont il pose la nécessité en ces termes :

*« Chaque animal est ce qu'il est ; l'homme, seul, originairement n'est absolument rien. Ce qu'il doit être, il lui faut le devenir ; et, étant donné qu'il doit en tout cas être un être pour soi, il lui faut le devenir par soi-même. La nature a achevé toutes ses œuvres, pour l'homme uniquement elle ne mit pas la main et c'est précisément ainsi qu'elle le confia à lui-même. La capacité d'être formé, comme telle, est le caractère propre de l'humanité. »*¹⁵

L'homme se démarque de l'animal en vertu d'une incomplétude, d'une heureuse déficience qui le condamne à se former, à développer ses potentialités. La conception fichtéenne de l'éducation s'inscrit au premier abord dans la signification classique du concept d'éducation. En partant des significations liées aux étymons latins dont le terme français est supposé dériver, et qui dégagent soit l'idée d'un conduire hors de¹⁶, soit celle d'un nourrir¹⁷, éduquer c'est conduire le sujet humain d'un état initial vers un état meilleur, hors des sentiers battus vers un

¹²Vetö (Miklos), *Fichte : de l'action à l'image*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 53.

¹³ Ibidem, p. 20.

¹⁴ Fichte (Johann Gottlieb), *De la destination du savant et de l'homme de lettres*, traduit par Michel Nicolas, Paris, Hachette, 2013, p. 21.

¹⁵Ibidem, p. 95.

¹⁶ L'étymon latin à ce propos est *educere*, plus précisément *ducere ex*, mener hors, mener à bien.

¹⁷L'étymon latin *educare*, nourrir, avoir soin de, élever le caractère et l'esprit, instruire. *Seducere* c'est-à-dire séduire, c'est alors emmener à l'écart, hors du droit chemin, dévoyer.

mieux-être ; c'est aussi le nourrir de connaissances et de comportements en vue d'assurer son développement physique, intellectuel et moral.

Le devenir-humain est le résultat d'un processus de formation qui rend possible la prise de possession de soi en donnant à l'homme une seconde nature en formant son corps, son caractère, ses habitudes, son esprit critique. Fichte prend des distances par rapport aux interprétations qu'élabore Rousseau de la nature, de l'état de nature et de la culture. La recommandation rousseauiste d'un retour à la nature comme voie de salut de l'humanité est récusée par le philosophe de la *Doctrine de la science* qui ne peut admettre que ce soit avancer que de revenir en arrière comme le souhaite le Citoyen de Genève. La vision incriminée de l'état de nature contredit l'optimisme des Lumières mais elle exprime aussi une grande inconséquence entre les principes de Rousseau et ses actions qui traduisent en réalité sa foi de faire progresser l'humanité à travers la science et contredisent l'assertion selon laquelle les arts et les sciences sont source de dépravation des mœurs. Fichte ne peut soutenir une telle opinion, qui a non seulement une allure rétrograde mais aussi celle d'une appréhension gratuite car « *du progrès des sciences dépend immédiatement tout le progrès de l'humanité. Qui entrave l'un, arrête l'autre* »¹⁸. Le philosophe allemand, à la nostalgie rousseauiste substitue l'attente d'un âge d'or à venir, fait « *consister la destination de l'homme dans le progrès constant de la culture, et le développement continu et uniforme de toutes ses facultés et de tous ses besoins* »¹⁹. L'éducation selon Fichte n'est pas seulement au service du bien-être matériel car elle vise une prise de possession de soi en donnant à l'homme une seconde nature en formant son corps, son caractère, ses habitudes, son esprit critique. Dans cette perspective, elle s'oppose aux conceptions éducatives qui célèbrent le libre-arbitre de l'enfant et se complaisent dans une reconnaissance de cette faculté érigée en valeur cardinale. Ces positions erronées qui avaient force de certitude au temps du penseur allemand expliquent selon lui la corruption de l'éducation. La nouvelle éducation détruira la prétendue volonté libre de l'enfant, volonté comprise comme « *indécise entre le bien et le mal* »²⁰. Grâce à la nouvelle éducation, débarrassée des principes surannés, corrompus et décadents de l'ancienne éducation, on pourra faire advenir de nouveaux êtres : « *Chez Fichte, l'éducation qui s'étend sur toutes nos facultés, aussi bien physiques que morales, doit être une transformation ou recréation de l'homme, une véritable nouvelle naissance, pas seulement une série de modifications partielles.* »²¹Fichte

¹⁸ Fichte (Johann Gottlieb), *De la destination du savant et de l'homme de lettres*, traduit par Michel Nicolas, Paris, Hachette, 2013, p. 73.

¹⁹ Ibidem, p. 88.

²⁰Fichte (Johann Gottlieb), *Discours à la nation allemande*, traduit par Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier- Montaigne, 1975, p. 78.

²¹Vetö (Miklos), *De Kant à Schelling : Les deux voies de l'idéalisme allemand*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1998, p. 424.

se préoccupe aussi des conditions et des moyens à mettre en œuvre afin que les élèves puissent être bénéficiaires de la nouvelle éducation.

L'institution scolaire a vocation à former l'esprit, la volonté mais aussi à développer l'autonomie chez les élèves. S'inspirant de Pestalozzi²², notamment de sa méthode intuitive, Fichte insiste sur l'activité spirituelle, la spontanéité de l'élève, l'indépendance de l'apprenant, la jonction de la théorie et de la pratique. L'éducation du reste est plus orientée vers l'art d'utiliser le savoir que vers sa simple acquisition. Le but des études c'est de pouvoir appliquer les connaissances aux situations survenant dans l'existence²³. L'éducation nouvelle que Fichte préconise voudrait développer l'autonomie de l'élève, l'aider à « *s'approprier lui-même, de l'intérieur, ce que la société lui prescrivait du dehors* »²⁴ Il voudrait aussi réconcilier la liberté et la connaissance, joie et connaissance en suscitant et en développant l'activité spirituelle de l'apprenant. En insistant sur cet aspect l'idéaliste allemand était soucieux d'une pédagogie active qui travaillerait à favoriser la participation des élèves, à valoriser leur plaisir et à les attacher à l'institution scolaire : « *C'est seulement en visant à développer l'activité spirituelle que l'enseignement est susceptible de faire de la connaissance une source de joies et de plaisirs et de contribuer au développement du sens moral, tandis que l'acceptation passive paralyse et tue la connaissance et corrompt le sens moral.* »²⁵ Dans la relation pédagogique Fichte est socratique : le maître est une sorte de sage-femme qui met à contribution l'élève dans une démarche active en vue de le faire progresser vers le but recherché. Fichte désapprouve les activités purement mécaniques, les apprentissages par cœur qui réduisent l'élève à un être qui assimile passivement, lentement, paresseusement, à contrecœur, dans la souffrance et propose une éducation qui rendra l'élève « *à la fois réceptif aux enseignements des autres et capable de réflexion personnelle.* »²⁶

L'éducation est une affaire extrêmement sérieuse et Fichte, à la suite de Platon, recommande que l'éducation soit nationale. Dans *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* il évoque le devoir d'éduquer des parents, dans la mesure où l'enfant est « *purement et simplement l'objet de l'action de ses parents* »²⁷ et les conditions que l'État crée afin de rendre

²²Fichte critique cependant l'importance capitale, l'estime exagérée que le penseur suisse accorde à l'écriture et à la lecture qu'il considère comme la fin et le sommet de l'enseignement populaire. Il rejette aussi l'idée de Pestalozzi de voir l'éducation se terminer rapidement afin que les enfants puissent gagner leur vie en travaillant.

²³Fichte (Johann Gottlieb), Plan déductif d'un établissement d'enseignement supérieur.

²⁴Vetö (Miklos), *De Kant à Schelling : Les deux voies de l'idéalisme allemand*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1998, p. 410.

²⁵ Fichte (Johann Gottlieb), *Discours à la nation allemande*, traduit par Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, p. 87.

²⁶ Ibidem, p. 94.

²⁷Fichte (Johann Gottlieb), *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797)*, traduit par Alain Renaut, Paris, PUF, 1998, p. 368.

possible l'exercice de ce devoir. Il va plus loin dans *Discours à la nation allemande* en montrant que l'éducation incombe au plus haut point à l'État qui ne devra pas s'en défaire au profit de dépenses pour le soin des armées. Une dépense conséquente aux fins d'éducation des citoyens sera en fin de compte l'unique dépense importante dans la mesure où on formera des hommes instruits, compétents, responsables et que le nombre de prisons, de maisons de correction, d'asiles de bienfaisance diminuera de manière considérable. Si de manière globale l'éducation est sous la responsabilité de l'État, elle doit avoir pour animateur des hommes d'État qui « aient parfait eux-mêmes leur propre éducation par une étude approfondie de la philosophie et de la science, qui prennent leur tâche au sérieux, qui se soient fait une idée exacte de l'homme et de sa destinée, qui soient capables de comprendre le présent et les nécessités urgentes de l'humanité actuelle »²⁸ Mais au-delà de ces hommes, le savant en constitue dans une grande mesure la cheville ouvrière.

1. 3. Le savant, précepteur de l'humanité

Pour bien appréhender la destination du savant, il convient de souligner d'emblée que la science dont il est question ne renvoie ni à ce que nous nommons sciences exactes, ni à une collection de postulats et d'affirmations sur l'homme et sur le monde. La science en jeu ici est plutôt un programme de transformation et d'émancipation de la vie puisqu'elle a pour but « de mettre à la libre disposition de l'humanité la source fondamentale de la vérité et de la réalité en général »²⁹. En effet, dimension importante de la *Bildung*³⁰, elle fournit un savoir authentique des besoins de l'homme et des moyens de les combler. Doué de cette connaissance et de grandes vertus sociales d'ouverture, de réceptivité et de communication, le savant a une approche dépassionnée et objective dans la recherche de la vérité. Il sera un veilleur, un éveilleur, un guide du genre humain vers son ennoblissement. Le philosophe allemand se sert de l'image biblique du sel de la terre pour exprimer le fait que le savant est « la force vitale du monde et le ressort de sa création continuelle »³¹. Cette image contredit l'accusation rousseauiste de l'artificialité de la culture produisant le vice, pervertissant l'homme et celle de la classe des savants qui est « la source et le centre de toute misère et de toute corruption »³².

²⁸Fichte (Johann Gottlieb), *Discours à la nation allemande*, traduit par Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier- Montaigne, 1975, p. 219.

²⁹ Fichte (Johann Gottlieb), *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, traduit par Luc Ferry et Alain Renaut, Paris, Payot, 1981, p. 121.

³⁰ Elle est un principe de développement de l'esprit, un processus de formation, de socialisation, d'acculturation et d'éducation. Moyen d'émancipation, elle est liée à la liberté qui est l'essence de l'homme. Elle inclut de ce fait le procès de la maturation physique et spirituelle : les valeurs, l'authenticité, l'humanité, l'éthique y sont déterminants.

³¹Vieillard-Baron (Jean-Louis), *Qu'est-ce que l'éducation ?*, Paris, J. Vrin, 1994, p. 104.

³² Fichte (Johann Gottlieb), *De la destination du savant et de l'homme de lettres*, traduit par Michel Nicolas, Paris, Hachette, 2013, p. 89.

Fichte affirme que le savant a l'obligation de « *toujours être en avant pour frayer le chemin, l'examiner, y diriger l'humanité* »³³. Le savant appartient à un état très honorable. Il se distingue au-dessus de toutes les autres classes puisqu'il est de « *cette race essentielle d'hommes qui, seule, sait donner aux peuples leur véritable identité.* »³⁴ Si c'est en vertu d'une inégalité des états que l'état auquel appartient le savant jouit d'une supériorité morale, l'appartenance aux différentes classes sociales ne découle pas chez Fichte du principe platonicien de privilèges naturels. Elle dépend du choix des individus :

« *Chaque individu a raison de choisir dans la société un rameau particulier de la culture générale, de laisser les autres aux autres membres de la société, et d'espérer qu'ils lui laisseront prendre part à l'avantage de leur culture, comme il leur laisse prendre part aux avantages de la sienne, et c'est là l'origine et la cause de la différence des états dans la société.* »³⁵

Le savant fichtéen ne doit pas se considérer comme un homme d'exception et s'attribuer des mérites particuliers car ce qu'il est, ce dont il est capable doit être compris comme l'œuvre du temps, de la nature et de Dieu. Mais comme le penseur antique, le philosophe allemand considère le savoir authentique comme la réponse au désordre social et il attribue au savant une fonction éthique fondamentale dans la société. Pour la remplir pleinement le savant doit se départir d'un amour pathologique de la théorie. Cette maladie spéculative fait du tort à la vie puisqu'elle lui tourne le dos. Le philosophe ne peut atteindre sa plus haute destination qu'en imprimant en lui le plus grand intérêt pour la vie, en propageant ses connaissances, en cultivant le sentiment du vrai dans les hommes, en les conduisant vers leur épanouissement. Cette vision est conforme à l'enthousiasme et aux grands espoirs et attentes qui caractérisent les Lumières au cours desquelles on pensait que la philosophie rendrait possible l'épanouissement humain. Le signe historique de l'aptitude de l'humanité à s'élever vers la liberté, à être cause et artisan de son progrès est incontestablement la Révolution française. S'il est convenu de dire, et à juste titre, que Fichte a exercé une influence centrale dans le développement du mouvement de l'idéalisme allemand, prolongeant l'idéalisme kantien et influençant Hegel et Schelling, on peut se demander ce que sa pensée de l'éducation a apporté à la postérité et ce qu'elle a toujours de vivant.

2. Actualité et fécondité de la pensée éducative de Fichte

La doctrine fichtéenne de l'éducation prend place dans ses réflexions sur les conditions de la construction d'une identité allemande mais s'inscrit aussi dans ses réflexions sur la vertu et la liberté. Comme toute pensée authentique elle

³³Ibidem, p. 74.

³⁴ Tanoh (Jean Gobert), *Hegel, le pur penseur de l'Afrique : essai sur le devenir de l'être africain*, Édilivre, 2014, p. 14.

³⁵ Fichte (Johann Gottlieb), *De la destination du savant et de l'homme de lettres*, traduit par Michel Nicolas, Paris, Hachette, 2013, p. 67.

transcende son époque, s'adresse à l'humanité. Elle projette ses lumières sur la postérité, dans l'influence qu'elle a exercée sur certains penseurs et dans la richesse de ses intuitions pour la réflexion contemporaine sur l'acte éducatif. Comme le dit Miklos Vetö, « *Fichte s'est voulu une lumière pour son siècle et pour les siècles à venir.* »³⁶ L'éducation de nos jours est en crise : inégalités, violences scolaires et estudiantines récurrentes dans de nombreux pays, mercantilisme dans le domaine éducatif, inadaptation de l'enseignement et grandes déperditions scolaires dans les pays du Tiers-monde,... La plupart des acteurs du monde éducatif manquent de solides repères et sont dans le désarroi³⁷. Les défis auxquels l'éducation contemporaine veut donc faire face sont, entre autres, liés à la maîtrise de soi, à l'autonomie, à la compréhension du monde, à la perte de sens, à la citoyenneté, à la cohésion sociale, à l'égalité. Mais au lieu de nous contenter des discours dénonciateurs qui, malgré les apparences, n'affrontent pas le problème de fond, nous pouvons trouver dans la pensée éducative de Fichte une possibilité de résolution radicale.

Nous voulons en montrer l'actualité à travers quelques aspects.

2.1. Égalité d'éducation et amour du bien

Les grandes crises qui frappent et déstructurent les sociétés contemporaines, notamment africaines, prennent racine en grande partie dans l'ignorance et dans une "éducation falsifiée"³⁸ qui engendrent une confusion des valeurs. Il en découle des mécanismes de surestimation de soi, d'invisibilité ou de haine d'autrui, un flux d'incivilités, d'incivismes, de violences aux effets ravageurs pour les individus et les sociétés. Dans le contexte contemporain marqué par l'exigence d'une éducation universelle, le point de vue de Fichte est d'une grande pertinence. Il pose la nécessité de l'éducation : « *Tous les individus doivent nécessairement être éduqués à être des hommes, faute de quoi ils ne deviendraient pas des hommes.* »³⁹ L'éducation nouvelle, celle que l'idéaliste allemand pose comme idéale et qui doit se substituer à l'ancienne table éducative, voudrait élever la volonté de son sol particulier et partisan, la dépouiller de l'inessentiel, du non substantiel, rendre effective l'autarcie du vouloir. Cette éducation, pour reprendre une formule de Hegel, voudrait réaliser l'élévation de la volonté à l'universalité dans son être et dans son vouloir, arracher l'individu à la tyrannie des élans irrationnels, aux penchants égoïstes, lui insuffler l'amour du bien. Elle est ainsi une condition de l'authenticité et de l'accomplissement moral individuels : « *Celui qui possède une volonté ferme, celui-là veut ce qu'il veut, en*

³⁶Vetö (Miklos), *De Kant à Schelling : Les deux voies de l'idéalisme allemand*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1998, p. 328.

³⁷Pourtois (Jean-Pierre), Desnet (Huguette), *L'éducation postmoderne*, Paris, PUF, 1997, p. 23.

³⁸L'expression est d'Azoumana Ouattara, « Apprendre la civilité pour vivre ensemble » in *Le Cahier philosophique d'Afrique*, n°006, 2008, p.149-170.

³⁹Fichte (Johann Gottlieb), *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF, p. 55.

toute éternité, et en aucun cas il ne pourrait vouloir autre chose que le bien. »⁴⁰ Elle s'adresse à tout le peuple et non à une minorité de privilégiés ou d'individus méritants. Elle est un signe de la recherche de justice et d'équité dans la société, fait « *naître chez tous le sentiment de justice et d'équité.* »⁴¹ À la différence de Johann Heinrich Pestalozzi, « *l'ultime sauveur, l'ultime libérateur de l'humanité* »⁴², qui avait conçu une éducation populaire sous la forme d'une entreprise qui offrirait des opportunités au peuple pauvre et délaissé, l'éducation dans la vision de Fichte étend l'instruction à tous les Allemands, quels que soient leurs classes et leurs statuts mais elle ne se limite pas à préparer pour le "bas peuple" un destin subalterne en les faisant quitter tôt l'institution scolaire pour embrasser de petits métiers. Cette forme d'égalité que certains discours recommandent ne corrigera pas les inégalités ou les divisions sociales. Elle les encourage de manière dissimulée. Quelle que soit leur origine sociale, Fichte recommande que les élèves restent le plus longtemps possible dans l'institution scolaire afin d'y acquérir une éducation véritablement humaniste et pas simplement utilitaire.

L'éducation nouvelle fichtéenne s'oppose à l'instinct primitif qui se traduit par un amour de soi-même, un égoïsme sensuel. Elle façonne l'identité collective, cultive le sens de l'intérêt commun, le patriotisme. Ce sentiment ne secrète pas l'exclusion car il est un amour véritable, conforme à la raison qui crée les conditions de la grandeur et de la pérennité de la nation. Les éléments nationalistes dans les *Discours à la nation allemande* n'annihilent pas la fibre humaniste de l'auteur. Fichte met en valeur la différence allemande et tient des propos résolument nationalistes : il voit dans la nation allemande « *la régénératrice et la renovatrice du monde* »⁴³, le peuple qui a pour mission de libérer le monde des erreurs du passé, de dissiper le brouillard qui trouble la vue des hommes. Fichte est préoccupé par le progrès de l'humanité. L'une des plaies de nos sociétés actuelles est un déficit de conscience citoyenne, une banalisation de la responsabilité individuelle et collective. L'éducation nouvelle vise la réalisation d'une communauté dans laquelle les hommes se porteront une assistance réciproque dans l'usage de leur autonomie et la reconnaissance partagée de leur être comme créatures libres. Chez Fichte comme chez Hegel, l'enfant est un *abstractum* que l'éducation va élever de sorte qu'il « *cesse d'être quelque chose de purement*

⁴⁰Ibidem, p. 78-79.

⁴¹Fichte (Johann Gottlieb), *Discours à la nation allemande*, traduit par Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, p. 73.

⁴²Fichte (Johann Gottlieb), *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, traduit par Luc Ferry et Alain Renaut, Paris, Payot, 1981, p. 131

⁴³Fichte (Johann Gottlieb), *Discours à la nation allemande*, traduit par Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, p. 264. Fichte a peut-être influencé le poète patriote allemand Franz Emanuel August Geibel à qui on doit le célèbre vers « *Am Deutschen Wesen soll die Welt genesen* » (« L'esprit allemand doit prévaloir dans le monde »).

subjectif et qu'il s'objective dans l'Etat »⁴⁴. Les concepts fichtéens d'appel ou sollicitation (*Aufforderung*), de reconnaissance (*Anerkennung*) permettent de fonder une théorie de l'intersubjectivité harmonieuse, poussent la philosophie transcendantale au-delà d'un simple discours sur le je ou une explication du cogito et pose le problème d'autrui comme une dimension et un aspect essentiel de l'histoire de la conscience. L'une des thèses de *Fondement du droit naturel* est que la conscience de la liberté des individus tient à leur assistance réciproque dans l'usage de leur autonomie et leur reconnaissance partagée de leur être comme créatures libres. Ces concepts font aussi advenir une éducation authentique, c'est-à-dire humaniste, patriotique. L'éducation dans la vision de Fichte vise l'émergence du sujet et le sérieux de la vie éthique en répondant aux besoins véritables de l'enfant, à sa quête d'identité personnelle et collective mais elle permet d'éviter le repli sur soi, l'identitaire qui nie l'autre et constitue pour les adolescents un rempart contre les sirènes de l'individualisme.

2.2. Éducation, vie et action

L'un des grands défis de la pédagogie contemporaine est la pertinence de ce qui est enseigné et la manière dont s'y déroule la transmission. En effet, de nos jours dans l'institution scolaire l'organisation des activités et des apprentissages ne prend pas suffisamment en compte les besoins des apprenants qui, dans bien des cas, ne comprennent pas le sens de ce qu'ils apprennent et de ce qu'on leur enseigne. L'une des conséquences de cet assortiment déplorable est l'ennui, la démotivation, la passivité des apprenants, une image négative de soi, le manque de joie, une influence dominatrice du maître et de ce fait une difficulté à stimuler des expériences positives : « *L'école est largement perçue par ceux qui la fréquentent comme triste, morne, négative, sanctionnante, impositive. On ne parle pas d'amour à l'école, ou si peu. Cet état de chose, quant à lui, semble évident : l'école est destinée à être triste, morne... et l'élève se résigne... ou se rebelle.* »⁴⁵ La doctrine éducative de Fichte peut aider de nos jours à élaborer une pédagogie qui fait confiance aux élèves, qui les aide à avoir confiance en eux, qui croit en leurs forces, une éducation dans la joie. En effet, on veut aujourd'hui promouvoir un apprentissage qui met l'accent sur l'indépendance d'esprit, sur la créativité, sur la confiance en soi, sur un processus vivant, une attitude active, sur les interactions entre l'élève et le maître. C'est à cette condition que l'on peut faire advenir une éducation humaniste, qui permette de développer le potentiel de l'apprenant, de laquelle l'élève sort « *comme une œuvre d'art ferme et invariable, capable de se comporter autrement qu'en restant fidèle aux règles qu'il a reçues, sans avoir*

⁴⁴Hegel (Georg Wilhelm Friedrich), *La Raison dans l'histoire*, traduit par Kostas Papaïonnou, Paris, Plon, 1965, p. 136.

⁴⁵Pourtois (Jean-Pierre), Desnet (Huguette), *L'éducation postmoderne*, Paris, PUF, 1997, p. 212.

jamais besoin d'aide ou d'appui, mais en suivant sa propre loi. »⁴⁶La liberté de l'apprenant doit être au service de la formation scientifique. Elle nécessite alors une réglementation, des codes dont le manquement, même au niveau étudiantin, appelle des sanctions. La vision fichtéenne de l'organisation du monde universitaire sera jugée, à tort ou à raison, dirigiste. Nous traiterons cette question dans un autre article. Nous voulons seulement souligner que la liberté de l'apprenant ne rime pas avec un laisser-aller, ne peut point être vue comme libertaire ou laxiste chez Fichte.

En outre, la volonté actuelle d'une promotion de l'éducation à la vie collective et d'un apprentissage de la gestion de l'intérêt collectif peut être aussi l'occasion d'un retour à la doctrine éducative de Fichte. En effet, l'éducation nouvelle fichtéenne veut initier l'élève à la vie, à la vie collective, préconise l'acquisition de connaissances utiles à la vie et à l'action. Il convient de préciser que cette dimension ne signifie pas que Fichte réclame que l'on s'en tienne au monde sensible ou qu'il valorise ce dernier comme le seul réel. Mais il déprécie les études et les leçons formelles, est soucieux d'une connexion entre les connaissances acquises et les besoins. Les besoins dont il est question ici ne sont pas les désirs et les caprices de l'enfant mais ce qui peut l'élever, le faire grandir humainement, intellectuellement et moralement. Ainsi la doctrine fichtéenne valorise un apprentissage du sens de la communauté et une jonction de l'étude et du travail. Dans ce sens l'école touchera à « *tous les éléments constitutifs de l'homme, sans exception* »⁴⁷, permettra à l'élève de prendre conscience du sens et de la valeur de la vie : « *Il apprendra ainsi à considérer comme sacrées sa propre vie et toutes les autres vies spirituelles* »⁴⁸. Une telle vision correspond aux préoccupations contemporaines d'une éducation qui permet aux élèves de prendre conscience de la nécessité du respect de la vie humaine, de l'intégrité physique humaine. Mais Fichte s'inscrit-il dans une perspective écologiste ou défend-il l'idée de l'homme maître et possesseur de la nature ? En somme, chez lui les élèves sont sensibilisés à l'amour de la vie, mais pas dans une perspective écologiste ou biocentrée. De nos jours la nécessité d'une étroite association entre l'éducation et l'écologie afin de préparer un monde acceptable pour les enfants et de les préparer à assumer leur responsabilité en vue de la pérennisation d'une vie authentiquement humaine sur terre est posée par des pédagogues comme Philippe Meirieu. On pourrait penser que cet aspect n'avait pas été perçu par Fichte qui a une position anthropocentrée et que ce qui le préoccupe au premier chef c'est l'homme, à savoir sa vie et son intégrité physique et non la nature de façon globale. Jean-Christophe Goddard voit dans le refus fichtéen d'une destruction coloniale du monde une conscience écologique : avec les images arboricoles du

⁴⁶Fichte (Johann Gottlieb), *Discours à la nation allemande*, traduit par Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier- Montaigne, 1975, p. 93.

⁴⁷Ibidem, p. 97.

⁴⁸Ibidem, p. 94.

hêtre et du palmier, il veut inviter les peuples à vivre de ce qu'ils cultivent, à protéger la nature nourricière et ne pas tomber dans la pulsion coloniale de domination des autres et de leur nature.

L'école de nos jours veut préparer à la vie, aux différentes tâches et responsabilités futures en prenant soin du présent, en suscitant en l'enfant de grandes valeurs humanistes, patriotiques, en réalisant une grande adéquation entre l'école et la vie. Elle veut dans ce sens lier la théorie et la pratique, notamment à travers des travaux manuels. Le fichtéanisme considère que le savoir est pratique et propose une école ouverte à la vie, une école conçue comme une petite communauté qui se suffit, qui cultive le sens de l'honneur et du respect mutuel à travers les travaux manuels et à laquelle chaque élève devra pleinement contribuer. Bernard Bourgeois commentant cet aspect de la pensée éducative de Fichte soutenait à juste titre que « *nul ne peut être éduqué ou cultivé s'il ne se cultive ou éduque par lui-même.* »⁴⁹

2.3. La primauté de la philosophie de l'éducation

Dans sa doctrine éducative Fichte met l'accent sur le rôle du savant qui a une mission quasi-sacerdotale dans la société. Cette position du philosophe peut donner lieu à des critiques dans la mesure où elle accorde une place primordiale à la philosophie et au philosophe en tant qu'instruments d'un progrès de l'esprit du peuple, d'un perfectionnement du peuple. Mais elle a le mérite de souligner comme aujourd'hui l'exigence d'un regard qui scrute les choses en profondeur, d'une science qui confère un niveau de compréhension plus profond et plus précis de la réalité. Cette science va plus profondément qu'un savoir juridico-politique car il devra permettre une analyse du présent, du passé mais aussi une projection dans l'avenir car elle instruit sur les devoirs, les droits et la destinée de l'homme. Le savant ici est par excellence le philosophe. Le savant (*der Gelehrte*) est avant tout un pédagogue (*Lehrer*). Le *Wissenschaftslehrer* est, comme le dit Jean Christophe Goddard, un initiateur, quelqu'un qui montre le chemin de la transformation⁵⁰. Il est même un *Lebemeister* c'est-à-dire un maître de vie « *par lequel le monde accède à sa vérité en s'ouvrant vers une transformation possible.* »⁵¹ Les ouvrages *Doctrine de la science*, *Initiation à la vie bienheureuse*, *Discours à la nation allemande* portent en eux le souci d'une transformation, « *le passage d'un voir à un autre voir, comme au voir d'une autre espèce, d'un autre être.* »⁵² Au moment où l'éducation est asservie à des intérêts partisans et immédiats, à des logiques politiciennes et que les hommes politiques prétendent en énoncer les axiomes et en

⁴⁹Bourgeois (Bernard), *Le vocabulaire de Fichte*, Ellipses, 2000, p. 16.

⁵⁰Goddard (Jean-Christophe), Fichte. Le hêtre et le palmier. Disponible sur https://www.academia.edu/12386456/Fichte_le_hêtre_le_palmier. Consulté le 6 septembre à 20h 30 mn.

⁵¹Vincenti (Luc), *Pratique et réalité dans les philosophies de Kant et de Fichte*, Paris, Éditions Kimé, 1997, p. 273.

⁵²Goddard (Jean-Christophe), Fichte. Le hêtre et le palmier. Disponible sur https://www.academia.edu/12386456/Fichte_le_hêtre_le_palmier. Consulté le 6 septembre à 20h 30 mn.

remplir la mission, on peut, à la lumière de la doctrine de Fichte, réaffirmer la primauté de la culture savante dans la sphère de l'éducation. Il s'agit de donner d'une manière générale aux sciences de l'éducation, notamment à la pédagogie, à la sociologie de l'éducation, à la psychologie de l'éducation et à la philosophie de l'éducation de manière spécifique leur importance cardinale : « *L'analyse philosophique nous conduit à une autre forme d'analyse et de compréhension des situations d'éducation et donne ainsi à l'action d'éducation une dimension que ne peuvent lui apporter les autres sciences de l'éducation.* »⁵³

La philosophie vise la vie bonne et propose aux hommes des modèles de vie afin que leur existence ait un sens authentique. À moins de renoncer à sa vocation de mener l'existant vers une vie sensée, toute philosophie contient une dimension éducative plus ou moins marquée.

La philosophie de l'éducation est une dimension fondamentale de l'acte éducatif car elle porte sur les valeurs, les fins et les conditions de l'éducation. Sans le type d'interrogation qu'elle se pose et les buts qu'elle poursuit, la vocation réelle de l'éducation ne pourra point être atteinte. Le rôle du philosophe comme éducateur ou pédagogue dans la cité se manifeste aussi dans le rôle public qu'il joue grâce à une audience intellectuelle et populaire à travers des conférences, des enseignements oraux, si l'on reste fidèle au projet antilivresque de Fichte ou à ce que Jean-Christophe Goddard nomme sa bibliophobie, en vue d'être, selon l'expression d'Etienne Borne, un pouvoir spirituel dans le siècle et, s'il le faut, contre le siècle. Cela, Fichte l'a été à travers son magnum opus la *Wissenschaftslehre* (on y retrouve le mot *Lehre* qui signifie enseignement et pas seulement doctrine ou théorie) mais aussi ses célèbres *Discours à la nation allemande*, conférences publiques dominées par des éléments nationalistes mais aussi marquées par des préoccupations relatives à la culture et au progrès de l'humanité et tenues pendant l'hiver 1807-1808. À travers ses textes il lutte pour la vérité et il veut la répandre, la transmettre à ses contemporains mais aussi aux générations futures car il était conscient que son époque considère ses paroles comme des légendes mais que l'éducation qu'il propose « *sera comprise et acceptée avec joie.* »⁵⁴ On peut affirmer que Fichte invite les philosophes à perpétuer cet engagement au nom de l'exigence de vie bienheureuse

Conclusion

La philosophie de Fichte aborde la problématique du perfectionnement humain et de ce fait l'éducation. L'analyse que ce penseur fait de la nature et des finalités de l'éducation tient d'abord à la nature qu'il se fait de l'homme mais aussi du constat qu'il fait de la situation du monde dans lequel il vivait. L'éducation est un acte à travers lequel les hommes sont amenés à correspondre à

⁵³Mialaret (Gaston), *Les sciences de l'éducation*, Paris, PUF, 1976, p. 82.

⁵⁴Fichte (Johann Gottlieb), *Discours à la nation allemande*, traduit par Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, p. 105.

leur concept, devenir pleinement humains. Art réfléchi et rationnel, elle est une conversion, une thérapeutique au moyen de laquelle on agit sur la conscience et la volonté de l'homme de sorte à ce qu'il abandonne sa nature primitive et agisse en conformité avec sa liberté et le bien. En somme, l'éducation fichtéenne repose sur le socle de la formation d'une volonté ferme, éclairée, infaillible, d'une volonté morale, condition d'une pureté morale du sujet. Fichte insiste sur le fait que la volonté individuelle trouve sa consécration dans l'accomplissement du bien commun. L'éducation fichtéenne qui doit s'étendre à tous les enfants développe l'autonomie de l'apprenant, l'accès à la capacité de raisonner, de critiquer, l'initiation à l'exercice de la pensée. Ce sont là des axiomes d'une éducation humaniste et qui sont d'actualité. Le philosophe est non seulement un pédagogue *latissimosensu*, un homme engagé pour la libération des hommes, pour les inciter à vivre mais aussi la rationalité de l'institution éducative et scolaire. Bien que l'auteur des *Discours à la nation allemande* affirme parler uniquement pour des Allemands et ne parler que d'Allemands, comme tout grand philosophe, il est un fonctionnaire de l'humanité qui transcende son temps et a des choses à dire à sa postérité. Sa lecture peut aider à orienter l'éducation contemporaine, en proie aux tâtonnements "scientifiques", à une logique mercantiliste, vers des horizons humanistes.

Bibliographie

- Bourgeois (Bernard), *Le vocabulaire de Fichte*, Ellipses, 2000.
- Druet (Pierre-Philippe), *Fichte*, Paris, Éditions Seghers, 1977.
- Fichte (Johann Gottlieb), *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797)*, traduit par Alain Renaut, Paris, PUF, 1998.
- Fichte (Johann Gottlieb), *La destination de l'homme*, traduit par Jean-Christophe Goddard, Paris, Éditions Flammarion, 1995.
- Fichte (Johann Gottlieb), *De la destination du savant et de l'homme de lettres*, traduit par Michel Nicolas, Paris, Hachette, 2013.
- Fichte (Johann Gottlieb), *Discours à la nation allemande*, traduit par Samuel Jankélévitch, Paris, Aubier-Montaigne, 1975.
- Fichte (Johann Gottlieb), *Considérations sur la révolution française*, traduit par Jules Barni, Paris, Éditions Payot, 1974.
- Fichte (Johann Gottlieb), *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, traduit par Luc Ferry et Alain Renaut, Paris, Payot, 1981.
- Fichte (Johann Gottlieb), *Revendication de la liberté de penser*, traduit par Jean-François Goubet, Paris, Librairie générale française, 2003.
- Fichte, la philosophie de la maturité (1804-1814) : réflexivité, phénoménologie et philosophie*, éditeurs Jean-Christophe Goddard et MarcMaesschalck, Paris, Vrin, 2003.
- Gisbert (Rolland), Bergeras (Roger), Cellier (Gérard), *Civilité, civisme, citoyenneté*, CRDP de l'Académie de Grenoble, 2001.

Goddard (Jean-Christophe), Fichte. Le hêtre et le palmier. Disponible sur [https :
//www.academia.edu/12386456/Fichte_le_hêtre_le_palmier](https://www.academia.edu/12386456/Fichte_le_hêtre_le_palmier).

James (David), *Fichte's republic: idealism, history, and nationalism*, Cambridge University Press, 2015.

Mialaret (Gaston), *Les sciences de l'éducation*, Paris, PUF, 1976.

Pourtois (Jean-Pierre), Desnet (Huguette), *L'éducation postmoderne*, Paris, PUF, 1997.

Ouattara (Azoumana), « Apprendre la civilité pour vivre ensemble » in *Le Cahier philosophique d'Afrique*, n°006, 2008, p.149-170.

Ravel (Paul), *L'école aujourd'hui quelles réalités ? Obstacles, réussites, perspectives*, ESF Éditeur, 2001.

Vieillard-Baron (Jean-Louis), *Qu'est-ce que l'éducation ?*, Paris, J. Vrin, 1994.

Taber (John A.), *Transformative philosophy: a study on Śaṅkara, Fichte and Heidegger*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1983.

Taguieff (Pierre-André), *Le sens du progrès : une approche historique et philosophique*, Paris, Éditions Flammarion, 2004.

Vetö (Miklos), *De Kant à Schelling : Les deux voies de l'idéalisme allemand*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1998.

Vetö (Miklos), *Nouvelles études sur l'idéalisme allemand*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Vincenti (Luc), *Pratique et réalité dans les philosophies de Kant et de Fichte*, Paris, Éditions Kimé, 1997.