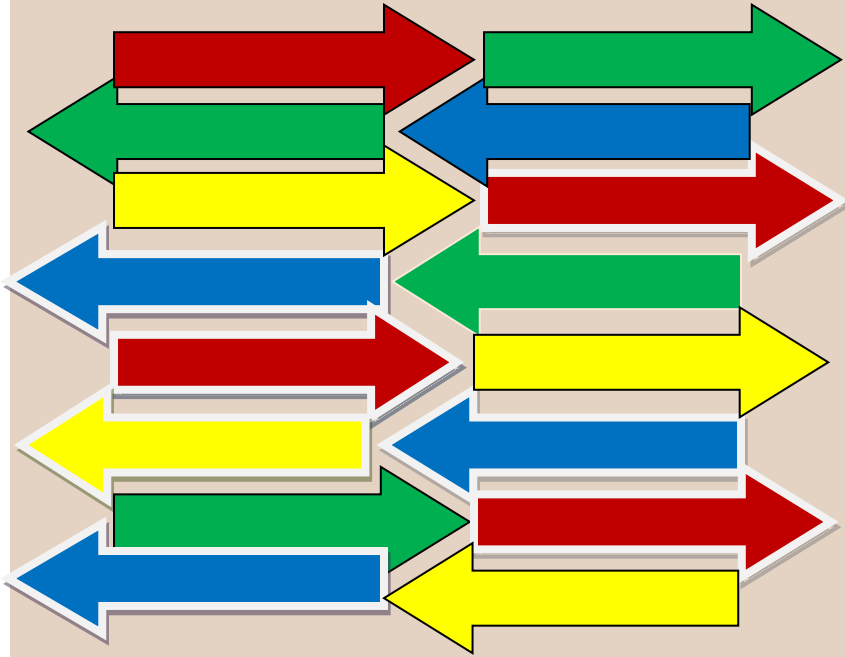


ISSN : 2310-3329

REVUE DE PHILOSOPHIE, LITTÉRATURE ET SCIENCES HUMAINES

ÉCHANGES



VOLUME 1 : PHILOSOPHIE ET LITTÉRATURE

REVUE SEMESTRIELLE VOLUME 1 N° 009 décembre 2017
LOMÉ-TOGO

REVUE DE PHILOSOPHIE, LITTÉRATURE ET SCIENCES HUMAINES

ÉCHANGES

VOLUME 1 : PHILOSOPHIE ET LITTÉRATURE

Volume 1, N° 009 décembre 2017

**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 : Pr Octave Nicoué BROOHM

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 Dak Ludovic FIÉ (Université de Bouaké)

5

Pr Issiaka KONE, Maître de recherche (Université de Bouaké)
Pr Essoham ASSIMA-KPATCHA (Université de Lomé)
Pr Robert DUSSEY (Université de Lomé)
Pr Tamasse DANIOUE (Université de Lomé)
Pr Essodina K. PERE-KEWEZIMA (Université de Lomé)
Pr Komlan E. ESSIZEWA (Université de Lomé)
Pr Lou Mathieu BAMBA (Université de Cocody, Abidjan)
Pr Thiémélé L. Ramsès (Université de Cocody, Abidjan)
Pr Jean-Gobert TANOHO (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 (Université de Lomé)
Pr Kokou ALONOU, Maître de Conférences (Université de Lomé)
Pr Nicoué BROOHM (Université de Lomé)
M. Gabriel NYASSOGBO, Maître de Conférences (Université de Lomé)
M. John AGLO, Maître 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^{de} 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	19
MONDIALISATION ÉCONOMIQUE ET SOUVERAINETÉ DE L'ÉTAT, AME ADAKANOU (UNIVERSITE DE LOME, TOGO)	21
GEORGES CANGUILHEM ET LA QUESTION DE LA RÉDUCTION DU VIVANT À UNE MACHINE, N'GORAN VINCENT ALLA (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA - RCI)	36
ÉNIGMES AUTOUR DU DÉVELOPPEMENT EN AFRIQUE, IBA BILINA BALLONG (UNIVERSITE DE LOME - TOGO)	49
ESTHÉTIQUE ET ÉTHIQUE : RÔLE DE L'IMAGINATION DANS L'ÉPISTÉMOLOGIE BACHELARDIENNE, STEVENS GBALEY BERNAUD BROU (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA - RCI)	65
SOCIÉTÉS AFRICAINES ET MODERNITÉ AU MIROIR DE FRIEDRICH NIETZSCHE, BABA DAGNOGO (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA - RCI)	85
DE LA GUERRE COMME FACTEUR DE CROISSANCE A LA DECONNEXION : LECTURE CROISEE DE W. W. ROSTOW ET S. AMIN, DEGBEDJI GAD ABEL DIDEH (UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI - BENIN)	100
UNITÉ POLITIQUE ET PLURALISME DÉMOCRATIQUE : ÉCLAIRAGES ROUSSEAUISTES, PASCAL KOLESNORE (UNIVERSITE SAINT THOMAS D'AQUIN - BURKINA FASO)	115
KANT ET LE PROBLÈME DE L'ENCADREMENT JURIDIQUE DE LA GUERRE, AMIDOU KONÉ (UNIVERSITE PELEFORO GON COULIBALY DE KORHOGO - RCI)	127

LA RAISON ET LE STATUT DE L'IMAGINATION DANS LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES, SILVERE MARCEL BLE KOUAHO (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA, RCI).....	144
L'HUMAIN FACE AU NUMÉRIQUE : VERS UNE REDÉFINITION DE LA SOCIABILITÉ ?, MAXIME KOBENAN KOUMAN (UNIVERSTE FELIX HOUPHOUËT BOIGNY, RCI).....	155
LA DICTATURE DU QUOTIDIEN, PASCAL DIEUDONNE ROY-EMA (UNIVERSITE ALASSANE OUATTARA DE BOUAKE - RCI)	167
JUSTICE CLIMATIQUE, DROITS DE L'HOMME ET DROIT NATUREL, CYRILLE SEMDE (UNIVERSITE OUAGA1 PR JOSEPH-KI-ZERBO, BURKINA FASO), ALAIN CASIMIR ZONGO (UNIVERSITE NORBERT ZONGO, BURKINA FASO)	181
L'ÉCOLE POUR TOUS ET LE DÉVELOPPEMENT EN AFRIQUE : ENTRE ILLUSION ET ESPOIR. LE CAS DU TOGO, BILAKANI TONYEME (UNIVERSITE DE LOME, TOGO)	197
LA CONDITION HUMAINE ET LA PROBLEMATIQUE DE LA PEINE DE MORT, AKPEGA WODIBALANA (UNIVERSITE DE LOME, TOGO)..	213
KANT ET LE PROCES DE LA METAPHYSIQUE : AU-DELA DE LA <i>CRITIQUE DE LA RAISON PURE</i> , GEORGES ZONGO (UNIVERSITE OUAGA I PR JOSEPH KI-ZERBO, BURKINA FASO)	228
LITTÉRATURE	243
DE LA TRANSVERSALITE DU MYTHE DANS LE FILS DE-LA-FEMME MÂLE DE MAURICE BANDAMAN, AIME ANGUI (L'UNIVERSITE FELIX HOUPHOUËT BOIGNY, RCI).....	245
LES COMPOSÉS EN NGARE (LANGUE BANTU C ₂₃ DE LA REPUBLIQUE DU CONGO) : CRITERES D'IDENTIFICATION ET STRUCTURES LEXICOLOGIQUES, GUY-ROGER CYRIAC GOMBÉ-APONDZA (UNIVERSITE MARIEN NGOUABI, CONGO- BRAZZAVILLE) ...	258

INTERTEXTUALITE ET BRIEVETE DANS LE <i>BLOC-NOTES</i> DE FRANÇOIS MAURIAC: CONVERGENCE ET INTERACTION, BELLARMIN ETIENNE ILOKI (UNIVERSITE MARIEN NGOUABI, CONGO-BRAZZAVILLE)	275
DES PRATIQUES SOCIALES DES IMMIGRÉS À L'USAGE DE LA LANGUE FRANÇAISE DANS <i>BLEU-BLANC-ROUGE</i> D'ALAIN MABANCKOU, R. VIRGINIE KABORE (UNIVERSITE OUAGA I PR JOSEPH KI-ZERBO - BURKINA FASO)	289
POESÍA HISPÁNICA: LAPOESÍA HISPANOAMERICANA DEL SIGLOXX COMOSOPLO NUEVO PARA LA ESPAÑOLA, PASCAL KADIO KOUA (UNIVERSITE FELIX HOUPHOUËT-BOIGNY D'ABIDJAN-COCODY, RCI)	304
ANALYSE MORPHOSEMANTIQUE DES UNITÉS EXPRIMANT LA MORT EN FRANÇAIS PARLÉ DE CÔTE D'IVOIRE, JEAN-MARTIAL TAPÉ (UNIVERSITE FELIX HOUPHOUËT-BOIGNY DE COCODY, RCI).	318

PHILOSOPHIE

MONDIALISATION ÉCONOMIQUE ET SOUVERAINETÉ DE L'ÉTAT,
Ame ADAKANOU (Université de Lomé, Togo)
miwonougnoi152002@hotmail.fr

Résumé

La souveraineté est le principe fondateur de l'État. L'exercice de la souveraineté représente pour les États un enjeu de grande portée. Il confère aux États un certain nombre de prérogatives notamment dans le domaine économique. L'État intervient dans le fonctionnement de l'activité économique de différentes manières. Mais aujourd'hui, ce principe est entrain de connaître un essoufflement à cause de la mondialisation économique qui dépossède les États de leurs prérogatives. Le phénomène de la mondialisation se déploie sur fond de profondes mutations économiques qui remettent en cause la souveraineté économique des États et a des incidences sur les politiques nationales. L'économie se transnationalise faisant intervenir d'autres acteurs notamment les multinationales, les organismes financiers supraétatiques, qui influencent considérablement l'activité économique. Les États, surtout les plus vulnérables économiquement, deviennent de plus en plus impuissants à contrôler l'activité économique qui les échappe et ont du mal à développer aussi des politiques publiques mobilisatrices de ressources. Ils font face à d'énormes difficultés. C'est devant ce constat de difficultés des États à contrôler la mondialisation économique que cet article propose des voies politiques supranationales pour redonner aux États leur souveraineté. Étant donné que l'économie se mondialise, c'est à cette échelle qu'il faut lui trouver une solution pour faire face aux défis qu'elle pose.

Mots clés : Mondialisation économique, libéralisation des marchés, souveraineté de l'État, multinationales, institutions supranationales.

**ECONOMIC GLOBALIZATION AND SOVEREIGNTY OF THE
STATE**

Abstract

Sovereignty is the founding principle of the State. The exercise of sovereignty represents a far-reaching challenge for states. It confers a certain number of prerogatives to the States to self-determine, particularly in the economic sphere, which prerogatives constitute a mark of its sovereignty. The state intervenes in the functioning of economic activity in different ways. But this principle is now experiencing a loss of momentum because of the economic globalization that is depriving states of their prerogatives. The phenomenon of globalization is based on deep economic changes that challenge the economic sovereignty of states and thus have implications for national policies. The economic is trans-nationalized, involving other actors, notably multinationals, supranational organizations which have a considerable influence on economic activity. States, especially the most economically vulnerable, are becoming increasingly powerless to control the economic activity that escapes them and find

it difficult to develop public policies that mobilize resources. They face enormous difficulties. It is in view of this observation of the failure of states to control economic globalization that this article aims to find supranational political means to give back to state their sovereignty. Given the globalization of the economy, it is on this scale that a solution must be found to meet the challenges it poses.

Keywords: Economic globalization, liberalization of markets, state sovereignty, multinationals, supranational institutions.

Introduction

Nous vivons dans un monde en pleine mutation où la vie économique et politique se déroule dans un nouvel espace de plus en plus intégré et unifié à l'échelle mondiale. Ce phénomène qui a envahi toutes les sphères de la vie humaine, se désigne sous le vocable de mondialisation. Bien que la mondialisation soit un phénomène qui touche plusieurs domaines de la vie humaine, il est souvent pensé sous son aspect économique. Sylvie Mesure et Patrick Savidan (2006, p.788), considèrent la mondialisation comme « l'intégration croissante des marchés de biens, des capitaux et de service, associé à un mouvement de libéralisation des échanges commerciaux et des flux de capitaux, qui favorise les investissements directs étrangers et l'emprise croissante des entreprises transnationales sur l'économie mondiale ».

En effet, la mondialisation économique telle que définie, a des conséquences sur les États, plus particulièrement sur l'exercice de leur souveraineté. Dans ce contexte, les États ont de moins en moins de contrôle sur leurs politiques publiques et sont soumis à un nombre grandissant de contraintes. L'autorité souveraine des États est ainsi remise en cause parce que leur pouvoir est entrain de connaître un effritement. Jürgen Habermas (1998, p.114) pense que la mondialisation des échanges et de la production économique, nous place devant un problème : celui que la souveraineté des États-nations est entrain de se vider de sa substance. Il écrit :

Par suite de la tendance la plus récente à la dénationalisation de l'économie, la politique nationale perd de plus en plus de contrôle des conditions de production qui génèrent des gains et des revenus impossibles. Les gouvernements ont de moins en moins d'influence sur les entreprises, qui déterminent leurs investissements dans un cadre élargi par la mondialisation.

Cet état de fait invite aujourd'hui à repenser la mondialisation de l'économie. La mondialisation économique telle qu'elle se déploie, pose des problèmes qui ont des conséquences graves sur l'humanité. C'est pourquoi elle doit être régulée. Pour ce faire, il nous faut répondre aux interrogations suivantes que suscite le phénomène de la mondialisation économique : Si la souveraineté, au plan interne, s'exerce dans un espace territorial bien délimité, comment l'État exerce-t-il ce pouvoir souverain dans le domaine économique ? La mondialisation économique n'a-t-elle pas des impacts négatifs sur la souveraineté des États et partant sur leurs populations ? La gestion de la mondialisation économique ne doit-

elle pas passer par un renforcement de la souveraineté des États à une échelle supérieure? Ces questions posant le débat du rapport de la mondialisation économique et la souveraineté des États seront analysées dans le cadre de ce travail. Nous pensons qu'étant donné que le problème se pose à l'échelle mondiale, c'est à ce niveau qu'une solution efficace pourrait se trouver.

Pour répondre à l'objectif poursuivi dans cet article, celui que les États doivent reprendre du pouvoir devant les acteurs de la mondialisation économique, nous allons organiser notre recherche autour de trois axes. Le premier analysera les attributions économiques de la souveraineté de l'État. Ensuite, nous montrerons la perte de la souveraineté des États face à la mondialisation de l'économie. Et enfin saisissant tout ce qui précède dans une sorte de synthèse, nous nous inscrirons dans une logique de renforcement de la souveraineté des États à partir d'une intégration politique supranationale.

1. Souveraineté et attributions économiques de l'État

L'État souverain est une forme moderne d'organisation politique qui, historiquement, a pris naissance à partir du Traité de Westphalie du 24 octobre 1648 mettant fin à la Guerre des Trente Ans succédant ainsi à la *Polis* grecque et à la *Civitas* romaine. L'analyse de sa définition fait apparaître trois éléments à savoir un territoire (terrestre, maritime et aérien), une population et un gouvernement. Soulignons que ces trois éléments constituent des conditions objectives de l'existence d'un État auxquelles s'ajoute celle subjective à savoir la reconnaissance internationale par ses pairs. Le principe qui contribue à définir l'État et à le situer dans la société internationale est celui de la souveraineté. En effet, la souveraineté désigne l'autorité suprême et exclusive qu'exerce l'État sur sa population dans l'espace territorial sous sa juridiction ou d'après Olivier Beaud (1994, p.53) « le pouvoir suprême de la domination de l'État sur les personnes qui entrent dans le cercle de sa juridiction ».

L'État moderne se caractérise a priori par sa souveraineté. Sa puissance souveraine s'exerce à la fois dans la sphère interne et internationale. Selon Simone Dreyfus (1981, p.76), c'est un « pouvoir exclusif limité uniquement par le droit international, que possède l'État en tant que sujet du droit international échappant à l'autorité de tout autre sujet de ce droit ».

S'agissant de la sphère interne, l'État est détenteur d'un pouvoir illimité et indépendant. À ce niveau, il se pose comme auto législateur de « son ordre sans avoir à en rendre compte à quiconque au dehors », Bertrand Badié (1999, p.8). De son côté, Gérard Mairet (1997, p.19) renchérit en affirmant que le « principe de souveraineté est en premier lieu le principe politique d'autonomie. (...). La *respublica* possède en elle-même ses propres règles et structures, ses lois constitutives internes ». Cette conception de la souveraineté se retrouve chez Jean Bodin qui, dès 1576 dans son ouvrage *Les six livres de la République*, avait théorisé la souveraineté en termes de puissance absolue et perpétuelle comme fondement de toute République. C'est un pouvoir suprême et absolu appartenant à l'État et confère à celui-ci la plénitude du pouvoir décisionnel sur toutes les questions relatives à la sécurité, à la gouvernance économique-politique.

C'est ce qui justifie l'invocation du principe de souveraineté par les États pour refuser toute ingérence extérieure dans leurs affaires intérieures comme d'ailleurs consacré par la charte des Nations-unies en son article 2 alinéa 7 : « Aucune disposition de la présente Charte n'autorise les Nations-unies à intervenir dans les affaires qui relèvent de la compétence nationale d'un État (...). »

Dès lors, l'exercice de la souveraineté représente pour les États un enjeu de grande portée. Il confère notamment à l'État des attributions dans le domaine économique, lesquelles attributions constituent une marque de sa souveraineté. En quoi donc l'économie est une marque de souveraineté ? Quelles sont les attributions économiques de l'État ?

Le rôle de l'État, dans l'économie d'un pays fait depuis longtemps objet de débat entre les penseurs, selon qu'ils soient favorables à un État neutre ou, au contraire, à un État interventionniste, fortement impliqué dans les sphères économiques et sociales. Il a donné lieu à une abondante littérature allant de la non-intervention à l'intervention croissante de l'État dans l'économie. Sans nécessairement remettre à jour ce débat dans le cadre de ce travail, soulignons que les fonctions économiques et sociales de l'État se développent aujourd'hui dans la plupart des pays. L'État participe au bon fonctionnement de l'activité économique en régulant le marché. D'abord, l'État joue le rôle de régulateur du marché par ses fonctions régaliennes (l'armée, la police et la justice) et sociales (infrastructures nécessaires au bon fonctionnement de l'économie). Ensuite, il intervient pour compléter le marché. Cette fonction se résume à la régulation du marché en cas de défaillance. L'État joue le rôle de régulation du marché en intervenant pour corriger les imperfections du marché et rétablir les conditions permettant d'atteindre l'optimum économique. Enfin, l'État favorise la cohésion sociale au moyen d'un système de protection sociale. Étant donné que les inégalités peuvent découler du fonctionnement du marché, l'État intervient pour réduire ces inégalités à travers le système de protection sociale. L'État en redistribuant les ressources assure ainsi aux individus défavorisés les ressources minimums à travers des services comme l'éducation, la santé, le logement et autres jugés essentiels. L'État lutte également contre les inégalités en favorisant l'accès au marché pour les moins favorisés. Ce rôle joué par l'État permet d'asseoir la cohésion sociale.

L'État agit ainsi sur l'économie de multiples façons. Mais, cette intervention prend quatre formes principales : le contrôle des flux aux frontières et la création monétaire, la mise en place d'un cadre légal (infrastructure institutionnelle), la redistribution des ressources et la production. Ces quatre grandes fonctions sont diversement représentées d'un pays à l'autre ; l'action de l'État étant très présente dans certaines économies et moins interventionniste dans d'autres.

Tout État, avons-nous affirmé, est souverain sur son territoire. Il possède une monnaie sur son territoire qui lui permet d'asseoir sa souveraineté économique.

La souveraineté monétaire est une des marques de la puissance économique de l'État. Elle est l'une des conditions indispensables au bon fonctionnement de l'activité économique nationale. Elle assure la stabilité et le développement de cet État. Tout État a le droit souverain de déterminer sa

monnaie. Selon Dominique Carreau (1988, p. 399), « le droit de battre monnaie est l'apanage exclusif de l'État moderne. C'est à lui et à lui seul qu'il appartient de choisir l'unité monétaire, le signe qui va circuler sur son territoire : il va lui donner cours légal, voire forcé ». La politique monétaire est un attribut de l'État ou d'une institution régionale particulière au cas où les États sont dans une intégration monétaire (CFA, zone UEMOA, EURO, zone Union européenne). Dans ce contexte, c'est la Banque centrale qui définit la politique monétaire après accord des États en question. Mais, dans tous les cas, la politique monétaire a une double dimension :

- une dimension fondamentale : faire qu'une monnaie existe et qu'elle soit utilisable par les acteurs, donc que sa valeur soit relativement stable (inflation limitée) ;
- une dimension conjoncturelle : celle-ci consiste à agir sur la quantité de monnaie créée dans l'économie pour la stimuler ou au contraire la ralentir. Cette politique peut passer soit par l'évaluation soit par la dévaluation, à l'augmentation ou à la baisse des taux d'intérêts. Cette politique monétaire relève en réalité d'une utilisation de la monnaie par l'État pour corriger des imperfections du circuit économique.

L'État a aussi pour fonction de mettre en place un cadre légal en prenant des mesures et en investissant des ressources de telle sorte que les droits de propriété soient clairement définis, protégés et respectés. Ce cadre légal doit également inclure les règles du jeu entre tous les agents du circuit économique.

L'État veille au fonctionnement adéquat des marchés en mettant en place un encadrement institutionnel. La mise en place d'un cadre légal adéquat est très capitale pour le bon fonctionnement de l'activité économique. Il facilite, en effet, l'échange, crée un climat propice à l'investissement. L'investisseur a alors l'assurance du respect des règles claires régissant le marché et la certitude de récolter le fruit de ses efforts. C'est dire qu'un système de droits favorise l'activité économique. L'encadrement institutionnel des marchés favorise une concurrence loyale et légale. Celle-ci repose sur les conditions d'atomicité, d'homogénéité des produits, de mobilité des facteurs de production, la transparence et une entrée contrôlée des capitaux. La surveillance étroite de la concurrence sur les marchés constitue l'une des prérogatives importantes de l'État.

Notons qu'en dehors de l'encadrement institutionnel du marché, l'État peut intervenir en vue d'harmoniser le rythme de l'activité économique. Par ses propres dépenses (dépenses publiques), l'État peut mettre en œuvre des plans de relance de l'économie lorsque l'activité est ralentie ou lorsqu'une crise survient. À l'inverse, en période de difficultés financières, il peut mettre en place des mesures de rigueur pour rétablir par exemple l'équilibre des finances publiques. Il a donc un rôle de régulateur qui lui permet de compenser les défaillances du marché.

L'État réglemente également les relations entre employeurs et salariés à travers le droit du travail, qui encadre le contrat du travail et définit les devoirs et les droits de chaque partenaire. Il fixe par exemple la durée maximale du travail, la durée minimale des congés payés ou le salaire minimum. L'État redistribue aussi les ressources pour corriger les inégalités.

L'État vise deux objectifs en redistribuant les ressources : d'une part, l'État cherche à atténuer les inégalités de revenus entre les groupes sociaux ; d'autre part, il organise un système de protection sociale contre les grands risques auxquels peuvent être confrontés les ménages. Cette redistribution ayant pour but la réduction des inégalités sociales, passe par la mise en place d'un système de couverture sociale ou par d'autres mesures.

La réduction des inégalités sociales passe par des transferts monétaires des groupes sociaux les plus aisés vers les groupes sociaux les plus pauvres. L'État prélève des impôts, notamment sur les revenus les plus élevés et distribue des prestations. Ceux sont des prestations versées aux ménages les plus pauvres. Cette redistribution est dite verticale car elle réduit les écarts de revenus entre les plus aisés et les plus pauvres.

Par le système de protection sociale l'État met en œuvre une redistribution horizontale entre des catégories qui ne sont pas confrontées à certains risques et celles qui les subissent. Dans ce cas, les actifs financent les pensions des retraités, les familles sans enfants financent des allocations familiales, etc.

Cette politique de redistribution des ressources cherche à atteindre l'équité sociale puisque même si le marché n'a pas des défaillances, il est possible que la distribution des fruits de l'activité économique soit très inégale et/ou non conforme aux principes de justice sociale qui doivent prévaloir. Dans ce cas, l'État peut être appelé à redistribuer les richesses et corriger les dysfonctionnements du marché. La réduction des inégalités peut être un facteur de cohésion sociale. Elle peut être aussi facteur d'un développement économique sain qui assure la stabilité économique et la paix sociale. Soulignons que cette politique de redistribution des ressources n'est pas la même dans tous les pays ou ne se vérifie pas dans tous les pays. L'État assure également la fonction de la production.

La principale fonction productive de l'État consiste à fournir aux ménages et aux entreprises des services non marchands. L'entretien des routes, la signalisation urbaine, l'école publique, la défense nationale, l'éclairage des rues sont quelques exemples des « services publics » mis à la disposition de la population. Ces services sont soit gratuits, soit partiellement payants. En résumé, l'essor économique d'un État dépend du rôle que celui-ci « joue pour soutenir le développement, réglementer les marchés et assurer les services sociaux de base » Joseph E. Stiglitz (2013, p.62).

Ces fonctions économiques et sociales de l'État sont une marque de sa souveraineté. Elles font de lui le seul acteur maîtrisant et contrôlant véritablement les flux du circuit économique. En effet, les agents du circuit économique que sont les ensembles des entreprises, les ensembles des marchés des biens et services, les ensembles des ménages, les ensembles des institutions financières et bancaires, les ensembles des marchés de la main d'œuvre, agissent sous la supervision de l'État. Sur le plan des échanges commerciaux nationaux, les opérateurs économiques privés et les multinationales agissent sous la supervision de l'État. C'est pourquoi, la puissance économique d'un État fait partie intégrante du mécanisme qui lui permet d'asseoir sa souveraineté au niveau national. Cependant, la mondialisation qui se caractérise par la libéralisation de plus en plus croissante des échanges, une

certaine déréglementation des économies nationales et l'hégémonie des grandes firmes multinationales ne remet-elle pas en cause la souveraineté de l'État ?

2. La souveraineté à l'épreuve de la mondialisation économique

La mondialisation, avons-nous souligné, est l'intégration des économies et des sociétés dans le monde dû aux flux accrus de biens, de services, de capitaux, de technologies et d'idées, s'opérant dans une logique néolibérale. C'est la loi du libre-échange qui favorise l'ouverture des marchés nationaux à d'autres marchés à l'échelle planétaire. La mondialisation économique se présente comme un processus conduisant à l'intensification des échanges commerciaux à une échelle supérieure, à l'internationalisation de la production, à l'ouverture des marchés nationaux qui sont devenus interdépendants. Selon Samir Amin (1999, p.147), la mondialisation est « la formation d'un marché mondial des biens et des capitaux, le caractère universel des technologies compétitives, la progression en direction de la constitution d'un système productif mondial (...) ». Ainsi donc, sous sa facette économique, la mondialisation se comprend comme un processus conduisant à l'augmentation des échanges commerciaux, à l'internationalisation de la production, à l'ouverture des marchés et à l'interdépendance des économies nationales, qui selon plusieurs penseurs, a une incidence sur la souveraineté étatique. Dans ce contexte, le devenir de la souveraineté économique des États constitue un enjeu prégnant au cœur des systèmes de gouvernance économique-politique modernes car d'après David Held, (2005, p. 65) « les économies nationales sont inextricablement prises dans le réseau mondial de la production et des échanges ».

En effet, les effets du processus de mondialisation ont des impacts sur la souveraineté des États. L'action de l'État semble être perturbée d'une part, par exemple sur le plan des moyens, plus particulièrement en ce qui concerne les ressources financières. L'État dispose de moins de moyens pour assurer sa survie. D'autre part, de par les contraintes qui pèsent sur le cadre juridique et politique de l'État. L'État est obligé devant la concurrence des autres économies et la facilité pour les multinationales de se délocaliser, d'alléger son cadre juridique pour favoriser l'investissement étranger.

Dès lors, la libéralisation des échanges, la dérégulation des mouvements des capitaux, l'essor des entreprises transnationales ont conduit les États à adopter des choix politiques et stratégiques en vue d'attirer les opérateurs économiques. Ces choix visent à alléger le cadre juridique encadrant les activités économiques, en diminuant par exemple les frais de douanes, à améliorer le climat d'affaire ou au respect du principe moins d'État fait prospérer les affaires. Sylvie Mesure et Patrick Savidan (2006, p. 789) écrivent en ce sens : « Les États (...) ont réformé leur système de régulation pour attirer les entreprises transnationales et les investisseurs ». Dans ce contexte où le marché est devenu mondialisé, l'accumulation du capital ne peut donc plus se faire sur une base nationale devenue trop étroite.

L'économie se dénationalise et met à mal la politique nationale des États. Joseph E. Stiglitz (2013, p. 63) s'inscrivant dans cette logique de dénationalisation

de l'économie et de l'incapacité des États à insuffler une direction à leur politique nationale affirme que « L'État-nation qui a été le centre nerveux du pouvoir politique et dans une large mesure économique, est aujourd'hui pris en tenaille entre les forces de l'économie mondiale et les exigences politiques de dévolution du pouvoir ». C'est également la position de Geneviève Nootens qui voit dans la déterritorialisation économique qu'induit la mondialisation l'érosion des compétences étatiques dans le domaine économique. Selon Nootens (1999, p.104), la mondialisation économique est un phénomène qui contribue de plus à la dislocation de la relation entre l'État et l'économie, puisqu'une part de plus en plus importante de l'activité économique s'organise directement sur des bases mondiales, avec pour effet une dénationalisation de l'espace économique et l'érosion des capacités de régulation économique par l'État.

En effet, la mondialisation économique réduit les attributions économiques de l'État qui sont, entre autres, la production, le contrôle des flux monétaires, la régulation et la redistribution. L'avancée de la mondialisation économique provoque une crise au sein du système économique des États. Les États ont moins de contrôle sur leur économie nationale. C'est dire que sur le plan économique, l'État n'est plus totalement souverain. C'est pourquoi, on parle de plus en plus de crise de souveraineté comme le notent Sylvie Mesure et Patrick Savidan (2006, p.789) en ces termes :

La mondialisation n'a cessé d'être associée à l'érosion de la souveraineté étatique, plus largement à l'émergence de réseaux et de mouvements transnationaux affectant les capacités de régulation de l'État et la signification des frontières nationales. La pleine libéralisation des mouvements des capitaux et la fluctuation qui peut en résulter affaiblissent la capacité des États de recourir aux instruments classiques de la politique d'inspiration keynésienne. Les marchés financiers sanctionnent avec rapidité et sévérité les déficits budgétaires des États, en particulier de ceux qui sont fragiles du point de vue économique.

L'État dans ce contexte, n'a véritablement plus de contrôle sur l'économie et devient ainsi impuissant à maîtriser tous les réseaux et flux du circuit économique qui se produisent à l'échelle mondiale. Le fonctionnement du marché économique à l'échelle mondiale est le plus souvent au profit des groupes formés par de puissants réseaux sous la houlette des transnationaux, des firmes multinationales qui ont la capacité de contourner la souveraineté des États sur le plan économique. Dans cette perspective, Thierry Menissier (2005, p.200) fait remarquer que « dans le monde économique régi par le libre-échange, la capacité d'action des multinationales débordent largement la dimension du pouvoir territorialisé », c'est-à-dire la souveraineté des États. Les grandes firmes multinationales sont des puissants acteurs de l'économie mondiale. Celles-ci parviennent à faire parfois usage des moyens de pression, notamment l'arme financière et économique pour amener les décideurs nationaux et internationaux à accepter leurs propositions au cours des négociations. Les firmes multinationales usent de ces moyens de pression pour favoriser la prise de décisions favorables à

leurs intérêts. Selon Daniele Archibugi et David Held (2012, p.25), les multinationales « sont très efficaces dans la protection de leurs intérêts grâce au lobbying ». En usant de ces moyens, elles ont prouvé leur capacité à orienter la gouvernance mondiale dans leurs propres intérêts. De même, les firmes n'hésitent pas à se délocaliser là où le rapport entre contraintes financières (taxes et impôts), coût du travail et sécurité commerciale est le plus avantageux. Comme le note Pierre Veltz (2005, p.153), « il devient compliqué de définir une politique fiscale efficace et équitable, car les firmes ont de larges possibilités pour déplacer leurs bénéfices en jouant sur les cessions internes et leurs prix ».

Cette tendance conduit les États à négocier et à signer des types d'accords internationaux : accords bilatéraux de réciprocité commerciale ; la création de zones de libre-échange (Union européenne, UEMOA) ; les accords multilatéraux négociés au niveau de l'Organisation mondiale du commerce (OMC) et ceux négociés auprès du Fonds monétaire international (FMI) et de la Banque mondiale (BM) connus sous le nom du « consensus de Washington ». Selon ces derniers accords, le FMI et la BM n'accordent leurs aides financières aux pays qu'à la condition que ceux-ci réduisent leur intervention dans la politique de développement économique. Pour ces institutions financières internationales, le développement ne peut s'opérer que dans le cadre d'échanges marchands assurés par les entreprises privées dans un marché mondial libéralisé. Selon ces institutions la politique commerciale internationale doit être axée sur le libre-échange. À cet effet, Sylvie Mesure et Patrick Savidan (2006, p.790) affirment que « la politique [économique] est plus que jamais déterminée par des décisions qui se prennent au niveau international, par l'action aussi des acteurs non étatiques ainsi que les organisations de Breton Woods¹, de l'OMC, de l'OCDE exerçant une influence singulière » sur l'économie mondiale qui n'est pas toujours à l'avantage des économies nationales. De son côté, Joseph E. Stiglitz (2013, p.63) trouve que « de plus en plus, la capacité d'un État à contrôler les actes des particuliers et des entreprises est également limitée par des accords internationaux qui empiètent sur ses droits souverains à prendre des décisions ». C'est ainsi qu'en allant dans le même sens, Olivier Guillaume (2004, p. 19), souligne que « la mondialisation financière consiste en la suppression de l'intervention des États dans les marchés financiers, d'une part, et la libéralisation des systèmes bancaires, d'autre part (...) ».

Les conséquences de la mondialisation économique sur les États et particulièrement sur l'exercice de leur souveraineté nationale est une évidence. Dans ce processus de mondialisation économique, certains États perdent une partie de leur autonomie au profit de nouveaux acteurs comme les organisations internationales, les multinationales et les traités internationaux. Avec la multiplication des traités de libre-échange et la libéralisation de plus en plus croissante des échanges commerciaux, les États, du moins les plus vulnérables

¹ Les organisations de Breton Woods sont les institutions financières internationales à l'instar de la Banque mondiale et du Fond monétaire international. Ces institutions sont le résultat des accords signés à Breton Woods, une petite ville de l'État de New Hampshire aux États-Unis, en 1944 pour la réorganisation du système financier international.

économiquement, ont moins de contrôle sur leurs politiques publiques. Ils font face à un nombre grandissant de contraintes qui érodent une partie de leur souveraineté nationale. Cet état de fait fragilise les États.

La mondialisation économique fragilise les États dans la mesure où elle inverse le rapport traditionnel entre État et économie. L'économie n'est plus territorialisée et les États perdent de plus en plus de contrôle sur les activités économiques. L'économie se transnationalise avec le phénomène de la mondialisation. Cette transnationalisation affaiblit la capacité de régulation des États. Les décisions se prennent désormais à l'échelle transnationale. Dans ce contexte, l'État perd son influence sur l'économie mondialisée. La politique nationale n'a plus de pouvoir réel de décision et de contrôle sur les activités économiques transnationalisées. Elle se trouve dans l'incapacité d'influer sur les activités économiques transnationalisées. Ainsi, selon Jürgen Habermas (2000, p.74) avec le développement de la mondialisation capitaliste et la transnationalisation de l'économie, on assiste à « l'éviction de la politique par le marché ». Pour Serge Latouche (2000, p. 13) « l'affaiblissement des régulations nationales-étatiques est à la fois cause et conséquence de cette transnationalisation ». Pour lui, l'économie nationale qui s'est solidifiée avec le compromis entre le marché et l'État a connu ses beaux jours avec les « trente glorieuses » et l'État-providence. Elle a mis fin au rapport qui existe entre l'économie et l'État. Dès lors, l'économie dénationalisée entraîne la faiblesse de l'État en affectant ses institutions de souveraineté.

L'ensemble de ces effets de la mondialisation économique que nous venons d'analyser participent à la remise en cause de l'idée de souveraineté étatique. Toutefois, peut-on affirmer que cette mondialisation économique induit-elle la fin de la souveraineté ? Selon quelles modalités il faut aujourd'hui contrôler l'économie mondialisée ?

3. Pour un ancrage politique supranational

Les effets de la mondialisation économique sur la souveraineté conduit aujourd'hui à la nécessité de repenser la gestion de la mondialisation économique. Elle remet en question les prérogatives des États et perturbe leur politique économique nationale. La mondialisation économique construit de nouvelles formes d'organisations supraétatiques faisant intervenir d'autres acteurs qui supplantent les États en tant que principales acteurs économiques nationales et mondiales. Dans cette optique, la mondialisation définit une nouvelle ère dans l'histoire humaine où « les États-nations sont de plus en plus incompatibles avec les exigences de l'économie globale », David Bolduc et Antoine Ayoub Green, (2000, p.16). Mais pour certains penseurs nationalistes à l'instar de Stéphane Courtois, Jocelyne Couture, Will Kymlicka, cette façon d'analyser la mondialisation économique est une idéologie nouvelle qui a tendance à proclamer le déclin de la souveraineté nationale et le rôle politique et économique de l'État.

Pour ces penseurs nationalistes, on se trompe en croyant que l'avènement de l'économie mondialisée allait sonner le glas des États. Pour eux, il n'en est pas ainsi car bien que l'économie se mondialise, elle n'affranchit pas les États.

L'économie mondialisée n'affecte pas nécessairement le pouvoir de tous les États de la même manière. L'économie se trouve toujours concentrée entre les mains des superpuissances économiques. C'est ce que souligne Michel Seymour (2010, p.223) lorsqu'il écrit que « le pouvoir économique se trouve de plus en plus concentré au sein d'un ensemble de superpuissances économiques : celles du G8², auxquelles il faut ajouter maintenant la Chine et très bientôt l'Inde ».

Certes, il est bien vrai que ce sont les États qui interagissent au moyen des règles dans les institutions supranationales. De nos jours, l'internationalisation du capital et la mondialisation des échanges créent un nouvel environnement et entraînent de nouvelles mutations dans les champs d'action ou de capacité des États à agir seuls efficacement. Elles favorisent en ce sens les regroupements économiques supranationaux afin d'éliminer les entraves aux échanges et améliorer la productivité. Les États ont accepté par des ententes et des traités négociés de mettre en commun leurs ressources et d'uniformiser leurs politiques économiques dans l'intérêt de leur nation respective. Ils ont décidé en vertu d'une logique contractuelle de restreindre l'exercice de leur souveraineté sur l'activité économique.

Mais, dire que la mondialisation économique n'effrite pas la souveraineté des États nous paraît insoutenable. Pour être cohérent, il faut se rendre à l'évidence que l'économie qui se développe dans un espace planétaire ou du moins dans un espace déterritorialisé, rend vulnérable certains États et pose la nécessité que les différentes nations agissent ensemble au sein d'une intégration plus cohérente pour favoriser le développement de tous les États. Les regroupements économiques supranationaux, loin d'être une volonté des États, est plutôt une façon de répondre aux défis que pose la mondialisation économique. Les États se voient obligés de coopérer car ils ne se suffisent pas à eux-mêmes pour répondre aux nouvelles exigences d'une économie qui met à mal leurs prérogatives souveraines sur les plans économique et politique. Bien que les États demeurent encore les principaux acteurs de l'économie, leurs pouvoirs de décision sont de plus en plus limités. Ils sont de plus en plus limités dans leur marge de manœuvre. Les pouvoirs décisionnels leur échappent de plus en plus.

En effet, l'économie mondialisée a des conséquences négatives sur le développement des États et appelle à une action concertée entre les États du monde. Ayant des difficultés à contrôler l'économie mondiale, les États doivent coopérer en vue de retrouver leur souveraineté pour agir efficacement sur l'économie mondialisée. Selon Joseph E. Stiglitz (2013, p.63), l'économie mondialisée et ses conséquences qui l'accompagnent « suscite[nt] le besoin d'une action collective forte ».

² Le G8 crée en 1975, est le groupe des huit pays industriels les plus riches du monde. Ils sont puissants économiquement. Parmi ces pays, on peut citer les États-Unis d'Amérique, l'Allemagne, le Japon, l'Italie, la France, la Russie, le Canada, le Royaume-Uni. Ils se réunissent annuellement pour discuter de la situation économique et politique du monde. Ce qui exclut la participation des autres pays qui sont économiquement faibles.

La mondialisation économique pose des problèmes communs qui nous concernent tous à divers degrés. Ces problèmes communs tels les inégalités entre les États et à l'intérieur de ceux-ci, une pauvreté extrême rendant les hommes vulnérables, un commerce inéquitable, la capacité des multinationales à contourner les réglementations, les flux illicites des capitaux, le problème environnemental, exigent que les peuples agissent ensemble dans leurs intérêts propres pour les résoudre. C'est dans le cadre d'une action collective concertée que les États peuvent prendre efficacement en charge les problèmes nés de la mondialisation économique.

On pourrait nous objecter que l'idée que nous défendons existe déjà et contribue à l'affaiblissement de la souveraineté des États. Certes, des institutions internationales ou régionales existent déjà. Bien que nous soyons d'accord sur ce point, nous pouvons rétorquer en soutenant que les organismes supranationaux tels qu'ils existent aujourd'hui, ne permettent pas de faire face efficacement à la mondialisation économique. Il faut repenser la constitution et le fonctionnement de ces organismes afin que ceux-ci ne supplantent pas les États mais contribuent plutôt à renforcer leur souveraineté. Dans leur gouvernance, il faut que les règles soient en faveur des États mal lotis vu qu'ils sont défavorisés et n'arrivent pas à peser dans les décisions.

Favoriser les États fragiles exige que l'on renforce leur pouvoir par rapport aux entreprises multinationales qui disposent d'une certaine puissance dans l'économie mondiale. Cela suppose aussi comme le précise Daniel Noubissié Tchamo, (2012, p. 104) en commentant Thomas Pogge, un certain mécanisme dans la gouvernance mondiale qui doit passer par « la transparence dans la nature et les effets des actions des différentes institutions d'une part, la responsabilité et la démocratie dans le développement des plates-formes de réformes, d'autre part ». Plus encore, il serait intéressant pour renforcer la capacité des États affaiblis, que la gouvernance de ces institutions pour une justice démocratique ne soit plus uniquement l'affaire des États mais que cela implique aussi la participation d'une société civile globale où les ONG comme Oxfam, Amnesty International peuvent peser dans les prises de décision. Ceci est d'autant plus urgent dans la mesure où les institutions internationales qui encadrent l'économie souffrent du déficit démocratique. Une telle gouvernance affecte considérablement les politiques publiques économiques et sociales des pays en développement. Ainsi donc, on peut dire que si les États sont affaiblis c'est que les institutions démocratiques mondiales qui pourraient prendre en charge de façon efficiente les problèmes nés de la mondialisation restent à créer au niveau mondial. Celles qui existent non seulement souffrent de légitimité démocratique mais encore n'inspirent plus confiance.

Dans la mesure où les États affaiblis ne sont plus suffisamment outillés pour faire face seuls aux défis qui découlent de la mondialisation des échanges économiques, « il faut donc créer des institutions supranationales qui pourraient intervenir pour imposer des contrôles » Seymour (2010, p. 225). Ceci permettra de redonner de pouvoir aux États à cette échelle supérieure. Ces institutions

supranationales ne seront viables que si elles développent une politique de la reconnaissance des droits des peuples à agir à armes plus ou moins égales dans leur gouvernance. Selon Michel Seymour, (2010, p. 225) « les institutions supranationales doivent tenir compte des droits collectifs des peuples » en tant que détenteurs de droits à l'intérieur de ses institutions. Quelques interrogations nous permettent de justifier notre position. Les peuples des différentes nations qui composent les institutions supranationales disposent-ils des droits égaux de vote ? Comment les dirigeants sont-ils élus ou nommés? Rendent-ils des comptes? A qui et comment ? Ces questions mettent en exergue le déficit démocratique des institutions financières internationales ainsi que de leur gouvernance. Il existe un déficit de représentation au sein de ces institutions. C'est dans cette logique que Joseph E. Stiglitz (2002, p. 45) écrit :

Derrière le problème de toutes les institutions économiques internationales, il y en a un autre : celui de leur direction : Qui décide de ce qu'elles font? Elles sont dominées non seulement par les pays industriels les plus riches, mais aussi par les intérêts commerciaux et financiers en leur sein. [...] Ces institutions ont à leur tête des représentants du monde industrialisé (par coutume ou accord tacite, le FMI est toujours dirigé par un Européen, la Banque mondiale par un Américain). [...] Les institutions internationales ne sont pas représentatives des nations qu'elles servent.

Ceux sont ces inquiétudes qui nous amènent à rester dans cette posture théorique, qui lorsqu'elle est prise en compte, peut conduire à une gestion transparente des institutions. Ce cadre institutionnel pourrait intervenir pour imposer des contrôles en assurant par exemple « la vérification externe des entreprises, garantir la transparence des conseils d'administration, imposer des bornes supérieures sur les salaires des chefs d'entreprise, assurer le transfert de ressources vers les pays en voie de développement », Seymour (2010, p. 225). Cela permettrait aussi également de lutter contre une ouverture anarchique des marchés nationaux et un commerce international injuste qui ne sont pas toujours en faveur des pays défavorisés.

Les institutions internationales doivent être démocratiques et doivent être le lieu de règlement des problèmes et non de la création de ces derniers. Ce cadre institutionnel légal, légitime et démocratique donnerait un pouvoir aux États de s'attaquer à tout contrevenant. Ainsi, ce cadre institutionnel dissuaderait les contrevenants, soit les États, soit les multinationales, qui ne respecteraient pas les règles de la production économique. Nous pouvons affirmer avec Stiglitz (2013, P.64) qu'« il est clair que nous avons besoin d'institutions internationales fortes pour affronter les défis de la mondialisation économique ».

Conclusion

Nous avons analysé dans ce travail l'effet de la mondialisation économique sur la souveraineté étatique. Nous avons vu que la mondialisation économique affecte la souveraineté des États et limite leur pouvoir de décision. Aussi, les frontières sont devenues poreuses à cause de l'économie qui se déterritorialise. La

dénationalisation de l'économie, l'intervention d'autres acteurs puissants dans les activités économiques et la mauvaise gouvernance des institutions financières internationales qui encadrent l'économie posent d'énormes difficultés aux États. C'est dire que la mondialisation économique est la principale force dynamique à l'origine des transformations économiques, sociales et politiques en cours. Elle annonce ainsi une restructuration de la souveraineté des États.

La restructuration de la souveraineté, c'est pour tenir compte des mutations économique-politiques ainsi que des contraintes intérieures (souci du développement socio-économique et politique, paix sociale) et extérieures (trouver des palliatifs des effets de la mondialisation économique). La restructuration appelle à une coopération entre les États dans une logique d'intégration supranationale politique. L'intégration que nous avons jusqu'alors n'est pas suffisamment politique pour répondre aux exigences du moment que pose une mondialisation économique dérégulée. Elle ne permet pas de résoudre les problèmes qui découlent de la mondialisation économique. L'économie ayant été plus vite que la politique, a besoin d'une intégration politique supranationale où les peuples doivent retrouver leurs droits souverains. « Les problèmes que pose la mondialisation économique sont suffisamment urgents pour qu'on leur cherche dès à présent des réponses politiques novatrices » David Held, (2005, p. 65). Cela permettra aux États d'agir efficacement sur une économie mondialisée qui les dépossède dans une certaine mesure de leurs prérogatives.

Bibliographie

- AMIN Samir, 1999, *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'harmattan.
- ARCHIBUGI Daniele et HELD David, 2012, « La démocratie cosmopolitique : acteurs et méthodes », in *Cahiers philosophiques*, n° 128, pp. 9-29.
- BADIE Bertrand, 1999, *Un monde sans souveraineté. Les États entre ruse et responsabilité*, Paris, Fayard.
- BEAUD Olivier, 1994, *La puissance de l'État*, Paris, PUF.
- BODIN Jean, 1993, *Les six livres de la République*, Paris, Librairie générale française, [1596].
- BOLDUC David et AYOUB GREEN Antoine, 2000, *La mondialisation et ses effets : revue de la littérature*, Québec, Les Presses de l'Université de Laval.
- CARREAU Dominique, « Souveraineté monétaire et utilisation de la monnaie par les opérateurs privés », pp. 399-407, in KAHN Philippe (dir.), 1988, *Droit et monnaie. États et espace monétaire transnational*, Paris, Litec (Travaux de CREDIMI, vol. 14.)
- DREYFUS Simone, 1981, *Droit des relations internationales. Élément de droit international public*, Paris, Cujas.
- GUILLAUME Olivier, 2004, *L'aide publique au développement : un outil à réinventer*, Paris, Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer.
- HABERMAS Jürgen, 1998, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard.
- HABERMAS Jürgen, 2000, *Après l'État-nation. Une nouvelle constellation politique*, Paris, Fayard.

- HELD David, 2005, *UN nouveau contrat mondial. Pour une gouvernance social-démocrate*, Paris, Presses de Science Po.
- LATOUCHE Serge, 2000, *La planète uniforme*, Paris, Climats.
- MAIRET Gérard, 1997, *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard.
- MENISSIER Thierry, 2005, *Éléments de philosophie politique*, Paris, Ellipses Éditions.
- MESURE Sylvie et SAVIDAN Patrick (dir.), 2006, *Le dictionnaire de sciences humaines*, Paris, PUF.
- NOOTENS Geneviève, 1999, « L'identité postnationale : itinéraire (s) de la citoyenneté dans la modernité avancée », *Politique et Sociétés*, Vol.18, n°3, pp. 99-120.
- POGGE Thomas, 2007, « Reconnus et bafoués par le droit international : Les droits de l'homme des pauvres du monde », in *Raison publique*, N°6, PUPS, pp. 75-111.
- SEYMOUR Michel, « Le nationalisme cosmopolitique : des citoyens du monde et des nations sans frontières », pp.221-239, in CHUNG Ryoa et NOOTENS Geneviève (dir.), 2010, *Le cosmopolitisme : Enjeux et débats contemporains*, Montréal, PUM.
- STIGLITZ Joseph Eugène, 2013, *Un autre monde. Contre le fanatisme du marché*, Paris, Fayard, [2006].
- STIGLITZ Joseph Eugène, 2002, *La grande désillusion*, Paris, Fayard.
- TCHAMO Daniel Noubissié, 2012, *Justice distributive ou solidarité à l'échelle globale ? John Rawls et Thomas Pogge*, Paris, L'Harmattan.
- VELTZ Pierre, 2005, *Mondialisation, villes et territoires*, Paris, PUF.

GEORGES CANGUILHEM ET LA QUESTION DE LA RÉDUCTION DU VIVANT À UNE MACHINE, N°Goran Vincent ALLA (Université Alassane Ouattara - RCI)
ngoranalla@gmail.com

Résumé

L'homme se réjouit aujourd'hui du progrès technique et semble ignorer ses inconvénients sur l'histoire de l'humanité en général, et en particulier sur le vivant. Nos recherches nous ont permis de découvrir Chez le philosophe, médecin français Georges Canguilhem une idée géniale sur la technique et le vivant, et précisément sur l'assimilation du vivant à une machine. Cette théorie de l'animal-machine est issue de la philosophie mécaniste de R. Descartes. Canguilhem rejette la théorie de l'animal-machine élaborée par René Descartes au XVII^{ème} siècle. Ainsi, Si pour Descartes le corps vivant est réductible à une machine, pour Canguilhem l'organisme du vivant est irréductible à une machine. Chez Canguilhem, dans l'organisme du vivant, chaque organe est à la fois moyen et fin de chacun des autres. On ne peut pas dire autant de la machine. De plus, les phénomènes tels que la reproduction, l'auto-construction, l'autoconservation, l'autorégulation et l'autoréparation sont propres à l'être vivant. Il va jusqu'à nier cette assimilation en médecine. Car selon lui, on ne peut parler de pathologie chez les machines mais plutôt de panne.

Mots clés : Épistémologie, machine, mécanisme, médecine, norme, organisme, pathologie

GEORGES CANGUILHEM AND THE QUESTION OF THE REDUCTION OF THE LIVING TO A MACHINE

Abstract

The Man welcomes today the technical progress and seems to ignore its drawbacks on the history of humanity in general, and in particular on the living. Our research allowed us to discover from the philosopher, French doctor Georges Canguilhem a great idea about the technology and the living, and precisely on the assimilation of the living to a machine. This theory of the animal-machine comes from the mechanistic philosophy of R. Descartes. Georges Canguilhem rejects the theory of the animal-machine developed by René Descartes in the 17th century. So, if for Descartes the living body is reducible to a machine, for Canguilhem the living body is irreducible to a machine. At Canguilhem's, in the body of the living, each body is both the means and end of each of the other. Can't say the same for the machine. In addition, phenomena such as reproduction, self-construction, self-preservation, self-regulation and the self-healing are specific to being alive. He's going to deny this assimilation in medicine. Because according to him, one cannot speak of Pathology at the machines, but rather of failure.

Keywords: Epistemology, machine, mechanism, medicine, standard, organism, pathology

Introduction

Le vivant est par définition un être doué de vie, c'est-à-dire un être disposant d'un organisme autonome lui permettant de tirer du milieu extérieur les substances nutritives indispensables à sa croissance et à sa conservation. La biologie classe les êtres vivants en trois genres : végétal, animal et humain. Le vivant est doté de certaines capacités telles que l'autorégulation, la reproduction, la croissance et la dégénérescence. Lorsque ces caractères sont parfaitement représentés, on parle d'être vivant. Mais d'où vient-il qu'on réduit le vivant à une machine caractérisée par un agrégat d'objets techniques? La réduction est l'opération de l'esprit par laquelle on diminue la différence entre deux choses en ramenant l'une à l'autre. Cela suppose que la réduction n'est pas une stricte identification mais un rapprochement. Mais ce rapprochement permet-il de traiter deux choses de la même manière tout en maintenant leur différence ? Sous quel rapport cela est-il possible ? Existe-il réellement des phénomènes communs aux vivants et aux machines pouvant permettre aux scientifiques d'étudier le vivant comme une machine ? Les mécanistes ont essayé d'apporter une réponse à ces questions.

Dans la connaissance scientifique du vivant, les mécanistes, à l'image de René Descartes, préconisent l'usage des lois de la mécanique pour expliquer les phénomènes vitaux. Chez lui, l'univers et tous les phénomènes qui s'y déroulent peuvent et doivent s'expliquer par les lois des mouvements matériels. Le vivant en tant que corps doit s'expliquer de la même manière que les autres phénomènes de la nature à travers les lois physico-chimiques. Les lois physico-chimiques sont-elles transposables dans le monde de la vie, chez l'être vivant ? Cela suppose qu'il existe une unité des phénomènes naturels, qu'il s'agisse des êtres animés ou des êtres inanimés. Le problème soulevé par cette assimilation est celui de l'unité naturelle. En opposition à la vision de la théorie mécaniste, le philosophe médecin Georges Canguilhem note une différence profonde, c'est-à-dire une différence de nature entre le vivant et la machine.

Le but de ce travail est de mettre en évidence cette différence. Une initiative qui permet de promouvoir la valeur de l'être vivant et surtout de la vie qui est la marque incontestable de cette différence. Dans une analyse critique, nous allons d'abord donner le fondement théorique de la conception mécaniste physiologique de René Descartes et de la réduction du vivant à une machine, ensuite montrer les limites de cette théorie, et enfin indiquer clairement, en s'appuyant sur la théorie de Canguilhem, les phénomènes qui marquent la différence entre le vivant et la machine.

1. Approche de la théorie cartésienne du vivant-machine

Dans la cinquième partie du *Discours de la méthode* et dans l'appendice III du même ouvrage, Descartes expose sa thèse de l'animal-machine, où il compare les animaux aux machines. Cette comparaison vise à expliquer rationnellement le vivant en se fondant sur le modèle de la machine. Deux idées dominent cette théorie de Descartes : le mécanisme physiologique et l'identité du corps vivant et la

machine. Quelle est, cependant, le contenu substantiel de sa conception mécaniste physiologique ?

1.1. La conception mécaniste physiologique de Descartes

La conception mécaniste physiologique chez R. Descartes vise à expliquer le fonctionnement du corps vivant suivant le fonctionnement des corps en général. En réalité, cette théorie cartésienne s'oppose au vitalisme et au finalisme d'Aristote. En effet dans l'Antiquité, Aristote avait proposé une explication du vivant par la cause finale. Pour lui, la connaissance du vivant est fondée sur les notions d'acte, de forme, de finalité (cause finale) et de fonction. Commentant cette idée d'Aristote, É. Bréhier (1997, p. 180) montre que pour toute chose, Aristote distingue quatre causes : la cause matérielle, la cause efficiente, la cause formelle et la cause finale. La cause matérielle est la matière qui constitue la chose ; la cause formelle est la forme, le modèle, ou l'essence ; la cause efficiente ou motrice est ce qui donne la forme de la chose, le principe premier d'où part le changement ; la cause finale est l'état final. Dans les êtres organisés, la cause finale prime sur les trois autres. Pour connaître et expliquer les phénomènes relatifs aux vivants, il faut d'abord connaître ce en vue de quoi ils existent.

La théorie d'Aristote met en place l'opposition entre le mécanisme et le finalisme. Le mécanisme, rappelons-le, est le principe d'explication des phénomènes qui privilégie la cause efficiente et, le finalisme est le principe d'explication des phénomènes qui privilégie la cause finale. Pour faire comprendre que la nature du vivant réside dans sa finalité, Aristote compare l'objet technique produit de l'homme à l'organisme de l'être vivant.

Selon Émile Bréhier, Aristote, dans *Les Parties des animaux*, prend l'exemple de la maison pour étayer sa pensée. La cause première de la maison qui en définit la nature, c'est la finalité de la maison : l'habitat (cause finale) qui guide l'architecte. La finalité qui préside à l'existence de l'objet technique lui est extérieure. Elle réside dans l'esprit de celui qui l'a produite et dans l'esprit de celui qui l'utilise. La finalité de l'être vivant qui est la cause de son existence lui est au contraire intérieure. Ici, se met en place la différence entre l'être organisé et l'être inorganisé. Différence qui ne sera pas du goût de Descartes.

Au 17^{ème} siècle, Descartes réagit contre la philosophie aristotélicienne de la finalité. Il prétend unifier les sciences de la nature. Selon lui, inerte et vivant sont régis par les mêmes lois : les lois de la physique mécanique. Par conséquent, le mouvement des corps vivants et le mouvement des autres corps de la nature peuvent s'expliquer de la même manière. En effet pour R. Descartes (1992, p. 73), le mouvement des corps vivants s'explique « selon les règles des mécaniques, qui sont les mêmes que celles de la nature ». À travers cette vision, Descartes reprend dans l'ensemble la description de la circulation du sang du médecin anglais William Harvey exposé dans *Étude anatomique du mouvement du cœur et du sang*, publié en 1628, et en donne une explication mécanique. Il suppose dans le cœur « un feu sans lumière » (R. Descartes, 1992, p. 66) qui dilate le sang et le fait circuler. La circulation du sang n'est qu'un mouvement mécanique dans le vivant. Du cœur le sang va dans les veines en passant par les tuyaux des artères pour

retourner au cœur. Et la situation des artères et des veines, la force et la faiblesse du courant sanguin sont les principaux facteurs qui expliquent la circulation du sang. Contrairement à Aristote, Descartes exclut tout recours aux causes finales et privilégie l'explication par les causes efficientes et par les causes matérielles. Cette vision mécaniste de la physiologie va plus tard aboutir à sa célèbre théorie de l'homme-machine.

1.2. De l'identité entre le corps vivant et la construction d'une machine

De l'extérieur, l'être vivant semble être identique à la machine. Difficile de distinguer sa forme de celle du vivant. Le corps humain semble être une combinaison, un agencement de pièces. Cette vision du corps amène les mécanistes et surtout Descartes à assimiler l'homme à une machine. Les articulations des membres et les mouvements du globe de l'œil sont des exemples palpables. H. Bergson (2002, p. 22) le confirme lorsqu'il dit : « Les attitudes, gestes et mouvements du corps humain sont risibles dans l'exacte mesure où ce corps nous fait penser à une simple mécanique ». Cette mécanisation qui rapproche l'homme de la machine permet à Descartes de réduire le corps à la construction d'une machine. Dans ses analyses, il émet une hypothèse : « Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou une machine de terre, que Dieu forme exprès » (R. Descartes, 1992, p. 241). Cette pensée est la preuve qu'il rapproche l'homme de la machine ; il compare les composés du vivant à ceux de la machine :

Véritablement l'on peut fort bien comparer les nerfs de la machine que je vous décris aux tuyaux des machines de ces fontaines ; ses muscles et ses tendons, aux autres engins et ressorts qui servent à les mouvoir ; ses esprits animaux à l'eau qui les remue, dont le cœur est la source, et les cavités du cerveau sont les regards. (R. Descartes, 1992, p. 243).

Il montre par-là que le vivant est une machine ou matière faite de terre en mouvement. En clair, l'organisme vivant est une sorte de fontaine artificielle dont les tuyaux seraient les nerfs, les ressorts servant à mouvoir la machine se confondraient avec les muscles et les tendons. À l'eau des tuyaux correspondraient les esprits animaux (l'influx nerveux). L'activité du cœur et la circulation du sang montrent que le vivant n'est que matière et mouvement. Abondant dans le même sens, C. Bernard (1984, p. 134) affirme : « l'organisme est une machine vivante », pour dire que le fonctionnement de l'organisme du vivant ne diffère pas de celui de la machine. Il y a une ressemblance entre la fonction biologique et le fonctionnement des rouages de la machine. Toujours dans la perspective de l'identification du vivant à une machine, Descartes indique que le cœur, avec ses cavités et ses artères qui y partent ou qui y aboutissent, forme une machine très complexe qui, pour fonctionner ou tourner, se sert de sa chaleur et du sang.

Il montre qu'il n'y a pas de différence entre le fonctionnement d'une machine et un être vivant végétal. Partant de cette identification, il a montré qu'il n'y a pas également de différence entre une machine et un être vivant animal. En le faisant, il réduit l'écart entre la nature de l'homme et la nature de la machine. En réalité, l'intention de Descartes est de construire un modèle physique de

l'organisme. À cet effet, à partir de quelques montages, il a affirmé l'identité entre l'organisme et une machine. Cette comparaison prend en compte la question de la finalité en ce sens selon lui, la machine tout comme le vivant obéit à une finalité. Analysant cette idée de Descartes, Canguilhem (1955, p. 55) affirme que pour ce dernier, « toutes les choses qui sont artificielles sont avec cela naturelles. Car, par exemple, lorsqu'une montre marque les heures par le moyen des roues dont elle est faite, cela ne lui est pas moins naturel qu'il est à un arbre de produire des fruits ». La cause finale ne peut donc être un argument solide pour exclure la machine des êtres organisés. Cette théorie sera critiquée par Georges Canguilhem car pour lui, le vivant est irréductible à la machine.

2. Canguilhem et les limites du réductionnisme du vivant à la machine

Avec Georges Canguilhem, nous touchons sans doute la limite d'une explication mécaniste du vivant. Il met une différence irréductible entre l'organisme et une machine à travers quelques phénomènes spécifiques au vivant. En se fondant sur ces phénomènes, il rejette à la fois la vision mécaniste du vivant et l'identité entre la finalité de la machine et la finalité de l'organisme.

2.1. Le rejet de la vision mécaniste du corps chez Descartes

Dans son œuvre, Canguilhem rejette l'assimilation du corps vivant à une machine. Selon lui, à la différence de l'homme, la machine est une construction artificielle. De plus, la machine est un composé de pièces détachables et changeables ; ce changement de pièces ne déränge nullement pas le fonctionnement de la machine. Pour G. Canguilhem, la machine est un assemblage des parties qu'on peut détacher et replacer sans modifier le mécanisme de fonctionnement ; car « en toute machine, le mouvement est fonction de l'assemblage, et le mécanisme, de la configuration » (G. Canguilhem, 1975, p. 115). Concernant ce point, il table sur les mots tels que mécanisme et assemblage pour montrer que ces modes de fonctionnement retrouvent plus leur sens dans les machines que dans l'organisme.

Bien avant Canguilhem, A. Carrel avait déjà exprimé une idée analogue. Il a établi à sa manière la différence entre le vivant et la machine :

L'organisation de notre corps, cependant ne ressemble pas au montage d'une machine. Une machine se compose de pièces multiples, originellement séparées. Une fois ces pièces assemblées, elle devient simple. (...) Au contraire, l'être humain est primairement simple et secondairement complexe. Il se compose d'abord d'une seule cellule. Cette cellule se divise en deux autres qui se divisent à leur tour, et la division continue indéfiniment. (A. Carrel, 1935, p. 162).

La structure de l'organisme du vivant, aux yeux de Carrel, est irréductible à celle de la machine, car l'homme est plus complexe que la machine. La solidarité et la fragilité de notre corps diffère de celle de la machine : « La solidité d'une machine dépend de celle du métal dont elle est construite, et de la perfection de son montage. Mais celle d'un être vivant est due à des causes différentes. Elle vient

surtout de l'élasticité des tissus, de leur propriété de se reproduire au lieu de s'user ». (A. Carrel, 1935, p. 166).

G. Canguilhem va plus loin en faisant une différence entre le système nerveux et les montages mécaniques :

Ce système reste capable de performances caractéristiques après des prélèvements ou des délabrements tels qu'aucune machine, surtout à l'échelle électronique, n'en pourrait supporter, sans se fausser, même une minime partie. Le système nerveux, s'il est un montage mécanique, se trouve être chez l'homme, un montage monteur et non seulement monté.(G. Canguilhem, 1955, p. 123).

À ces deux remarques, il faut ajouter la différence entre le cerveau et la mémoire d'une machine. Tout comme Georges Canguilhem, G. Le Blanc (2002, p. 256-257), récuse cette assimilation :

L'invention de l'homme le prive de toute réduction possible du fonctionnement de son cerveau à celui d'une machine. Une machine n'invente pas. La vie est invention tandis que la machine est répétition de l'invention [...] L'activité du cerveau est encadrante tandis que, les mécanismes des machines sont encadrés. L'assimilation du cerveau et du système nerveux à une machine à informations répond d'un postulat mécaniste illégitime.

On ne peut donc pas réduire un organisme à une machine et même dans un organisme, quel qu'il soit, il existe une individualité irréductible, selon Georges Canguilhem, à un composé, à un agrégat d'engins détachables, démontables à volonté par son auteur. Ces propos sont aussi ceux de F. Dagognet (1997, p. 172) : « Un objet est entièrement voué à l'extériorité : si on lui enlève une pièce (ou un organe), le reste, amputé, ne compense pas ce manque, alors que le corps, afin de continuer à exister, tend à annuler cette perte (certains vivants régénèrent même ce qui lui a été enlevé) ». Un organisme est composé de parties elles-mêmes organisées dont le consensus dépend, à chaque degré de complication, de liaisons capables de subsister même après leur libération par rapport au centre le plus élevé d'intégration et de contrôle dans le cas des machines. Comme le souligne M. Merleau-Ponty (2006, p. 30), « le corps dans son fonctionnement ne peut se définir comme un mécanisme aveugle, une mosaïque de séquences causale indépendantes ». L'organisme est pourvu de système de régulation pouvant à tout moment assurer son bon fonctionnement. Voici un texte de G. Canguilhem (1975, p. 116) résumant sa position :

Dans un organisme, on observe (et ceci est trop connu pour que l'on insiste) des phénomènes d'auto-construction, d'autoconservation, d'auto-régulation, d'auto-réparation. Dans le cas de la machine, la construction lui est étrangère et suppose l'ingéniosité du mécanicien ; la conservation exige la surveillance et la vigilance constantes du machiniste, et on sait à quel point certaines machines compliquées peuvent être irrémédiablement perdues par une faute d'attention ou de surveillance. Quant à la régulation et à la réparation, elles supposent également l'intervention périodique de l'action humaine. Il y a

sans doute des dispositifs d'autorégulation, mais ce sont des superpositions par l'homme d'une machine à une machine.

Ce passage résume presque la différence entre les phénomènes qui s'accomplissent dans le vivant et le mode de fonctionnement de la machine. Les phénomènes biologiques s'accomplissent indépendamment d'une action quelconque comme ce fut le cas de la machine. C'est ce que le physiologiste Claude Bernard explique par l'influence du milieu intérieur qui vise à maintenir les conditions de chaleur et d'humidité nécessaires aux organes. Par exemple, une variation de la température extérieure sera compensée de telle sorte que le corps humain se maintienne à une température interne moyenne d'environ trente-sept degrés (37°). Le milieu intérieur n'existe pas dans la machine, par conséquent on ne peut parler de constance du milieu intérieur ou comme Jacques Monod (1970, p. 34) d'« invariance reproductrice », c'est-à-dire dans le maintien constant du milieu intérieur les cellules continuent de se reproduire, de se multiplier. Le vivant se reproduit, s'auto-organise alors que chez la machine, cela est impossible.

Par ailleurs, la machine reçoit son mouvement du vivant donc impossible de comparer le mouvement du vivant à celui d'une machine. Après avoir établi la différence entre l'homme et la machine, Georges Canguilhem va consolider sa position critique en faisant une différence entre la finalité de la machine et la finalité de l'organisme du vivant.

2.2. Le rejet de l'identité entre la finalité de la machine et la finalité du corps vivant

Canguilhem fait la différence entre la finalité du corps vivant et celle de la machine en s'appuyant sur les textes d'Emmanuel Kant. Ce dernier, dans son œuvre *La critique du jugement théologique*, fait la différence entre la machine et l'organisme. Selon lui, « un être organisé n'est pas simplement une machine, car la machine possède uniquement une force motrice ; mais l'être organisé possède en soi une force formatrice, qu'il communique aux matériaux, qui ne la possèdent pas ». (E. Kant, 2000, p. 297). Dans une machine aucune pièce ne produit une autre pièce parce que dépourvue d'énergie formatrice. Dans le vivant tout est réciproquement moyen et fin ; le vivant a pour fin de vivre et chacun des organes est moyen de cette fin (contribue à la vie). En d'autres termes, dans les machines, les causes sont motrices, alors que dans le vivant elles sont productrices. Au fond, il fait savoir que l'organisme a une nature et un pouvoir lui permettant de s'organiser dans son fonctionnement. Par exemple, l'ensemble des transformations chimiques et physico-chimiques qui s'accomplissent dans tous les tissus de l'organisme vivant : dépenses énergétiques, échanges, nutrition. Ces arguments de Kant ont permis à Canguilhem d'avoir des arguments solides pour rejeter la thèse de Descartes à propos de la question de la finalité.

G. Canguilhem présente le vivant comme un organisme, c'est-à-dire un tout finalisé. De même, chaque organe est à la fois moyen et fin de chacun des autres. On ne peut pas dire autant de la machine. Si dans l'arbre la tige produit la feuille,

dans la montre ce n'est pas le ressort qui produit les engrenages, ni les engrenages qui produisent les aiguilles. Ils se contentent de les mettre en mouvement.

Une machine est fabriquée pour un usage déterminé ; elle est limitée à une action précise, alors que l'organisme vivant a une finalité indéterminée. On se rend compte qu'il y a quelques propriétés différentes entre machine et organisme. D'ailleurs, c'est l'homme qui contrôle le fonctionnement de la machine. La construction d'une machine ne peut se comprendre que par l'homme et non par la machine elle-même. Sa finalité est fixée par l'homme. L'homme est aujourd'hui capable de créer des robots à figure humaine, aussi appelés Androïdes, très perfectionnés. Mais ces robots sont télécommandés et obéissent à certains ordres ou automatisés ; ils fonctionnent après avoir reçu certaines instructions de l'homme. Ces machines ont été inventées par l'homme pour effectuer certaines tâches physiques à sa place et imiter son comportement. À ce niveau, Canguilhem (1975, p. 114) affirme : « Une machine est faite par l'homme et pour l'homme, en vue de quelques fins à obtenir, sous forme d'effet à produire ». Ce qui est intéressant dans cette partie, c'est que la machine est le produit de l'homme. Car « il n'y a pas de machine à construire des machines ». (G. Canguilhem, 1975, p. 115). C'est l'homme qui, par la pensée, organise la construction d'une machine et lui confère un rôle précis. Par exemple, une calculatrice ne peut pas jouer le même rôle qu'un graveur. Il faut « voir d'abord fonctionner la machine pour pouvoir ensuite paraître déduire la fonction de la structure ». (G. Canguilhem, 1975, p. 116). Avec la finalité, on peut dire que dans l'organisme il y a une pluralité de fonctions ; chaque organe peut avoir plusieurs fonctions. Ce qui n'est pas le cas avec une machine. Elle est limitée à sa fonction préétablie ; elle ne peut pas s'écarter de cette fonction préétablie par son créateur.

Certes, il existe des éléments comparables qu'on peut discerner dans le vivant et dans la machine. Mais cela ne nous fait pas perdre de vue leur différence. C'est ce que nous retrouvons dans les écrits de Raymond Ruyer (1968, p. 97) :

Il y a des machines dans l'organisme, comparables aux machines fabriquées, mais il est contradictoire de penser qu'il n'y a que des machines. Si j'ai froid et que je fasse des mouvements violents pour me réchauffer, je m'arrête lorsque le résultat est atteint ; mais, évidemment, il n'y a pas au-dessus de moi un ingénieur qui soit à mon organisme ce que je suis à la chaudière, capable de mettre dans mon cerveau l'indiction matérielle du degré de réchauffement souhaité. Ou si cet ingénieur existait, la même question se reposerait pour lui, et ainsi de suite à l'infini.

Il revient en fait sur la possibilité du vivant à modifier par soi-même son milieu. Contrairement à la machine, le vivant modifie le milieu ambiant à sa guise. La machine est condamnée à subir l'influence des conditions physico-chimiques du milieu ou au contraire on ne peut que la changer. Cette différence est aussi perceptible dans le domaine médical.

3. Le refus de l'assimilation du vivant à une machine en médecine

La modernisation des centres de soins a nécessité l'usage des machines par des médecins dans certains domaines médicaux. Les tâches les plus difficiles sont confiées à des automates (les robots). Cette situation donne à penser une identité entre l'homme et la machine en médecine. Une idée qui vient prolonger la pensée cartésienne de l'animal-machine. Face à cette conception, Canguilhem réagit et montre qu'en médecine il n'est pas évident d'assimiler l'organisme à une machine. Il justifie sa position en se fondant sur la pathologie et sur la production des normes de vie.

3.1. Le vivant, la machine et la pathologie en médecine

Dans le domaine de la médecine, en nous appuyant sur la conception de Canguilhem, il n'est pas possible d'assimiler l'homme à une machine. Dans les hôpitaux, les chirurgiens se servent parfois des appareils au cours des opérations, lorsqu'ils doivent effectuer des tâches nécessitant une très grande précision. Ces opérations peuvent même se dérouler à distance (téléchirurgie). Mais, opérer un patient à l'aide d'une machine ne fait pas de cet automate un modèle de l'homme puisqu'il est télécommandé. La machine ne fonctionne que suivant l'instruction du médecin. L'organisme n'est pas identique à une machine comme le pensait René Descartes même en médecine. Car selon Canguilhem, ces machines ne fonctionnent que grâce aux manœuvres de l'homme. Outre cela, la différence entre la machine et le vivant peut être aussi observée dans l'état de santé et de maladie. À ce niveau, dans *Le normal et le pathologique*, G. Canguilhem (1966, p. 78) affirme : « Il y a une pathologie biologique, mais il n'y a pas de pathologie physique ou chimique ou mécanique ». À partir du moment où on ne peut pas parler de pathologie et de physiologie en mécanique, on ne peut donc pas parler de spécialiste dans ce domaine. Il n'y a pas de spécialiste de la pathologie en physique et en mécanique alors que médecine et biologie coexistent.

Dans son ouvrage, *Santé : concept vulgaire et question philosophique*, il revient sur la question de l'assimilation de l'organisme à une machine au sein de la médecine. À ce sujet, Georges Canguilhem (1990, p. 20) dit : « Nous voici confortés dans le refus d'assimiler la santé à un effet nécessaire de relation de type mécanique. La santé, vérité du corps, ne relève pas d'une explication par théorèmes. Il n'y a pas de santé d'un mécanisme ». Mettant l'accent sur la santé, il démontre qu'au niveau de la machine, on ne peut parler ni de santé ni de maladie dans l'état de marche et de dérèglement (1990, p. 21) : « Pour une machine, dit-il, l'état de marche n'est pas la santé, le dérèglement n'est pas une maladie ». Il est donc absurde de concevoir l'organisme comme une machine. Et même, selon lui, si l'on va plus loin jusqu'à la mort, la marge de leur différence reste invariable.

Nous savons tous que, quelquefois au bout de la maladie c'est la mort. Alors que ce phénomène ne se produit pas avec les machines. Raison pour laquelle G. Canguilhem (1990, p. 21) dit : « Qu'il n'y ait pas de maladie de la machine, cela ne fait qu'un avec le fait qu'il n'y a pas de mort de la machine ». Et même si on y pense, on dira que c'est sous une autre dénomination qu'on peut qualifier ce

phénomène. La machine ne meurt pas mais elle tombe en panne. De plus, la distinction entre le normal et le pathologique ne peut se faire qu'au niveau du vivant. Car : « Il n'y a pas de distinction du normal et du pathologique en physique et en mécanique. Il y a une distinction du normal et du pathologique à l'intérieur des êtres vivants ». (G. Canguilhem, 1975, p. 118)

En ce qui concerne les différentes causes du dysfonctionnement de l'organisme et de l'arrêt de la machine, Canguilhem fait remarquer que l'environnement peut, certes, être aussi bien la cause de maladie que de panne, mais pas de la même manière. Seul l'environnement physique peut détracter la machine, alors que l'environnement social ou familial peut créer la maladie. C'est le cas par exemple des maladies héréditaires.

L'épistémologie médicale de Georges Canguilhem marque une différence entre le vivant et la machine en se servant de l'état de santé et l'état de maladie. Au-delà de la différence au niveau de l'état de santé et l'état de maladie, la machine est dépourvue de la capacité de production de normes de vie.

3.2. Le vivant, Machine et la production des normes de vie en médecine

La production de nouvelles normes vitales permet à Canguilhem de faire la différence entre le vivant et la machine. Dans ses analyses, il a clairement mentionné cette différence en soutenant que le vivant produit ses normes de vie. Cette conception transparait chez Claude Bernard (2008, p. 275) lorsqu'il dit : « La vie c'est la création ». Ici, il ne fait nullement allusion à la vie métaphysique, mais à la vie biologique. Chez tous les êtres vivants, tout se crée morphologiquement ; l'organe est créé. Mais à la différence de Claude Bernard, nous dit Yapi Ayénon : « Cette créativité, pour Georges Canguilhem, va bien au-delà de la création organique, elle est créativité normative et réside dans la capacité de tout être vivant de créer constamment de nouvelles normes organiques » (A. Yapi, 2015, p. 160). En se servant de cette activité normative du vivant, Canguilhem présente la maladie comme un fait positif dans la vie du vivant. Car selon lui, la maladie permet à l'homme d'instituer de nouvelles normes de vie. La maladie n'est pas la perte complète de la vie. Elle engage le vivant dans une autre voie. Ce phénomène est absent dans la machine. Avec la machine, on parle de panne et la panne peut aboutir à l'arrêt complet de la machine. Une fois en panne, elle ne peut plus remplir la tâche pour laquelle elle a été conçue, alors que l'organisme malade remplit encore plus ou moins la sienne qui est de vivre. Il faut même ajouter que pour Georges Canguilhem, le terme même de maladie n'existe pas chez la machine. Ajoutons que, la différence fondamentale entre la panne et la maladie réside dans l'idée de norme.

C'est en référence à une norme qu'on dit de quelqu'un qu'il est malade. L'état normal ne se laisse pas aisément définir. Il consiste en une moyenne et non en quelque chose de précis. Par exemple, l'absence de fièvre n'est pas 37° mais une fourchette entre 36,5° et 37,5° nous dit Georges Canguilhem. Il n'y a pas de pathologie en mécanique parce que la machine ne s'écarte pas des lois de la mécanique. Les propriétés physiques ne s'écartent pas de leur type naturel. La

maladie en revanche, suppose qu'on s'écarte de la norme ou qu'on change de norme.

L'absence de production de normes en physique, en chimie ou en mécanique, montre qu'ils ne sont pas capables de se transformer eux-mêmes ; de devenir autre ; de se métamorphoser. La polarité dynamique et la normativité ne concernent que les êtres vivants, c'est-à-dire les êtres possédant la vie. À ce sujet, G. Canguilhem, se référant à Xavier Bichat, nous dit : « Il y a deux choses dans les phénomènes de la vie : 1^o l'état de santé ; 2^o celui de la maladie : de là deux sciences distinctes, la physiologie qui s'occupe des phénomènes du premier état, la pathologie qui a pour objet ceux du second ». (G. Canguilhem, 1966, p. 78). De plus, il y a deux sens du mot santé. La santé comme le bien organique. C'est donc un concept normatif, selon Georges Canguilhem, qui définit le type idéal de structure et de comportement organique ; et la santé comme un concept descriptif qui définit une certaine disposition et réaction d'un organisme individuel à l'égard des maladies possibles.

Par ailleurs, les notions de contagions et d'hérédité peuvent intervenir pour le vivant mais non pour la machine. Il y a aussi des différences au niveau du diagnostic, de la détermination de la maladie ou de l'état d'après ses symptômes. On peut définir la maladie par un état de santé inhabituel ou anormal qui se manifeste par des sensations subjectives (fatigue, douleur, etc.), des symptômes. C'est l'aspect subjectif qui donne en général l'alarme. Dans le cas de la machine, c'est toujours un contact objectif qui intervient puisque la machine n'est pas un sujet conscient. On peut observer cette différence au niveau de la guérison et la réparation. Si la machine ne peut en aucun cas se réparer elle-même, c'est toujours l'homme qui soigne l'homme et quelquefois, c'est l'organisme qui se soigne lui-même. La guérison permet au vivant d'acquérir de nouvelles normes biologiques. Par exemple, une plaie superficielle se cicatrisera d'elle-même : si je me blesse au pied, les cellules du pied apportent des substances qui tuent les bactéries qui y sont introduites et la plaie se cicatrise. Le rhume guérit parfois spontanément sans recours aux médicaments. Yapi Ayénon exprimait une idée analogue dans son œuvre *Approches du vivant, étude d'épistémologie biologique* : « L'analyse physiologique des phénomènes vitaux montre qu'à la base de ceux-ci s'effectuent des processus physico-chimiques plus ou moins complexes ». (A. Yapi, 2015, p. 109). Les phénomènes physico-chimiques chez le vivant sont complexes et varient en fonction de l'organisme alors que les lois de la mécanique sont simples et restent constantes. C'est grâce aux phénomènes physico-chimiques que l'organisme arrive à se maintenir en vie. De plus, la réparation de la machine se fait le plus souvent par un changement de pièces, et à la limite, aboutit au remplacement progressif complet de la machine ancienne par une machine nouvelle. Une machine n'est jamais irréparable. Seul le coût élevé peut nous faire renoncer à la réparation. Mais celle-ci reste toujours possible chez l'homme. Certes, il existe des maladies incurables et, à part le cas exceptionnel des greffes d'organe, un organisme se guérit tout autrement en rétablissant des équilibres compromis. On palliera un manque de certaines substances (hormones : insulines, adrénaline, etc.), on diminuera certaines substances (albumines, cholestérol, etc.),

on aidera certaines substances à l'emporter sur d'autres (les globules blancs sur les microbes, par exemple). Il s'agit de rétablir les équilibres caractéristiques de la santé, à savoir le bon fonctionnement de l'organisme, l'absence de douleur, l'absence de trouble de fonctions.

Par ailleurs, l'assimilation de l'homme à des machines suscite des questions d'ordre éthique car elle conduit à des abus et à la dévalorisation de l'homme. Les sociétés industrialisées, puisque basées sur le modèle de la machine, emploient très peu de personnel, et parfois réduit le nombre d'employés. Cette attitude concourt à l'augmentation du nombre de chômeurs puisqu'on utilise des machines en lieu et place des hommes dans les entreprises.

Nous ne pouvons épuiser la pensée de Canguilhem sur cette question de l'assimilation du vivant à une machine en médecine. Cependant, sachons que pour lui l'homme est par nature différent de la machine. L'homme doit donc être considéré comme différent de la chose inerte, et susceptible d'un traitement moral privilégié. Il faut dire que l'homme est beaucoup plus large et plus complexe, et philosophiquement plus important pour qu'on le réduise à une simple machine, au résultat de son savoir. L'homme risque de se perdre face à l'usage de la machine vivante s'il ne revoie pas son attitude face à cette réduction de l'homme à la machine.

Conclusion

La réflexion critique de Canguilhem de la théorie de l'animal-machine nous a permis de comprendre qu'on ne peut pas réduire l'homme à une machine. Sa théorie de la normativité vitale nous a permis aussi de comprendre que le vivant innove en créant ses propres normes de vie, chose qu'on ne peut attendre d'une machine. En dépit de quelques ressemblances, le vivant est irréductible à une machine, il existe une différence entre le vivant et les objets mécaniques. Cette différence se situe au niveau du caractère normatif de l'organisme du vivant, c'est-à-dire la production de nouvelles normes de vie. Nous sommes tous conscients qu'il y a chez le vivant quelque chose d'irréductible à la nature de la machine. Nous sommes convaincus qu'il y a chez tous les êtres vivants quelque chose qui nous empêche de le traiter comme un simple moyen, comme un objet. Nous avons la conviction que tout être vivant, même le plus faible de la nature, à une valeur intrinsèque dans un état de maladie. C'est pourquoi, il est couramment admis, dans le vitalisme, dans l'éthique, dans certaines coutumes et cultures, qu'il est inacceptable d'assimiler le vivant à la machine. C'est une illusion de voir la nature de cette manière, d'établir un rapport de ce type entre un organisme vivant et un simple objet technique. On a beau vouloir confondre le vivant et la machine, il faut retenir qu'ils sont différents. Par conséquent, il n'est pas juste de réduire le vivant à la machine et vice versa. Cependant pour des questions médicales, il serait intéressant de concevoir une continuité entre la nature du vivant et la nature des machines, tels que les automates. Les automates peuvent servir de modèle pour certaines fonctions biologiques. Une initiative qui peut activement contribuer au progrès biomédical, au maintien de la vie individuelle et par ricochet au progrès de l'humanité.

Bibliographie

- BERGSON Henri, 2002, *Le Rire*, Paris, PUF.
- BERNARD Claude, 1984, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Flammarion.
- BERNARD Claude, 2008, *Principe de médecine expérimentale*, Paris, PUF.
- BRÉHIER Émile, 1997, *Histoire de la philosophie*, Tome1, Paris, PUF.
- CANGUILHEM Georges, 1955, *La formation du concept de réflexe aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles*, Paris, PUF.
- CANGUILHEM Georges, 1966, *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF.
- CANGUILHEM Georges, 1975, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin.
- CANGUILHEM Georges, 1990, *La santé : concept vulgaire et question philosophique*, Paris, Sables.
- CARREL Alexis, 1935, *L'homme cet inconnu*, Paris, Plon.
- DAGOGNET François, 1997, *Georges Canguilhem, la philosophie de la vie*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond.
- DESCARTES René, 1992, *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion.
- KANT Emmanuel, 2000, *Critique de la faculté de juger*, Trad. Alexis Philonenko, Paris, J. Vrin.
- LE BLANC Guillaume, 2002, *La vie humaine, anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris, PUF.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 2006, *La structure du comportement*, Paris, PUF.
- MONOD Jacques, 1970, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil.
- RUYER Raymond, 1968, *La cybernétique et l'origine de l'information*, Paris, Flammarion.
- YAPI Ayénon Ignace, 2015, *Approches du vivant : étude d'épistémologie biologique*, Paris, L'Harmattan.

ÉNIGMES AUTOUR DU DÉVELOPPEMENT EN AFRIQUE, Iba Bilina
BALLONG (Université de Lomé - Togo)
bilina55@live.fr

Résumé

À propos du développement de l'Afrique, le contexte actuel donne à croire que les paradigmes les plus subtiles ont été mis en œuvre depuis longtemps sans pouvoir enclencher le processus dudit développement. Quelle vérité a échappé aux théoriciens et acteurs pour que leurs projets soient restés inféconds malgré les très nombreuses dispositions financières prises à cet effet. L'opposition entre le discours scientifique et celui du doxosophe (le maître des opinions) n'a pas été surmontée, l'implacable tyrannie des experts sur les acteurs entrave sérieusement la marche vers le développement. L'Afrique, pour se développer doit suivre la voie d'un réalisme pragmatique qui reconsidère la gestion des ressources naturelles en les préservant des caprices des prédateurs des fonds alloués et en faisant attention aux expertises douteuses et intéressées. C'est que les Etats africains doivent privilégier le discours franc et scientifique au détriment des propos fondés sur de simples opinions d'individus ressemblant aux mythes se déployant sans laisser apparaître un héros. L'exploitation minière et les produits agricoles de rente méritent une gestion plus efficace, le processus de commercialisation des produits de rente est resté opaque parce que le commerce international ne réserve pas le même traitement aux différents intervenants. Quels secrets l'ensemble des théories du développement n'a pas pu découvrir en Afrique et qui restent l'énigme, le mystère à percer ?

Mots clés : Afrique, acteurs, développement, énigme, mystère, théories de développement.

THE ENIGMA ABOUT THE DEVELOPMENT IN AFRICA

Abstract

Concerning the development of Africa, the current context makes one think that the most subtle paradigms have been implemented for so long a time without enabling the continent to trigger out the very process of its development. What truth the theoreticians and the stakeholders have missed so much so that their projects have been fruitless, despite the abundant financial resources that have been invested to this effect. The opposition between the discourse of scientific truth and that of the doxosopher (the opinion leader) is yet to overcome as it is the case with the tyranny of experts on the stakeholders that seriously hinders the process of development. For Africa to develop, it must follow the path of pragmatic realism that takes into account the good management of the natural resources against the predators of allocated funds and the dubious interested experts. The African state must give priority to a true scientific discourse to the detriment of a speech based on simple opinion from individuals that resembles the myths that evolve without letting a hero emerge. Mining activities and agricultural cash products must receive

a better management. The process of marketing these products has remained obscure because the international trade does not give equal treatment to different partners. What are the secrets all these theories of development have not yet revealed and which remain an enigma or a mystery to understand?

Keywords: Africa, stakeholders, development, enigma, mystery, theories of development

Introduction

Faut-il penser et parler encore du développement de l'Afrique quand on sait que beaucoup de théories ont été élaborées et mises en œuvre sans pour autant l'engager dans la voie du développement ? Les forces, en présence, susceptibles de faire progresser l'Afrique vers le processus qui devait ouvrir la voie du développement semblent n'avoir pas été activées. Aussi, devrait-on reléguer les nouvelles théories du développement du continent aux oubliettes ? Il n'est plus question de croire ou non au progrès universel parce que la persistance des préjugés et des considérations péjoratives montre que l'Afrique se distingue de l'Occident parce que d'un point de vue hiérarchique celle-là est loin derrière celui-ci. L'énigme de la science rationnelle et son usage dans la vie quotidienne modèlent les habitudes et insufflent une dynamique à l'existence humaine. Il en découle ce qu'il est convenu d'appeler le progrès d'une part et l'évolution d'autre part. L'alibi de l'immaturité de la rationalité scientifique de l'Afrique, le mythe de son absence ainsi que la faible détermination des hommes à combiner les facteurs d'amélioration de la vie expliquent à suffisance le piétinement de l'Afrique. Le progrès induit par l'industrie grâce aux inventions et découvertes scientifiques accorde aux occidentaux le droit de parler de développement et de vanter leur supériorité par rapport aux autres pays du monde (G20).

Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? Autrement dit, pourquoi l'homme ne met-il pas à profit toutes les potentialités dont la nature l'a doté ? Pourquoi l'Afrique a-t-elle laissé la pensée de ses enfants s'enfermer dans un immobilisme à côté d'innombrables sujets à traiter ? Ces questions, qui nous sont inspirées par Rousseau, sous-entendent que l'homme, tel que conçu depuis l'antiquité gréco-romaine, est perfectible, c'est-à-dire qu'il a la capacité d'acquérir progressivement de nouvelles qualités. Durant toute son existence l'homme est appelé à se perfectionner parce que sa nature comporte en elle cette disposition. Si la perfectibilité est donc ce qu'il y a de plus certain dans la nature humaine au-delà des préjugés raciaux et des inégalités de tous ordres, il est normal que tous les hommes prétendent au développement qui est un mouvement allant du précaire au bien-être. Dès lors, comment expliquer le profond déséquilibre que l'on constate entre les différentes régions du monde, notamment entre les pays du Nord et ceux du Sud ? Autrement dit, comment comprendre le grand écart entre l'Europe et l'Afrique, écart qui pousse certains observateurs à proférer des propos

métaphysiques de malédiction ou de mauvais sort jeté sur cette dernière ? Si les différentes formes, les multiples modèles de développement n'ont pas pu enclencher le développement tant attendu c'est que le nœud qui doit être défait ne l'a pas été. Le développement de l'Afrique n'est pas pensé en fonction des énigmes à déchiffrer, les efforts fournis n'ont pas atteint le niveau qui devait permettre de percer le mystère si bien que les mutations internes et externes ne sont qu'un leurre. Inutile de parler de miracle, il n'y en a pas eu et il n'y en aura pas dans le développement si les hommes n'établissent pas des liens étroits entre les idées et les actes.

L'objectif de cette étude est de s'interroger sur la capacité de réflexion, la manière dont les Africains pensent les conditions de possibilité du développement du continent. Le déficit de pensée n'est-il pas responsable du déficit de développement en Afrique ? Et si nous faisons une analyse critique des différentes théories de développement, peut-être nous trouverions les raisons de leurs insuffisances, la faiblesse de la volonté tendant à l'implication de toutes les forces vives au processus du développement. La prédation des ressources naturelles, la prééminence des intérêts personnels, les mauvaises intentions qui sous-tendent la gestion catastrophique des projets ne sont pas de nature à induire le développement. La finalité de notre réflexion est de suggérer comme Maurice Kamto non pas une ultime théorie, ni une ultime solution au problème du développement, mais d'entrevoir les paradigmes à partir desquels le développement de l'Afrique peut devenir une réalité.

1. De la science aux théories du développement

L'Afrique ne connaîtra pas le développement puisqu'elle n'a pas fait de découvertes et n'a rien inventé. Défendre une telle idée consiste à opter pour la fatalité. L'absence de la science et des inventions en Afrique explique-t-elle suffisamment la raison pour laquelle le continent n'est toujours pas engagé dans la voie du développement ? Il est impérieux de commencer par se donner une idée précise du développement dont l'Afrique a besoin et quelle définition convient à son contexte. Le processus tergiverse entre les nombreuses théories et la réalité, il s'enlise dans le gaspillage des énergies par la maladresse des acteurs. L'Afrique va-t-elle continuer par se fourvoyer en croupissant dans la misère et sous le poids des idées meurtrières de la fatalité et de la pauvreté ? Faut-il supporter avec indifférence les propos injurieux qui ne sont de simples opinions: l'Afrique ne se développe pas et ne se développera pas ? L'un des défauts majeurs, c'est d'avoir laissé ouverte la voie du développement à toutes les opinions qui se faufilaient derrière les fallacieuses théories du développement. L'une des précautions qu'il fallait prendre était de baliser la voie du développement par des idées mûres et bien réfléchies, ceci semble n'avoir pas été fait parce que certains des acteurs ont usé de mensonge. La vérité et la sincérité n'ont pas occupé la première place dans le programme du développement.

Nous paraphrasons Maurice Kamto (1994, p. 131), en estimant que les arguments de ceux qui accusent les spéculateurs de Londres ou de New-York autour des produits de base, n'arrivent plus à convaincre personne parmi les acteurs du domaine. Du côté des Africains, Maurice Kamto pense que le moment est venu « de chercher en nous-mêmes les causes de la dérive ». Plus loin, il insiste (1994, p. 159) : « L'âme humaine échappera toujours à une mise en forme mathématique et les modélisations les plus brillantes ne réussiront jamais à mettre en équation l'affectivité et les passions humaines ». Ceci dit le continent ne doit plus subir l'Occident parce qu'il dispose de ce que Heidegger appelle « pensée calculante et pensée méditante ». En un mot, le programme du développement doit être pensé et élaboré par les Africains faisant preuve d'une probité intellectuelle et mettant en veilleuse la recherche des intérêts personnels. Le sacrifice de soi était-il un critère de travail dans l'imaginaire des théoriciens du développement ? Le rôle de la science dans le développement est établi par la révolution scientifique des 16^e et 17^e siècles qui a dessiné la courbe du progrès par la mise au point des techniques. Le développement de l'Afrique ne requiert pas une autre révolution scientifique puisque les résultats de la première sont encore là. L'urgence n'est pas de chercher à inventer ce qui existe déjà mais de faire usage de l'héritage et des acquis en y incluant l'idée de progrès afin d'induire le développement. Pierre Nakoulima (2003) estime justement qu'on devrait associer au développement l'idée de progrès, lorsqu'il écrit : « C'est la révolution scientifique qui a autorisé l'idée de progrès au cœur de la notion de développement. L'idée de progrès, c'est la croyance en un sens unique et mélioratif de l'histoire, la croyance en un avenir toujours meilleur ». Sur le plan économique les théories qui ont milité pour la reconstruction des pays victimes de la guerre ne pouvaient pas servir de cadre conceptuel pour penser le développement des pays pauvres d'Afrique.

Ceux qui ont énoncé les idées du plan Marshall (initial) ou la théorie qui découle de l'œuvre de Rostow (1963) appartiennent à un contexte différent de celui de l'Afrique et à une période précise de l'histoire. La réalité de cette période obligeait les acteurs du moment à réfléchir en vue d'une action capable de produire des résultats conformes aux besoins des populations. Nous ne croyons pas que le développement de l'Afrique doit se faire à partir des théories conçues pour d'autres contrées mais, elle devrait s'en inspirer afin de nourrir les réflexions de son plan de développement. Nous ne trouvons pas recevable l'argument de l'inexistence de la science, celle des inventions comme étant les motifs du retard de l'Afrique. Qu'on dise que certaines régions du monde avaient besoin de se reconstruire à la fin de la seconde guerre mondiale, cela ne fait aucun doute. L'Afrique n'est pas concernée par cette disposition dans la mesure où elle a participé à la guerre ailleurs sans que son continent subisse les conséquences de la guerre à la manière de ceux qui ont connu les affres. De toutes les façons, le continent fait l'objet d'un programme de développement initial et non celui d'une reconstruction parce que la guerre dont il est question ne l'a pas affecté au même titre que le continent européen par

exemple. La guerre qui a détruit l'Afrique était civile, au lieu d'être le ferment d'un nationalisme et d'une conscience nationale, elle a retardé sa progression vers le développement en semant la confusion dans les esprits face à la problématique de l'unité nationale par exemple.

L'idée du Plan Marshall était de trouver des cadres permettant aux pays riches, surtout ceux qui n'ont pas été directement touchés par la guerre, de mettre des moyens, notamment des capitaux, à la disposition des pays touchés par la guerre en vue de soutenir leurs efforts de reconstruction. La finalité de cette action est de tirer ces pays ou régions du monde vers le haut pour créer un certain équilibre entre les différentes parties impliquées dans le mouvement. Car plus le déséquilibre entre États est important, plus les inégalités deviennent visibles, et plus le risque d'un antagonisme entre différents groupes d'intérêts est présent alors le risque d'une guerre civile pointe constamment à l'horizon.

S'il est vrai que l'Afrique n'a pas été directement concernée par ce plan Marshall, il n'est pas moins vrai qu'elle a bénéficié de beaucoup de capitaux qui devraient lui permettre de se développer, du moins de sortir de la pauvreté. Les spéculateurs de la période d'après-guerre faisaient maladroitement de la pauvreté l'une des causes du sous-développement économique oubliant que celle-ci était un trait caractéristique de l'humanité. On comprend alors pourquoi la plupart des théories de développement des années 1950 mettaient l'accent sur l'économie comme facteur du développement. Il s'agissait d'investir des capitaux dans les pays, surtout du Sud, pour leur permettre de rattraper le modèle des pays du Nord. Malgré les différences qu'on peut observer entre ces théories, qu'elles soient d'obédience libérales ou marxistes, il faut dire qu'elles ont malheureusement placé l'État au cœur du processus du développement. Que représente l'Etat (en Afrique) dans la lutte contre la pauvreté et dans la recherche des moyens pour le développement ?

Mais à partir de 1960, on assiste à un changement de paradigme avec la publication par Rostow de son ouvrage intitulé *Les étapes de la croissance économique*. Et, contrairement à la vision dialectique des théories marxistes du développement, il conçoit le développement comme un processus historique linéaire passant par des étapes bien définies. En d'autres termes, pour passer du sous-développement au développement, chaque pays est obligé de traverser les mêmes étapes. Ainsi tous les pays seraient en train de parcourir le même chemin, mais en réalité ils se situent à des niveaux différents sur l'échelle du développement. Ce qui change, ce sont les moteurs de la croissance à travers l'histoire. En voulant valoriser les idées de Rostow on dirait que le développement du tiers monde et, au-delà, des pays africains, devrait aller très vite car il peut bénéficier des acquis et de l'expérience du monde développé.

Cette théorie part du principe que dans les économies sous-développées, il y a juxtaposition d'un secteur traditionnel et d'un secteur moderne qui fonctionnent sur deux modes totalement différents. Cette manière de considérer le problème

réintroduit dans le débat la question de la science et du progrès qu'elle engendre. Dans le secteur traditionnel d'une part, les besoins sont sociaux et l'avoir n'est pas une fin en soi ; dans le secteur moderne d'autre part, les besoins sont économiques et l'accumulation de biens et de marchandises est une fin en soi. Dans ce sens, la dynamique du développement passe nécessairement par une absorption du secteur traditionnel par le secteur capitaliste moderne, et ceci à travers un transfert de main-d'œuvre entre le secteur traditionnel et le secteur moderne. Bien que le transfert ne soit pas vraiment une solution au problème du développement, il faudrait quand même tenter de le faire, les pays africains ont du mal à l'opérer. Une synthèse entre la tradition et la modernité serait un pas en avant, une sorte de progrès. On assiste plutôt à une exacerbation de la dualité due à des facteurs tels que l'urbanisation accélérée des sociétés avec son corollaire d'exode rural, une école dont les valeurs ne cessent de s'éloigner des valeurs traditionnelles, la dynamique de la mondialisation avec tout ce qu'elle draine en matière de communication, la multiplication des réseaux sociaux avec toutes leurs influences sur une jeunesse en quête de modèles que les sociétés dites traditionnelles n'arrivent pas à sécréter. Le constat de l'échec des théories misant sur la croissance est donc établi à la fin des années 1960, surtout avec Gilbert Rist (dans *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*) selon qui

Il semble que le monde n'a jamais été aussi riche. En effet la production augmente au nord comme au sud. Les échanges commerciaux se multiplient grâce aux mesures de libéralisation, les coûts de production baissent sous l'effet des restructurations et des suppressions d'emploi. Ces succès ont néanmoins un prix : celui de la multiplication des chômeurs, des bidonvillisés, des sans domiciles fixes, des déguerpis, des marginalisés...

Le développement, au sens du bien-être économique des sociétés humaines promis par les partisans de la croissance, relevait plutôt d'une illusion du moment où, non seulement elles n'ont pas réussi à éradiquer la pauvreté, mais surtout qu'elles n'ont pas réussi à concilier l'économie, le social et l'écologie. Tel est le défi que les partisans de l'écodéveloppement se proposeront de relever à partir des années 1970. Dans cette perspective, la croissance doit être un outil pour atteindre la justice sociale et le respect des équilibres environnementaux. C'est en cela que le livre *Halte à la croissance* ? édité par le Club de Rome en 1972 marque un tournant. Cet ouvrage s'est proposé de mettre en évidence l'impossibilité de suivre encore longtemps le modèle économique ayant cours à l'époque, un modèle conduisant à l'épuisement des ressources. Il est intéressant de se référer à Serge Latouche dont les idées renforcent cette position de ceux qui critiquent le développement dont parle depuis longtemps en vain. Il dénonce le mythe qui a créé des projets, nourri des débats à travers de nombreuses conférences et occasionné des financements énormes. En homme averti, il préconise la décolonisation de l'imaginaire des acteurs du développement parce que toutes les énergies étaient

focalisées sur la croissance économique comme l'un des facteurs du développement, alors qu'il n'en est rien. Celle-ci n'a pas pu résorber les inégalités mais n'a fait qu'accentuer la pauvreté.

Vingt ans après les indépendances, les économies africaines sont mises à rudes épreuves par le fait que le monde est entré en récession à la suite des chocs pétroliers et tous les prix des matières premières s'effondrent, excepté ceux du pétrole. Ne pouvant plus honorer les engagements envers les bailleurs de fonds, les pays du Sud vont procéder aux ajustements structurels sous l'injonction du Fonds Monétaire International compromettant ainsi le projet du développement du continent. L'un des objectifs de ces restructurations était le prétendu assainissement des finances publiques. Malheureusement, ces politiques d'ajustement ont été conduites dans des conditions telles que la précarisation des populations s'est accentuée et la lutte contre la pauvreté n'avait plus d'efficacité compromettant le développement.

Quel type de développement était envisagé s'il ne prenait pas en compte la pauvreté face aux besoins les plus élémentaires des populations et la préservation des ressources nécessaires à la survie de nos descendants ? Ainsi, dans le rapport Brundtland publié en 1987 par la CMED (Commission Mondiale sur l'Environnement et le Développement), le développement durable ou développement soutenable se présente comme « une forme de développement qui répond ou satisfait les besoins des générations présentes sans compromettre la capacité des générations futures de satisfaire les leurs ». Deux concepts sont inhérents à cette notion : d'abord le concept de « *besoins* », et plus particulièrement des besoins essentiels des plus démunis, auxquels il convient d'accorder la plus grande priorité, ensuite l'idée de limites que notre organisation sociale et notre façon de faire empêchent une juste exploitation de l'environnement dans le but répondre aux besoins des générations actuelles et à venir. À partir de ce moment, l'expression développement durable s'est répandue dans le monde entier.

Dans les années 1990, le souci de centrer beaucoup plus le développement sur l'homme va conduire à la notion du développement humain durable qui est considérée comme une forme de développement qui ne se contente pas seulement d'engendrer la croissance économique, mais aussi et surtout d'en répartir équitablement les fruits. Selon Gustav Speth, il s'agit d'une forme de développement qui donne la priorité aux pauvres parce que essentiellement axé sur l'emploi, sur la nature et sur la femme. Dans cette logique, l'État devrait s'engager à satisfaire les besoins de développement humain les plus élémentaires des citoyens à savoir l'enseignement élémentaire, soins médicaux de première nécessité, donner aux gens un accès équitable à des biens (de la terre et du crédit) pour mener une vie décente.

Désormais, la notion de développement a une extension qui va au-delà du seul aspect socioéconomique pour s'étendre à la société sous tous les angles à savoir juridique, scientifique, technique ou technologique, socio-éducatif. C'est

pourquoi François Perroux (1961, p. 16) le définit comme « L'ensemble des changements dans les structures mentales et les habitudes sociales d'une population qui la mette en état d'augmenter de façon durable un produit réel global ». Le développement suppose alors une évolution sociale qui résulte selon Guy Rocher d'un cumul de nombreux changements ; il est « l'ensemble des transformations se rapportant sinon à des tendances séculaires du moins à des perspectives à très long terme ». Si l'Afrique prenait en compte le changement et le progrès comme les critiques du développement classique elle s'engagerait sur une voie inédite sans faire une marche en arrière parce que le retour à la tradition n'est aucunement possible.

En outre, le développement humain durable implique nécessairement la liberté politique des personnes et des nations ; car les intérêts et les aspirations d'un peuple ne peuvent être connus que si celui-ci a la liberté de les exprimer et les moyens pour les réaliser. Par ce biais, on perçoit aisément la corrélation entre la démocratie et le développement. Les institutions démocratiques et la participation des citoyens à la prise de décision sont donc indissociables du développement authentique.

Le développement est un processus qui permet aux êtres humains de développer leurs personnalités, de prendre confiance en eux-mêmes et de mener une existence digne et épanouie. C'est un processus qui libère les populations de la peur et de l'exploitation.

C'est dans la dynamique de ces théories qui voulaient s'émanciper de la sphère exclusivement économique que, sous la houlette du PNUD, on parlera de l'IDH, mais aussi des OMD. L'objectif est de sortir la notion de développement du cadre flou et difficilement cernable des chiffres annuels avancés par les États pour toucher du doigt son impact réel et visible sur chaque individu, sinon sur les populations. Il s'agit plus concrètement de faire, dans la logique d'Amartya Sen, (2003) du développement une question de justice sociale en examinant de près le problème de l'égalité entre les couches sociales et entre les populations.

Après le tour de toutes ces théories qui ne sont que l'expression du désir de sortir du sous-développement, il serait injuste de penser que l'on n'a pas assez fait. Les pays du Sud en général, et les pays africains en particulier semblent avoir exploré toutes les voies menant à leur développement. Doit-on alors conclure à un impossible développement de l'Afrique ? Pour mieux répondre à cette question, il serait opportun de répondre à une première question : qu'est-ce qui a empêché toutes ces théories de conduire au développement de l'Afrique ?

2- Les causes de l'échec du développement en Afrique

Il est important de comprendre que le développement de l'Afrique ne passe pas par la comparaison qui souligne d'un trait épais le retard de l'Afrique par rapport aux autres continents. Cette comparaison rappelle la sombre idée d'une

fatalité faisant allusion à une condamnation à la médiocrité et au piétinement. La volonté et l'engagement des acteurs du développement constituent la base de celui-ci sans être obligé de se reporter à un passé douloureux. Les indépendances des pays africains ressemblent à une aventure infructueuse aux conséquences désastreuses, justement parce que la lutte pour l'indépendance n'était pas accompagnée d'un plan ou programme pour gérer les pays indépendants. Dans les cas où un programme a existé, celui-ci n'a pas été régulièrement exécuté afin de propulser le pays vers le développement. Au lendemain des indépendances, le continent a sombré dans la spirale des coups d'Etat et des guerres civiles reléguant le développement des pays au dernier plan. Les dirigeants des jeunes Etats ont employé leur énergie à relever des défis d'un autre ordre, dans leur plan d'action, il faut le souligner, le développement ne figurait pas.

Quand il s'est agi du développement des pays indépendants, que s'est-il passé ? Dans les faits, on a écouté des discours, on a signé des contrats mais les objectifs poursuivis manquaient de clarté vis-à-vis des besoins des populations. Quelle était la place de l'agriculture, de la santé et de l'éducation dans le programme des nouvelles autorités ? Quelle était la politique des moyens à mettre en œuvre pour l'exploitation des espaces cultivables ? Dans ce domaine agricole, quels moyens pour quels objectifs avec quelles ressources humaines si le système de santé reste embryonnaire et celui de l'éducation peu performant ? Le secret était de donner à ce secteur les moyens de quitter le niveau de subsistance pour atteindre celui de la production extensive et intensive. La franchise voudrait qu'on reconnaisse et valorise les compétences nationales en mettant à contribution les ingénieurs agronomes, les géographes et le système bancaire appelé à réaliser de hautes performances de ce côté-là. Les experts étrangers sont généralement plus experts qu'ils ne le sont en réalité, c'est un mythe à briser.

Le développement doit être voulu, se fonder sur la réalité des besoins, la qualité des outils de travail et des objectifs, il doit prendre appui sur un discours de vérité et de sincérité au lieu de vagues opinions au service des intérêts personnels.

Et, conscient du fait qu'il n'y a pas de développement possible et véritable en dehors d'une réelle prospective, d'un réel projet, les premiers dirigeants des jeunes États vont s'ouvrir très rapidement aux premières théories du développement. L'enjeu est de trouver un plan directeur, un fil conducteur à la sortie des États du sous-développement. Mais très vite, cet enthousiasme va se heurter aux réalités de chaque pays. Car, le développement n'est pas une recette toute faite qu'on impose ; il est plutôt un processus qu'on construit à partir de la réalité de chaque communauté humaine. C'est dire qu'une théorie de développement n'a de sens que par rapport aux réalités d'où elle émane. C'est justement à ce niveau que se situe le premier tendon d'Achille de l'effort de développement et de progrès de l'Afrique.

Effet, l'Occident, de par son histoire et son statut international s'est toujours, du moins pendant longtemps, imposé dans la conscience collective des

pays du Sud, notamment de l'Afrique comme un modèle de développement et de progrès. Et, vu que la plupart des théories de développement provenait de l'Occident, les dirigeants des pays africains les ont pris pour des vérités d'évangile, comme des recettes magiques. Dans cet enchantement, ils n'ont pas eu la présence d'esprit de prendre véritablement du recul pour déceler le décalage entre ces théories et les réalités de leurs pays. Il faut reconnaître que certains intellectuels, dans l'euphorie des indépendances, ont beaucoup influencé les choix sans forcément chercher à attirer l'attention sur leurs insuffisances. Faut-il pour cela les incriminer pour cette irresponsabilité ? Nous répondrons d'emblée oui même si nous ignorons les raisons qui expliquent ce comportement. Nous estimons qu'il y a manque de sincérité parce que des responsables ont agi par rapport à leurs propres intérêts.

En fait, il convient de préciser que, que ce soit avant ou après les indépendances, les élites africaines n'ont jamais vraiment tenu les rênes de leurs États. L'Occident a réussi à asseoir les structures de domination au point de contrôler, même de l'extérieur la politique, l'économie, bref, la vie sociale de leurs anciennes colonies. Donc c'est la métropole qui déterminait aux jeunes États leurs orientations. Les élites n'étaient et ne sont pour la plupart aujourd'hui que des pillons. Disons en clair que les théories préfabriquées pour l'Afrique ne pouvaient pas vraiment déclencher un réel développement. Toute la question est de savoir si l'Occident a réellement voulu et veut le développement de l'Afrique. N'appartient-il pas à l'actuelle élite de repenser les nouvelles bases du développement du continent ? L'objectif de l'article, à ce niveau, n'est pas de faire de l'Occident le bouc émissaire du sous-développement de l'Afrique, mais d'analyser ce qui n'a pas favorisé son développement.

Quelque soit ce qu'on peut reprocher à l'Occident, il est important de remarquer que le regain d'engagement qu'on a vu de la part des premiers intellectuels a commencé à s'effriter après l'euphorie de la lutte pour les indépendances à cause de plusieurs pesanteurs dont la plus importante est le désir délibéré de certains dirigeants de conserver le pouvoir. Dans cette atmosphère, il devient difficile de s'engager véritablement pour le développement. Très rapidement, l'on a senti, de la part des dirigeants que des dirigés, un changement d'objectif : de la part des premiers, les efforts sont plus concentrés sur la conservation du pouvoir alors que pour les seconds, il s'agissait de libérer leurs pays des dictatures naissantes. Le développement est alors relégué au second plan pendant des décennies. Il n'est donc pas étonnant de voir l'Afrique à la traîne, car malgré les efforts de certains pays, la pesanteur politique arrivait toujours, ou dans la plupart des cas à prendre le dessus. C'est d'ailleurs dans cette logique que presque toutes les régions du continent sont rentrées dans la dynamique des guerres. Les pays qui devraient servir de locomotives, compte tenu de leurs positions stratégiques ou économiques ont basculé dans la guerre, ralentissant le décollage du continent. Dans ce sens, on peut considérer que le Nigéria n'a jamais

réussi à jouer le rôle de leader auquel toutes ses potentialités naturelles, humaines et stratégiques le prédisposaient à cause des troubles permanents qu'il a connu et continue de connaître. La Côte d'Ivoire pendant longtemps a servi de pôle de développement, mais les troubles internes récemment connus ont paralysé tous ses efforts. Les pays comme la République Démocratique du Congo, l'Angola constituent aussi de grandes déceptions pour le continent. Dans d'autres pays, la succession des coups d'État n'a jamais permis la stabilité nécessaire au développement ; pour d'autres encore c'est l'enracinement des partis États qui n'a pas favorisé l'expression de toutes les potentialités.

En dehors de tous ces handicaps d'ordre sociopolitique, on ne peut pas perdre de vue la gestion économique catastrophique sur fond de corruption et de détournement des biens publics. En effet, après les indépendances, certaines élites qui ont accédé au pouvoir, dans certains pays se sont constitués en oligarchies, contrôlant à la fois l'administration, la politique, l'armée et le commerce ; le pouvoir de l'État, au lieu de constituer un moyen pour eux d'influencer et d'orienter le développement des pays, était devenu une grosse machine de corruption leur permettant d'organiser des réseaux d'enrichissement illicite. Malheureusement, et pour des raisons d'hégémonie et de géostratégie, les fossoyeurs de l'Afrique sont soutenus de façon sournoise et paradoxale par les grandes puissances politiques et économiques. Les conséquences d'un tel comportement sont énormes et dommageables pour le développement du continent : restriction des libertés et droits fondamentaux, tendance à l'arbitraire, manque d'esprit de compétitivité, ralentissement de l'esprit d'initiative vers des actions constructives et positives, propension vers des actions politiques d'éclats souvent non consistantes, manque de stimulation de la conscience professionnelle, appât du gain et d'enrichissement frauduleux. Des habitudes de consommation et de dépenses ostentatoires ont été cultivées et qui ont miné la capacité d'investissement des pays africains et hypothéqué leur développement (Iman Ngondo a Pitshnadenge).

À ces pesanteurs, nous pouvons aussi ajouter les lourdeurs des dettes extérieures devenues avec le temps insurmontables à nos économies très désorganisées, le recul des aides au développement, la faiblesse des revenus et l'absence de diversification, la faible industrialisation...

Nous pouvons également mentionner la faiblesse du système éducatif qui, non seulement est déconnecté des réalités du continent, mais qui ne forme pas véritablement dans une dynamique du développement. Dans la plupart des pays, l'école a du mal à s'émanciper des anciennes métropoles au point où les contenus des enseignements ne sont que la copie des programmes de la métropole. Ceux qui ont réussi à s'émanciper de cette pesanteur semblent être pris de vitesse par la rapidité des mutations. L'enjeu dans ce sens serait de suivre constamment ces mutations pour que ceux qui sortent de l'école soient en mesure de penser le développement en connaissance et en rapport avec les réalités de leurs sociétés. Et

si l'école est toujours en retard sur les nouvelles données nationales et internationales, c'est aussi parce qu'elle n'est pas encore perçue comme un moteur incontournable du développement. La preuve la plus évidente est le peu de moyen qui lui est attribué.

Enfin, il ne serait pas judicieux de passer ici sous silence la place et le statut de l'Afrique dans sa relation avec les autres continents. Que ce soit volontairement ou pas, nul ne peut renier le fait que notre économie, telle qu'elle est organisée à l'intérieur, ne permet pas de livrer compétition avec les autres économies du fait qu'elle est essentiellement une économie de subsistance orientée vers la satisfaction des besoins immédiats et qui surtout n'oriente pas vers le futur. La cause fondamentale est non le manque d'expertise, mais d'orientation et de prospective. Il n'y a pas un réel positionnement en fonction des atouts majeurs du continent qui sont relatifs à l'agriculture et aux matières premières. Du coup, l'économie est demeurée prisonnière des flottements et des fluctuations internationales. Il est vrai que l'économie n'est pas la condition suffisante du développement, mais sa stabilité permet aux pays de se stabiliser en vue de se projeter dans de bonnes conditions vers l'avenir. Aussi avons-nous besoin d'une économie rationnellement construite sur la base d'une ambition nationale et internationale. Elle constituerait à cet effet un souffle qui relance et qui dynamise les autres domaines de la vie sociale. De ce point de vue, elle a besoin d'une profonde restructuration avec pour finalité de trouver une place dans la compétition avec les autres économies organisées.

3- Les fondements d'un réel développement en Afrique

Le développement en Afrique passe par l'établissement des programmes qui mettent l'homme au centre, leur exécution avec rigueur suivant des objectifs bien précis, c'est un long cheminement qui surmonte les obstacles par le redressement des programmes qui touche la majorité de la population parce qu'elle est impliquée non par simple sensibilisation mais par une forte responsabilisation. Ki-Zerbo a lancé l'appel à plusieurs reprises invitant les Africains à prendre leur responsabilité sur la question du développement, il ne s'agit pas d'une compétition olympique qui débouche sur un classement, c'est une réalité propre aux communautés humaines selon leur particularité de par le monde. Le prétexte de la science expérimentale est regrettable pour la simple raison que l'héritage de la colonisation (l'école) n'a pas été rentabilisé, pas d'investissement dans la recherche, les ingénieurs, les chercheurs sous employés dans certains cas malgré les hautes et nombreuses compétences. L'Occident est-il réellement un modèle à suivre ? En prenant l'exemple de la science dans ce cas, on attendra que la science s'installe ou bien que l'Afrique invente son modèle de science avant que le changement intervienne. Alors le volet politique de la démocratie, une des conditions nécessaires au développement, doit aussi s'implanter réellement en vue de corriger les graves erreurs commises pendant les tergiversations des autorités

autocratiques. Dans ce domaine il faut avouer que l'Afrique s'est bien fourvoyée et a raté le passage, elle s'est montrée nostalgique des régimes totalitaires.

L'Afrique, comme les autres continents, possède des atouts énormes qui lui permettent d'ambitionner la sortie du sous-développement dans lequel elle se complaît depuis longtemps sans oser sortir de la minorité comme le recommandaient les Lumières. Il est important de remarquer que l'Afrique a encore tout le chemin de son histoire à parcourir pour prétendre trouver la place qui lui permette d'influencer et/ou contribuer à réorienter l'économie mondiale. Le commerce international reste le domaine où elle peut exercer un pouvoir en offrant des produits capables de livrer compétition avec les autres. Autrement dit, l'Afrique a la possibilité de redessiner la carte des zones d'influence au plan commercial en se hissant à un niveau raisonnable par la qualité de ses produits. Parvenir à ce statut de continent influent passe par la nécessité de résoudre les problèmes du discours vrai en abandonnant les opinions qui entretiennent le mensonge pour la sauvegarde des intérêts personnels.

La première difficulté à surmonter est relative à la personne humaine dotée d'une mentalité à refondre par rapport aux structures de la société actuelle et aux impératifs de l'économie. L'Afrique doit penser et repenser sa vie économique à travers des programmes ambitieux dans le domaine agricole et une réorganisation rationnelle de la vie politique en tenant compte des objectifs pertinents. Les populations des pays africains sont très inégalement réparties au point où il est difficile de parler de pauvres et de riches parce que c'est la majorité qui est pauvre. On connaît avec précisions et détails les caractéristiques de cette pauvreté ; la malnutrition, le difficile accès aux soins de santé et l'analphabétisme. Au fait, il faut comprendre que si des riches aux pauvres, l'écart devient de plus en plus grand, il est aussi nécessaire de souligner qu'au sein des populations pauvres, les différences sont très subtiles et difficiles à cerner. Du coup, on assiste à une diversification qui ne permet pas de cerner véritablement les contours des besoins réels d'une catégorie à une autre. Aujourd'hui, la tendance est de les répartir en des catégories. Dans ce sens, la première distinction est relative aux disparités entre zones urbaines et zones rurales. Au sein de ce couple, si les zones rurales présentent un semblant d'homogénéité, les zones urbaines sont difficiles à cerner vu la complexité des villes africaines et l'hétérogénéité de leurs populations.

Les deuxièmes disparités sont intra-régionales et renvoient plus spécifiquement aux effets conjugués de l'environnement, du régime foncier, des ressources disponibles et des équipements pour le bien-être des populations. Dans ce sens, les différences et le déséquilibre sont importantes d'une région à l'autre, du moment où certaines sont plus favorisées que d'autres. Toute la difficulté se situe au niveau de satisfaction des habitants de ces zones plus ou moins favorisées. Les dernières disparités sont « inter-groupes » et concernent notamment le sexe (entre les femmes et les hommes), l'âge (entre les enfants, les jeunes et les personnes âgées), l'activité (entre salariés et chômeurs) et le capital humain (selon

l'accès ou non à l'instruction). Il n'y a pas de préférence à faire valoir dans le contexte de l'Afrique, le choix entre les formes du développement ; social, humain, local ou durable n'est pas une urgence. Les nombreuses théories n'ont fait que ruiné et appauvrir davantage les populations.

L'importance qu'il y a à cerner ces disparités vient du fait que cela permettrait d'identifier concrètement les expressions sociales en vue d'une action efficace. Le développement n'est pas possible en dehors d'un projet bien bâti. Or, comment construire un projet viable sans une bonne mesure ou appréciation des besoins des populations. Il s'agit alors dans la dynamique du développement de cerner les besoins, d'agir dessus en vue de réduire les disparités entre riches et pauvres et, au-delà dans l'ensemble de la population. La réduction des disparités entre riches et pauvres et la lutte contre la pauvreté passent par une justice sociale qui donne des chances égales à tous.

La justice sociale présuppose la bonne gouvernance. Il s'agit pour les différents États de repenser leurs législations dans une dynamique démocratique. Autrement dit, la démocratie rend plus fluide non seulement la gestion de la vie sociopolitique, mais aussi la gestion des entreprises, des projets de développement. Du coup, il serait absurde de penser le développement de l'Afrique en dehors des efforts effectifs de démocratisation. Dans ce sens, Fitoussi (2004) pense qu'il existe une forte complémentarité entre démocratie et marché, du moment où système politique et système économique se confortent mutuellement. C'est la raison pour laquelle la Banque mondiale, dans son rapport de 1991 sur le développement, montre que les mauvaises performances de certains pays en voie de développement s'expliquent par la mauvaise qualité de leurs institutions. La bonne gouvernance comme remède implique « l'ensemble des règles qui gouvernent l'exercice de l'autorité au nom d'un électorat comprenant le choix et le remplacement de ceux qui exercent cette autorité » (Banque mondiale, 2004). Il s'agit donc d'exercer l'autorité en respectant l'intégrité, les droits et les besoins de chacun au sein de l'État. Il s'agit en clair d'aller à une moralisation de la gestion de la vie sociale et politique dans son ensemble. Serge Latouche reconnaît explicitement que le développement a fait des ravages dans la vie socioéconomique des populations c'est pourquoi des mesures pour promouvoir un quoi soit moins déséquilibré, de là on projette l'après développement d'où l'expression "*survivre au développement*".

La démocratisation passe aussi par la nécessité d'ouvrir véritablement l'espace public aux intellectuels qui, de par leurs expertises, peuvent éduquer les populations aux idéaux du développement. Cela suppose une école de qualité qui libère toutes les potentialités et les ressources nécessaires au développement du continent. Il est alors important d'opérer une restructuration en profondeur du système éducatif de la plupart des pays en y intégrant une dynamique qui lui permette de s'adapter constamment aux mutations du monde. C'est le prix à payer pour que l'école sorte du cycle permanent de fabrication des chômeurs, pour devenir un lieu de formation des cadres utiles aux États. La liberté des acteurs,

celle de penser et d'entreprendre des projets porteurs constituent le socle du développement ; violer ces libertés est une entrave au progrès qui doit être promu par le travail libérateur de collectivités.

Conclusion

Il est important de rappeler que le développement de l'Afrique doit s'approprier l'esprit des Lumières qui exige que chacun fasse usage de son entendement et de sa raison sans attendre l'intervention d'un quelconque maître. Les points obscurs et les zones d'ombre vont être éclairés afin qu'il n'y ait pas de mystères et d'énigmes. Il est aussi impératif d'abandonner les fallacieuses théories qui parcourent l'histoire depuis la fin de la seconde guerre mondiale en tenant un discours de vérité. Les nombreuses initiatives n'ont pas été accompagnées de franchise et de sincérités sur l'action de concrétisation des projets. Lorsqu'on se réfère aux multiples efforts et théories, il est regrettable de constater l'existence d'un fossé entre la théorie et la réalité à laquelle elle doit s'appliquer. L'originalité des projets et des théories n'est pas le seul critère devant déterminer l'effectivité du développement de l'Afrique. Il est très urgent de mettre en relief les enjeux du développement du continent, car, il est question de penser le devenir, le destin des millions de vies qui, malgré les multiples potentialités et ressources, vivent dans une pauvreté à la limite de l'intolérable.

Le développement de l'Afrique est-il possible? Oui, à condition: d'opérer un changement en visant l'amélioration de ce qui est déjà là, en portant une attention particulière sur l'homme par rapport à l'agriculture (les instruments de travail), à l'éducation et à la santé. A condition aussi de mettre un accent sur la réflexion (exercice de penser) qui détermine un plan d'action et fixe les objectifs à atteindre impérativement (Ki-Zerbo, Maurice Kamto). Pour nous contredire, on évoquera les pesanteurs et les contraintes des Institutions internationales (finances et bailleurs de fonds) comme des freins au développement. Nous répondrons à cette objection en citant les exemples de la démagogie, de la corruption, du détournement des fonds alloués publics comme des pratiques qui l'allure de l'énigme. L'idéal du développement comprenant l'ensemble de toutes les dispositions devrait faire barrage aux systèmes et organisations politiques qui ne font pas place aux initiatives innovantes.

Bibliographie

- AUSTRUY Jacques, 1972, *Le scandale du développement*, Paris, Marcel Rivière et Cie.
- BADIE Bertrand, 1994, *Le développement économique*, Paris, Economica.
- BAYART Jean-François, 1989, *L'Etat en Afrique : la politique du ventre*, Paris, Fayard.
- FINKIELKRAUT Alain, 1987, *La défaite de la pensée*, Paris, Gallimard.

- KÄ MANA, 1993, *L'Afrique va-t-elle mourir. Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala.
- KABOU Axelle, 1991, *Et si l'Afrique refusait le développement*, Paris, Harmattan.
- KAMTO Maurice, 1993, *L'exigence de la pensée*, Mandara, Yaoundé.
- KANT Emmanuel, 1984, *Anthropologie au point de vue pragmatique*, Paris, Vrin.
- KENMOGNE Emile (dir), 2010, *Philosophie et problématique du développement*, Paris, L'Harmattan.
- KI-ZERBO Joseph, 2013, *A quand l'Afrique* Edit d'En bas.
- KI-ZERBO Joseph, 1978, *L'histoire de l'Afrique noire*, Paris, Hâtier.
- LATOUCHE Serge, 2004, *Survivre au développement : De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative*. Paris, Mille et une nuits.
- MALTHUS Thomas-Robert, 2001, *Essai sur le principe de population*
- NAKOULIMA, Pierre, 2003, 'La mystification du développement', *Mosaïque*, Revue annuelle n° 1, Lomé.
- RIST, G., *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presse de science po, 2007.
- ROSTOW W, *Les étapes de la croissance économique*, Paris, Le seuil 1963.
- SAVADOGO Mahamadé, 2012, *Penser l'engagement*, Paris, L'Harmattan.
- SAVADOGO Mahamadé, 2008, *Pour une éthique de l'engagement*, Presses Universitaires de Namur.
- SEN Amartya, 2003, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Paris, édit. Odile Jacob
- TAGUIEFF Pierre André, 2004, *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*. Paris, Flammarion
- WEBER Max, 1967, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.

**ESTHÉTIQUE ET ÉTHIQUE : RÔLE DE L'IMAGINATION DANS
L'ÉPISTÉMOLOGIE BACHELARDIENNE**, Stevens Gbaley Bernaud BROU
(Université Alassane Ouattara - RCI)
stevens.brou@yahoo.fr

Résumé

Esthétique et éthique, chez Gaston Bachelard, correspondent à une psychanalyse poétique du progrès scientifique qui exprime ses propres lacunes dans le dépassement, dans l'unité et dans la rupture. Autant de tâches où s'affirment l'épistémologie bachelardienne et l'histoire des sciences comme une conviction tourmentée par ses propres erreurs. Ici, apparaît un privilège épistémologique : celui de la disposition logique et contradictoire dans l'enchaînement et le développement des idées scientifiques dont l'unique résultat est la contribution à une psychanalyse de la connaissance objective. Esthétique et éthique sont une forme de progrès scientifique touchant la créativité et l'imagination, d'où le terme bachelardien d'imagination créatrice.

Mots clés : création, esthétique, éthique, imagination, poétique, rupture, unité.

**ESTHETICS AND ETHICS: THE ROLE OF IMAGINATION IN
THE EPISTEMOLOGY OF BACHELARD**

Abstract

Esthetics and ethics, in Gaston Bachelard, correspond to a poetic psychoanalysis of the scientific progress which explains its own gaps in going beyond, in the unit and rupture. As many as similar works by Bachelard where epistemology and history of sciences rather echo like a tormented conviction by its own errors. Here, appears an epistemological privilege: that of the logical and contradictory arrangement in the linking and the development of the scientific ideas whose single result is the contribution to a psychoanalysis of objective knowledge. Esthetics and ethics are a form of scientific progress concerning creativity and imagination, justifying Bachelard's term of creative imagination.

Keywords: creation, esthetics, ethics, imagination, poetic, rupture, unity.

Introduction

L'esthétique et l'éthique sont des devoirs, de même que l'abstraction. Le devoir du scientifique est l'épuration de la pensée. Le scientifique poursuit un grand destin, celui de faire de « la science l'esthétique de l'intelligence » (G. Bachelard, 2011, p. 10). La science modifie les principes fondamentaux en détruisant l'intuition première qui constitue un obstacle épistémologique. Il s'agit d'un commencement ou d'un prétexte de rationalisation pour rendre la science non pas comme un échafaudage d'erreurs, mais comme un effort bien conduit pour sortir la pensée de l'obscurantisme et tendre vers la pensée objective. La contemplation esthétique ne s'achève pas dans la science, elle est la science. De même que l'esthétique est un témoignage du progrès discontinuiste de l'art scientifique, l'éthique constitue, quant à elle, la volonté d'ouverture qui conduit à

la rêverie et à l'imagination. L'esthétique est la fonction du réel réalisée dans l'imagination. En termes bachelardien, c'est la fonction de construction poétique. On peut dire, avec Bachelard, qu'« un trouble de la fonction du réel réagit sur la fonction de l'irréel qui est proprement la fonction de l'imagination » (G. Bachelard, 1992, p. 13). De l'éthique à l'esthétique et vice-versa, l'épistémologie bachelardienne veut montrer la fonction d'ouverture qui caractérise l'esprit scientifique.

Dans *La psychanalyse du feu*, Gaston Bachelard déclare que « le rêve est plus fort que l'expérience » (G. Bachelard, 2003, p. 40). Autrement exprimé, c'est par le rêve que l'on construit une expérience. Mais il ne s'agit pas de n'importe quel rêve. Il s'agit du rêve accompagné d'instruction de ce qu'on imagine. Au fond, ce que le scientifique imagine va au-delà de l'objet construit dans sa réalisation. Dès lors, c'est parce qu'il y a toujours mieux à découvrir, à créer, à inventer que la science peut se proclamer être en progrès perpétuel. L'imagination enchante la réalité en lui greffant d'autres constructions plus esthétiques. Par ses transpositions rapides, l'imagination joue un rôle positif dans l'œuvre esthétique qu'est la science. C'est un instant de rêve contenant à la fois l'éthique du progrès scientifique et l'esthétique de l'abstraction. Aussi, à quel moment du progrès scientifique a-t-on la possibilité de parler d'esthétique et d'éthique ? Autrement dit, l'esthétique et l'éthique ne sont-elles pas des formes évoluées du progrès scientifique et de la poétique ? En somme, l'éthique et l'esthétique ne sont-elles pas une psychologie de l'imagination ?

Dans cette contribution épistémologique sur l'esthétique et l'éthique, à travers la méthode analytique et historique, il sera question d'analyser le progrès scientifique comme quête éthique, d'articuler que la science est l'esthétique de l'intelligence à travers la poétique et la rêverie ; afin de montrer, à travers l'histoire des sciences, que l'imagination est création éthique et esthétique.

1. Le progrès scientifique comme une quête éthique

L'épistémologie bachelardienne réfléchit sur la portée épistémologique du rationalisme ouvert pour, ensuite, dégager la conception éthique. Bachelard présente, dans presque toutes ses œuvres, la valeur de la culture scientifique dans le progrès. Autrement dit, il s'agira, pour lui, de savoir dans quel sens un rationalisme ouvert peut-il promouvoir des valeurs éthiques et se poser lui-même comme une valeur mutante et en perpétuel progrès ? L'invitation de Bachelard, à assumer un style de rationalité qui soit en même temps la caractéristique de la démarche ouverte et éthique, prend naissance dans le progrès scientifique. Bachelard note, dans les pages du *Rationalisme appliqué*, que les résultats de sa réflexion épistémologique visent à s'en remettre à une autre raison disposée à recommencer et à reprendre les résultats acquis. Les résultats scientifiques sont l'œuvre d'une difficulté à reprendre. « La difficulté tient à la science même, du fait de son caractère inducteur, créateur, dialectique. La science contemporaine est

objectivement difficile » (G. Bachelard, 2004, p. 214). La difficulté est une structure de la rationalité scientifique qui montre que le progrès scientifique doit lutter contre les obstacles épistémologiques. Cette difficulté oblige le progrès scientifique à lutter contre le continuisme qui est un progrès sans persévérance par essence.

1.1. L'éthique : une réponse au continuisme

L'épistémologie bachelardienne se déploie dans une constellation de termes : progrès, dialectique, surrationalisme (raison en mouvement), rupture, obstacle épistémologique, continuisme, discontinuisme (progrès par paliers). À ces termes, il faut adjoindre le terme éthique. Mais l'éthique ne désigne pas une situation d'opposition et de dépassement, elle est plutôt une façon d'être dans le progrès. C'est un abandon du conflit ouvert pour une démarche utile et dynamique qui est distinctive du rationalisme ouvert. C'est cette façon de concevoir l'épistémologie dans sa forme discontinuiste que Bachelard appelle l'éthique du progrès scientifique. C'est un progrès sans heurt dans les méandres de la rationalité. L'insistance sur la rationalité oblige à tirer les implications de l'articulation d'un progrès qui ne se laisse pas intimider par le réalisme. Ce rationalisme est ouvert, courageux et persévérant. Bachelard esquisse là une éthique de la connaissance. « Une dialectique vivante et éthique de rationalisme est une réalisation dynamique de la pensée scientifique » (G. Bachelard, 2012, p. 123). La dialectique est une méthode et l'éthique est ce vers quoi la science tend par le progrès ouvert.

Le progrès scientifique décrit par Bachelard n'apparaît plus comme un progrès linéaire, mais comme un progrès cahoteux, marqué par des ruptures profondes, des refontes, des rectifications, et cela pose une question radicale par rapport aux procédés de la raison. En effet, la raison scientifique, à partir de la relativité einsteinienne, a produit une réorganisation du savoir sur des bases élargies. Elle produit dans son progrès, à partir de la rupture, une éthique de réorganisation successive. Cette éthique exige de remettre en cause la rationalité dogmatique et la méthode sclérosée employée. « Le plus grand bien fait de la pensée scientifique, on le rencontre quand elle tombe en panne, quand cela ne marche pas. Tout va quand vous avez un accident de méthode ! Vous réfléchissez : la méthode doit être changée » (G. Bachelard, 1972, p. 77). Certes, le changement de méthode crée une crise profonde, mais il est essentiel pour une prise de conscience de la nécessité d'une réorganisation. Cette mobilité qui est essentiellement éthique est nécessaire pour le progrès scientifique. Il s'agit d'une mobilité méthodique de rectification dans le progrès.

Pour que le progrès soit une quête éthique, la méthode doit être essentiellement authentique. Or, chez Gaston Bachelard, une méthode est dite authentique lorsqu'elle est empreinte d'ouverture. Faute de cette ouverture, la méthode perd sa fécondité. « Une méthode excellente finit par perdre sa fécondité

si on ne renouvelle pas son objet » (G. Bachelard, 2013, p. 11). Dans le renouvellement de la méthode, on peut déjà constater l'ouverture de la rationalité avec Bachelard. Le rationalisme, chez G. Bachelard (1972, p. 52), ne peut pas ne pas être ouvert, « il est nécessairement ouvert ». Ainsi, parler de rationalisme ouvert, comme de rationalisme appliqué ou de matérialisme rationnel, c'est faire allusion à une potentialité progressive et éthique. C'est décrire un mouvement authentique de la raison, à l'œuvre selon la modalité dialectique de duplication. En d'autres termes, cette modalité produit une plus grande rationalité et un élargissement de la rationalité. La question de l'ouverture évoque les points clés de la réflexion bachelardienne : approximation, obstacle épistémologique, surrationalisme, dialectique rationnelle, rationalisme appliqué, philosophie du non, rationalisme régional, dialectique de la durée, autant de concepts qui, avec des spécificités différentes, traduisent une ouverture de la raison et sollicitent la nécessité de celle-ci à recevoir l'expression des déterminations toujours nouvelles. Expérimenter les ouvertures du rationalisme, l'une après l'autre, c'est là la perspective évidente de *l'Essai sur la connaissance approchée* (1928), le surrationalisme ou plus explicitement *La philosophie du non* (1940) qui se donnent la tâche d'étudier les efforts d'ouverture de la pensée scientifique. « La philosophie du non est la seule philosophie ouverte » (G. Bachelard, 2005, p. 7). L'ouverture est la disponibilité éthique à recevoir des dispositions nouvelles selon un travail capable de réunir et de concilier. Elle est aussi la capacité de dialectiser et d'enrichir les principes du phénomène. Ce qui ouvre, c'est ce qui produit des actes épistémologiques qui élargissent la raison et la dispose à "recommencer". Le recommencement est inscrit au cœur de la rationalité. On peut psalmodier Gaston Bachelard en disant que la rationalité de la culture scientifique est la rationalité d'une épistémologie ouverte. « L'homme n'est homme que par sa puissance de culture » (G. Bachelard, 2012, p. 32).

Le parcours bachelardien est aussitôt clair : pour l'homme ce qui nourrit la puissance de la culture, c'est l'éthique. Cette tâche, confiée traditionnellement au savoir en général, est désormais confiée au progrès scientifique par Bachelard. La science a une valeur culturelle et éthique. L'homme est dans le progrès scientifique et dans la science. En conséquence, la science ne peut être le reflet dans la marche discontinuiste qu'éthique, c'est-à-dire l'action de l'homme. On pourrait même dire, par analogie avec la rationalité, que l'homme est homme parce qu'il s'engage dans une action toujours ouverte, disponible à ce que tout puisse bien se faire. La science est engagée dans une rationalité ouverte parce qu'elle se rend visible dans sa volonté d'action associée à celle de penser. L'homme doit rectifier et diversifier ses actions. C'est là aussi le sens de l'ouverture. La rationalité scientifique semble accompagner pleinement la destinée tragique de l'homme en tant qu'opérateur de transformations : « L'homme qui pense la science se renouvelle, et c'est dans ce renouvellement que consiste la capacité culturelle de se dépasser constamment » (G. Bachelard, 1953, p. 18). Il n'y a pas de formation morale sans formation

intellectuelle objective. La formation scientifique a des caractéristiques spécifiques, qui donnent lieu à une formation morale, non pas parce qu'elles dictent des règles, mais, parce qu'elles impliquent un dépassement, une ouverture rappelant à l'homme « son destin d'être des transformations » (G. Bachelard, 1965, p. 4).

Ces réflexions sur l'épistémologie bachelardienne peuvent indiquer dans quel sens la connaissance est la genèse de l'éthique. La connaissance est le plan de l'être, mais aussi et surtout la potentialité du plan de l'être. Autrement dit, c'est par la connaissance renouvelée qu'augmente la connaissance.

Qu'on le veuille ou non, tout se double dans l'homme, par la connaissance (...). La science contemporaine fait entrer l'homme dans un monde nouveau. Si l'homme pense la science, il se renouvelle en tant qu'homme pensant, il accède à une hiérarchie indéniable de pensée, il se diversifie en hauteur hiérarchique. (G. Bachelard, 2012, p. 2).

C'est pourquoi il faut penser le progrès en termes de discontinuité, de dépassement. Dans l'acte de connaître accompli par la rationalité ouverte, il y a un système de pensée objective en filigrane.

Chez Bachelard, le mot objectif ne fixe pas une structure, mais il indique un engagement qui se renforce dans une succession d'approximation de plus en plus précise. La pensée objective est une rectification rendue nécessaire par la culture scientifique. « Si l'homme se borne à changer ses impressions sur les phénomènes naturels, il reste naturel. Il ne saurait alors être objectif. La science moderne réclame au contraire un acte social essentiel, puisqu'on y participe qu'en se plaçant dans le milieu polémique actuel » (G. Bachelard, 1965, p. 8). Au fond, la caractéristique sociale de la communauté scientifique est une exigence à la structure même de la raison. Le cogitamus bachelardien est l'instance d'une subjectivité qui exige des liens solidaires entre les sujets coexistants qui se coordonnent rationnellement dans la destinée intellectuelle de la communauté scientifique. Pour Bachelard, le caractère nécessairement social, le lien entre les hommes, et l'inter-humanisme de l'activité scientifique sont une nécessité. Ce caractère a une valeur plus grande que l'universalisme du rationalisme classique parce que celui-ci enseignait par une nécessité logique, non pas par une nécessité d'action, c'est-à-dire pour la forme et non pour une action future.

L'objectivité du savoir peut se présenter comme une voie éthique qui implique une socialité et un dynamisme de transformation culturelle. Cette voie impose une actualité porteuse d'une historicité, qui n'est pas l'historicité du sujet, mais une historicité porteuse d'une rectification. L'historicité de la culture scientifique oblige l'épistémologue à se faire contemporain de la culture. Une contemporanéité qui lègue à l'avenir des valeurs éthiques de la connaissance. L'épistémologie bachelardienne se présente ainsi comme une psychanalyse sans fin de la formation de l'esprit scientifique. Ce n'est qu'à ce seul but qu'on pourra parvenir à une éthique objective du progrès scientifique.

1.2. La psychanalyse comme éthique de la formation de l'esprit scientifique

Bachelard accorde, dans presque toutes ses œuvres, une importance capitale à la psychanalyse. Ce qui témoigne de l'intérêt de la psychanalyse pour Bachelard. Dans la formation de l'esprit scientifique, elle a deux objectifs : d'une part, contribuer à former l'esprit du savant, d'autre part faire parvenir la connaissance à l'objectivité. La psychanalyse donne au savant un esprit de combat et de conquête. L'esprit rêve et grâce à la psychanalyse, se métamorphose. « La rêverie bachelardienne n'est donc jamais un équilibre statique » (C. Thiboutot, 2006, p. 201), de sorte que parallèlement à une perspective de la formation de l'esprit scientifique comme une éthique, Bachelard demande en définitive de « se tourner vers la vérité et non nous-mêmes » (G. Bachelard, 2003, p. 23), puisque, le retournement augure de la formation de l'esprit scientifique et de l'éthique.

La psychanalyse comme éthique à la formation de l'esprit scientifique est une ouverture de tout ce que peut espérer l'épistémologie bachelardienne, partagée et chargée par le rationalisme de former, de dialectiser, ce qui peut être encore uni dans le rêve et dans la poétique. Toujours en quête de nouveauté, surtout si l'on considère, l'éthique de la formation de l'esprit scientifique ; la psychologie du savant oscille entre la culture de soi et la quête de rationalisation sans fin.

À ce point de virement nous posons la double perspective d'une di-phénoménologie, qui révèle d'un côté la prise de conscience elle-même de la conscience qui trouve la joie dans les connaissances scientifiques et une phénoménologie qui reconnaît d'un autre côté la persistance jamais satisfaite des rêveries inconscientes. (G. Bachelard, 2003, p. 48).

La di-phénoménologie maintient la vie psychique dans une pensée qui reconnaît d'un autre côté la totalisation de la pensée rationnelle et de l'autre, la radicalisation de l'imagination. La prise en compte de la séparation fait intervenir la psychanalyse qui procède d'une rectification et d'un redressement de la culture scientifique. La légitimité de la rectification est à l'esprit scientifique ce que la psychanalyse est au progrès scientifique. La psychanalyse devient ainsi le moteur-symbole de la rectification, du dépassement et de l'éthique. L'être humain dans toutes ses dimensions n'est jamais fixe.

Essentiellement dynamique, la psychanalyse permet à l'esprit de se remettre constamment en cause pour s'enrichir du dynamisme de la rationalité. La conscience éthique anime le progrès scientifique, dans la rectification et le dépassement, installe la science et l'esprit scientifique dans une alternative de joie et de mélancolie. Joie, lorsque l'obstacle est surmonté, mélancolie, quand un autre obstacle survient. Et ce, au profit d'une rationalisation accrue, d'une éthique de la formation de l'esprit scientifique. « Le dynamisme effectif de l'esprit suppose une position du surrationalisme où tout retour est un chapelet de refrains aux couplets sans fins » (G. Bachelard, 2012, p. 193). La rationalisation est un processus de formation et de re-formation de l'esprit scientifique. Dès lors, la psychanalyse

devient le vecteur directeur et correcteur de l'esprit scientifique. Non seulement la psychanalyse surveille l'esprit dans sa formation, la canalise, mais aussi veille à ce que celui-ci soit l'éthique de tout progrès. La psychanalyse fait de l'œuvre de Bachelard une lumière à la fois brillante et fragile. Brillante, quand elle est comprise comme une doctrine de valeurs, de normes qui régissent le progrès scientifique. Dans ce sens, la psychanalyse épistémologique se développe comme une éthique appliquée et discutée dans le progrès scientifique. Fragile, parce que le progrès scientifique n'est jamais assuré totalement.

Le dynamisme de la connaissance, pour Bachelard, est ce commencement sans cesse recommencé, cette psychanalyse sans fin d'un rationalisme accrue. On pourrait même croire qu'une psychanalyse et une éthique de la connaissance objective conviendraient au sous-titre de *La formation de l'esprit scientifique* (1938) au lieu de pour "une psychanalyse de la connaissance objective". C'est pourquoi, la compréhension profonde de la psychanalyse passe par le progrès. Plus la psychanalyse est raffinée, l'esprit surmonte avec plus de dextérité les obstacles épistémologiques. Pour mieux comprendre le rôle exceptionnel de la contribution de Bachelard à la formation d'une nouvelle éthique, il faut se référer à la psychanalyse en tant que doctrine de renouvellement, à « écarter les entraînements de la culture scientifique, à nous mettre en marge de toutes les convictions acquises » (G. Bachelard, 2012, p. 15). La réalité de la psychanalyse est de purifier toutes les connaissances à l'image du feu. Pour la réflexion transcendante de Bachelard, le monde doit perdre son caractère contingent, incompréhensible, étranger à la pensée pour devenir un phénomène à étudier, à connaître. La science agit en sorte que « l'univers a perdu toutes les fonctions du contre » (G. Bachelard, 2016, p. 169). Dans le même sens, Bachelard ajoute : « faute de désobjectivation le monde s'éparpille » (G. Bachelard, 2013, p. 17). Grâce à la psychanalyse, Bachelard accède à une synthèse décisive du sensible et du suprasensible. Dans *L'air et les songes* (1992), Bachelard parle de la « synthèse de purification et de récompense, de qualités physiques et de qualités morales... La hauteur est non seulement moralisatrice, mais elle est déjà physiquement morale, elle est matériellement, dynamiquement, vitalement morale » (G. Bachelard, 1992, p. 75). La psychanalyse est le trait d'union de la nature et de la purification. C'est en ce sens qu'elle constitue une éthique du progrès. Il s'agit de souligner la nouveauté du rationalisme dans le sens du progrès perpétué.

Il vient d'être montré que le dynamisme se trouve dans la science moderne. Le progrès scientifique, chez Gaston Bachelard, est dans le sens de l'éthique en tant que quête de dépassement. C'est pourquoi, elle constitue une réponse du continuisme en tant que progrès discontinué. La discontinuité, dans la succession des ruptures, est un gage de progrès sans heurt où les théories sont considérées comme des vérités provisoires. Elles sont dites provisoires dans la mesure où après la psychanalyse une autre vérité mieux vitale peut supplanter la première. Ce progrès qualifié d'éthique est une formation de l'esprit scientifique dans les

méandres du progrès. Dans cette perspective, la vie psychique, morale et imaginaire sont en perpétuelle rénovation donnant ainsi à voir dans l'épistémologie bachelardienne une sorte de purification, d'éthique, de « rêverie du bien-être » (G. Bachelard, 2012, p. 11), qui ne peut être la philosophie des sciences conduisant à l'esthétique de l'esprit car pour rappel « la science est l'esthétique de l'intelligence » (G. Bachelard, 2011, p. 18).

2. La science : une esthétique de l'esprit

La philosophie des sciences, selon Bachelard, a pour tâche de refaire toutes les périodes du développement de la science. Dans toutes ses œuvres, il s'est prononcé sur la valeur de la science, plus exactement sur la valeur de la physique et de la chimie moderne. L'accès d'un sujet à la rationalité scientifique (physique ou chimique) présume de sa part une « catharsis intellectuelle et affective » (G. Bachelard, 2011, p. 18), c'est-à-dire la suppression des intérêts immédiats au profit de l'intérêt pour la vérité. Cela suppose une inhibition des intérêts, et c'est ce qui s'opère dès que le sujet rectifie son savoir en accédant à la connaissance rationnelle. Le passage des ténèbres à la lumière, de l'esprit non scientifique à l'esprit scientifique demande, de la part du sujet, une destruction des erreurs, un processus, de dépsychologisation, de mon psychologisme pour instituer en lui un sujet épistémique. Cette lutte de l'esprit contre soi est pensée comme étant une esthétique de l'intelligence ou « une dialectique de psychologisme et de non-psychologisme » (G. Bachelard, 2004, p. 12). En décrivant le dynamisme de la pensée scientifique qui ne cesse de conquérir des systèmes de pensées rationnelles en se réorganisant sur des bases axiomatiques, Bachelard y voit une promotion de l'être à travers son intelligence ou une esthétique de l'esprit. En vue de l'accroissement de la connaissance et du développement de l'esprit, esthétique et rêverie poétique alimentent l'épistémologie bachelardienne pour montrer que la science, à travers des images (eau, air, feu, terre), a une portée poétique et esthétique.

2.1. Esthétique et rêverie poétique

Dès lors que la pensée scientifique a affaire à une objectivité qui n'a rien d'immédiat, l'esthétique et la poétique prennent l'allure « d'approximation de plus en plus fines » (G. Bachelard, 1965, p. 13). Apparemment, dans l'approximation, rêverie et esthétique se donnent comme la perspective libre et épistémologique de la science. Elles sont, dans la métaphysique de l'imagination, deux mots clés capables de montrer un nouvel être. La rêverie est le pouvoir qui permet à l'homme de pénétrer les choses, c'est une activité dirigée, c'est une force qui trouve son essor devant la nouveauté. C'est « la plus mobile, la plus métamorphosante, la plus entièrement livrée aux formes » (G. Bachelard, 2013, p. 49). Dans la rêverie, il y a une volonté de vivre ce qu'on imagine. Ce n'est qu'à travers la rêverie que l'homme peut imaginer. Le rêveur de la rêverie garde assez de conscience. Il est

présent dans sa rêverie, il participe avec toute son âme. Il rêve de ce qu'il veut. La rêverie est réalisante.

La conception bachelardienne de la rêverie tire sa source de l'imagination. Bachelard fait une distinction entre le rêve et la rêverie. Pour lui, le rêve est sans valeurs, « car il n'est pas lié à la volonté ». Mais cela ne veut pas dire que le rêve est inutile, il fournit le matériel nécessaire à la formation d'images. C'est par l'union des expériences du rêve et des expériences de la vie que se forment les nouvelles images. C'est dans le rêve que se « présente normalement la catégorie dynamique d'entraînement total » (G. Bachelard, 2004, p. 223). Les rêveries sont des états féminins de l'âme. Elles sont une ouverture « à un monde beau, à des mondes beaux » (G. Bachelard, 2004, p. 12). Les images poétiques se fondent dans la rêverie. Or, dans le rêve, il n'y a pas de conscience de soi, l'imagination n'opère pas. Bachelard instaure une théorie de l'imagination qui va se constituer en une théorie de l'esthétique et de la rêverie. Il défend la thèse selon laquelle l'imagination est une force psychique. Les concepts comme image, imagination, imaginaire, rêverie, poétique, esthétique apparaissent comme des concepts liés entre eux et faisant partie d'un monde éthique de l'ouverture qui n'est autre que la quête de la nouveauté. Le dialogue interne de l'imagination est d'ordre éthique, esthétique et poétique.

La poétique de la rêverie, l'esthétique et l'éthique sont une étude scientifique de la philosophie. Le point d'émergence de cette idée scientifique est l'imaginaire. C'est un instant qui engage l'épistémologie bachelardienne à l'intérieur de la culture de l'esprit. Il s'agit, dans cette idée, de mettre un accent sur le mot culture qui a pour finalité l'épanouissement de l'esprit et le développement de la capacité de réflexion par lui-même. Les mots comme rêverie, esthétique et éthique, sont dynamiques chez Bachelard, au sens où ils sont toujours en mouvement. « La rêverie, l'éthique et l'esthétique sont des productions de la conscience. Elles sont compétentes d'une conscience qui propage sa vigueur sur un monde » (G. Bachelard, 2016, p. 55). Ces trois notions (rêverie, éthique, esthétique) produisent le beau. C'est le passage d'un monde quotidien médiocre à un monde imaginaire, c'est-à-dire un « monde des mondes » (G. Bachelard, 2016, p. 12).

Dans ce monde de la rêverie, de l'esthétique et de l'éthique, fruit d'une construction en tant que désir d'ordre, l'homme est en osmose avec son univers. Ce monde d'ordre est caractérisé par le désir d'ordre esthétique et poétique. Le rêveur, non seulement, construit son monde, mais il se construit aussi quand il rêve. « La rêverie nous place dans un état d'âme naissante » (G. Bachelard, 2016, p. 14). La rêverie est une invitation à l'approfondissement. Par son biais, l'homme rencontre en lui-même aussi bien son heureuse et naïve enfance toujours avide de connaissance que les images des archétypes qui le lient à toutes les cultures. Ainsi, la rêverie pourrait ramener à « ce mouvement qui nous fait passer de l'expression poétique à une conscience de créateur » (G. Bachelard, 2016, p. 15). Pour

Bachelard, la matière est donnée à l'homme et elle participe de la rêverie en se transformant, dans son imaginaire, dans l'énigme de la nature, dans sa véritable nature, dans son véritable mystère. Ici, le mystère n'est pas opposé à la raison comme si c'était sa limite, mais il est son horizon. La rêverie nous introduit d'abord dans un monde d'intimité et d'extase. Au total, dans la rêverie, toute réalité est surréaliste et esthétique. La rêverie n'est donc pas une activité diffuse, mais une activité dirigée, c'est une force imaginante qui trouve son essor devant la nouveauté. Dans la rêverie poétique, l'âme est tranquille, mais toujours active.

Bachelard vient rappeler que la source de la vie quotidienne est une source permanente de relations esthétiques et que la poétique n'est pas réservée aux artistes. La poésie et la musique représentent des arts du souffle. « Nous sommes faits pour bien respirer », affirme G. Bachelard (2016, p. 22) en conseillant de participer à cet exercice pour se sentir en "belle vie". Les sources de notre vie, de notre énergie, de notre santé, sont dans nos images dynamiques. Dans la terre et les rêveries de la volonté, il explique qu'« imaginer un effort, c'est vraiment tonifier » (G. Bachelard, 2016, p. 363). L'effort tonifie le corps et l'esprit de la rêverie. « Ah ! Quel bien être que cette vie énergétique ... nos sources sont dans nos images dynamiques » (G. Bachelard, 2016, p. 362). En tant que phénomène essentiellement dynamique, la rêverie éveille le corps. Elle est le rythme et la vibration qui mettent l'imagination en mouvement. « C'est de rythme en rythme que les choses se mettent en mouvement » (G. Bachelard, 2016, p. 135). Le rythme transforme le corps d'objet désuni en un corps-esprit unifié. Dès lors, « tout ce qui contribue à donner à la poésie son action psychique décisive doit être inclus dans une philosophie de l'imagination dynamique » (G. Bachelard, 2012, p. 180). La poétique transforme le corps en un corps vivant et créateur où l'imagination constitue la substance dynamique. La valeur poétique exprime la participation, la relation de la rencontre entre la valeur éthique et esthétique. L'esthétique accueille l'éthique, en lui donnant l'expression d'une forme fixe dans l'imaginaire. Aussi, faut-il le noter, c'est sur cette forme fixe que va réfléchir la rêverie scientifique comme objet d'esthétique d'une aventure épistémologique nouvelle.

2.2. Esthétique et rêverie scientifique

En tant que phénomène intensément actif, la rêverie scientifique est une anticipation et une ouverture de l'espace scientifique. Phénomène essentiellement capable de libérer l'imagination et de la transformer, la rêverie scientifique est « le réveil de l'être actif en nous » (G. Bachelard, 2013, p. 68). Elle est une activité présente en tout savant. C'est un phénomène essentiel à la vie. Tout ce qui vit est actif et tout ce qui est actif est en devenir. C'est grâce à la rêverie scientifique que l'homme se détache du monde et s'aventure sur le chemin de la création. Bachelard tient à rappeler que cette voie « s'éloigne peu à peu de la volonté qui rêve pour la volonté qui pense » (G. Bachelard, 2004, p. 120). En effet, la volonté qui pense est rythmique et incarnée par l'esthétique. La rêverie poétique n'est qu'un cas

particulier de l'esthétique comme l'instauration d'une relation à partir de l'imagination. À cet égard, la rêverie scientifique n'a pas seulement une fonction esthétique, mais elle est aussi relation.

La relation prend en compte le "je" et le "tu". Le "je" est l'expression personnelle de la poétique, c'est-à-dire d'une science qui, à un degré de son évolution, fait de la philosophie poétique et pédagogique. Il s'agit aussi de faire chanter la science pour montrer que dans le domaine pédagogique, ce qui importe, c'est la relation. Mieux, c'est la rencontre qui se présente comme nécessaire pour la création d'un nouvel espace esthétiquement et éthiquement fondé sur la relation. Le "tu", c'est la science en progrès qui vérifie la validité de ses hypothèses ; c'est la collaboration entre les phases d'une science qui a atteint sa maturité, c'est-à-dire l'abstraction. Elle progresse en faisant de la poétique et en élargissant ses bases pour prendre en compte les sciences à venir. « N'oubliez pas, dit Bachelard, je suis un être qui ne saisit que l'anxiété des demains de la raison, dans l'inconnu qui va venir, dans la pensée qui va se former » (G. Bachelard, 2004, p. 81). Lorsque l'homme réalise dans son activité le paradoxe, itinéraire de la discontinuité, l'on pense qu'il chancelle, mais c'est plutôt, le dépassement de la subjectivité et du concret. Ce qu'il cherche à réaliser, c'est le progrès scientifique comme ouverture, comme relation, comme collaboration, comme synthèse, enfin comme désintéressement radical. Dans le règne de la science, l'esthétique est un autre nom de l'abstraction, de l'éthique et de la poétique : il n'y a pas de séparation. Ces notions sont bien la symbiose du "je" et du "tu". « Le je et le tu ne sont pas des pôles séparables » (G. Bachelard, 2004, p. 9). Vu que le je et le tu ne sont pas dissociables, il faut comprendre alors qu'on ne peut pas les penser comme des entités monadiques, comme des points ou des centres autoréférentiels. L'esthétique et l'éthique « sont la science ontologique de l'être humain » (G. Bachelard, 2004, p. 9). Cette science ne peut se fonder que sur l'axe de la relation. La science n'est science que parce qu'elle progresse en réalisant une communauté qui s'y reconnaît dans ce progrès.

Au fondement de la rêverie scientifique, il y a le progrès discontinu de la science. Sur ce même axe, il y a l'esthétique qui lui donne sa consistance ontologique. De la rêverie poétique à la science, il y a détachement de la substance personnelle en corps-objet. Or, c'est sur le corps-objet que va travailler la science pour créer une nouvelle ontologie, cette fois-ci, appelée esthétique. Il s'agit d'une réciprocité de deux consciences simultanées qui crée leur ontologie dans la rencontre. Esthétique et rêverie poétique sont dans une relation réciproque. Les valeurs poétiques expriment la pratique, la relation, la réciprocité de la rencontre transcrivant dans le langage de valeurs éthiques. L'esthétique accueille l'éthique pour écouter la science chanter. « Il faut y inscrire de prime abord la relation. Au commencement est la relation » (G. Bachelard, 2002, p. 55). Dans *La formation de l'esprit scientifique* (1938), Bachelard affirme encore que « sur l'axe du je-tu se dessinent les mille nuances de la personnalité » (G. Bachelard, 2011, p. 193). Dans

ce cas, l'esthétique et la rêverie sont considérées comme une même rationalité scientifique soumise à une transformation ultérieure dans *Le rationalisme appliqué* (1949). Dans cette œuvre, Bachelard indique la centralité de la relation qui permet de bâtir une cité savante animée par un esprit de collaboration.

Avec lui, les chemins sont tracés pour que l'imagination, en plus de la science, dévoile l'aspect poétique de l'œuvre épistémologique. Certes la poétique, l'esthétique et l'éthique apparaissent moins explicites. Mais, une attention particulière permet de voir qu'une épistémologie poétique, riche, est guidée par la réalisation de l'homme dans sa plénitude. La découverte par soi-même des idéaux pédagogiques conduits aux développements spirituels. Une telle épistémologie ne peut être construite que sur fond d'esthétique et de rêverie. En cherchant à exprimer, de façon claire, cette épistémologie poétique, on en vient à cet argument : « les fondements de la constitution épistémologique de Gaston Bachelard sont éminemment originaux et conformes à la pensée philosophique de la science qui s'imagine toujours perfectibles » (J.-J. Wunenburger, 2012, p. 233). Bachelard, pour atteindre ce but si complexe, cherche à esquisser les règles qui doivent régir l'esprit scientifique. Pour lui, l'ascension spirituelle permet de faire de la science le versant poétique de l'imaginaire. « Le Prométhée poétique nous invite à une esthétique de l'humain » (G. Bachelard, 1965, p. 107), c'est-à-dire à un travail qui fait rêver le savoir au jour le jour, et qui détecte dans ce qui est connu les racines d'une psychanalyse du recommencement. « Nos tendances nous poussent à, mieux faire que nos maîtres » (G. Bachelard, 1965, p. 106). Autrement dit, ce sont les valeurs poétiques et esthétiques qui soutiennent le psychisme dans son aventure de remaniement et de reconstruction.

Il convient de montrer, à la fin de cette sous partie, que l'esthétique et la rêverie poétique sont une esthétique de la rêverie scientifique. Dès lors, l'objectif primordial de l'esthétique et de la rêverie scientifique est de libérer l'homme de la continuité temporelle afin de révéler le dynamisme de la formation de l'esprit scientifique. Il s'agit de révéler l'épanouissement spirituel qui anime la rêverie scientifique capable de promouvoir l'autonomie du progrès. Or, il ne peut avoir d'autonomie du progrès que, lorsque l'imagination créatrice fait de la réalité un phénomène à transformer : « il n'y a plus de réalité toute faite en science qu'en morale » (G. Bachelard, 1993, p. 8). Imagination créatrice, esthétique et éthique sont un produit de l'imagination qui est une psychologie de l'imaginaire.

3. Esthétique et éthique : une psychologie de l'imagination créatrice

Peut-on savoir comment et pourquoi on imagine ? « Quand on saurait dire comment on imagine, on imagine plus » (G. Bachelard, 2012, p. 211). Cette pensée, de la poétique de l'espace, exprime la possibilité d'instituer une philosophie de l'imagination qui se conçoit comme une métaphysique concrète à travers l'esthétique et l'éthique. L'épistémologie bachelardienne, à travers l'esthétique, devient une psychologie de l'imagination, car toutes les images sont à

transformer. « Toute image est en conflit avec la psychologie de la création » (G. Bachelard, 2012, p. 212). L'imagination devient ainsi l'ontologie imagée accolée aux choses pour définir et décrire le chemin de l'esthétique et de l'éthique. Naturellement, dans ce cas, l'imagination permet de saisir l'unité de l'être sans la trahir dans sa conception. Dans l'imagination tout est circuit, tout est détour et retour. Fort de cet argument, on peut déduire qu'il y a une succession régulière entre esthétique et éthique.

3.1. Esthétique et éthique : une alternance entre imagination et création

Chez Bachelard, l'exigence d'épuration de la réalité a pour finalité la psychanalyse de la connaissance objective, c'est-à-dire le pouvoir des images libératrices. Si l'on veut comprendre la philosophie de la création, il faut suivre les traces de la rationalisation et chercher à débusquer les obstacles imaginatifs qui empêchent une analyse poétique, esthétique et éthique. Et d'ailleurs, seule la poétique est capable de nous libérer de l'anglicisme philosophique qui trahit et déforme les images. C'est pourquoi, dans la flamme d'une chandelle, il note que « le renouvellement de la rêverie dans la contemplation est la psychologie d'un esprit greffé nouvellement sur une image ancienne » (G. Bachelard, 2003, p. 33). Mais, Bachelard va encore plus loin, « il faut réintégrer l'imagination dans la découverte » (G. Bachelard, 2003, p. 26). La découverte permet d'aller au-delà de la surface de l'image en produisant une nouvelle image et une nouvelle vision du réel. L'image, chez Bachelard, est plus qu'une image puisqu'elle a traversé les foyers de refus pour s'inscrire en conscience de découverte. Elle est une image de discontinuité, une image de la rupture. Elle est aussi un foyer de contradiction et d'unité.

Cette image, c'est elle qui fonde l'esthétique et l'éthique dans *Les fragments d'une poétique du feu* (1930). Mais il va plus loin, dans *L'intuition de l'instant* (1932) et plus tard dans *La psychanalyse du feu* (1938), pour poser la discontinuité des images comme un instant de surpassement.

Finalement, ce sont les conditions de progrès qui sont les raisons les plus solides et les plus cohérentes pour l'être livré à la raison. Il a en lui-même les moyens de ses reprises [...] C'est vraiment par la raison que tout peut recommencer. L'échec n'est qu'une preuve négative, l'échec est toujours expérimental. D'un ancien mal compris, on fait une nouveauté féconde. S'il y a un retour éternel qui soutienne le monde, c'est le retour éternel de la raison. (G. Bachelard, 1993, p. 97).

L'instant poétique en tant qu'alternance unit les contraires, et unifie aussi notre vie à l'image. L'homme, dans l'épistémologie, est le sujet de connaissance. Pour bien jouer ce rôle, son imagination, selon Bachelard, doit remplir trois conditions : le refus, la résistance, la critique. « Mon être, c'est ma résistance, ma réflexion, mon refus, la critique, la force de mon imagination » (G. Bachelard, 1992, p. 96). Dans cette pensée, retenons la dualité apparente et non la trilogie

dispersée. Dans *L'eau et les rêves* (première édition 1943), apparaît un travail scientifique et épistémologique dans lequel Bachelard célèbre le double foyer et explore un imaginaire qui n'est plus une abstraction, mais plutôt une création. C'est déjà l'étude d'une création libre et subjective. « Fidèles à nos habitudes de philosophe des sciences, nous avons essayé de considérer les images en dehors de toutes tentatives d'interprétations personnelles » (G. Bachelard, 2012, p. 3). Avec Bachelard, la puissance du travailleur se multiplie au gré des images. En agissant, l'homme se libère et refuse la maîtrise immobile de la pensée que nous subissons « la lutte contre la liberté est la plus directe des luttes » (G. Bachelard, 2004, p. 39). Avec l'imagination, l'épreuve de l'impuissance devient un défi à relever.

Cette approche, en même temps, éthique et esthétique, est un refus des évidences que nous tenons pour définitivement acquises. C'est pourquoi, la « lutte contre le réel est la plus directe des luttes, la plus franche » (G. Bachelard, 2004, p. 39).

Le réel dépasse l'intention et l'imagination en quête de sens. Mais sur le plan strictement épistémologique, l'imagination ouvre la double perspective de l'intimité du sujet et de la nature à transformer. C'est ce que Gaston Bachelard (2004, p. 36), lui-même appelle, « le rythme salutaire d'introversión et extraversion ». Le dualisme gnoséologique du sujet et de l'objet est remplacé par le dualisme énergie-matière. Nous revenons au mouvement des corps où le clivage n'est maintenu que pour être enjambé dans les deux sens. L'initiative exercée sur la matière est la condition du mouvement de celle-ci. Il s'agit de la même chose au niveau de l'imagination créatrice. C'est un partage subtil entre contemplation et transformation, entre éthique et esthétique, entre sens et force, entre passivité et activité, entre théorie et pratique. Devant une réalité qui résiste, il faut faire appel à une force agissante qui se découvre dans l'imagination. Là où l'entendement a échoué ou désarmé, distrait ou impuissant, l'imagination ouvre encore des voies pour percer des mystères. La force de l'imagination est à explorer à la lumière de l'esthétique et de l'éthique.

Distinguant dans *La terre et les rêveries du repos* (1948), l'imagination dialectique de la raison dialectique, Bachelard relie esthétique et éthique. Là où l'éthique procède par juxtaposition des éléments ontologiques, l'esthétique procède par superposition des niveaux en partant de la matière. Cette opposition se donne sous un seul aspect qu'est l'imagination, il n'y a donc pas d'imagination opposante : « c'est là l'enjeu d'une conscience génétique de l'esthétique et de l'éthique » (G. Bachelard, 2004, p. 49). De l'éthique à l'esthétique ou de l'esthétique à l'éthique, l'imagination saisit la réalité sur fond de fluidité et du travail engagé. Cette tâche revient à une analyse dynamique pour former l'harmonie de ce qui est acquis non pas définitivement, mais dans la temporalité. Nous devons à Bachelard une imagination créatrice, éthique et esthétique qui permet de rendre compte du dynamisme intrinsèque de la découverte et de la création. Le rythme du travail de l'imagination est à retrouver au cœur des rêveries

les plus profondes de l'expérience, à savoir une nature qui se dévoile de façon inattendue, dans le monde de nos désirs et de nos volontés. « L'imagination trouve plus de réalité à ce qui se cache qu'à ce qui se montre ». Ainsi, les puissances informes de la nature trouvent un recel dans les puissances cachées.

La description bachelardienne de la dialectique de la nature est fondée sur le temps. Les œuvres, *La dialectique de la durée* (1936), *La terre et la rêverie de la volonté* (1948), *La terre et les rêveries du repos* (1948), *La poétique de la rêverie* (1961), *La flamme d'une chandelle* (1961), expriment une temporalité qui reconnaît à l'imagination un rôle constitutif de notre approche de la réalité. Au lieu de voir dans l'imagination, notre maigre consolation du temps, il est possible de comprendre l'imagination comme une puissance de transformation qui guide les devenir et les œuvres. Plutôt que de nous complaire des possibilités dépourvues d'efficacité, l'imagination agit et donne de nouvelles formes de la réalité. « L'imagination introduit une accélération » qui rend l'œuvre nécessaire. Elle donne l'inventivité du sentir et une liberté de découverte. Ainsi, loin d'incarner une liberté dépourvue de sens, l'imagination est l'opération par laquelle on assume l'ordre des tâches concrètes qui assurent le maintien de notre condition d'homme temporel. Le discours bachelardien permet de penser une prégnance éthique et esthétique comme une somme de reconnaissance morale d'unité de la vie du sujet. L'imagination élargit ainsi la sphère de l'expérience intuitive en complétant le domaine esthétique toujours éphémère et renouvelé, mais jamais confus. À ce titre, l'imagination dégage, dans sa nature propre et dans son dévoilement, un enjeu éthique et esthétique.

3.2. Enjeux éthiques et esthétiques de l'imagination

Quels enjeux pour l'œuvre épistémologique et poétique de Gaston Bachelard ? De l'épistémologie historique à l'histoire épistémologique, il y a, en effet, aujourd'hui, un subtil déplacement vers l'éthique et l'esthétique. Bachelard avait-il conscience que de tels concepts poindraient dans son épistémologie ? Au-delà de la simple épistémologie historique, apparaît comme insondable et inépuisable le véritable défi phénoménologique, cosmique, éthique, esthétique. « La matière du monde ne peut être saisie que par un approfondissement et un essor qui nous demandent de nous situer à chaque fois en deçà ou au-delà de nos visées intentionnelles, afin d'accueillir son adversité et son hostilité dans n'importe quelle direction » (G. Bachelard, 1991, p. 180). La lutte contre la réalité est un véritable défi qui s'inscrit dans l'historicité de notre travail. « La lutte contre la réalité est la plus directe des luttes, la plus franche » (G. Bachelard, 2004, p. 39). Le réel devance l'intention en quête de sens. Ainsi s'agence, au sein de l'activité créatrice, le partage en finesse entre contemplation et transformation, entre sens et force, entre passivité et créativité, entre théorie et pratique, entre esthétique et éthique.

Pour Bachelard, la fonction créatrice de l'image vient du fait que la source de l'image tient à trois paramètres : "l'archétype, la matière et le langage". Dans *La terre et les rêveries du repos* (1948), G. Bachelard (2004, p. 237) donne une définition de l'archétype : « L'archétype est une série d'images résumant l'expérience ancestrale de l'homme devant une situation typique, c'est-à-dire dans des situations particulières et des circonstances qui peuvent s'imposer à tout homme ». C'est l'imagination matérielle qui est la plus efficace pour évoquer l'archétype qui englobe la matière et le langage. Et c'est l'ensemble de ces concepts qui permet à l'imagination de créer. L'imagination créatrice est une imagination parlante. Elle parle sans imiter le réel. L'action novatrice réside dans le fait qu'elle produit des images en créant un nouveau langage.

Bachelard, fasciné par l'expression "espace poétique", va coordonner rêverie poétique et rêverie de l'espace pour créer un espace rêvé où la création n'est qu'éthique et esthétique. L'espace éthique et esthétique sont deux espaces qui symbolisent les valeurs oniriques de l'imaginaire et de la rêverie poétique. Deux images, mais Bachelard à l'intime conviction qu'il s'agit d'une seule image en diverses forces : « une poétique de la rêverie est une poétique de l'imaginaire » (G. Bachelard, 2016, p. 53). L'image poétique est saisie comme un état d'âme chargée d'interpréter la rêverie poétique. Tel est le sens plus approfondi de l'alternance éthique et esthétique.

Le premier enjeu de l'imagination, c'est qu'elle élargit notre connaissance, elle élargit la sphère de l'expérience intuitive, complétant le domaine d'une perception limitée à ce que nous pouvons saisir dans le présent. L'imagination s'étend plus loin en empiétant sur le passé et sur l'avenir. Elle ramène, dans le présent, des éléments tombés dans l'oubli. L'autre enjeu, c'est la contamination entre imagination et perception dans la découverte. Entre l'imagination et la perception, il y a la rêverie qui nous enseigne l'ambivalence de l'image en tant qu'elle est coupée entre présence et absence. L'imagination couronne les exploits de la connaissance rationnelle, l'imagination « introduit une accélération qui rend l'œuvre nécessaire » (G. Bachelard, 2004, p. 21). Dans *La flamme d'une chandelle* (1961), Bachelard dilate l'imaginaire, autant il est possible, selon lui, de faire émerger le temps métaphysique. Là où la science est contrainte par le principe de raison, l'imagination n'est contrainte que par notre culture, pour dire qu'elle est libre.

L'imagination dans *La poétique de l'espace* (1957) est l'expression de la solitude qui n'est pas superposable à une autre. La solitude de l'autre ne peut être saisie, ni se dissoudre dans l'empathie. « ... j'avais droit à une solitude, à ma solitude, la solitude de la rêverie, la solitude de mes rêves » (G. Bachelard, 1988, p. 35). En examinant cette pensée, le rêveur fait l'expérience d'un monde fortement structuré par l'air et les songes, par la poétique de la rêverie, dans un espace poétique où jaillissent la terre et la volonté pour donner du repos à notre volonté d'interpréter les images. À ce propos, il écrit : « J'étais assis, un peu voûté, la tête

basse, seul en face de cette masse noire et noueuse, entièrement brute et qui me faisait peur » (G. Bachelard, 2004, p. 35). Malgré la présence des forces confuses dans l'imagination, elle reste dynamique dans une unité spatiale.

L'imagination donne un sens à la puissance et à la contradiction du monde, « c'est l'instance dynamique du contre » (G. Bachelard, 2004, p. 37). La lourdeur matérielle du monde se transforme en une énergie imaginante faite de vie bonne et d'existence, voire de surexistence. La pluralité des formes du bien-vivre et la dialectique donnent une cohérence à la dimension affinée de l'image. « Nous croyons pour notre part que la dialectique est désormais un exercice indispensable » (G. Bachelard, 2005, p. 105). La dialectique rend perfectible l'image au fur et à mesure de son évolution, c'est ce qu'il convient d'appeler le pluralisme éthique bachelardien.

Il est possible de poser comme prémisse aux œuvres poétiques de Bachelard l'éthique et l'esthétique. Il s'agit plus précisément de réfléchir sur l'usage du langage au plan poétique et épistémologique. Autrement dit, sans occulter les langages éthique et esthétique, nous sommes dans un profil éthiquement esthétique où peu importe l'utilisation du langage, le travail consiste à faire de la réflexion bachelardienne une éthique du temps au sens d'un existentialisme problématique qui s'avère être l'expression de la dialectique de la durée. Cet existentialisme est problématique dans la mesure où l'interprétation des images est contradictoire. La psychologie du sujet est débarrassée des pesanteurs existentielles et dégagée des scories du réel.

Le dernier enjeu que nous dégageons ici est la liberté. L'imagination, l'éthique et l'esthétique sont des arts, de l'instant présent, repartis sur le passé et le futur : « il faut être présent, présent à l'image dans la minute de l'image, l'image étant déduite du mouvement » (G. Bachelard, 2012, p. 112). Ici, c'est le mouvement qui rend l'imagination libre. Il lui permet d'avoir de l'intensité. Dans le flux, on peut imaginer et combiner toutes sortes d'images. Le mouvement met en forme les rythmes et les communique à la conscience. « Cet immédiat sonore, proprement intraduisible, est la matrice de son éthique et son esthétique » (G. Bachelard, 2006, p. 11). L'imagination libre manifeste une flamme de l'esprit et du corps au service des vicissitudes de l'existence. L'éthique de la création bachelardienne est indissociable d'une esthétique du rythme. L'homme même, s'il est tirillé par les sentiments contraires est libre grâce à l'imagination : cette instance de découverte et de création. Le souci de la liberté est constant et rejoint la conception générale de l'esthétique, voire de l'art. Avec Bachelard, on comprend que l'esthétique peut devenir éthique.

Si l'enjeu de tout acte est d'accroître les possibilités de la vie, on en déduit que créer, découvrir et imaginer donnent la santé de l'âme, mieux de l'homme. Avec l'imagination, le monde devient une œuvre d'art qu'il faut parfaire, le monde devient un monde de vie de l'imagination. Le monde est à connaître, car, « ce n'est qu'à partir d'un savoir qu'on peut rêver » (G. Bachelard, 2016, p. 31). C'est

l'origine du commencement qui, selon Bachelard, est toujours le renouvellement d'une nouveauté qui fait de « toute image une image en train de naître » (G. Bachelard, 2012, p. 15), d'où cette formule érigée en postulat : « en poésie, le non-savoir est une condition première » (G. Bachelard, 2012, p. 60) pour apprendre à fermer la porte de la pensée et à ouvrir celle de l'imagination. Ce non-savoir n'est pas une ignorance, mais une liberté pour obtenir à chaque instant du nouveau. C'est une sorte de « commencement pur qui fait de sa création un exercice de liberté » (G. Bachelard, 2012, p. 15). L'imagination, l'éthique, l'esthétique sont les fondements de toute activité. L'imagination poétique donne une manière d'exister où la pensée est dans l'action créatrice, dans l'agir dynamique.

Conclusion

L'œuvre de Gaston Bachelard est connue à travers les résonances épistémologiques et poétiques. Bien que consacrant sa vie à un domaine d'ouvrages sur les sciences et autant sur la poétique, Bachelard refuse qu'on divise son travail entre poétique et science. Connaissance scientifique et poétique sont d'égale dignité et d'égale consistance. Le versant nocturne sur lequel a particulièrement porté cette réflexion a concerné l'esthétique et l'éthique, chez lui. C'est une face de la poétique ayant ses images, ses concepts, ses valeurs de vérité et de bonheur. « Quand la rêverie est thérapeutique elle devient esthétique et éthique » (G. Bachelard, 2016, p. 54). L'image poétique est saisie comme un état d'âme. Elle incarne un avenir où l'existence écartelée par les préoccupations est vécue comme une solitude. Toute la poétique bachelardienne offre des images psychologiques et discontinuistes à contempler.

La rêverie poétique apparaît comme l'objet d'une réflexion philosophique dans la vie intellectuelle de l'homme. En faisant de la philosophie de l'imagination, de l'imaginaire, de l'esthétique, de l'éthique, Bachelard opte pour une voie audacieuse où l'imagination est au fondement de la découverte de la création. En ré-habillant l'imagination au contact des formes et des mouvements de la nature, il fait de l'esthétique du beau et de l'éthique du bien. Les conceptions de la rationalité scientifique et de l'imaginaire des rêveries sont bien celles du philosophe qui ne veut ni se laisser enfermer dans un domaine, ni se laisser instruire librement par les apparences. « Les grandes philosophies sont faites non pour être imitées ou réfutées, mais pour permettre à de nouvelles de continuer des spéculations en phase avec leur temps. Et Bachelard n'aime l'histoire de la philosophie que pour la dépasser » (J.-J. Wunenburger, 2012, p.565). Plus profondément, la réflexion sur l'esthétique et l'éthique dans l'épistémologie bachelardienne est une étude épistémo-poétique du dépassement, de l'unité, de la liberté, de la découverte, de la création et de l'imagination.

Références bibliographiques

- ANDLER Daniel, FAGOT-LARGEAULT Anne, SAINT-SERNIN Bertrand, 2002, *Philosophie des sciences*, tome I et II, Paris, Gallimard.
- BACHELARD Gaston, 1953, « la vocation scientifique et l'âme humaine », in *L'homme devant la science*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière.
- BACHELARD Gaston, 1965, *L'activité rationalisme de la physique contemporaine*, Paris, PUF.
- BACHELARD Gaston, 1972, *L'engagement rationaliste*, Paris, PUF.
- BACHELARD Gaston, 1988, *Fragment d'une poétique du feu*, Paris, PUF.
- BACHELARD Gaston, 1992, *L'air et les songes : Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Essais.
- BACHELARD Gaston, 1993, *L'intuition de l'instant : Étude sur la Siloë de Gaston Roupnel*, Paris, Stock.
- BACHELARD Gaston, 1993, « Valeur morale de la culture scientifique », in *Didier Gil, Bachelard et la culture scientifique*, Paris, PUF.
- BACHELARD Gaston, 2002, *Noumène et microphysique*, Paris, Vrin.
- BACHELARD Gaston, 2003, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard.
- BACHELARD Gaston, 2003, *La flamme d'une chandelle*, Paris, PUF.
- BACHELARD Gaston, 2004, *Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF.
- BACHELARD Gaston, 2004, *La terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination des forces*, Paris, José Corti.
- BACHELARD Gaston, 2004, *La terre et les rêveries du repos. Essai sur les images de l'intimité*, Paris, José Corti.
- BACHELARD Gaston, 2004, « L'épistémologie, le sujet et la personne », in *Cahier de Gaston Bachelard*, 4.
- BACHELARD Gaston, 2005, *La philosophie du non*, Paris, PUF.
- BACHELARD Gaston, 2006, *Essai sur la connaissance approchée*, Paris, Vrin.
- BACHELARD Gaston, 2011, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin.
- BACHELARD Gaston, 2012, *Le matérialisme rationnel*, Paris, PUF.
- BACHELARD Gaston, 2012, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF.
- BACHELARD Gaston, 2013, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF.
- BACHELARD Gaston, 2013, *L'eau et les rêves*, Paris, PUF.
- BACHELARD Gaston, 2013, *Le droit de rêver*, Paris, PUF.
- BACHELARD Gaston, 2016, *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF.
- BARBEROUSSE Anouck, KISTLER Max, LUDWIG Pascal, 2000, *La philosophie des sciences au XX^{ème} siècle*, Paris, Flammarion.
- BATIÉNO Jacques, 2012, *Karl Popper ou l'éthique de la science*, Paris, Éditions Dianoïa.
- CANGUILHEM Georges, 1970, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin.
- FREUD Sigmund, 1923, *le moi et le ça*, traduction de Jankélévitch, Paris, Payot.

- HABERMAS Jürgen, 1992, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf.
- HERIARD DUBREUIL Bertrand, 1997, *Imaginaire technique et éthique sociale*, Paris, De Boeck.
- KEMP Peter, 1997, *L'irremplaçable. Une éthique de la technologie*, Paris, Cerf.
- LAVELLE Sylvain, 2006, *Science, technologie et éthique : conflits de rationalité et discussion démocratique*, Paris, Ellipses.
- LEPELTIER Thomas, 2013, *Histoire et philosophie des sciences*, Paris, Éditions sciences humaines.
- PERROT Maryvonne et WUNENBURGER Jean-Jacques, 2012, *Cahiers Gaston Bachelard n°12 : sciences, imaginaire, représentation : le bachelardisme aujourd'hui*, Dijon, CERISY.
- PERROT Maryvonne et WUNENBURGER Jean-Jacques, 2015, *Cahiers Gaston Bachelard n°13 : imaginaire et interprétation : hommage à Gilbert Durand*, Dijon, CERISY.
- THIBOUTOT Christian, 2006, « Prométhée, l'altérité et la tradition chez Gaston Bachelard », in *Gaston Bachelard : Science et poétique, une nouvelle éthique ?*, Paris Hermann.
- WUNENBURGER Jean-Jacques, 2012, *Gaston Bachelard : Science et poétique, une nouvelle éthique ?* Dijon, CERISY.

**SOCIÉTÉS AFRICAINES ET MODERNITÉ AU MIROIR DE FRIEDRICH
NIETZSCHE, Baba DAGNOGO (Université Alassane Ouattara - RCI)
baba.dagnogo@yahoo.fr**

Résumé

Analysée à la lumière du nietzschéisme, la praxis africaine de la modernité apparaît comme un mimétisme culturel qui, en soi, consiste à vanter les qualités de la culture occidentale. Ce qui fait d'elle un nihilisme culturel qui métamorphose l'Africain en un être hybride. Pris au piège de l'asservissement, l'espoir suscité par les projets de modernité s'est transformé en un désespoir cauchemardesque. Alors, pour que l'Africain se libère du piège de la modernité, il doit apprendre à écouter le verdict de son passé, afin d'être l'architecte de l'avenir de l'Afrique. Comme un témoin, le passé, sévèrement interrogées, délivre le secret des forces et faiblesses de la vie antérieure. Le verdict du passé est donc comme celui d'un oracle que seuls les architectes de l'avenir arrivent à cerner. Telle est la voie nietzschéenne de la modernité qui congédie la modernité de la raison ordonnatrice.

Mots clés : Création, Culture, Modernité, Nihilisme, Tradition

**AFRICANS SOCIETIES AND MODERNITY IN THE LIGHT OF
FRIEDRICH NIETZSCHE**

Abstract

In the light of Nietzscheism, the African praxis of modernity appears as a cultural mimicry which in itself consists in extolling the Western cultural qualities. This is what makes the African modernity a cultural nihilism that transforms the African into a hybrid being. Caught in the trap of enslavement, the hope aroused from the projects of modernity has turned into a nightmarish despair. So, to free himself from the trap of modernity, African will have to listen to the verdict of his past in order to be the architect of the future of Africa. And when they are severely questioned they deliver the secret of the strengths and weaknesses of previous life. This secret, like a mystagogue, guides us on the dark ocean of existence. Therefore, the verdict of the past is like that of an oracle which can only be understood by the architects of the future. This is the Nietzschean path of modernity which dismisses the modernity of the ruling reason.

Keywords: Creativity, Culture, Modernity, Nihilism, Tradition

Introduction

Dans *La naissance de la tragédie*, Nietzsche présente la musique dionysienne comme le miroir universel de la volonté du monde à partir duquel, l'on contemple les images de toutes les réalités humaines. Les reflets qui s'y réfractent, selon les principes de la physique optique, ont une valeur de ce que F. Nietzsche (2012, p. 133) appelle, « vérités éternelles ». Comme un éducateur, ce miroir instruit, renseigne et enseigne tous ceux qui savent le contempler. C'est ce miroir

éducateur que nous voulons consulter afin que, comme un devin, il nous montre les images de la société africaine dans son processus de modernisation.

Lorsque nous observons les efforts de modernisation que connaît l'Afrique depuis quelques décennies, nous sommes pris d'un effroi hypnotisant pour la simple raison que, la société africaine, encore marquée par le sceau de la tradition, court un risque d'asphyxie et de déclin sociétal généré par l'effondrement de son espace traditionnel. Cette quête, ressemblant plus à un greffage qu'à une culture de créativité productrice, annonce, à l'horizon, une tempête de déchéance sociale, un ébranlement de ce que F. Nietzsche (2013, p. 204) qualifie de « volonté de tradition, d'autorité, de responsabilité s'étendant sur des siècles, de solidarité des chaînes de générations, vers l'avant et vers l'arrière in *infinitum* ».

Alors, sans être un oracle présageant un lendemain triste et sinistre pour l'Afrique, en nous référant au philosophe nietzschéen de la modernité, nous voulons inviter les Africains à construire leur propre modèle de modernité en utilisant le patrimoine traditionnel, comme la matière première ou la première des matières de cette construction. Si tel est l'objectif fondateur de cette réflexion, il se pose cependant avec acuité, la question de savoir comment construire ce modèle typiquement africain de la modernité ? Au demeurant, en imitant le modèle occidental, l'Afrique ne va-t-elle pas tomber dans les pièges labyrinthiques d'un nihilisme culturel condamnant l'Africain à une dégénérescence sociale ? Ce sont ces questionnements que nous contemplerons avec un œil de lynx dans le miroir de la littérature philosophique de Nietzsche, cet auteur qui, dans l'histoire de la philosophie postmoderne, est un avant-gardiste de la critique de la modernité. Tout en suspectant la modernité (*l'Aufklärung*) comme une pathologie sociale, il a enseigné une autre voie qui mène à une modernité authentique. Pour emprunter cette voie, nous allons utiliser l'analytique et la sociocritique comme moyens méthodologiques. Ainsi, avant de dévoiler l'aveuglement de l'Africain par les lumières de *l'Aufklärung* (2), nous allons d'abord emprunter le chemin du criticisme nietzschéen de la modernité qui mène à son modèle (1).

Le néo-traditionalisme nietzschéen : la voie d'une modernité authentique

Nourri aux lettres de la modernité, Nietzsche n'a cependant cessé de vomir cette alimentation indigeste qui, pour lui, en tant qu'une entreprise destructrice de la tradition culturelle, condamne la société à un avilissement effréné et effroyable, à telle enseigne que, le visage de l'homme est devenu méconnaissable. Pour délivrer l'humanité du nihilisme de la modernité, le médecin de la culture, après diagnostic de ce mal cancérogène dont souffre la culture, nous propose une thérapie curative qui est le penser des valeurs fondamentales de la tradition comme la sève nourricière de la modernité.

1. Le criticisme nietzschéen de la modernité sociopolitique

Nietzsche, le philologue-philosophe clinicien des profondeurs de la culture, particulièrement celle de l'Occident qui fixe ses racines dans l'hellénisme, fait de

la question du devenir meilleur de l'homme, la préoccupation fondatrice de sa littérature philosophique. Comme un archéologue, il exhume les fossiles des cultures et des civilisations pour les fouiller, afin d'identifier, non seulement les forces qui ont engendré le devenir excellent de ces cultures, mais aussi les pathologies socioculturelles qui auraient provoqué leur déclin. Ce travail d'archéologue lui a permis de cerner, dans l'histoire de la philosophie, deux esprits subversifs qui, animés par une volonté de modernité, ont condamné l'humanité à la dégénérescence. Le premier est Socrate et le second Rousseau. Ils sont les deux figures emblématiques que Nietzsche accuse de vouloir renverser l'ordre traditionnel philosophique et sociopolitique par la modernisation de la philosophie et de l'ordre sociopolitique.

En tant que philologue qui s'est nourri des cultures antiques, Nietzsche s'insurge contre la volonté socratique de détruire la noble culture antique grecque en fondant, non seulement sa pensée sur la raison au détriment du corps, mais aussi de vouloir faire de cette raison la faculté fondatrice de toute la culture grecque. Pour Nietzsche, Socrate a honoré la raison en introduisant dans la philosophie ce qui allait la dégénérer, à savoir le syllogisme. Avec son allure dialectique, la méthode d'enseignement socratique, à savoir l'ironie-maïeutique, a condamné toute la culture grecque à la dégénérescence. L'objectif de cette méthodologie était, comme l'indique son nom, de se moquer de ceux qui pensaient être les dépositaires de la culture grecque. En agissant avec insolence et désinvolture à l'égard de la culture, Socrate a traité cette culture avec mépris et par conséquent, il a trompé la jeunesse athénienne avec sa mauvaise et désobligeante méthode maïeutique. Pour le philologue-philosophe (2013, p. 132) « avec Socrate, le goût grec connaît un revirement au profit de la dialectique ». Son ironie maïeutique est l'expression parfaite de la révolte et du ressentiment de la plèbe qui a toujours nourri l'envie de se venger de la noblesse. Et Socrate offre à cette plèbe, le meilleur moyen de vengeance qui est le syllogisme. En utilisant cet instrument méthodologique de quête de connaissance, elle a détruit la culture grecque (arts, religions, institutions sociopolitiques) en procédant à un renversement de la valeur des valeurs. Avec cette volonté vindicative socratique, dit F. Nietzsche (2000, p. 8) :

Les Grecs, aux temps précisément de leur dissolution et de leur faiblesse, étaient devenus de plus en plus optimistes, superficiels, théâtraux, de plus en plus éperdus de logique et de logicisation du monde, et par conséquent de plus en plus « sereins », « scientifiques » ? Eh quoi ! En dépit de toutes les « idées modernes » et de tous les préjugés du goût démocratique, ne se pourrait-il pas que la victoire de *l'optimisme*, la prédominance de la *rationalité*, *l'utilitarisme* théorique et pratique (avec la démocratie qui lui est contemporaine) soient un symptôme de force déclinante, de proche vieillesse, d'épuisement physiologique ?

Le syllogisme qu'Aristote, disciple de Platon, a utilisé comme le socle méthodologique de son discours philosophique, est donc l'expression de la volonté

de chamboulement de l'ordre socioculturel traditionnel grec. En tant que fondement de la rationalité socratique, il est le signe annonciateur de la modernité dont l'objectif était de détruire le caractère dionysien de la culture grecque en la métamorphosant « de fond en comble sur la base d'un art, d'une morale et d'une conception du monde exclusivement non dionysiaque » (F. Nietzsche, 2000, p. 68). En modernisant la culture grecque, l'intention novatrice et subversive de Socrate était de faire de la raison, l'aune de mesure du comportement du Grec, l'ordonnatrice du penser grec. Pour le fouineur des profondeurs culturelles grecques, la volonté socratique de rationaliser des valeurs, a provoqué l'avilissement du corpus de la philosophie traditionnelle. C'est de cette dictature de la raison, annoncée et soutenue par Socrate, que des philosophes d'autres temps se sont appropriés, afin de poursuivre les actions dégénératives de Socrate. Rousseau, le « premier moderne, idéaliste et canaille en une seule personne » (F. Nietzsche 2013, p. 213-214, est l'un de ces apôtres de Socrate que Nietzsche dénonce dans sa critique de la modernité. Pour Nietzsche, rousseau est un fouille-merde. L'objectif de sa mission évangélique était d'établir la justice en renversant l'ordre sociopolitique aristocratique qui, selon lui, phagocyte les libertés, prive de justice le peuple, dépositaire légitime de la souveraineté. Alors, pour qu'il ait justice, il faudrait que le pouvoir revienne au peuple. C'est ce pouvoir du peuple pour le peuple qu'il a appelé la démocratie.

En prêchant la démocratie, Rousseau, non seulement annonce le crépuscule de l'ordre traditionnel sociopolitique, mais aussi, il s'installe au seuil de la modernité comme le prophète des nouvelles idoles devant lesquelles, l'humanité devrait désormais se prosterner. C'est pourquoi, Nietzsche perçoit son enseignement comme une porte ouverte dans laquelle l'Europe s'est engouffrée pour sombrer dans une voyoucratie dont la première expression fut la Révolution française de 1789. Avec cette Révolution, écrit F. Nietzsche (1982, p. 110) :

La dernière noblesse politique qui subsistait encore en Europe, celle des 17^{ème} et 18^{ème} siècles français, s'effondra sous le coup des instincts populaires du ressentiment,- ce fut une allégresse immense, un enthousiasme tapageur comme jamais on n'en avait vu sur terre !

Le but de cette allégresse populaire était de faire de la prérogative du plus grand nombre, le substrat de toute organisation sociopolitique. Or, pour Nietzsche, la gestion du pouvoir politique ne peut se faire selon le principe du plus grand nombre, mais selon le principe de la qualité. Faire du peuple le dépositaire du pouvoir, c'est enclencher le processus de l'abaissement, du rapetissement, de l'avilissement et du nivellement social. Nivelier, dans le penser nietzschéen, c'est rendre égaux ceux sont inégaux au nom de la justice ; c'est rabaisser ce qui est haut. Vouloir rendre égaux ceux qui sont inégaux, c'est remettre en cause les valeurs qualitatives qui distinguent le noble de l'ignoble, le compétent du médiocre, le fort du faible. Pour le philosophe errant, la théorie rousseauiste de la

démocratie construite sur le principe de l'égalité est comme un poison plus empoisonné qui a été utilisé pour détruire la vraie justice dont le principe fondateur est, écrit F. Nietzsche (2013, p. 214), « aux égaux l'égal, aux inégaux l'inégal (...) et ce qui s'ensuit, ne jamais rendre égal ce qui est inégal ». Alors, en remettant en cause ce principe de la Nature, Rousseau a fait de sa théorie démocratique, une entreprise nihiliste dont l'objectif est de renverser l'ordre social traditionnel. La marche rousseauiste vers la modernité serait selon Nietzsche, une marche vers le déclin de l'homme, vers un avilissement sociétal, vers une dégénérescence culturelle. Elle est une rupture, un divorce avec le passé. Cette obstination à penser que la modernité consiste à piétiner les pratiques coutumières et culturelles, à rationaliser les Us et Coutumes sans tenir compte des mythes fondateurs, engendre, à ses yeux, la perte de l'homme. Cette modernité-là, écrit F. Nietzsche (2008, p. 15), « cette paix pourrie, ce lâche compromis, cette vertueuse malpropre du oui et du non moderne » dont nous sommes malades, est un mensonge, un refus « de voir quelque chose que l'on voit, refuser de voir quelque chose comme on le voit » (F. Nietzsche (2008, p. 75).

Alors, pour que la science, l'art, la culture comme la politique moderne, toutes ces voies que trace la modernité ne deviennent dégoûtantes, tous ces fruits de la modernité que nous consommons aujourd'hui avec appétit ne servent à notre postérité que comme des vomitifs, il faudra que l'Afrique repense sa modernité à partir de ses acquis traditionnels. C'est ce que nous enseigne la vision nietzschéenne de la modernité.

1.1. La tradition comme foyer d'incubation de la modernité authentique

Comment faire de l'homme un être noble, excellent, meilleur ? C'est à ce questionnement que Nietzsche répond dans toute sa littérature. Pour lui, l'homme ne naît pas noble, il le devient. Devenir noble, ce n'est pas simplement jouir de privilèges, d'honneurs, de droits et de titres héréditaires. Mais, c'est être capable de se recréer selon une perspective perfectionniste, afin d'être capable de créer des œuvres « que le temps essaie en vain de ronger » (F. Nietzsche 2013, p. 216). Le noble nietzschéen est celui qui est capable de se recréer en se concevant comme une œuvre, avant d'être créateur d'œuvres socioculturelles et politiques. Ce pouvoir de créativité exalte, pense F. Nietzsche (2008, p. 16), « le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance même ». C'est pourquoi, il fait de la créativité l'objectif de la mission évangélique de Zarathoustra. Devenir noble, c'est être capable de surmonter ses propres limites, de s'affranchir de ses propres faiblesses ; de les reconnaître et de se reconnaître comme le seul responsable de cette insuffisance. Surmonter ses faiblesses, cela procure un bonheur noble qui, pour F. Nietzsche (2008, p. 16), est « le sentiment que la puissance croît, qu'une résistance est en voie d'être surmontée », d'être vaincue et non d'être satisfait comme le pensent les faibles et autres ploutocrates qui font de la fortune le fondement de la noblesse et de la puissance.

Contrairement à la ploutocratie qui fait de l'avoir le fondement de la noblesse et de l'ascension sociale, « l'homme du type noble se pense comme étant celui qui détermine la valeur (...) et se connaît comme ce dont dépend la dignité des choses, il est créateur de valeurs » (F. Nietzsche 1975, p. 238). En honorant la puissance du royaume de ses inventions, il célèbre la puissance et la maîtrise de soi-même. C'est cette capacité de détermination des valeurs qui est le chemin nietzschéen de la modernité. Ce qui va sans dire que l'homme doit être son propre artiste. Ce devenir artiste de soi-même n'est cependant possible que, lorsqu'on fait de la tradition, le point d'ancrage de notre processus de création.

Pour Nietzsche en effet, une valeur déterminée, circonscrite, créée, à partir des valeurs traditionnelles, délivre les secrets intimes de ceux qui l'ont conçue. Elle enseigne les secrets des forces et faiblesses des ancêtres. Ces secrets, non seulement nous disent comment nous étions à travers les ancêtres, mais aussi nous disent qui nous sommes, et comme des mystagogues, ils nous guident en nous disant : « Regarder ! Regarder bien ! Voici votre vie ! Voici l'aiguille qui marque l'heure au cadran de votre existence ! » (F. Nietzsche, 2000, p. 130-131). Cette vie enfouie dans les profondeurs du temps et de l'espace est ce que les mythes nous enseignent en la transfigurant devant nous. C'est de cette philosophie d'exhumation critique des Us et Coutumes qu'enseigne Nietzsche que l'Africain doit s'approprier comme un modèle archétypal de modernité.

Malheureusement, à l'entame de sa mission civilisatrice et libératrice de l'Afrique des pièges dogmatiques des mythes fondateurs des traditions africaines, *l'Aufklärung* de la théologie chrétienne des premiers missionnaires Occidentaux a nié l'africanité de l'Africain. Cette mission a consisté à des-africaniser les peuples africains à partir d'une campagne académique et ecclésiastique de dénigrement des cultures africaines, par une négation des Us et Coutumes de l'Africain. Ayant cru à l'enseignement de cette évangélisation nihiliste, l'Africain a fini par croire qu'être civilisé, c'est être un occidentalisé. Être un moderne, c'est ne rien avoir d'africain dans ses comportements, c'est être éclairé, être comme un « Blanc ». Ce que l'on constate dans ce nihilisme de soi par soi, c'est le fait d'ignorer que :

Plus la nature profonde d'un individu possède des racines vigoureuses, plus grande sera la part du passé qu'il pourra assimiler ou accaparer, et la nature la plus puissante, la plus formidable se reconnaîtrait à ce qu'il n'y aurait pour elle pas de limite ou le sens historique deviendrait envahissant et nuisible ; toute chose passée, proche ou lointaine, elle saurait l'attirer, l'intégrer à soi et pour ainsi dire la transformer en son propre sang, (F. Nietzsche 2000, p. 503).

Dans ce propos, Nietzsche, réfléchissant sur la question de l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire, fait du passé et de la tradition, la terre fertile où les peuples, à travers les individualités qui les spécifient, puisent leurs forces. Qu'est-ce qu'alors la tradition ?

Selon le sens actif de son étymologie, la tradition est un enseignement, écrit ou oral qui transmet aux générations futures, les valeurs (religieuses, morales, culturelles, sociales et surtout intellectuelles) qui subsistent au temps. Elle est le capital d'expérience de vie d'un peuple dans lequel, puisent inépuisablement, les générations avenir. De par son originalité, elle ne peut être supprimée ni remplacée. Étant la voix du passé qui résonne dans le présent, la tradition affirme l'identité d'un peuple quel que soit le niveau de son développement. Comme une boussole, elle oriente en ouvrant de nouvelles perspectives à travers les enseignements qu'elle donne sur les forces et les faiblesses des ancêtres. Elle nous permet de devenir, de changer, de nous métamorphoser sans pour autant oublier qui nous sommes. Intégrer la tradition dans la vie quotidienne, c'est se réapproprier son passé pour construire un avenir. C'est en utilisant le passé au bénéfice de la vie du présent que l'homme devient homme. Ce retour ou ce recours au passé ne doit cependant pas être un enveloppement hermétique dans les draps du passé qui fait courir le risque de l'asphyxie. En attisant les feux de la tradition avec les souffles du vivant présent, on doit aussi avoir un autre souffle qui permettra, dit F. Nietzsche (2000, p. 519), de faire « trainer ce passé en justice, lui faire subir un sévère interrogatoire et enfin le condamner ». C'est ainsi qu'on ne laisse pas « les morts enterrer les vivants » (F. Nietzsche, 2000, p.514).

Sans avoir élaboré une philosophie sociopolitique à l'image de Rousseau, de Karl Marx, d'Auguste Comte ou de Durkheim, Nietzsche, en observant la tempête du nihilisme politique, social et culturel, qu'a soulevé la modernité qui, depuis Descartes, soumet l'existence humaine à la dictature d'une raison éclairée et éclairieuse, nous ouvre une autre voie d'accès au bonheur différente de celle de *l'Aufklärung*. C'est celle du recours, sinon d'un retour à la tradition, afin de faire d'elle, le foyer d'incubation de nos œuvres existentielles. Progresser, se développer sans faire de sa tradition son sol d'émergence, c'est faire l'incubation des maux de la modernité qui provoquent le dépérissement de l'homme en le transformant en un type d'homme méprisé, lâche, flatteur obséquieux, mesquin, menteur et peureux, qui se laisse maltraiter en s'abaissant pour ses intérêts. Nietzsche, ce responsable de l'ensemble de l'évolution de l'humanité, en s'épanchant sur les conditions de la civilisation qui permettent ou interdisent l'apparition d'individus d'exception, fait du recours à la tradition, le moyen permettant à l'homme de se connaître et de se comprendre à travers le temps. C'est pourquoi, il s'est installé à la croisée des chemins de la philosophie et de la sociologie, comme le précurseur d'une philosophie dont la tâche matricielle est de diagnostiquer dans le vécu de l'homme, ce qui rend l'homme malade de lui-même, ce qui l'amène à devenir une canaille escamoteuse dont l'esprit est une indigestion.

2. Le chemin africain de la modernité : une *despectiosui*¹

La modernité adoptée par les Africains, au lieu d'être ce que G. Lipovetsky (2012, p. 116) appelle une « autodestruction créatrice » des Us et Coutumes, est un mimétisme culturel asservissant qui a transformé le rêve de bonheur de l'Africain en un cauchemar. Ce recopiage culturel l'a métamorphosé en un être hybride sans identité et étranger à lui-même. Ce processus de dégénérescence que l'Africain a malheureusement adopté comme sa modernité, est ce que Nietzsche appelle la *despectiosui*.

2.1. Le mimétisme africain de la modernité

L'histoire du développement de l'humanité nous enseigne que chaque peuple organise son développement social en créant pour soi d'impérissables œuvres à partir de ses Us et coutumes. Ce chemin de développement que l'on trace à partir de soi permet d'éviter la discontinuité et la rupture radicale entre le passé traditionnel et la modernité de l'avenir. L'un des exemples de rupture sanglante entre la tradition et la modernité de l'avenir est la Révolution française qui emporta la tête du roi Louis XVI le 21 janvier 1793. Cette révolution qui a provoqué l'effondrement de la dernière noblesse politique européenne, en tant qu'expression d'une rupture radicale et violente entre le passé et l'envie de modernité de l'avenir fut, dit F. Nietzsche (1982, p. 110), « une allégresse immense, un enthousiasme tapageur comme jamais on n'en avait vu sur terre ». Fille légitime d'une modernité barbare et abâtardissante, œuvre d'une « volonté de l'abaissement, de l'avilissement, du nivellement et de la déchéance » (F. Nietzsche 1982, p. 110), cette révolution fut le symbole politique du renversement de la tradition sociopolitique. Son incubation conceptuelle s'étant faite dans les pensées de la modernité rousseauiste, cette voyoucratie à perte de vue appelée démocratie que l'on a obtenue grâce au pouvoir de la guillotine, cet instrument de la pénitence capitale que M. Horkheimer (1996, p. 214-215) qualifie de « symbole de l'égalité négative, la pire de toutes les formes de démocratie, identique à son contraire même, mépris total de la personne », a engendré le crépuscule des hommes, la dégénérescence humaine.

La volonté de modernité, en tant qu'une croyance en la force et en l'ingéniosité de la raison, est « une vraie auto-contradiction physiologique » (F. Nietzsche (2013, p. 206) de la grande ordonnatrice que Descartes a chargée d'illuminer l'Humanité, de la libérer du joug asservissant de l'obscurantisme de la tradition, de la libérer de la peur, de la rendre souveraine, de libérer le monde de la magie, de détruire les mythes et d'apporter à l'imagination l'appui du savoir. Malheureusement, cette mission rédemptrice du genre humain a échoué. Elle a

¹ Dans le vocabulaire philosophique de F. Nietzsche, le concept *despectiosui* peut se définir comme le mépris de soi-même.

soumis l'humanité à ce que M. Horkheimer et Th. W. Adorno (1996, p. 13) appelle, « une nouvelle forme de barbarie ». La terre, entièrement éclairée par la raison, resplendit partout sous le signe des calamités triomphantes. C'est de cette raison instrumentale et porteuse de calamité que l'Africain s'est appropriée pour construire une nouvelle Afrique sur les cendres de la table des valeurs de sa tradition.

Traumatisé par la colonisation, l'Africain, à l'image de la Grande Royale, pense que sa société ne se développera que grâce au génie bienfaiteur de la modernité. Pour atteindre cet objectif, il a accepté de mourir dans ses enfants, pour que naissent en eux des Blancs, dépositaires des pouvoirs de la modernité que symbolisent « la presses d'imprimerie, une invention grossière ; le canon et la boussole. Que de changements ces trois inventions n'ont-elles pas provoqués, - l'une dans la science, l'autre dans la guerre, la troisième dans les finances, le commerce et la navigation » (M. Horkheimer et T. Adorno, 1996, p. 21). En cultivant les valeurs de la modernité occidentale en lieu et place des nôtres, l'on espérait atteindre le développement. Or, si « le progrès se mesure à la somme des sacrifices qui doivent lui être faits » (F. Nietzsche, 1982, p. 130), aller à la modernité sans emprunter sa propre voie tracée avec ses propres moyens, c'est assister au spectacle du mimétisme, c'est se contenter d'assimiler, de recopier les œuvres et valeurs d'autres cultures. Le revers de ce mimétisme est un retournement contre soi-même. La modernité africaine, loin d'être ce que A. Comte-Sponville (1998, p. 517) appelle une autodestruction créatrice qui consiste à apprendre à « vivre, à comprendre, à accepter, à aimer, bref, qu'autant qu' (elle) nous ramènent à ce monde même d'où nous étions partis – bien sûr sans le quitter – et auquel il faut bien revenir », est une véritable entreprise d'acculturation. Si c'est la nature qui permet à l'homme de s'hominiser et que, avec la culture il s'humanise, alors en rejetant sa culture au profil d'autres cultures, l'Africain se condamne à un nihilisme culturel. Rejeter sa culture, c'est accepter de se métamorphoser en un être hybride sans identité qui ne sait plus que créer, disent André Comte-Sponville et Luc Ferry (1998, p. 515), « c'est d'abord refuser, nier, contester, confronter, transformer, détruire » les œuvres et valeurs culturelles qui sont déjà là en les soumettant à un sévère interrogatoire.

L'Africain moderne sait-il que la modernisation est une entreprise de création qui ne consiste pas à simplement rejeter le passé culturel, mais au contraire, à confronter le passé au présent ? Le devenir moderne de l'Afrique doit être pensée et pratiquée comme un dialogue entre le passé et le présent afin qu'advienne l'avenir, ce moment du compromis entre les deux moments. Dans la modernité, il n'y a pas de rejet radical, il n'y a que reconnaissance et acceptation mutuelle entre les deux moments culturels qui se fréquentent avec affectivité sans ressentiment, sans honte et sans haine. Faire de cette philosophie le point d'ancrage de la modernité africaine, c'est comprendre que se moderniser, ce n'est pas recopier, assimiler et/ou consommer les œuvres et valeurs que l'on n'a pas créés ;

c'est comprendre que le mimétisme culturel est une négation de soi qui fait appel à une affirmation de l'autre en soi qui ne cultive pas la compétence « d'augmenter et d'enrichir le trésor hérité, et de devenir (un ancêtre exemplaire) de tous les peuples civilisés de l'avenir » (F. Nietzsche, 2000, p. 574). Ce mimétisme est une vie par procuration. Vivre par procuration, c'est cesser de vivre selon soi-même et pour soi-même, c'est rejeter sa culture pour vivre selon d'autres valeurs. Vivre par procuration, c'est délibérément accepter d'être culturellement asservi en se laissant, écrit J. Ki-Zerbo (1992, p.89) « remorquer par d'autres dans une direction favorable à leurs intérêts, ou de voir sa marche en avant ralentir, ses activités diminuer, ses conditions d'existence stagner, voire régresser ». Ce modèle développemental est ce que J. Ki-Zerbo qualifie d'extraversion que l'Afrique doit bannir si elle veut aller à un développement n'asservira pas l'Africain. Car, l'homme asservi, est une honte de la nature qui ne doit s'attendre à aucune consolation céleste ni terrestre. Il est un homme qui a cessé d'être ce qu'il est pour être et vivre comme l'autre. C'est se coucher sur la natte des autres et espérer jouir du bonheur que procure le temps de repos que l'on y passera. Pour pasticher J. Ki-Zerbo (1992, p. 90), disons que la modernité africaine ne doit pas consister à renoncer à ce qui constitue notre identité propre pour endosser, comme un manteau, l'identité culturelle d'une autre collectivité qualifiée de "développée", comme si celle-ci s'était dépouillée totalement de ses traditions. En construisant sa modernité comme s'il n'a plus besoin de son passé, l'Africain va cesser d'être Africain, c'est-à-dire d'être un être qui a un cœur. Le cœur dont il est ici question, n'est pas cet organe vital propulsif de sang à travers tous les autres organes ; ce cœur, dans la psychologie sociale africaine, est l'expression métaphorique de ce qui fait de nous un être humain, c'est-à-dire un être qui se caractérise par sa noblesse, sa dignité, son honneur.

En Afrique, être un homme, c'est donc avoir un cœur. Et avoir un cœur, c'est être un être de dignité, d'honneur et de noblesse qui, à l'image du cœur, organe distributeur de sang, assure la vie à l'ensemble des organes, fait prospérer la vie sociale et le bonheur populaire. Alors, être un homme, ce n'est pas être un être tout court. Se contenter d'être simplement un être, c'est se comporter comme un homme mauvais (*schlecht*), un homme bas et vulgaire. C'est pourquoi, de la société classique africaine, est exclu tout homme qui, dans son agir comme dans son penser, n'éprouve pas le besoin de se poser la question de la dignité, de l'honneur et de la noblesse. L'indignité et le déshonneur y sont pensés comme une damnation des mânes. Mais, est-ce parce que l'Africain moderne craint encore la damnation des mânes ?

L'engouement de l'Afrique pour la modernité, au lieu d'être une volonté transformatrice de l'Afrique en une terre promise, il a été une volonté nihiliste qui a transformé les sociétés africaines à des sociétés calamiteuses, des sociétés philistines qui n'ont d'éthique que la quête effrénée de l'avoir et de l'être de soi. Dans les sociétés africaines dites modernes, le tissu social s'est fragilisé à telle

enseigne que l'éthique du vivre ensemble qui caractérisait la société traditionnelle s'est métamorphosée en une éthique nihiliste qui est en train de faire du mépris de l'autre une vertu sociétale.

2.2. Le désenchantement de la modernité africaine

Le risque de désenchantement que court l'Afrique à travers son projet de modernité, sera certainement un véritable rêve cauchemardesque que vivra l'Africain. Espérant récolter le bien être comme fruit de l'effort de la modernisation de son vécu quotidien, s'il n'y prend garde, cet espoir de bonheur qui le fait rêver, se transformera en une désillusion dont le point d'ancrage sera inéluctablement la méconnaissance de soi. Car, le processus de modernité dans lequel l'Africain est engagé, est une entreprise qui ne lui permet plus de prêter l'oreille à ses besoins réels. Or, ne pas écouter ses propres besoins, c'est se retourner contre soi-même, c'est se méprendre sur soi-même. Ce qui, en d'autres termes, est une dépossession de soi, une perte de notre propre personnalité. Pour éviter cette dévire nihiliste, il faudra, comme le dit F. Nietzsche (2000, p. 574) que l'on apprenne à :

Organiser son chaos intérieur en réfléchissant à ses véritables besoins. Pour cela, il faudra bien un jour que (notre) honnêteté, (notre) caractère fort et véridique se refuse à toujours répéter, apprendre, imiter ; il commencera alors à comprendre que la civilisation peut être autre chose que la décoration de la vie, c'est-à-dire une manière de la travestir et de la déformer ; toute parure, en effet, cache l'objet paré.

Dans ce propos, Nietzsche nous donne deux enseignements fondamentaux. Le premier consiste à nous exhorter à faire de nos besoins réels le point d'ancrage de toutes nos luttes existentielles. Par le second, le philosophe nous invite à la création, à l'imagination, à l'invention. Ce double enseignement libère de la servitude du mimétisme, de l'asservissement du recopiage. Réfléchir honnêtement à ses propres besoins, c'est vivre authentiquement, c'est tisser soi-même pour soi-même son propre tissu social et de production libéré de toutes les pacotilles décoratives de la vie d'ailleurs. Pour que ce tissu garde toute son authenticité malgré la volonté de modernité, l'on doit le tisser avec les valeurs immémoriales léguées par la tradition. C'est pourquoi, pense F. Nietzsche (2000, p. 723) « celui qui veut devenir libre ne le peut que par lui-même, nul ne reçoit la liberté comme un don merveilleux tombé du ciel ». Alors, pour éviter la servitude culturelle, l'on doit semer ses valeurs sur la terre de sa culture. Si la culture (*colere*), de son étymologie, signifie « cultiver, demeurer, prendre soin, entretenir, préserver – et renvoie primitivement au commerce de l'homme avec la nature au sens de culture et d'entretien de la nature en vue de la rendre propre à l'habitation humaine » (H. Arendt 2002, p.271) alors, elle ne doit pas être pensée ni pratiquée comme une exploitation dominatrice de la nature qu'enseigne la modernité depuis le *Discours*

de la méthode invitant l'homme éclairé à se comporter comme maître et possesseur de la nature. L'objectif de cette maîtrise rationnelle de la nature est de « libérer le monde de la magie (et) finir avec l'animisme » des ancêtres pensent (M. Horkheimer et Th. Adorno (1996, p. 23). Ce processus de possession et de maîtrise de la nature que M. Heidegger (1996, p. 20) qualifie de dévoilement, est « une provocation (*Herausfordern*) par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite (*herausgefordert*) et accumulée » grâce aux pouvoirs techniciens de la modernité. Ce processus technique d'obtention, de transformation, d'accumulation et de répartition des produits générés par l'exploitation rationnelle de la nature, constitue le substrat du travail moderne. Dans la modernité, le travail n'est plus cette simple expression dialogique de l'homme avec la nature. Il est, selon le mot de M. Heidegger (1996, p. 27), un véritable « arraisonement (*Ge-stell*) » de la nature, afin qu'elle libère ses intimes secrets. Cette interpellation de la nature est un harcèlement sans aucun respect de l'intimité de la nature. C'est ce viol de la nature comme mode de travail que l'Africain moderne a adopté.

Dans les sociétés traditionnelles africaines, le travail a toujours été pensé et pratiqué dans le respect absolu de la nature. Pensée comme une généreuse mère suprême qui nourrit ses progénitures, l'autorisation est d'abord demandée à la nature avant de l'exploiter. C'est pourquoi, dans toutes les sociétés africaines, l'on trouve des chefs de terre. Issu d'une famille dépositaire des prières d'imploration des mânes, le chef de terre est un intermédiaire entre les divinités et la population. Il implore la clémence des mânes, afin que ceux-ci protègent et fructifient les efforts de la population. Que le travail soit alors agropastoral, chasse, pêche, artisanal ou artistique, il est d'abord pratiqué comme un entretien qui consiste à prendre soin de la nature pour qu'en retour, elle fasse grâce d'une abondante production (*Hervor-bringen*). Comme un acte poétique, cette manière de travailler est à l'image de l'action heideggérienne de production qui invite la nature à s'ouvrir « d'elle-même (afin que) quelque chose de caché arrive dans le non-caché » (M. Heidegger 1996, p. 16). Dans la société africaine traditionnelle, le travail n'est donc pas un aveugle arraisonement encore moins un dévoilement brutal de la nature, mais une sollicitation.

Cependant, en adoptant les instruments techniciens de la modernité comme moyen de développement, l'on fait du travail un dévoilement brutal de la nature. Cette adoption a transformé les sociétés africaines en une sorte de sociétés monstrueuses. En entamant sa modernité par une démythologisation, l'Afrique a porté un déguisement qui « a cessé de lui convenir » (J. Habermas 2000, p. 259). Et la figue emblématique de cette monstruosité qui commotionne les sociétés africaines est le grand centre urbain et plus particulièrement les capitales africaines où sont transplantées les puissantes capacités techniques instrumentales d'arraisonement de la nature. Dans les grands centres urbains, écrit J. Habermas (1993, p. 33-34) :

Les structures traditionnelles sont de plus en plus soumises aux conditions de la rationalité instrumentale ou stratégique : l'organisation du travail et du commerce, le réseau des transports, des informations et des communications, les institutions de droit privé et, émanant de l'administration des finances, la bureaucratie d'État.

Ces infrastructures contraignent les sociétés africaines à un métabolisme effroyable à travers une urbanisation galopante non préparée dont le revers est la déruralisation rapide des milieux ruraux. Séduits par les modes de productions, les ruraux ne croient plus aux mânes qui semblent les avoir abandonnés. Ils espèrent trouver en ville non pas le bonheur perdu, mais celui qu'ils n'ont pas encore connu. D'où les départs pour les capitales, sinon pour l'Europe et les Amériques, ces marchés du travail où ils espèrent trouver un travail bien rémunéré. Cette quête du prix du pain sans aucune compétence, si ce n'est la seule force physique dans un monde caractérisé par ce que J. Derrida appelle (2001, p. 58) « la délocalisation mondialisant du télétravail », transforme malheureusement le rêve de bonheur de ces populations en cauchemar. Comment comprendre que dans cette ère de surmodernité, un travailleur qui n'a que sa force physique comme compétence, espère devenir un acteur compétent du développement ? Les portes qu'il peut ouvrir sont celles du chômage, du sans emploi ou du travailleur non qualifié destiné aux emplois précaires et les plus pénibles qui sont, entre autres métiers nécessitant beaucoup d'efforts, « construction, gardiennage, voirie » (J. Attali 2007, p. 62). Ce sont ces emplois qui font rêver ceux que Habermas appelle les groupes *sous-privilégiés*. Sans être des classes sociales comme celles des prolétaires dont nous parlait Marx au XIX^{ème} siècle, ils restent cependant des groupes antinomiques aux *groupes privilégiés*. Ces privilégiés, ayant joui d'une éducation conséquente, contrôlent les marchés du travail caractérisé par la technologie et les nouveaux modes de production et d'organisation de plus en plus sophistiqués. Ils détiennent tous les emplois qualifiés, stables et bien rémunérés. À côté de ceux-ci, vit la masse des chômeurs, des sans emplois et autres salariés d'emplois précaires et instables qui se développent selon le rythme élevé de la déruralisation.

C'est le double visage des centres urbains africains. Le premier est constitué par les cités résidentielles où vivent les consciences éclairées et le second, celui des banlieues, des bidonvilles, des cités précaires où les résidences sont construites avec les déchets industriels, de la pacotille et même d'ustensiles ne servant plus. Là, ne vit que le quart État, les dé-ruralisés. Ils y vivent pauvrement dans une sorte de solidarité fraternelle, fondement d'un vivre ensemble qui fait son ancrage dans une sorte de philosophie identitaire de pauvreté.

Ce qui provoque le désenchantement de cette population dé-ruralisée devenue une sorte de citoyen hybride en déréliction, méprisée par soi-même, par ceux qui sont à côté d'eux (les privilégiés) et par les siens qu'ils ont laissés aux villages, c'est la désillusion. L'espoir d'une vie heureuse s'est transformé en une vie calamiteuse entretenue par le chômage, le manque de soin sanitaire et

hygiénique, l'absence d'infrastructures d'éducation ou simplement, du manque de moyens nécessaires pour l'éducation de la progéniture et, par le commerce du sexe et de la drogue. Dans ce milieu, il n'y a que la voie d'une éthique, celle de la violence, fruit d'une modernité mal conçue.

Sur l'autre rive, c'est à un autre type d'hybridation qu'on assiste. Celle des privilégiés qui se contentent de reproduire des variations stylistiques d'ailleurs à telle enseigne qu'ils ne savent plus que « l'arbre sent ses racines plus qu'il ne peut les voir, mais il en évalue la grandeur à la grandeur et à la vigueur de ses branches visibles » (F. Nietzsche, 2000, p.517). Caractérisés par un nihilisme culturel, ces Africains-Blancs n'ont qu'une seule éthique, celle du culte de l'argent et du travail lucratif ouvrant les portes d'un individualisme exacerbé annonçant le crépuscule du projet de *l'Ujamaa* du *Mwalimu*, le mystagogue de la Tanzanie, à savoir J. K. Nyerere (1972, p. 36) qui, avec sa philosophie de *l'Ujamaa*, pensait que la construction de l'Afrique devrait se faire sur « les fondements de son passé ». Alors, en faisant de sa modernité une simple imitation de la culturelle occidentale, la culture africaine est devenue ce que F. Nietzsche (2000, p. 568) appelle, une culture « piquée sur la vie comme une fleur de papier, ou versée dessus comme un nappage de sucre, et devra pour cette raison toujours rester mensongère et inféconde ».

Conclusion

En observant le processus de modernité de l'Afrique dans le miroir de Nietzsche, l'image que l'on y contemple n'est pas réjouissante. De cette image, on constate que la pratique africaine de la modernité est une entreprise destructrice des valeurs de la tradition à partir desquelles, l'on devrait construire l'avenir de l'Afrique. En adoptant ce nihilisme culturel de soi comme un modèle de modernité, l'on choisit de se renier pour recopier en-soi l'autre. Ce mimétisme développemental vide l'Afrique de ses valeurs ; il métamorphose l'Africain en un être hybride, producteur d'une culture inféconde et inappropriée.

Ainsi, après avoir tué ses dieux et condamné à l'oubli ses mystagogues, les Africains ont inventé de nouveaux dieux qui semblent ne pas répondre à leurs implorations, à leurs supplications, encore moins, à leurs prières d'adoration comme d'invocation. Ce qui va sans dire que le chemin emprunté est sans issue. Alors pour se libérer du labyrinthe de la modernité, l'Afrique doit revenir à elle-même en adoptant une philosophie de mixage de la tradition et de la modernité selon les principes du juste milieu aristotélicien.

Références bibliographiques

- ARENDDT H., 2002, *La crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Paris, Gallimard-
folio.
ATTALI J. et als, 2007, *L'avenir du travail*, Paris, Fayard.

- COMTE-SPONVILLE A. et FERRY L., 1998, *La sagesse des modernes* Paris, Robert Laffont.
- FOUCAULT M. et al. , 2000, *Lectures de Nietzsche*, Paris, Le livre de poche.
- HABERMAS J., 2000, *Profils philosophiques et politiques*, trad. Françoise Dastur, Jean-René Ladmiral et Marc B. De Launay, Paris, Gallimard.
- HABERMAS J., 1993, *La technique et la science comme « idéologie »*, trad. Jean-René Ladmiral, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER M., 1996, *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard.
- HORKHEIMER M. et ADORNO Th. W., 1996, *La dialectique de la raison*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard.
- HORKHEIMER M., 1996, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. Claude Maillard et Sibylle Muller, Paris, Gallimard.
- KI-ZERBO J., 1992, *La natte des autres*, Paris, Karthala
- LIPOVETSKY G., 2012, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE F., 2013, *Le cas Wagner suivi de Crépuscule des idoles*, trad. Éric Blondel et Patrick Wotling, Paris, Gallimard Flammarion.
- NIETZSCHE F., 2012, *La naissance de la tragédie*, trad. Jean Marnold et de Jaques Morland revue par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Le livre de poche.
- NIETZSCHE F., 2008, *L'Antéchrist suivi de Ecce Homo*, trad. Jean-Claude Hémery, Paris, Folio
- NIETZSCHE F., 2005, *Le cas Wagner suivi de Crépuscule des idoles*, trad. Éric Blondel et Patrick Wotling Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE F., 2000, « Considérations inactuelles II, Utilité et inconvénients de l'histoire », trad. Pierre Rusch, *Œuvres Complètes I*, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE F., 2000, « Considérations inactuelles IV, « Richard Wagner à Bayreuth », trad. Pascal David, *Œuvres Complètes I*, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE F., 2000, « La naissance de la tragédie », *Œuvres complètes I*, trad. Philippe Lacoue-Labarthe, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE F., 1982, *La généalogie de la morale*, trad. Denis Huisman, Paris, Les intégrales de philo.
- NIETZSCHE F., 1978, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Maurice De Gandillac, Paris, Gallimard.
- NIETZSCHE F., 1975, *Par-delà le bien et le mal*, trad. Angèle Kremer-Marrietti, Verviers, Marabout Université.
- NYERERE J. K., 1972, *Liberté et socialisme*, Yaoundé, Clé.

**DE LA GUERRE COMME FACTEUR DE CROISSANCE A LA
DECONNEXION : LECTURE CROISEE DE W. W. ROSTOW ET S. AMIN,**
Dègbédji Gad Abel DIDEH (Université d'Abomey-Calavi - Bénin)
didehabel@hotmail.com

Résumé

L'actualité dans le monde semble dominée, non pas seulement par les problèmes politiques, mais aussi par les préoccupations économiques. La crise de l'économie en Occident et la remise en cause du Franc CFA dans les États francophones d'Afrique montrent combien l'économie détermine les autres domaines de la vie ; car elle peut pousser à la contestation violente de l'ordre établi. Mais est-il possible que la violence soit une condition déterminante dans la croissance économique des États ? C'est ce point de vue que semble soutenir l'économiste Walt Whitman Rostow (1963) qui établit un lien de cause à effet entre le déclenchement des guerres et les étapes de la croissance économique. Cependant, Samir Amin (1971), un autre théoricien de l'économie, estime que les guerres sont le résultat d'une croissance sans développement et propose la solution de la « déconnexion » du système de l'économie-monde pour y remédier. Procédant selon une approche analytique et critique, l'objectif de la présente réflexion est de montrer, à partir de la lecture croisée de ces deux économistes, que l'indépendance économique est possible dans le tiers-monde et particulièrement en Afrique. Cette réflexion permet de proposer quelques conditions préalables à un développement capable de promouvoir la liberté républicaine en Afrique.

Mots clés : guerre, déconnexion, économie-monde, développement, philosophie, liberté.

WAR AS GROWTH FACTOR TO DISCONNECTION: CROSS-READING BY W. W. ROSTOW AND S. AMIN

Abstract

News in the world seem to be dominated not only by political problems, but also, and even mainly by economic concerns. The economic crisis in the western countries and the call into question of the Franc CFA in African francophone countries show how much the economy determines other sectors of life; in fact, it can lead to violent a protest of the established order. But, is it possible that violence be a key condition to the economic growth of States? This point of view seems to be the one supported by the economist Walt Whitman Rostow (1963) who establishes a cause-effect link between the triggering of wars and steps of economic growth. However, Samir Amin (1971), who is another economic theorist, believes that wars are the result of a growth without development; he suggests the solution of the “disconnection” with the system of the world-economy as a remedy. Following an analytical and critical approach, the objective of this reflection is to show, through the comparison of these two economy historians, that the economic independence is possible in the third world and mainly in Africa. This reflection

enables to propose a few prerequisite conditions to a development that would promote republican freedom in Africa.

Keywords: war, disconnection, world-economy, development, philosophy, freedom.

Introduction

L'économie occupe une place importante aussi bien dans l'actualité mondiale que dans la vie quotidienne des peuples. C'est le constat qui s'impose lorsqu'on se réfère aux effets néfastes de la crise économique mondiale sur les populations, d'une part, et la remise en cause du Franc CFA considéré comme une monnaie coloniale par les contestataires de l'ordre monétaire en Afrique francophone, d'autre part. En fait, l'économie détermine tous les aspects de la vie et, si elle est mal maîtrisée, peut être à l'origine de troubles sociaux majeurs ou susciter des contestations violentes. Mais on peut aussi se demander si l'inverse est à envisager c'est-à-dire si la violence ou la guerre peut être une condition déterminante dans la croissance économique des États en développement.

Walt Whitman Rostow et Samir Amin sont deux historiens de l'économie qui ont réfléchi à cette question. Le premier est un libéral qui semble percevoir un lien entre chaque étape de la croissance économique et le déclenchement des guerres (W. W. Rostow, 1963). Selon sa perception, la guerre semble déterminer la croissance entendue comme un type de développement qui s'impose à toute société. Le second est un néo-marxiste qui estime que le tiers-monde peut se passer de la guerre pour se développer. Il soutient que les guerres dans les pays dits sous-développés sont une conséquence du capitalisme mondial et propose comme solution la déconnexion (S. Amin, 1971). Leur contradiction pousse à des interrogations. Dans quelle mesure peut-il y avoir effectivement un lien entre les guerres observées au sein des États du tiers-monde et leur marche vers le développement ? La guerre devient-elle inutile si l'on cesse de confondre la croissance et le développement ? S'il est vrai que l'économie occupe une place importante dans les sociétés contemporaines, comment doit-on penser aujourd'hui le développement en Afrique pour pouvoir rompre avec le système d'exploitation occidental et surtout préserver la dignité de la personne humaine ?

L'objectif de cette réflexion est de montrer, à partir de la lecture croisée de ces deux historiens de l'économie, que l'indépendance économique est possible dans le tiers-monde et particulièrement en Afrique. Bien plus, il est possible de se soustraire à la domination économique de l'Occident, si certaines conditions préalables au développement sont remplies par les peuples d'Afrique qui aspirent à la liberté républicaine. C'est pourquoi, après un exposé condensé des points de vue respectifs de W. W. Rostow et de S. Amin, nous allons suggérer quelques conditions préalables à un développement dans les pays du tiers-monde notamment

en Afrique où le pacte colonial maintient encore les États et les peuples dans la sujétion.

1. Guerre et étapes de la croissance économique

La fonction de la guerre, perçue comme lutte armée ou confrontation entre des groupes sociaux ou entre des États, dans le processus de la modernisation des sociétés préoccupe l'historien Rostow qui se demande s'il est possible de « discerner entre telle ou telle étape particulière de la croissance et le déclenchement des guerres » (1963, 14). Selon sa théorie économique, le développement est un phénomène inévitable pour tous les pays, même si certains États ont pris actuellement une avance sur d'autres. Il soutient que toutes les sociétés passent nécessairement au cours de leur évolution économique par « cinq étapes » ou phases, différentes : la société traditionnelle, les conditions préalables au décollage, le décollage, la phase de maturité et l'ère de la consommation de masse.

La guerre semble avoir été permanente tout au long des étapes de la croissance économique mondiale. Elle semble déterminer la marche de l'humanité vers le progrès et conditionne la croissance économique. L'examen du problème de la guerre est un « sujet qu'on ne peut éviter lorsqu'on s'efforce de trouver un peu d'ordre dans le passage de la société traditionnelle à la société moderne » :

En effet, l'étude historique de cette progression des économies traditionnelles aux économies de consommation de masse montre, qu'elle a été marquée d'explosions de violences organisées à l'échelle nationale. Les hommes et les sociétés qu'ils ont construites, ne sont pas passés sans heurts d'une étape de leur croissance à l'autre, une fois qu'ils ont compris ce qu'était la science moderne et commencé à en utiliser les applications (Rostow, 1963, p. 132).

La science et la technique, tout en aidant à l'amélioration des conditions de vie des hommes, ont rendu inévitable l'exercice de la violence pour détruire les germes de la féodalité ainsi que les habitudes rétrogrades des sociétés stationnaires. La guerre serait alors inévitable dans l'évolution socio-culturelle et même dans la vie en général. En effet, la conception de la guerre comme la dynamique et le moteur de tout changement était déjà perceptible dans l'Antiquité grecque avec Héraclite qui, cité par Karl Popper (1979, p. 21), estimait que l'issue de toute guerre est juste : « La guerre est le père de toutes choses. De quelques-uns, il a fait des dieux, de quelques-uns des hommes [...] ». Dans cette perspective, l'analyse des étapes de la croissance économique par Rostow ne peut écarter la fonction de la guerre dans le développement à l'échelle mondiale. Elle n'est ni une anomalie ni une contingence car, c'est elle qui détermine la destruction systématique de tout ce qui n'entre pas dans le modèle défini par la science.

À l'ancien, la guerre permet de substituer le nouveau, aussi bien dans l'ordre social que dans la production du savoir. Celui qui détient la puissance ou force tend toujours à imposer son ordre car il est « absurde », comme l'écrit

Nietzsche (1971, p. 45), d'« exiger de la force qu'elle ne se manifeste pas comme une force, qu'elle ne soit pas une volonté de subjuguier, une volonté de terrasser, une volonté de dominer, une soif d'ennemis, de résistances et de triomphes ». L'avènement d'un nouvel ordre ou tout processus de modernisation implique toujours l'existence d'une nouvelle force.

Pour Rostow (1963, p. 132) : « La disparition de la société traditionnelle et son remplacement par une forme quelconque de société moderne, est fondée pour une large part sur la démonstration qu'il existe une relation entre la modernisation et la puissance militaire ». Vue sous cet angle, la récurrence des violences dans certains pays pourrait s'interpréter comme le signe du passage d'une étape antérieure à une autre.

Loin de se limiter à la disparition forcée de la société traditionnelle pour expliquer le lien entre les guerres et les étapes de la croissance, Rostow examine également le système des États où le dogme de la souveraineté nationale est établi. Focalisant son analyse sur les trois cents dernières années, il estime qu'on peut distinguer trois sortes de guerre : les guerres coloniales, d'agression régionale et de masse.

Les guerres coloniales expriment la volonté d'une nation puissante de se soumettre une société traditionnelle ou de concurrencer une puissance rivale. Mais elles s'expliquent également par les tentatives de renversement des rapports de domination. En ce sens, Rostow (1963, p.134) soutient que les guerres coloniales sont issues d'une part, « [...] des conflits nés de l'intrusion d'une puissance coloniale dans une société traditionnelle et de l'effort accompli par une puissance coloniale pour s'emparer du pouvoir détenu par une autre, et, d'autre part, les conflits nés de la lutte engagée par les peuples coloniaux pour se libérer de la puissance métropolitaine ».

Selon lui, le colonialisme n'était pas un événement fortuit puisque les grandes puissances occidentales des 17^{ème} et 18^{ème} siècles avaient pour objectif immédiat le commerce notamment l'importation de l'or et des matières premières tout en s'assurant « un solde favorable d'exportations, si possible d'articles manufacturés » (Rostow, 1963, p. 135). La concurrence en Europe faisait que la prospérité passait non seulement par la recherche de la signature de contrats avec des territoires d'outre-mer, mais aussi par la possibilité d'évincer les rivales réelles ou potentielles par la guerre. Ce n'est donc pas par hasard si les guerres du 18^{ème} siècle ont été pour la plupart des guerres de succession puisque « les guerres livrées dans les colonies tiraient en partie leur origine de ces forces concurrentielles, s'exerçant sur un plan beaucoup plus vaste » (Rostow, 1963, p. 135). Il ajoute que « les nations étaient contraintes non pas seulement d'agir positivement dans l'intérêt national, mais aussi de soutenir celui-ci négativement en empêchant une autre nation d'acquérir une source de puissance ».

Mais comme les colonies sont fondées à l'origine pour combler un vide, celle de transformer une société féodale en vue de l'amener à produire pour

l'exportation, il s'en est suivi la transformation du colonisé ou de « l'homme indigène en instrument de production », pour emprunter les termes de Césaire (1955, p. 19). L'exploitation et l'aliénation du colonisé feront naître les ressentiments contre le colonisateur désormais identifié à l'opresseur. De ces ressentiments proviennent les résistances au régime colonial, résistances qui vont donner naissance à une certaine forme de nationalisme sans lequel « les conditions préalables » au démarrage économique de la nouvelle société ne pourraient s'envisager.

Les guerres d'indépendance, qui jalonnent l'histoire coloniale, depuis l'Amérique de 1776 jusqu'à l'Algérie de 1959, sont donc, dans une certaine mesure, liées aux étapes de la croissance économique. Plus précisément, elles sont liées à la dynamique de la phase des conditions préalables (Rostow, 1963, p. 139).

Ainsi, la guerre apparaît comme une étape nécessaire dans la formation des États d'une part, dans la croissance économique dans les États modernes, d'autre part. Aux guerres coloniales, il faudra ajouter les guerres d'agression régionale. Ce sont des guerres limitées qui tirent leurs origines de la volonté des jeunes nations qui semblent partagées entre le sentiment vindicatif suscité par les humiliations subies et le désir de réussir. Ce second type de guerre est provoqué par la dynamique de la phase des conditions préalables, lorsque les coalitions et les politiques ne sont pas adaptées ou ne suffisent plus pour arracher l'indépendance de la société ou la faire décoller. Les dilemmes auxquels sont confrontées ces forces nouvelles et les défis que leurs dirigeants doivent relever, poussent souvent à la guerre régionale avec son cortège d'incertitudes.

L'agression régionale est née le plus souvent des dilemmes qui se posent et des possibilités qui s'offrent aux hommes, venus au pouvoir sous la bannière de l'indépendance, qui, de formation, sont des hommes politiques et des soldats, mais qui maintenant ont la charge d'une société transitoire et turbulente (Rostow, 1963, p. 139).

Les guerres de la Révolution française, de l'Iran occidental, du Cachemire, d'Israël, de l'Apartheid en Afrique du sud, etc, semblent témoigner à la fois de l'inexpérience des jeunes nations et des bouleversements nouveaux auxquels elles ne semblaient pas forcément préparées. Quant aux guerres de masse, elles peuvent se concevoir comme le désir des puissances qui, parvenues à l'ère de la maturité, veulent soumettre le monde à leur domination. Cette ambition engendre la lutte entre différentes puissances qui veulent chacune contrôler le monde.

L'humanité a en réalité connu trois guerres de masse : la première guerre mondiale de 1914 à 1918, la deuxième de 1939 à 1945, et la guerre froide. Ces guerres ne sont pas assimilables aux guerres coloniales ont été rendues possibles par la fragilité des nations en construction, tel qu'on a pu l'observer en Europe de l'Est et en Chine :

En fin de compte, ce fut la faiblesse relative de l'Europe de l'Est et de la Chine, leur vulnérabilité à une pénétration militaire, politique et économique

pendant qu'elles réunissaient lentement les conditions préalables au démarrage qui fournit l'occasion de la première et de la deuxième guerre mondiale, et de la première phase de la guerre froide (Rostow, 1963, p. 143).

Au-delà de leurs brutalités et de leurs entorses aux principes républicains de la liberté, de l'égalité et de la justice, Rostow est convaincu que ces trois guerres de masse entrent dans la dynamique des sociétés nouvellement parvenues à leur maturité et qui ont besoin de s'affirmer sur la scène internationale. En d'autres termes, on peut y lire un prolongement, une sorte de continuité dans la volonté de puissance, au sens nietzschéen, des États fraîchement puissants :

Nous affirmons donc l'existence d'une continuité sous-jacente dans les trois grands conflits qui se sont déroulés entre 1914 et 1951. Cette continuité provient de la tentation qu'ont éprouvée successivement trois puissances, l'Allemagne, le Japon et la Russie, d'exploiter leur maturité nouvellement acquise et la vulnérabilité des sociétés de l'Europe de l'Est et de la Chine, qui n'avaient pas encore achevé leur mutation, pour essayer de dominer le monde eurasiatique créé par l'expansion de l'industrialisation au cours du siècle précédent (Rostow, p. 144-145).

La lecture de Rostow permet de comprendre qu'il existe un lien non négligeable entre les guerres et les étapes de la croissance économique. La récurrence des guerres en Afrique pourrait ainsi s'expliquer comme une dynamisation de la marche des jeunes États sortis de la colonisation et qui évoluent par étapes successives vers le développement économique. De plus, Rostow souligne l'idée importante de rupture entre diverses phases du développement (Conté, 2003, p. 5). Son livre a eu un effet considérable sur les politiques économiques au plan international, même si certains considèrent qu'il « a servi d'arme idéologique à la politique impérialiste bipartisane des États-Unis vis-à-vis du Tiers-monde » (A. Gunder Frank, 1985, p.1 36). Mais ne peut-on pas envisager la question sous un autre angle ? Le développement en Afrique ne peut-il pas faire l'économie de la guerre ? Et si les guerres n'étaient qu'une conséquence de ce que Samir Amin nomme « le développement du sous-développement » ?

2. Du développement du capitalisme à la nécessité de la déconnexion

A la différence de W. Rostow, Samir Amin estime que c'est un type précis de développement, celui du système capitaliste mondial qui a connu « plusieurs étapes » (1971a, p. 56). Il serait intéressant d'analyser ce système pour montrer les insuffisances de « la théorie universitaire courante » qui est d'inspiration capitaliste et dont la méthode consiste à se « spécialiser dans de faux problèmes et à éviter les vrais (sic) questions » (1971a, p. 56). La vraie question, selon lui, n'est pas de savoir s'il y a un lien entre la guerre et la croissance mais d'examiner « le développement du capitalisme périphérique » pour montrer comment s'est effectué « le développement du sous-développement » (1971a, p. 197) et pour comprendre en quoi les violences dans le tiers monde sont une conséquence du développement

du capitalisme. Son analyse se démarque de celle de l'économiste américain en précisant que les contradictions du capitalisme sont à l'origine des troubles observés dans une partie de la planète.

Selon S. Amin, les théoriciens du capitalisme confondent souvent la croissance avec le développement car ils pensent que l'accroissement de la production et l'industrialisation ont pour effet le développement. De même, ils pensent que la guerre est nécessaire pour réformer les sociétés car les résistances au changement, au progrès ne peuvent être vaincues que par la confrontation violente. Il s'agit d'une double erreur que font ces théoriciens au nombre duquel figure W. Rostow qui ignore - ou oublie - que le développement est surtout qualitatif alors que la croissance est quantitative. La confusion des deux notions serait une grave méprise car il suffit de considérer leurs effets pour être fixé sur leur différence, selon Samir Amin (1967, p. 280).

Le développement vise à l'épanouissement de la société entière et donc de la personne humaine. Quant à la croissance, elle ne focalise que sur la production et donc l'accumulation des biens et richesses. Loin de viser l'épanouissement de la société, elle favorise plutôt la prolétarianisation d'une large partie de la population mondiale avec toutes les conséquences observables dans le tiers monde. Cette confusion des notions découlant de théories savantes mais erronées a conduit dans bien des pays à une « croissance sans développement », soutient Samir Amin (1967, p. 281). Pour éviter d'en arriver à une telle confusion, il aurait été plus avisé d'élaborer une théorie des causes du sous-développement qui prenne en compte la réalité historique des nations pauvres.

Le sous-développement a une histoire dont on peut retracer le parcours « car il y a une genèse du sous-développement, une histoire, un développement, du sous-développement », pour reprendre les mots de P. Hountondji (1973, p. 21). Cette histoire du sous-développement se confond avec celle du développement du capitalisme, selon S. Amir qui s'emploie à la resituer dans son contexte. Selon lui, à chaque étape de ce développement « correspond un système différent de relations entre le centre et la périphérie, remplissant des fonctions particulières » (S. Amin, 1971a, p. 56).

La première étape est celle de la constitution du capitalisme, s'étendant de la « préhistoire » à la révolution industrielle. Cette période se caractérise par le « caractère mercantile » du capitalisme. La deuxième, dite « classique », est celle de l'épanouissement du mode de production capitaliste au centre du système c'est-à-dire l'Occident. Et la troisième correspond à la conquête impérialiste avec les guerres, vols et pillages qui semblent inévitables dans une telle entreprise. Dans ce registre, c'est l'impérialisme et le mode de production qu'il promeut qui sont à l'origine des guerres et troubles que connaissent les pays du tiers monde. D'ailleurs, ces conquêtes impérialistes n'ont-elles pas favorisé l'avènement d'un monde où tout est devenu « marchandise » ? Immanuel Wallerstein ne dit pas le contraire dans son analyse du développement du capitalisme. A l'en croire, ce

développement a pour effet la transformation de tout en marchandise à l'échelle planétaire : «Le développement historique du capitalisme a impliqué un mouvement irrépressible de transformation de toute chose en marchandise, une véritable « marchandisation du monde » (I. Wallerstein, 1990, p. 16).

Les relations entre le centre en formation, l'Europe centrale, et la périphérie nouvelle qu'il se constitue sont exclusivement marchandes. L'échange commercial est à la fois l'élément fondamental du système capitaliste en formation et le moteur dudit système, ainsi que le souligne S. Amin : « Une très grande partie, sans doute majeure, des échanges internes au centre sont d'ailleurs des opérations de redistribution des produits en provenance de la périphérie. » (1971a, p. 56). Le centre importe alors de la périphérie des produits de consommation de tous genres qu'il se procure par l'échange simple et surtout par le pillage organisé. C'est le cas, entre autres, du pillage des trésors indiens. Ce système de dépouillement de la périphérie remplit une fonction essentielle, selon Amin (1971a, p. 57), celle de :

[...] l'accumulation du capital argent dans les ports européens, capital argent réalisé par l'écoulement des produits de la périphérie chez les classes dominantes, lesquelles seront alors poussées à se transformer de féodaux en capitalistes agraires, accélérant ainsi le processus de désagrégation du mode de production féodal.

Cette désagrégation de la production traditionnelle ne profite qu'aux États et entrepreneurs occidentaux. Ce n'est donc pas un hasard si les premiers pays à démarrer dans le système de la croissance économique sont des esclavagistes tels que la Grande-Bretagne et surtout la France qui n'a aboli l'esclavage qu'en 1861, au lendemain de son décollage en 1860. Mais c'est surtout avec la constitution des monopoles de 1870 à 1890 que les exploitations de capitaux vont prendre une vitesse de croisière, modifiant du coup les activités de la périphérie qui vont se spécialiser en cultures d'exportation.

Là encore, il faudra distinguer les investissements étrangers à la périphérie et ceux destinés aux pays jeunes de type central en formation (Etats-Unis et Canada, Russie et Autriche-Hongrie, Japon, Australie, Afrique du sud). Car ni la fonction, ni la dynamique de ces investissements ne sera identique. L'exploitation des capitaux ne remplacera pas celle des marchandises, au contraire elle lui donnera un coup de fouet. Elle permettra d'ailleurs de modifier la spécialisation de la périphérie : car celle-ci exporte à l'heure actuelle d'autres produits que ceux des agricultures traditionnelles (Amin, 1971a, p. 58).

Cette spécialisation nouvelle de la périphérie favorise l'asymétrie des échanges avec le centre puisqu'elle réalise près de 80% de son commerce avec ledit centre. Or au centre, les relations marchandes et le taux de travail sont valorisés au détriment de la périphérie. Aussi assiste-t-on aux salaires inégaux à production égale, selon que l'on soit au Nord ou au Sud, contrairement à la théorie ricardienne qui voit dans la spécialisation des coéchangistes le moyen d'élever leurs revenus réciproques.

Selon la théorie ricardienne, l'avantage de la spécialisation est d'abaisser la valeur de la force du travail chez les deux partenaires. Ce qui va relever le taux de plus-value et donc du profit. Samir Amin critique cette hypothèse qui n'a de sens que située dans le cadre de deux systèmes capitalistes « purs » qui sont en relation, sans s'en rendre compte. La théorie ricardienne confond, selon lui, un mode de production avec une formation sociale et « voit dans le mode de production capitaliste un type éternel, celui de la rationalité pure » (1971a, p. 60-69).

L'analyse ricardienne aurait un sens si toutes les nations avaient le même niveau de développement au commencement des échanges. Or, les échanges commerciaux avaient commencé et continuent d'ailleurs sous le même rapport asymétrique entre le Sud et le Nord, obligeant les pays dits sous-développés à tout importer. Cette tendance à l'importation « traduit ce fait banal que l'économie marchande des pays sous-développés est largement tournée vers l'extérieur (extravertie), tandis que l'économie des pays développés est aut centrée » (1971a, p. 84). La conséquence directe, c'est que le Sud devient la main-d'œuvre du Nord et le développement qui commençait à se mettre en place est brutalement interrompu. On a ainsi dévié ou inversé le processus normal de développement des pays du Sud pour satisfaire uniquement les besoins des Occidentaux. Daron Acemoglu et James A. Robinson (2015, p. 316) parle de « développement inversé » dans leur analyse « des origines de la puissance, de la prospérité et de la pauvreté » des nations pour stigmatiser l'intrusion des puissances étrangères dans le processus de développement des États tant en Asie du Sud-Est qu'en Afrique.

Analyser la fonction de la guerre dans le cadre de la croissance des États sous le rapport du mode de production capitaliste est une erreur courante que fait d'ailleurs W. W. Rostow. La guerre n'est qu'un symptôme, non un facteur déterminant dans la croissance lorsqu'on fait l'histoire du sous-développement et du développement du capitalisme. Toute analyse sérieuse devrait s'intéresser aux mécanismes d'accumulation des richesses au centre du monde et des conséquences que cela génère à la périphérie. Il ressort que :

Les relations entre « pays développés » et « pays sous-développés » ne peuvent être appréhendées dans le cadre de l'analyse du mode de production capitaliste. Cette question relève, en effet, de l'étude des rapports entre des formations sociales différentes ; plus précisément entre celles du centre capitaliste et celles de la périphérie du système. L'analyse de ces relations constitue l'essence de l'étude de l'accumulation à l'échelle mondiale ; elle révèle les formes contemporaines des mécanismes d'accumulation primitive (S. Amin, 1971a, p. 156).

Une telle analyse aurait permis d'aboutir à la conclusion que les violences multiples et récurrentes dans le tiers monde et particulièrement en Afrique ne sont rien d'autre que le résultat de l'accumulation à l'échelle mondiale. C'est elle qui a généré essentiellement l'échange inégal, l'apparition des monopoles, la guerre pour s'accaparer les ressources du tiers monde et le dénuement de la périphérie. Et cela

n'a qu'un but, selon Amin, maintenir la richesse au centre du monde au détriment de la périphérie :

L'analyse de l'accumulation à l'échelle mondiale révèle que cette accumulation se fait toujours au profit du centre : ce ne sont pas les « pays développés » qui fournissent des capitaux aux « pays sous-développés » ; c'est le contraire. Cela explique le « blocage » de ceux-ci, le « développement du sous-développement » (Amin, 1971a, p. 158).

Examinée sous cet angle, le sous-développement n'est ni une fatalité ni le fruit du hasard. Il est la résultante d'une suite d'actions et de politiques préjudiciables au bien-être d'une grande partie de la population mondiale. C'est le résultat de l'impérialisme international et les théories économiques dominantes comme celle de Rostow ne font que l'apologie de ce système d'exploitation et d'aliénation mondiale. Il est possible de mettre un terme à ce système en renversant les rapports de domination. Cela passe par la rupture avec l'ordre établi. « Il en résulte que le développement n'est possible qu'à la condition que les pays de la périphérie puissent sortir du marché mondial », préconise la théorie économique de Samir Amin (1971a, p. 158)

Cette sortie, c'est la déconnexion ou rupture qui permettra aux pays sous-développés de se soustraire de la domination impérialiste pour s'ériger à leur tour en centres du monde. Une telle position, même si elle doit être nuancée par l'émergence de certains États issus de la colonisation, a le mérite de faire la genèse du sous-développement, d'une part, et de montrer que ce qui a commencé un jour peut également être interrompu ou finir un jour, de l'autre. Elle a également le mérite de montrer que les pays en développement peuvent faire l'économie de la guerre dans leur aspiration légitime à un mieux-être, surtout à une époque où la recherche à outrance du profit conduit le monde à la crise des valeurs.

3. Éléments pour une philosophie de développement

L'analyse de W. Rostow montre qu'il existe effectivement un lien entre la guerre et les étapes de la croissance dans une certaine mesure et permet de comprendre les troubles que connaissent certains pays notamment africains qui veulent sortir de la pauvreté. En ressortant les insuffisances de W. Rostow, S. Amin montre que la récurrence des guerres en Afrique ne peut s'expliquer par la seule théorie de la croissance économique : c'est plutôt une conséquence du « développement du sous-développement ». Son analyse permet de comprendre l'échec de tous les essais de rafistolage entrepris depuis des décennies sur le plan économique pour combler le retard du tiers-monde sur l'Occident.

Au-delà leur contradiction, il ressort que dans le monde actuel, l'économie occupe une place privilégiée. Et cela ne peut d'ailleurs être autrement puisque « le marché est devenu la référence absolue », selon le constat fait par Michael Sandel (2014, p. 9). Dans un tel marché où la lutte pour la survie est impitoyable, les pays d'Afrique notamment francophone ne peuvent se soustraire à la domination s'ils

continuent d'utiliser la monnaie coloniale qu'est le Franc CFA, par exemple. Cette monnaie apparaît, en effet, comme le symbole de ce que Charles W. Mills appelle « le contrat racial » et qui est pensé comme un « pont conceptuel entre deux mondes maintenant largement séparés l'un de l'autre » (1997, p. 4). D'un côté, le monde de ceux qui dominent et imposent les normes et de l'autre, celui des soumis qu'on a installés dans une logique d'extraversion et qui vivent comme « des bêtes humaines » (C.W. Mills, 1997, p.50) ou des esclaves modernes, comme par exemple en Lybie. Seule la rupture ou déconnexion avec ce « contrat racial » ouvrira la voie à l'épanouissement en Afrique.

Pour en finir avec la dépendance qui se manifeste aujourd'hui à tous les niveaux –économique, culturel, politique-, une prise de conscience individuelle et collective est plus que jamais nécessaire. Cette prise de conscience doit pousser à la révolte, à la résistance contre tout ce qui bloque l'épanouissement des peuples en Afrique. Elle doit consister en une lutte contre les facteurs culturels de l'aliénation et de la stagnation économique (E. Kenmogne, 2010, p. 54) qui poussent à l'irresponsabilité vis-à-vis de la nation et de l'individu. Ceci implique une critique systématique de toutes les valeurs culturelles de manière à revoir en profondeur l'éducation et la formation.

Le développement n'est pas un idéal inaccessible à l'Afrique si l'on sait que pour atteindre son niveau actuel, l'Occident s'est appuyé sur la science, a cru à son rêve d'universalisme et à la possibilité d'atteindre la vérité, comme l'écrit Wallerstein (1990, p. 79) :

La croyance en l'universalisme a constitué la pierre angulaire de l'édifice idéologique sur lequel s'est appuyé le capitalisme historique. Ce fut un article de foi tout autant qu'une épistémologie. En tant que tel, il réclamait non seulement le respect, mais encore une véritable vénération pour la vérité, toujours évanescence, mais supposée relever d'une réalité bien tangible.

La philosophie ou vision du développement que doit développer l'Afrique doit consister, non pas à opter systématiquement pour la décroissance (Jean-Marie Harribey (2007, p. 20-26), mais à refuser la « logique de l'extraversion » qui, régissant l'activité scientifique moderne, « a pour corollaire obligé une logique de marginalisation », selon les mots de P. Hountondji (1994, p. 11). Sous cet angle, le développement n'implique pas « le refus de toute technologie étrangère, parce qu'elle est étrangère, au nom d'un quelconque nationalisme culturaliste », mais le refus de l'assimilation et de la domination. Se voulant précis à ce sujet, Samir Amin (1985, p. 116) soutient que :

[La déconnexion] implique certainement que l'on soit conscient que la technologie n'est neutre, ni en fonction des rapports sociaux de production, ni en fonction des modèles de vie et de consommation. La priorité donnée à l'entraînement de tout le pays, tout le peuple, dans le processus du changement, impose un mélange de technologies modernes (importées éventuellement) et de rénovation, amélioration des technologies

traditionnelles. En revanche, le choix extraverti renforce très certainement l'aliénation absolue dans la technologie du capitalisme avancé.

Comme on le voit, l'appropriation de la technologie moderne ajoutée aux technologies traditionnelles est gage d'un développement adapté aux réalités des populations. L'utilisation judicieuse de la technologie moderne facilitera l'indépendance économique avec la création de nos propres monnaies tandis que les valeurs traditionnelles issues de la critique permettront une « éducation adaptée », comme le disait Joseph Ki-Zerbo. D'où la nécessité de connaître l'histoire africaine notamment ses richesses culturelles qui garantissaient l'harmonie de la vie en communauté. Y. Mbargane Guisse (1979, p. 145) a raison, dans une certaine mesure, lorsqu'il écrit : « La connaissance de l'histoire africaine doit être une partie intégrante du développement auquel nous aspirons. En effet, en ramenant le passé de l'Afrique noire à la vie, nous créons un capital spirituel qui constitue alors une source multiforme et permanente pour nos peuples ». Une telle entreprise n'est ni dogmatique ni utopique, si elle est ancrée dans une structure démocratique qui encourage la créativité, promeut la « liberté comme non-domination » (P. Pettit, 2004, p. 10) et préserve la dignité de l'homme.

Il semble d'ailleurs que l'accès au développement n'est pas possible sans la liberté. En d'autres termes, la liberté détermine le développement. Libéré de toute oppression, l'homme semble en effet plus entreprenant, plus créatif. C'est la liberté de penser et d'entreprendre qui lui permet de faire vaciller les certitudes immédiates, de sortir de l'univers clos des croyances et d'oser avoir des idées neuves, des idées qui vont se transformer en réalité tout en transformant la réalité. En état de sujétion, l'homme est donc voué à l'impuissance existentielle.

En ce sens, la violation des libertés constitue une entrave au développement personnel et collectif, et contribue à réduire le citoyen au « rôle de simple consommateur d'idées, de savoirs et de valeurs produits ailleurs », selon les termes de Robert Dussey (2008, p. 162). Aussi, ne peut-il forger ses propres voies de développement qu'en usant du droit à « l'autonomie de penser et de décider » (A. Traore, 2003, p. 178). C'est pourquoi la promotion de la liberté est plus que jamais nécessaire en Afrique car le développement véritable doit être centré sur l'homme : « La promotion de la liberté humaine est à la fois l'objectif et le moyen premier du développement », souligne Amartya Sen (2003, p. 77).

Le rapport étroit entre la liberté et le développement permet de comprendre l'absence de la famine dans les régimes démocratiques. « Aucun pays démocratique, même le plus pauvre n'a jamais subi de famines », écrit Amartya Sen (2003, p. 76). La raison est que tout pays démocratique est incité par ses médias et ses institutions à prendre des mesures pour prévenir la famine alors que l'absence d'une presse libre ou l'absence de la liberté d'opinion dans les régimes autoritaires, ne favorise pas la prise de ces mesures d'anticipation. Il est donc nécessaire que tout ce qui n'entre pas dans le cadre du renforcement des libertés et de la créativité soit l'ennemi des peuples en voie de développement.

Les blocages observés partout en Afrique de l'Ouest -francophone comme anglophone-, comme le montre Samir Amin (1971b, p. 16), peuvent être surmontés par le travail rationnel des Africains pour aboutir non seulement à la croissance économique mais aussi, voire surtout à un développement intégral. Le continent ne possède-t-il pas déjà la plus grande richesse de tous les temps à savoir l'homme ? « En lui-même, l'homme est une richesse indépassable », rappelle fort justement Aminata Traore (2003, p. 181). Il reste que la philosophie du développement envisagée en Afrique intègre les valeurs du continent car le développement authentique ne peut se faire à partir des valeurs d'autrui.

Conclusion

Les problèmes économiques constituent dans le monde actuel une préoccupation majeure tant des politiques que des théoriciens de l'économie. Et il ne peut en être autrement puisque, partout dans le monde, l'économie a un impact important sur la vie des peuples. Lorsque les problèmes économiques tardent à trouver de solutions, ils peuvent entraîner la contestation violente de l'ordre établi ou même conduire à la guerre. Mais dans la présente réflexion, nous avons examiné si, à l'inverse, la guerre peut devenir un facteur de croissance économique des États pauvres. L'objectif visé étant de montrer, à partir de la lecture croisée de deux historiens de l'économie que sont W. W. Rostow et S. Amin, que l'indépendance économique peut être une réalité dans le tiers-monde en général et en Afrique particulièrement.

Il ressort de notre analyse des théories de ces deux historiens de l'économie moderne que les retards de développement sont diversement interprétés quant à leurs origines. Selon W. W. Rostow, il est nécessaire d'établir un lien de causalité entre la guerre et les étapes de la croissance économique. Les sociétés en proie à la violence seraient à une phase nécessaire de transition vers le développement, phénomène inévitable. Quant à S. Amin, il montre que la fréquence et la densité des conflits armés, dans une partie du monde, procède du dynamisme du « capitalisme-monde » qui transforme toute chose en marchandise. Pour se soustraire à ce rapport de domination, le tiers-monde, en particulier l'Afrique, doit opter pour la déconnexion afin de s'ériger à son tour en centre capable de peser sur l'échiquier international.

La déconnexion peut constituer une solution aux maux dont souffre le tiers-monde et particulièrement l'Afrique si et seulement si elle entre dans le cadre d'une philosophie du développement qui favorise la rupture avec tout ce qui participe du maintien de la domination coloniale, de la mentalité de l'assistentialisme et du sous-développement. Cela passe par le développement de la conscience historique pouvant permettre la conception d'un modèle de progrès qui prenne en compte à la fois, les valeurs socioculturelles issues de la critique et la maîtrise de la technologie. C'est à ces conditions que l'indépendance économique tant voulue par les peuples ployant encore en Afrique sous le poids du Franc CFA

deviendra une réalité. Dans tous les cas, tout développement se voulant authentique se doit de se préoccuper essentiellement de l'épanouissement de l'homme, du respect de la dignité de la personne humaine et de la promotion de la liberté entendue comme absence de domination.

Références bibliographiques

- ACEMOGLU Daron & ROBINSON James A., 2015, *La faillite des Nations. Les origines de la puissance, de la prospérité et de la pauvreté*, Genève, éd. Markus Haller.
- AMIN Samir, 1967, *Le développement du capitalisme en Côte d'Ivoire*, Paris, Editions de Minuit.
- AMIN Samir, 1971a, *L'accumulation à l'échelle mondiale : critique de la théorie du sous-développement*, Paris, éd. Anthropos.
- AMIN Samir, 1971b, *L'Afrique de l'Ouest bloquée*, Paris, Editions de Minuit.
- AMIN Samir, 1985, *La déconnexion : pour sortir du système mondial*, Paris, éd. La Découverte.
- CESAIRE Aimé, 1955, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine.
- CONTE Bernard, 2003, « Le sous-développement : retard de développement », [En ligne] <http://u-bordeaux4.fr>, PDF. Consulté le 17 Mai 2017.
- DUSSEY Robert, 2008, *L'Afrique malade de ses hommes politiques*, Paris, éd. Jean Picollec.
- GUNDER FRANK André, 1985, *Critiques et contre-critiques. Essais sur la dépendance et le réformisme*, Paris, éd. Anthropos.
- MBARGANE GUISSÉ Youssouf, 1979, *Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire*, Dakar/Abidjan/Lomé, NEA.
- HARRIBÉY Jean-Marie, 2007, « Les théories de la décroissance : enjeux et limites », in *Cahiers français*, « Développement et environnement », n°337, p. 20-26.
- HOUNTONDJI Paulin J., 1973, *Libertés. Contributions à la Révolution Dahoméenne*, Cotonou, éd. Renaissance.
- HOUNTONDJI Paulin J. (dir.), 1994, *Les savoirs endogènes. Pistes pour une recherche*, Dakar, Codesria.
- KENMOGNE Émile (dir.), 2010, *Philosophie et problématique du développement*, Paris, L'Harmattan.
- MILLS W. Charles, 1997, *The Racial Contract*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- NIETZSCHE Friedrich, 1971, *La généalogie de la morale*, trad. Isabelle Hildenbrand et Jean Gratién, Collection Folio/Essais, Paris, Gallimard.
- PETTIT Philip, 2004, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. Spitz J.F. et Savidan P., Paris, Gallimard.
- POPPER Karl, 1979, *La société ouverte et ses ennemis*. Tome 1. *L'ascendant de Platon*, Paris, Seuil.

- ROSTOW W. Whitman, 1963, *Les étapes de la croissance économique*, trad. M.-J. du Roret, Paris, Seuil.
- SANDEL Michael J., 2014, *Ce que l'argent ne saurait acheter*, trad. Christian Cler, Paris, Nouveaux Horizons.
- SEN Amartya, 2003, *Un nouveau modèle économique. Développement, justice, liberté*, Paris, éd. Odile Jacob.
- TRAORE Aminata, 2003, *Le viol de l'imaginaire*, Paris, Actes Sud/Fayard.
- WALLERSTEIN Immanuel, 1990, *Le capitalisme historique*, traduit de l'anglais par Philippe STEINER et Christian TUTIN, Paris, éd. La Découverte.
- WALLERSTEIN Immanuel, 2001, «Le système-monde en désagrégation», in Daniel MERCURE (Dir.), *Une société-monde ? Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Laval, PUL.

UNITÉ POLITIQUE ET PLURALISME DÉMOCRATIQUE :
ÉCLAIRAGES ROUSSEAUISTES, Pascal KOLESNORE (Université Saint
Thomas d'Aquin - Burkina Faso)
kolesnorepascal@yahoo.fr

Résumé

Le mode de gestion démocratique de l'État se confronte à une problématique de taille, celle de l'unité politique dans le pluralisme. Jean-Jacques Rousseau, l'un des penseurs du libéralisme politique, pose et résout cette problématique mieux que Hobbes. Pour l'auteur *Du contrat social*, l'unité politique trouve son fondement dans le contrat unanimement et librement consenti entre tous les membres d'une collectivité. Mais la préservation et l'affermissement de cette unité passent par le recours à la croyance religieuse comme moyen de convergence politique. Ces intuitions d'un contrat fondateur d'unité, d'un ciment social spirituel peuvent constituer des sources d'inspiration pour réaliser l'unité politique au cœur même du pluralisme démocratique désunissant.

Mots clés : Unité, démocratie, religion, contrat social, pluralisme démocratique, corps social.

**POLITIC UNITY AND DEMOCRATIC PLURALISM: SUNRISE OF
ROUSSEAU**

Abstract

The democratic system management is confronted to a great problematic: the politic unity in the pluralism. Jean-Jacques Rousseau, one of politic liberalism's philosophers, arise this problematic and solve it better than Thomas Hobbes. For the author of *Du contrat social*, the politic unity finds his foundation in a contract freely and unanimously concluded between all the members of à society. But the maintain of this unity requires the religious belief as the means of politic convergence. These ideas of a social contract and social cement can inspire some solutions to realise the politic unity in the middle of the separating democratic pluralism.

Keywords: Unity, democracy, religion, social contract, democratic pluralism, social body.

Introduction

Le concept d'unité politique renvoie d'emblée à l'idée de nation avec ses concepts sous-jacents d'unité nationale, de cohésion sociale mais ne s'y restreint pas. Il englobe aussi l'union des forces politiques et idéologiques d'un État, leur convergence vers un idéal commun. Il couvre même le combat d'un État pour créer et entretenir en ses membres, le sentiment d'appartenir à une même entité, d'avoir un même devenir. À ce combat, tout État se trouve d'emblée confronté, mais plus encore l'État démocratique.

Parler d'unité politique en démocratie, c'est se confronter à un paradoxe. La démocratie dans son fondement renonce au monolithisme, pourtant gage facile d'unité politique. Le parti unique semble en effet le mieux indiqué pour canaliser les énergies d'un pays, pour empêcher une nation de disperser ses forces ; alors que le rejet du monopartisme pour le multipartisme a souvent provoqué l'exacerbation des violences et d'inutiles rivalités ou contribué à émietter l'espace politique national. Cependant, malgré ces inconvénients, la démocratie libérale opte pour le pluralisme qui consacre la division du corps social en autant de parcelles qu'il y a de partis politiques. Certes, un seul accède au pouvoir au terme de la compétition électorale, mais la démocratie se refuse à laisser tout le pouvoir entre les mains d'un seul. Elle en répartit l'exercice entre plusieurs mains : le législatif, l'exécutif, le judiciaire. Les tenants de la souveraineté se trouvent ainsi multipliés et l'unité de la souveraineté du peuple comme éclatée. La démocratie semble donc opter pour le fractionnement au lieu de l'union, l'écartèlement au lieu de la convergence.

Et pourtant, plus qu'à toute forme de gouvernement, le besoin d'unité se pose à elle avec acuité ; mieux, la démocratie apparaît comme le régime où on peut mieux la réaliser. Comment réaliser l'unité politique au cœur même du pluralisme démocratique désunissant ? Comment parvenir à la convergence politique au cœur d'un système politique bâti sur la divergence dite enrichissante ? La résolution d'une telle problématique commande de repartir au fondement même de l'État démocratique. Ce que nous ferons, aidés par un grand penseur dont la théorie politique a jeté, sans le vouloir explicitement, quelques jalons de l'idéal démocratique, Jean-Jacques Rousseau. Celui-ci pose et résout à sa façon, la problématique de l'unité politique dans son État républicain. Il peut donc constituer une source d'inspiration profonde et éclairante dans la résolution de notre problématique.

1. La passion rousseauiste de l'unité politique

Une passion de l'unité sous-tend *Du contrat social* de bout en bout. Son auteur, Jean-Jacques Rousseau tient de Hobbes une conviction de base : un État n'est viable que s'il est un. La passion de l'unité politique amène Hobbes à l'exclusion de tout pluralisme politique et à l'option d'un totalitarisme despotique. Une passion similaire traverse de part en part la pensée politique de Jean-Jacques Rousseau depuis les bases constitutives de l'État jusqu'à son organisation institutionnelle.

1.1. Les bases constitutives de l'unité politique

Du point de vue du théoricien politique, Jean-Jacques Rousseau, à la base de tout État légitimement constitué se trouve un contrat originaire librement et unanimement consenti entre ses membres. Ce contrat se présente comme une forme d'association, un pacte par lequel « chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous

recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout » (J.J. Rousseau, 1964, p. 361).

Cet acte d'association transforme le peuple, jusque-là agrégats d'individus, en un corps moral et collectif ; l'individu, sans se nier, se transforme en partie d'un tout unique et indivisible : le corps social. En un mot, le contrat signe l'acte de naissance d'une entité politique appelée État ou souverain. À ce souverain, c'est-à-dire le peuple pris en corps, revient l'exercice de la souveraineté. Tout pouvoir, toute autorité émane de lui. C'est le principe de la souveraineté populaire considéré en droit politique comme l'élément formel de la démocratie.

Comme tout corps, ce corps politique, pour son harmonie, doit aussi avoir une seule âme qui l'anime : la volonté générale, centre unique de décision. La volonté du peuple pris en corps, transcende les volontés particulières. Sa généralité tient au fait que son contenu doit être en mesure de susciter l'accord, l'adhésion de tout citoyen qui consulte sa raison. Cette volonté générale s'exprime à travers la loi. Celle-ci se donne comme une norme objective devant laquelle toute raison s'incline, abstraction faite des convictions et des convenances personnelles. La loi, de par sa généralité, son impersonnalité, son impartialité exprime l'intérêt général et exclut les préférences particulières.

L'union étant sa source et son essence propre, cette souveraineté ne souffre point de division, encore moins de pluralisme. Sur la question de l'indivisibilité de la souveraineté, Rousseau ne tergiverse pas : il ne saurait y avoir deux souverains dans l'État. Et même s'il n'y en a qu'un, son pouvoir ne peut être divisé. Pourtant, l'action politique comporte deux fonctions distinctes pour Jean-Jacques Rousseau (1964, p. 395) : « Toute action libre a deux causes qui concourent à la produire, l'une morale, savoir la volonté qui détermine l'acte, l'autre physique, savoir la puissance qui l'exécute ». Cela sous-entend la répartition des puissances législative et exécutive entre deux instances distinctes, le souverain d'un côté et le gouvernement de l'autre.

Cela dit, cette distinction ne signifie nullement une séparation. Jean-Jacques Rousseau et Montesquieu se séparent sur cette question institutionnelle. Le point d'achoppement reste le souci de la sauvegarde de l'unité.

1.2. Les bases institutionnelles de l'unité politique

Pour Montesquieu, on ne peut empêcher l'abus de pouvoir qu'en disposant les choses de telle sorte que le pouvoir arrête le pouvoir. Il reste convaincu que « C'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser » (Montesquieu, 1979, XI, 4). Montesquieu indique en même temps la solution : « Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir » (Montesquieu, 1979, XII, 2). Cela suppose non le pouvoir unique et concentré mais sa fragmentation ; c'est le principe de la séparation des pouvoirs ou de la distribution du pouvoir, son morcellement. Chez Montesquieu, l'équilibre des pouvoirs implique la pluralité des

autorités souveraines. Pour créer les conditions d'un régime modéré et freiner la propension aux abus du pouvoir, Montesquieu équilibre les différentes puissances, de telle sorte qu'elles se contrebalancent.

Jean-Jacques Rousseau, lui, refuse de considérer la distinction des pouvoirs comme un partage de la souveraineté. Diviser la souveraineté en puissance législative, judiciaire et exécutive comme le fait Montesquieu, c'est démembrement le corps social, dissoudre son unité et finir par la tuer. Il y va de la survie du corps politique que la souveraineté soit absolue, unique et indivisible. « Que la souveraineté est indivisible » (J.J. Rousseau, 1964, p. 369), énonce le titre du chapitre II du Livre II *Du contrat social*. Il n'y a, chez Jean-Jacques Rousseau, qu'une seule puissance souveraine par essence indivisible. Le gouvernement reçoit de cette unique puissance les directives ; il se présente donc comme une instance subordonnée. Ce n'est pas un second pouvoir souverain contrebalançant le premier, mais un simple prolongement du souverain. Jean-Jacques Rousseau réduit le gouvernement à n'être que l'organe exécutif de la souveraineté législatrice.

Outre la division, la souveraineté comme la volonté générale exclut tout pluralisme fractionnant. Toutes deux exigent qu'il n'y ait pas dans l'État de sociétés partielles. « Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de sociétés partielles dans l'État » (J.J. Rousseau, 1964, p. 372). Celles-ci non seulement fractionnent le corps politique en autant de parcelles qu'il y a de partis politiques et ainsi rompt l'unité du corps social, mais aussi focalisent en elles des intérêts de groupes difficilement conciliables avec l'intérêt général qu'exprime la volonté générale. Le souci de l'unité du corps politique amène ainsi Jean-Jacques Rousseau à rejeter implicitement le pluralisme politique. Son modèle politique totalisant exclut tout espace public entendu comme lieu de confrontations de différents groupes partisans.

En somme, le contrat crée une unité politique, le corps social ; ce corps social a une seule âme, la volonté générale. Mais Jean-Jacques Rousseau se rend à l'évidence, malgré toutes les précautions de protection (exclusion de tout pluralisme, affirmation d'une souveraineté une et absolue, rejet du système des partis politiques...), le contrat seul ne suffit pas à garantir la solidité et la pérennité de ce bloc sans fissures. Il faut, en plus du contrat fondateur d'unité, trouver des ressorts d'unité qui assurent dans le temps, la cohésion sociale ou un principe spirituel sous-jacent capable de rassembler et de souder les citoyens, de créer et de maintenir chez eux le sentiment d'appartenir à une même entité politique.

Bien que des moyens institutionnels aient instauré l'unité politique, celle-ci reste menacée de dégénérescence par l'acuité des divergences inévitables. Jean-Jacques Rousseau le reconnaît : « la volonté tend par nature aux préférences » (J.J. Rousseau, 1964, p. 368). De fait, la construction institutionnelle de l'État du contrat reste travaillée par des intérêts particuliers divergents. La dégénérescence guette donc l'intégration politique née du contrat. Il faut trouver à cette cohésion sociale naissante du ciment qui lui permette de se souder davantage et de préserver

son unité. L'objectif visé ici reste la convergence au lieu des divergences fractionnantes. Pour ce faire, Jean-Jacques Rousseau fait appel à des moyens autres qu'institutionnels, à la fonction intégratrice de la religion comme moyen de convergence politique.

2. Le ressort spirituel de l'unité politique

2.1. Le rejet du christianisme

Jean-Jacques Rousseau a la nostalgie de ce que Hegel appellera la « Belle totalité grecque ». Grâce à une confusion réussie de Dieu et de César, les hommes de l'antiquité grecque avaient réalisé l'idéal de sociétés indivises. Du fait que chaque cité avait sa religion, les citoyens s'arc-boutaient autour d'une même foi. C'est ce bloc sans fissures que le citoyen de Genève veut réaliser. Alors, tout comme Hobbes, il prône la réunion des deux glaives¹ entre les mains du souverain. Jean-Jacques Rousseau (1964, p. 463) écrit à ce sujet : « De tous les Auteurs Chrétiens, le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vu le mal et le remède, qui ait proposé de réunir les deux têtes de l'aigle et de tout ramener à l'unité politique sans laquelle jamais État ni gouvernement ne sera bien constitué ».

Mais à l'analyse, Jean-Jacques Rousseau se rend à l'évidence qu'aucune des religions existantes ne répond à cet idéal. Parmi elles, la religion chrétienne se révèle pernicieuse pour la cité du contrat. De par son universalité, le christianisme n'attache pas le citoyen à une patrie précise ; bien au contraire, son eschatologie rend l'homme partagé entre deux patries : céleste et terrestre. « Le christianisme loin d'attacher le cœur des citoyens à l'État, les détache comme de toutes les choses de la terre : je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social » (J.J. Rousseau, 1964, p. 465). De par son organisation hiérarchique avec au sommet le souverain pontife, il soumet le citoyen à deux souverains : le Souverain Pontife et le souverain civil. En cela, au lieu de servir de ciment social, il rompt l'unité du corps social². Or aux yeux de Jean-Jacques Rousseau (1964, p. 464), « Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien ; toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien ». La passion de l'unité politique amène Jean-Jacques Rousseau à déprécier ainsi le christianisme romain qu'il accuse de rompre l'unité sociale pourtant sacrée.

Dans l'impossibilité donc d'utiliser le christianisme comme un instrument politique, Jean-Jacques Rousseau ne renonce pourtant pas au ressort religieux. Dans le dernier chapitre de son œuvre *Du contrat social*, il introduit la religion civile comme moyen d'intégration politique.

¹ La théorie des deux glaives remonte à la querelle de la papauté et de l'empire du moyen âge. L'un symbolise le pouvoir temporel détenu par le souverain civil ; l'autre, le pouvoir spirituel détenu par le pape ou ses représentants. Hobbes lui, propose de les laisser tous deux entre les mains du souverain civil.

²Ce point de vue de Rousseau reste discutable et tient peut-être à sa connaissance peu profonde du christianisme romain.

2.2. Le recours à la religion civile

La cité du contrat, au risque de se disloquer, ne peut se passer d'une religion qui lui serve de lien social fort. De fait, la religion crée entre ses adeptes une fraternité par-delà les différences ; les adeptes d'une religion se sentent unis, solidaires, soudés. Ferment de bonnes mœurs, ses principes moraux font du citoyen, un homme du devoir : la croyance religieuse assure la croyance morale et affermit l'homme dans son devoir. Le zèle qu'engendre la foi religieuse crée et soutient le dévouement patriotique ; sans oublier que la foi religieuse inculque au citoyen le sens du sacré et par ricochet la sacralité du contrat et des lois. Jean-Jacques Rousseau (1964, p. 468) en conclut lucidement : « Il importe bien à l'État, que chaque citoyen ait une Religion qui lui fasse aimer ses devoirs ».

Convaincu de cela, Jean-Jacques Rousseau n'hésite pas à prescrire pour la cité du contrat, un corps de croyances fondamentales au-dessus de toutes les religions existantes. Il s'agit en fait d'une religion commune autour de laquelle tous se retrouveraient par-delà la diversité de leur culte. Son contenu se résume en une profession de foi simple faite de quelques dogmes clairs, évidences perceptibles par la lumière naturelle donnée à tous : la conscience. Ainsi, la référence à la transcendance inclinant à l'obéissance, il va de soi qu'au premier de tous les dogmes, se trouve la croyance en l'existence de Dieu. Une autre croyance conditionne le dévouement patriotique : l'existence d'une vie après la mort. Pour exiger des citoyens le sacrifice de leur vie pour la patrie, il faut que ceux-ci croient en une vie après la mort où ils seront récompensés. Le citoyen doit donc croire en l'immortalité de l'âme.

À ces dogmes communs à toutes les religions, Jean-Jacques Rousseau ajoute le caractère sacré du contrat et des lois sur lesquels reposent l'existence et l'unité de l'État. Il ne faut pas seulement que le pacte soit conclu ; il faut qu'il soit sacralisé. Par ce recours à la religion, il ne s'agit pas pour Jean-Jacques Rousseau de faire d'elle le fondement de la société politique ou de donner un fondement transcendant au contrat. Il s'agit plutôt de trouver un appui transcendant à l'amour de la loi, au respect du contrat. En affirmant la sacralité du contrat social et des lois, la religion civile inscrit la communauté politique dans l'ordre du sacré. C'est comme si l'on prenait le ciel à témoin du désir de faire communauté des membres d'une collectivité.

Cette religion a toutes les caractéristiques d'une religion nationale, une religion au service de l'État. Elle ressemble à un code moral du citoyen, à un évangile de l'État démocratique, destiné avant tout à préserver et à consolider son unité. Principe de sociabilité, elle sert de corde pour serrer le nœud social.

Cette intuition fondamentale de Jean-Jacques Rousseau semble une simple vue de l'esprit, mais force est de constater que les révolutionnaires français de 1789 l'ont exploitée à bon escient. Tour à tour, ils ont institué le culte de l'Être suprême, le culte de la Raison avec des fêtes publiques, de grandes cérémonies et des processions grandioses destinées à entretenir l'ivresse patriotique.

Jean-Jacques Rousseau, pose ainsi et résout à sa façon la problématique de l'unité politique. Sa solution se trouve à la croisée des chemins entre l'unité hobbenne par le totalitarisme, l'unité montesquiste dans le pluralisme, à proximité de l'unité spinoziste au cœur de la démocratie. La démocratie actuelle, certes, n'a plus tous les traits et la teneur de l'État républicain de Jean-Jacques Rousseau. De nos jours, le système démocratique renonce à l'idéal d'une société indivise et opte pour le pluralisme à travers le multipartisme et la séparation des pouvoirs ; de plus, nos démocraties actuelles sont de type représentatif. Cela dit, bien d'intuitions fondamentales de Jean-Jacques Rousseau peuvent nous aider à penser l'unité politique au cœur de l'idéal démocratique.

3. L'unité politique au cœur du pluralisme démocratique

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la démocratie avec son pluralisme inhérent offre un terrain propice à la réalisation de l'unité politique. Contrairement à l'unicité qui est le caractère de ce qui est unique, l'unité est le caractère de ce qui est un. Celle-ci suppose fondamentalement la pluralité puisqu'elle n'est rien d'autre que la synthèse d'une diversité. Le pluralisme démocratique constitue donc un terrain propice, voire un tremplin pour l'unité politique. Mais réaliser cette unité au cœur de la pluralité ne va pas sans quelques conditions que Jean-Jacques Rousseau peut nous aider à déceler.

3.1. L'intuition éclairante du contrat comme fondement de l'unité

Du point de vue de Rousseau, l'unité politique a un fondement incontournable : le contrat. Malheureusement aucun État ne s'est constitué historiquement sur la base d'une telle convention initiale, simple hypothèse théorique. Mais cette intuition rationnelle, loin d'être une simple conjecture de l'esprit, signifie qu'avant d'être structurelle, l'unité politique doit avoir un fondement principal et rationnel. Ce fondement n'est rien d'autre que la volonté commune de vivre ensemble des membres d'une collectivité.

Celle-ci peut naître de l'appartenance à une même ethnie, à une même race ; elle peut provenir du partage d'une langue unique ou de la vie commune sur un même territoire des siècles durant. Le temps peut en effet lier des peuples divers, l'histoire et ses aléas façonner une entité politique d'hommes au destin et à l'avenir liés. Ici, la nature, la culture, l'histoire, le temps et l'espace se conjuguent pour servir de facteurs externes à l'unité politique, à la formation d'une nation.

La volonté commune dont il s'agit ici s'exprime avant tout par l'acceptation de tous de se soumettre à une autorité commune, unanimement reconnue comme telle. Jean-Jacques Rousseau l'avait bien perçu lorsqu'il avait posé l'unanimité comme absolument requise pour la conclusion du pacte initial. Pour bien d'États, cette reconnaissance unanime d'une autorité commune trouve sa première manifestation formelle dans l'adoption d'une constitution. Celle-ci se présente comme une charte fondamentale qui fixe les conditions de la vie communautaire, conditions

auxquelles tous souscrivent par référendum. Les droits et les devoirs des gouvernés comme des gouvernants y sont clairement définis, les conditions d'accession et de dévolution du pouvoir fixées. Avec cette loi fondamentale, l'accession au pouvoir ne tient pas au hasard ni à l'usage réussi de la force ou de la ruse ; son exercice non plus n'est pas laissé au gré des tenants du pouvoir. Tout ceci est référé à une norme fondamentale.

Ainsi, l'accession au pouvoir se fait sur la base d'un suffrage, moyen par lequel on présume de l'adhésion du peuple à une autorité. Au terme de la compétition électorale qu'organise la pratique démocratique, n'accède au pouvoir que le projet de société qui triomphe, c'est-à-dire celui qui requiert l'adhésion du plus grand nombre. Aussi, pour prétendre à la direction de la collectivité, il faut proposer un idéal de société qui mobilise la majorité des citoyens, acquiert leur assentiment indépendamment de leur appartenance ethnique, régionale, religieuse... Autrement dit, il faut un projet sociétal qui crée l'unité autour de lui, qui amène les citoyens à transcender leurs divisions sectorielles pour regarder dans la même direction.

En somme, l'État de droit et la légitimité du pouvoir politique constituent les conditions premières de l'unité politique. Seul un pouvoir légitime, qui a l'adhésion populaire, recèle plus de chance de réaliser l'unité nationale. Fruit de l'adhésion de la majorité, il peut créer un élan commun autour de son programme, de sorte que pour sa réalisation, tous y participent même la minorité perdante par ses critiques.

Il ne s'agit pas ici de promouvoir l'unanimité politique ; celui-ci est généralement la marque d'un monolithisme et même d'une dictature sournoise déguisée. Contre l'unanimité, il faut cultiver plutôt l'expression plurielle des opinions, des tendances sans pour autant tomber dans l'autre excès : l'écartèlement des forces politiques et morales. Il est généralement le signe que l'intérêt général est menacé de sacrifice sur l'autel des intérêts particuliers. Ce danger traduit la nécessité d'une autorité étatique forte.

Pour beaucoup, la démocratie va de pair avec l'affaiblissement de l'autorité de l'État, le laisser-aller et l'incivisme³. Or ce qui dissout justement l'État, c'est la faiblesse de son autorité. Par définition, l'État représente l'autorité centrale détentrice du pouvoir politique qu'il exerce en transcendant les divers pouvoirs particuliers. Alors, si des individus ou des groupes d'individus bravent impunément l'autorité de l'État, cette société est menacée de désagrégation.

Jean-Jacques Rousseau a certainement perçu cette autre condition fondamentale de l'unité politique quand il attribuait au souverain un pouvoir absolu, indivisible, inaliénable. Hobbes, va plus loin car à ses yeux, seul un pouvoir

³ L'ouverture démocratique dans certains pays comme le Nigeria a réveillé des dissensions ethniques, religieuses, régionales que la dictature militaire et le monopartisme avaient jusque-là contenues.

suffisamment fort, absolu peut contraindre les individus à une coexistence pacifique ; alors, pour garantir l'unité politique, Hobbes donne tout droit au souverain, au Léviathan : le droit de contraindre et même le droit de vie et de mort sur les citoyens au nom de l'ordre et de la coexistence pacifique.

Sans tomber dans le totalitarisme despotique de Hobbes, il faut reconnaître que la réalisation d'une véritable unité politique passe par la promotion du pluralisme contre l'unanimité, le renforcement de l'autorité de l'État, remède à l'écartèlement des forces politiques. Entre l'unanimité et l'écartèlement, il est possible en effet pour tout État de parvenir au moyen terme, au consensus. Il naît d'une convergence de points de vue des différentes forces et tendances politiques d'un pays. Au-delà des clivages et des divergences, les différents protagonistes de la vie politique d'un pays peuvent s'accorder sur l'essentiel, faire corps autour des grands défis engageant l'avenir de la nation. Tout ceci traduit la nécessité pour tout État démocratique d'organiser la participation des citoyens de sorte que chacun ait le sentiment que le sort commun dépend de lui.

Il ne suffit cependant pas que l'État soit fondé sur des bases légitimes, jouisse d'une autorité suffisamment forte pour lui garantir une unité politique pérenne. En effet, on ne saurait fonder uniquement l'unité politique sur la légitimité elle-même basée sur le principe de la majorité bien contingente⁴. De plus, à la base se trouve la volonté commune de vivre ensemble, une volonté tout humaine ; ce vouloir vivre fondamental, né de volontés individuelles, n'est jamais acquis une fois pour toute. Pour échapper au dépérissement, il a besoin d'être constamment protégé des aléas politiques, entretenu, renforcé et même quelquefois renouvelé. Les moyens envisagés ici dépassent la quête institutionnelle pour concerner la disposition d'esprit, les sentiments des citoyens, en un mot leur affect.

3.2. Le ressort de l'affect des citoyens

L'expérience politique révèle que des facteurs peuvent affermir l'unité d'un corps politique mais des crises peuvent aussi l'émousser et conduire à sa remise en cause. Certaines circonstances engendrent facilement la convergence politique : une menace extérieure, une guerre, un drame, un défi national, un héros... Le peuple entier peut s'identifier corps et âme à un individu, à un groupe qui le représente : une équipe nationale, une vedette, un athlète... En ce moment, l'unité se crée d'elle-même pour la circonstance. Ce sont des événements catalyseurs d'énergie dont les hommes politiques ont le secret ; ils engendrent momentanément un élan commun qu'il faut pourtant pouvoir réaliser au quotidien. Toutefois, un État peut connaître une crise quand son autorité est remise en cause, lorsque le contrat tacite qui liait ses membres se retrouve piétiné. En ce moment, ce sont les conditions du vivre ensemble qu'il faut négocier à nouveau. Il convient dès

⁴ On trouve des États où la configuration ethnique fausse le jeu démocratique et ne permet pas un suffrage objectif, des pays où la légitimité s'obtient à coups de fraudes, de mensonges politiques.

lors, pour ses membres de s'asseoir, de conclure un nouveau contrat pour repartir sur de bonnes bases⁵.

En outre le combat pour l'unité politique ne se réduit pas à racoler circonstanciellement les morceaux du corps social en lambeaux, de sauver ponctuellement une unité menacée de voler en éclats, mais de trouver à l'unité politique un ressort, un tuteur permanent, une source nourricière constante. Au-delà de la succession des événements favorables ou non à l'unité politique, des changements de régimes, tout État devrait œuvrer à se donner une âme nationale en travaillant sur l'affect des citoyens.

L'ingéniosité politique de Jean-Jacques Rousseau peut ici nous être utile. En plus du contrat, fondement de base de l'unité, il va en quête d'un principe spirituel sous-jacent capable de souder les citoyens, de maintenir vivace le sentiment d'appartenir à une même entité politique. Ce ciment de la cohésion sociale, Jean-Jacques Rousseau le trouve dans le phénomène religieux ; il fait appel à la religion civile.

Certes, pendant longtemps, la religion a constitué au cours des siècles, l'âme des nations, le ciment des sociétés. Mais aujourd'hui, il y a un réel danger – Jean-Jacques Rousseau lui-même le reconnaît au terme d'un long cheminement - à utiliser une religion donnée comme un facteur d'identité nationale. Les faits l'attestent suffisamment : là où une religion a servi d'instrument à la politique, les conséquences ont toujours été néfastes pour les individus comme pour le corps social : l'exclusion, le fanatisme, l'intolérance et dans le pire des cas, les guerres civiles... On comprend alors la forte tendance des États modernes à la laïcité.

Bien que laïc, l'État moderne ne saurait renoncer au support religieux incontournable. Tout État développe insidieusement pour sa survie, tout un culte en son sein, une sorte de religion qui ne dit pas son nom. On continue dans beaucoup de pays à prêter serment sur un livre saint (bible ou coran) ; la référence à Dieu dans certaines constitutions reste explicite ; et tout un cérémonial quasi cultuel se déploie autour de tout ce qui représente l'État : le drapeau national, les emblèmes, la devise... Ils constituent des points de ralliement pour tous et on requiert de tous les citoyens leur respect presque sacré. Partant de ce constat, Philippe Braud (1997, pp. 217-218) postule l'existence d'une religion démocratique :

La démocratie comme système de gouvernement est fondée sur des croyances. Ce sont elles qui donnent sens à ses institutions fondamentales : les élections au suffrage universel, le principe de majorité, la responsabilité politique des gouvernants, etc. Dans les sociétés laïcisées, il n'est pas d'autre moyen de fonder la légitimité du pouvoir politique que de faire partager à l'ensemble des citoyens la conviction que leur volonté s'exprime à travers les représentants qu'ils se sont librement donnés. Ce credo élémentaire est de

⁵ Les conférences nationales tenues dans certains pays visaient essentiellement cela. Bien de pays ont raté ce rendez-vous important de leur histoire et colmatent toujours les brèches.

nature "religieuse" en ce sens qu'il transcende les repères habituels du rationalisme. Ses énoncés bousculent quelque peu les repères de l'expérience ou la matérialité des faits politiques observables (...). Le credo démocratique est constitutif d'un ordre symbolique. L'ébranler ou le relativiser, c'est affaiblir l'ensemble des fondations institutionnelles de la société qui l'a fait sien.

Il faut donc convenir qu'il y a des marques palpables de la religion civile de Jean-Jacques Rousseau dans notre système démocratique actuel. Cette religiosité culmine et s'extériorise dans des manifestations populaires aux allures de célébrations religieuses. Ces célébrations patriotiques solennelles visent l'entretien de l'émotion patriotique, de l'ivresse collective nécessaire au maintien de l'unité nationale. Le corps politique a besoin, pour sa santé, d'effervescences festives, de cérémonies civiques solennelles qui rendent la patrie sensible au cœur de ses membres. Ces artifices de culte, au-delà de leur extériorité, cachent quelque chose de plus profond : l'unité politique ne peut se passer d'un support spirituel. Toute société se doit de disposer de ressources spirituelles où elle puise constamment pour le maintien de sa cohésion. La vie en société repose déjà sur un certain nombre de valeurs référentielles transcendantes. Ce sont des valeurs à la croisée des religions sans l'adhésion desquelles la vie collective serait impossible : la valeur sacrée de la vie, du serment, l'égalité de tous, l'amour de la patrie, le sens du devoir, de la justice et de l'équité..., autant d'idéaux unanimement acceptés par-delà la diversité des convictions religieuses.

Ils constituent les valeurs fondamentales du vivre ensemble communautaire. Elles sont apparemment communes à toute collectivité, mais il appartient à chaque État de se les approprier, d'y opérer des choix préférentiels spécifiques à son histoire, à la culture et au tempérament de ses membres. Ce corps de valeurs ainsi dégagé constitue comme son dépôt spirituel propre qu'il communique à ses membres dès leur jeune âge pour les intégrer à la collectivité. L'État pour ce faire, doit mettre en branle ses moyens éducatifs, ses instruments idéologiques ; l'école, les confessions religieuses, la société civile, la presse... doivent se donner la main pour inculquer à tous, les valeurs essentielles du vivre ensemble. Ce corps de valeurs se transmet ainsi de génération en génération. La convergence, la stabilité et la permanence le caractérisent donc en ce qu'il transcende la succession des régimes, rassemble par-delà la diversité des croyances et des appartenances politiques. Les symboles comme l'hymne national, la devise, les armoiries, les couleurs nationales l'expriment sans pour autant l'épuiser. Ils n'en sont que le compendium et comme tel, ils symbolisent l'unité.

Conclusion

Du parcours effectué, il ressort clairement que, contre toute apparence, la forme démocratique de l'État offre un lieu propice de réalisation de l'unité politique. Le contrat initial, la participation citoyenne efficiente, l'éducation

civique, la religion civile constituent autant de moyens structurels et sentimentaux pour rendre convergent l'intérêt particulier et l'intérêt général, pour faire en sorte que la conscience intime s'identifie sentimentalement à la cause commune. Face à ce défi, l'homme politique croit d'emblée trouver la solution dans les moyens concrets, dans les structures, réduisant quelquefois le combat pour l'unité politique à une jonglerie géopolitique ou politico-religieuse dangereuse. Le penseur politique retourne aux sources et recherche les fondements de base. Nous avons opté pour le second, convaincu comme Jean-Jacques Rousseau que l'ordre rationnel ne saurait être déduit de l'expérience mais des exigences de la pure raison. Et c'est peut-être parce que la pensée n'accompagne pas suffisamment la praxis politique que l'on tâtonne toujours à trouver pour nos États une âme nationale dont les contours tardent à se dessiner nettement. Nous nous trouvons pourtant en face d'un des défis majeurs des jeunes démocraties africaines ; car autour de l'unité politique se joue l'avenir de l'expérience démocratique sur ce continent.

Bibliographie

- BRAUD Philippe, 1997, *Science politique*, T.1, *La démocratie*, Paris, Seuil.
- DEMULIER Gaétan, 2009, *Apprendre à philosopher avec Rousseau*, Paris, Ellipses.
- DERATHE Robert, 1995, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin.
- DURAND-GASSELIN Jean-Marc, 2016, *Rousseau, une philosophie de la modernité*, Paris, Ellipses.
- HOBBS Thomas, 1971, *Le Léviathan*, Paris, Sirey.
- KELSEN Hans, 2004, *La démocratie : sa nature, sa valeur*, Paris, Dalloz.
- MANENT Pierre, 1977, *Naissance de la politique moderne*, Paris, Payot.
- MILLET Louis, 1966, *La pensée de Rousseau*, Paris, Bordas.
- MONTESQUIEU, 1979, *De l'esprit des lois*, Paris, GF-Flammarion.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1964, *Œuvres complètes*, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », T. III, Paris, Gallimard.
- SALOMON-BAYET Claire, 1968, *Jean-Jacques Rousseau ou l'impossible unité*, Paris, Seghers.

KANT ET LE PROBLÈME DE L'ENCADREMENT JURIDIQUE DE LA GUERRE, Amidou KONÉ (Université Péléforo Gon Coulibaly de Korhogo - RCI)

koneyhamid@yahoo.fr

Résumé

Comment expliquer la reconnaissance d'un « droit dans la guerre » dans la philosophie politique de Kant alors que celui-ci récuse tout « droit de faire la guerre » considérée comme un « obstacle à la moralité » ? Cette question pose le problème de l'encadrement juridique de la guerre chez Kant consistant dans la combinaison harmonieuse du jus ad bellum et du jus in bello dans sa philosophie politique. Elle conduit à mettre en évidence le caractère foncièrement pacifique du droit en tant qu'instrument de paix et non de guerre.

Mots clés : civilisation, droit international humanitaire, jus ad bellum, jus in bello, liberté, paix, réglementation

KANT AND THE ISSUE OF LEGAL FRAMEWORK OF WAR

Abstract

How can we explain the recognition of “Law in War” in Kant’s politics philosophy when he rejects any possibility of “Right to war” considered as an “obstacle to morality”? That interrogation raises the issue of the legal framework of war that consists in harmonious combination of the Jus ad bellum and the Jus in bello in Kant’s philosophy. It finally evidences the fundamentally peaceful feature of law as an instrument not serving war, but peace.

Keywords: civilization, international humanitarian law, Jus ad bellum, Jus in bello, freedom, peace, regulation

Introduction

Soucieux de l'instauration d'une paix universelle entre les hommes, E. Kant, penseur du pacifisme juridique propose un plan philosophique qui doit conduire l'humanité au plus haut point de la civilité. Ce projet audacieux canalise à juste titre les efforts d'E. Kant (1993, p. 232) en vue du développement et de l'amélioration du « droit de la paix ». Pour autant, le philosophe de Königsberg ne se désintéresse pas de la question de l'encadrement juridique de la guerre dans sa philosophie politique. Il convient de distinguer à cet égard ce que Kant désigne aux paragraphes 56 et 57 de la Doctrine du droit par « le droit de faire la guerre » et « le droit dans la guerre ». Même si Kant n'y fait pas référence, ces expressions correspondent respectivement aux formules latines du « jus ad bellum » et du « jus in bello » auxquelles nous recourons par commodité. Qu'il s'agisse de Kant ou de la doctrine en général, on entend par jus ad bellum le droit de recourir à la force armée, l'ensemble des règles juridiques relatives à la possibilité d'utiliser la force dans les relations internationales. Quant au jus in bello, il a trait à l'ensemble des règles juridiques applicables à la conduite des hostilités, aux rapports entre les

belligérants de même qu'entre les belligérants et les tiers au conflit, aux conditions dans lesquelles les hostilités prennent fin et la paix est rétablie.

En nous intéressant à l'attitude de Kant face à l'encadrement juridique de la guerre, il ressort sans ambages que celui-ci condamne le jus ad bellum tandis qu'il approuve le jus in bello. Si la condamnation du premier en tant que droit reconnu aux États de faire ou de recourir à la guerre est une démarche somme toute cohérente vis-à-vis du pacifisme kantien et de la philosophie morale du droit, il n'en est pas de même pour l'approbation du jus in bello. Comment Kant peut-il alors condamner le droit de recourir à la guerre et reconnaître au même moment le droit dans ou pendant la guerre ? Autrement dit, comment peut-il y avoir réglementation du déroulement des hostilités alors qu'il n'y a pas eu de déclenchement d'hostilités ? Que recouvre alors cette apparente contradiction chez Kant ? Notre objectif est de rendre intelligible la relation du droit – foncièrement pacifique – et de la guerre chez Kant. Pour ce faire, nous commencerons par exposer la condamnation du jus ad bellum chez Kant. Nous livrerons ensuite les raisons qui ont amené Kant à reconnaître le jus in bello. Nous finirons par montrer que le droit, en tout état de cause, est d'essence pacifique chez Kant.

1. Kant et la condamnation systématique du jus ad bellum

1.1. La guerre, un phénomène irrationnel

En publiant le *Projet de paix perpétuelle* en 1795, E. Kant, philosophe du siècle des Lumières avait pour souci d'élaborer sous formes d'articles, les fondements d'un véritable droit de la paix. Conçu comme une sorte d'antidote à la guerre, le pacifisme juridique qu'il inaugure est celui par lequel le droit doit à la fois pouvoir s'implanter et supplanter la politique guerrière ambiante. En effet, Kant est à la fois contemporain et témoin d'une Europe dans laquelle les relations internationales sont pour l'essentiel tributaires du culte de la souveraineté et de l'affirmation de l'absolutisme royal tels qu'endossés par les traités de Westphalie :

Dominées par l'irréductible souveraineté de l'État, les relations internationales du XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, sont certes portées à la guerre, mais aussi à la recherche des règles stables qui protègent l'indépendance et la sécurité des États. Les traités de Westphalie de 1648 constituent l'expression achevée du jeu contrôlé de ces exigences contradictoires qui ont constitué le moteur du développement du droit international (...). Ils ont formulé ou implicitement déterminé les principes d'un droit international public européen qui sera pour un siècle le support de l'organisation européenne et au-delà, donnera au droit international universel les lignes de force de son système actuel. (M. Sikondo, 1999, p. 17).

J.-P. Faye (2000, p. 378) dans son article « La paix et la guerre » constatait à cet effet que « Depuis le traité de Westphalie, la guerre a été l'état habituel de l'Europe » devenue « pour les dynasties européennes un phénomène bien banal »

(A. Lagarde, 1988, pp. 3-21) qui ne pouvait guère laisser Kant indifférent. F. Gheller (2010, p. 341) s'en fait l'écho en ces termes :

Espérant contribuer à l'instauration d'une constitution civile républicaine dans une Prusse absolutiste militarisée, Emmanuel Kant (...) a pensé son Projet de paix perpétuelle (...) dans l'objectif de mettre fin aux rivalités dynastiques qui animaient l'Europe continentale au sortir de l'époque médiévale.

En effet, sur le plan strictement moral, Kant n'entend concéder aucune parcelle de rationalité à la guerre. S'il reconnaît une certaine positivité de ce phénomène du point de vue de la nature et de la philosophie de l'histoire, sa condamnation du point de vue de la morale est sans appel. Comment peut-on valablement associer le droit à une telle activité irrationnelle sans courir le risque de légitimer ce qu'E. Kant (1947, p.174) qualifiait de « renversement du but final même de la création » ou encore de « plus grand obstacle à la moralité ». (Idem, 179). Suivons à cet effet ce qu'en pense J. Lefebvre (1985, pp. 5-46) :

Au fil des articles préliminaires, Kant a condamné diverses formes de guerre : la guerre de conquête ou d'annexion, la guerre d'agression, la guerre préventive, la guerre punitive, la guerre d'extermination. Mais la guerre est aussi condamnée en soi : liée à l'état de nature, elle est inhérente à la nature humaine. Or, il s'agit pour les peuples de sortir de cet état de nature pour entrer dans un état juridique qui remplacerait les rapports de force par des rapports de droit et de relations contractuelles. Il s'ensuit pour Kant qu'il n'y a pas de guerre juste. Le juste et l'injuste suppose un tribunal qui en décide, et l'existence d'un Droit, exclu par la guerre, qui est le règne de la force.

Dans le même ordre d'idées, M. Canto-Sperber (2005, p. 206) estimait qu'« il n'y a pas de juste cause, ni de juste façon de faire la guerre ». En clair, Kant rejette l'accolement des deux substantifs droit et guerre qui ne peut conduire qu'à une liaison aussi dangereuse et inconséquente de la même nature que la formule rousseauiste du « droit du plus fort ». (J.-J. Rousseau, 1966, p. 44). Aussi, E. Kant (1947, p. 24) s'insurge-t-il contre les théoriciens du droit international comme Grotius, Pufendorf et Vattel auxquels il reproche de légitimer les offensives de guerre en associant le droit international classique à l'usage de la force et notamment au jus ad bellum. Insidieusement et de par leur fait, le recours à la guerre est devenu un droit au sens où l'entend F. Djedjro Melèdje (2004, p. 12) pour qui « le droit de la guerre est avant tout le droit de faire ou de recourir à la guerre et par la suite l'utilisation des moyens et des méthodes appropriés ». Or, « Sous la notion de droit des gens en tant que droit à la guerre, on ne peut en réalité rien concevoir (...) ». (E. Kant, 1947, p. 27).

À en croire notre auteur, dans la guerre, le sens même du droit est altéré par la force et lui sert de justification. Étant une manifestation de l'état de nature, la guerre est seulement une manière de faire valoir son droit par la force. C'est ainsi

que l'issue finale, c'est-à-dire la victoire décide arbitrairement du véritable droit qui appartient alors au plus fort. Or, par principe, la force ne fait pas le droit de même que la victoire ou l'issue finale ne dit jamais le droit. Bien au contraire, dès qu'il y a guerre, il y a évanescence du vrai droit dans la violence qui seule triomphe. Pour Kant le droit de la guerre conduit à une impasse. On pourrait même, pour pasticher Épicure (1961, p. 127), avancer que tant que la guerre est là, le droit reste désuet. Tant que le droit est en vigueur, la guerre est impossible. Autrement dit, sitôt que le droit est respecté, les hommes s'entendent pour régler leurs différends devant des tribunaux, au lieu de recourir à la guerre. (E. Kant, 1947, p. 25). Vue sous l'angle de l'institution de la paix, le droit et la guerre ne sauraient légitimement cohabiter comme semble l'attester l'adage romain « *Inter arma silent leges* »¹. Or selon une définition thomiste, « la loi n'est rien d'autre qu'une mise en œuvre de raison en vue du bien commun (...) ». (A. Papaux, E. Wyler, 1997, p. 8). Cette raison là-même qui, comme nous l'avons vu, « énonce en nous son veto irrésistible : il ne doit y avoir aucune guerre (...) ». (E. Kant, 1993, p. 237). Au nom donc de l'immoralité de la guerre, qui oblitère toute relation de droit, E. Kant (1947, p. 24) prend ses distances vis-à-vis des théoriciens de l'École du Droit de la Nature et des Gens qu'il qualifie de « déplorables consolateurs » à partir du moment où on ne voit pas « à quoi servent les jurisconsultes sinon à donner des alibis juridiques aux calculs des puissants et à une situation qui est la négation même du droit ». (P. Hassner, 2000, p. 38). S. Bloetzer (2004, pp. 32-33) relayant Petermann nous fait savoir à juste titre que la paix perpétuelle de Kant doit entre autres caractères :

Être forte (...) parce que Kant, contrairement à l'école du droit naturel dominante à son époque en matière de droit international public, nie la possibilité d'une guerre juste. Selon Kant, [poursuit-il], il n'existe pas de droit à la guerre, *ius ad bellum*, parce que le phénomène de la guerre relève de l'état de nature, de la vie sauvage, entre peuples et que l'état de civilisation et donc de droit exclut une telle possibilité.

1-2 Le droit de la guerre, une absurdité

D'État à État, c'est avant tout le règne de la force qui prédomine. En effet, en l'absence d'une législation internationale, en l'absence de tribunal international et de procédure d'arbitrage, le seul moyen qu'ont les États pour faire valoir leur droit est la guerre. A. Gentili (1972, pp. 361-362) ne dit pas autre chose quand il estime que « La guerre est introduite par la nécessité à savoir qu'il ne peut pas y avoir procès entre princes souverains ou des peuples non soumis à une juridiction, excepté par leur libre volonté, parce qu'ils n'ont pas de juge ni de supérieur (...) ». C'est en raison d'une telle configuration que l'état de nature demeure un état de

¹ Littéralement « Quand les armes parlent, les lois se taisent ».

guerres permanentes quand bien même aucun conflit n'y éclaterait dans la réalité : la guerre y est consubstantielle. Ainsi :

L'état de paix entre des hommes vivants côte-à-côte, n'est pas un état de nature (...); celui-ci est bien plutôt un état de guerre ; sinon toujours une ouverture d'hostilité. Cet état de paix doit donc être institué ; car le fait de ne pas faire la guerre ne constitue pas une garantie et si cette dernière n'est pas fournie par un voisin à l'autre voisin (...), l'un peut traiter l'autre qu'il a sommé à cette fin, en ennemi. (E. Kant, 1947, p. 13).

En l'absence d'une assurance mutuelle entre les États leur permettant d'abandonner leurs libertés naturelles et les prérogatives éventuelles découlant d'une telle liberté au bénéfice d'un système de liberté sur mesure, l'état de nature dans lequel « les hommes se conduiraient les uns envers les autres selon la simple mesure de la violence » (E. Kant, 1993, p. 78) se pérennisera. Il s'ensuit alors que ce que l'on appelle communément traité de paix n'est que formule creuse : « le traité de paix il est vrai, met bien fin à la guerre présente, (...), mais non à l'état de guerre (pour lequel il se trouve toujours un nouveau prétexte) ». (E. Kant, 1947, p. 25). Aussi, plutôt que de se complaire dans un tel état d'injustice en y voyant un droit, E. Kant (Ibid., p. 22) recommande-t-il aux États qu'il assimile d'ailleurs aux individus à l'état de nature d'évoluer vers l'état civil. Il l'énonce comme suit :

Les peuples en tant qu'États, peuvent être jugés comme des individus ; dans leur état de nature (...) ils se lèsent mutuellement déjà du fait qu'ils sont voisins et chacun, en vue de sa sécurité, peut et doit exiger de l'autre, qu'il se soumette avec lui à une constitution, semblable à la constitution civile où chacun peut voir son droit garanti.

C'est même une urgence pour les « peuples policés » de « se hâter de sortir, et le plutôt le mieux, d'une condition aussi abjecte ». (Ibid., p. 23). Dans ces conditions, il ne fait aucun doute pour Kant dont la « philosophie politique récuse par définition un *ius ad bellum* » (S. Bloetzer, 2004, p. 33) que le droit de la guerre est une absurdité. Une autre inconséquence du droit de la guerre, c'est que la guerre en tant que « triste moyen imposé par le besoin dans l'état de nature » (E. Kant, 1947, p. 9) ne peut logiquement coïncider avec le droit, l'état de nature étant justement l'état d'avant l'avènement du droit, un état préjuridique ou antéjuridique en attente de régulation juridique.

Si bons et si attachés au droit que l'on puisse imaginer les hommes, il se trouve a priori dans l'Idée de la raison d'un tel état (non juridique), qu'avant l'établissement d'un état public et légal, jamais des individus, des peuples, des États séparés ne sauraient avoir aucune garantie les uns vis-à-vis des autres contre la violence, et sans dépendre de l'opinion d'autrui être assurés de faire ce qui leur semble juste et bon en vertu de leur droit propre. (E. Kant, 1993, p. 194).

Autrement dit, la guerre, comme le fait observer R. Chung (1996, p. 2), relève d'un vide juridique et en tant que tel, un droit de la guerre ou une justice de

la guerre n'est que pure aberration. À juste titre, E. Kant (1993, p. 223) d'un point de vue historique rejette une origine contractuelle de l'État pour ne voir que la violence initiale ou originelle avant de mettre en garde de la sorte :

Il est vain de rechercher les origines historiques de ce mécanisme, c'est-à-dire qu'on ne peut pas remonter au point de départ de la société civile (car les sauvages ne dressent aucun acte de leur soumission à la loi et la nature de ces hommes incultes donne déjà à croire qu'ils y ont été soumis d'abord par la violence).

Cela a l'avantage de mettre en exergue la distinction (chrono)logique des deux états, celui antérieur de la force qui se manifeste par la guerre et celui ultérieur du droit qui doit conduire à la paix dans l'exclusion de toute hybridation polémo-juridique. Et pourtant Kant sera amené à esquisser les principes d'un jus in bello apparemment en contradiction frontale avec sa condamnation du jus ad bellum. Comment rendre raison d'un tel paradoxe ?

2. Kant et l'approbation stratégique² du jus in bello

2.1. Aperçu de la pensée humanitaire de Kant

Après avoir condamné et rejeté le droit de recourir à la guerre (jus ad bellum) qui ne fait que pérenniser l'état de nature, Kant sera amené lui-même à élaborer les principes d'un droit dans la guerre (jus in bello). Cette attitude paradoxale ne manque pas de poser de sérieux problèmes qu'E. Kant (1993, p. 230) énonce de la sorte :

Le droit dans la guerre est précisément dans le droit des gens celui qui présente la plus grande difficulté, si l'on veut seulement s'en faire un concept et penser une loi dans cet état sans loi (*inter arma silent leges*), sans se contredire soi-même ; cette loi devrait être de conduire la guerre d'après les principes suivant lesquels il demeure toujours possible de sortir de cet état de nature des États (dans leur rapport mutuel externe) et d'entrer dans un état juridique.

Cet embarras que Kant a éprouvé vis-à-vis du jus in bello sera partagé par la postérité dans des termes quasi-similaires. Ainsi pour J. Léauté (1962, p. 12) :

L'expression droit de la guerre prête à confusion. Il est vrai qu'une antinomie existe entre la notion de droit, qui commande de ne pas se faire justice soi-même, et celle de guerre, qui postule le recours à la force. Elle empêche de jamais réussir à justifier par le droit le prétendu principe que la raison du plus fort est toujours la meilleure. Mais elle n'autorise pas à négliger les règles susceptibles de sauvegarder ce qui peut encore l'être des valeurs fondamentales quand le conflit éclate.

² Il ne s'agit pas de voir en Kant, à travers ce titre, un va-t-en-guerre à moins de le considérer en guerre contre la guerre en usant de détour, de stratagème que nous qualifions de « stratégique ».

Avant de livrer les raisons de ce qui apparaît comme une contradiction voire comme un reniement chez Kant, il nous paraît indiqué de commencer par livrer un aperçu de sa pensée humanitaire. Les prémisses d'une réglementation des hostilités sont perceptibles déjà dans un passage de la *Critique de la faculté de juger* où E. Kant (1968, pp. 100-101) tient un discours assez flatteur sur le guerrier et le déroulement de la guerre. Ainsi :

Même dans l'État le plus civilisé on conserve cette estime particulière pour le guerrier ; seulement on exige de plus qu'il montre toutes les vertus pacifiques, douceur, compassion et même en ce qui touche sa personne un souci du convenable ; c'est qu'on reconnaît précisément en cela une âme inaccessible au danger. On peut donc discuter tant qu'on le voudra en comparant l'homme d'État et le chef de guerre lequel des deux mérite plus particulièrement notre estime (...) ; le jugement esthétique décide en faveur du second. La guerre elle-même, lorsqu'elle est conduite avec ordre et un respect sacré des droits civils, a quelque chose de sublime en elle-même et elle rend d'autant plus sublime la forme de penser du peuple qui la conduit ainsi, qu'il fut exposé à d'autant plus de périls en lesquels il a pu se maintenir courageusement.

Ce qui au départ n'était qu'une simple esquisse s'affirmera et s'affinera au fur et à mesure de la parution d'autres ouvrages. C'est ainsi que dans le *Projet de paix perpétuelle*, Kant commence par poser les clauses et les conditions qui rendent impossible toute guerre entre les États. Mais la mise en œuvre de ces « articles préliminaires » (E. Kant, 1947, p. 3) ne veut pas dire l'instauration de l'état de paix ; car ces articles permettent d'atteindre l'état d'avant-paix caractérisé par l'absence ou la cessation de la guerre. Autrement dit, Kant commence par exposer les conditions négatives de la paix, c'est-à-dire les pratiques qui perpétuent l'état de guerre et qui font justement l'objet de lois prohibitives larges ou strictes. Parmi les lois prohibitives strictes figure notamment l'article préliminaire 6 qui renferme pour l'essentiel la pensée humanitaire d'E. Kant (Ibid., 1947, pp. 8-9) et qui s'énonce comme suit :

Aucun état en guerre avec un autre ne doit se permettre des hostilités de nature à rendre impossible la confiance réciproque lors de la paix future, par exemple : l'emploi d'assassins (...), d'empoisonneurs (...), la violation d'une capitulation, la machination de trahison (...) dans l'État avec lequel on est en guerre, etc.

Ces passages seront pour l'essentiel repris et enrichis dans la doctrine du droit où E. Kant (1993, pp. 230-231) énonçait les restrictions suivantes :

Tous les moyens de défense sont permis à un État auquel on fait la guerre, à l'exception seulement de ceux dont l'usage ôteraient aux sujets la capacité d'être des citoyens ; car alors il s'ôterait en même temps la capacité de compter comme une personne (qui participerait avec les autres des mêmes droits) dans le rapport des États d'après le droit des gens. Au nombre de ces

moyens illégitimes il faut ranger ceux qui consistent à se servir de ses propres sujets comme espions et même d'étrangers comme d'assassins, d'empoisonneurs (...), ou même uniquement pour répandre de fausses nouvelles ; en un mot on ne doit pas se servir de tous les moyens perfides, qui détruiraient la confiance qui est nécessaire pour fonder à l'avenir une paix durable.

Le souci de Kant, c'est d'amener les États même au plus fort des hostilités à éviter de recourir aux pratiques et aux moyens d'autant ignominieux que la confiance mutuelle peut en pâtir. Auquel cas, la guerre ne serait plus la recherche d'une victoire, mais une volonté d'extermination. Pour N. Q. Dinh (1994, p. 901),

Le droit des conflits armés repose moins sur des principes que sur un compromis difficile entre des considérations contradictoires. D'une part, l'issue recherchée par chaque partie étant la victoire, elle doit vouloir mettre en œuvre toutes ses possibilités d'action pour l'atteindre. De l'autre, le respect de la vie humaine s'impose. Ainsi, le régime de la belligérance doit concilier, dans la mesure permise par l'évolution des techniques, les nécessités militaires et les exigences humanitaires élémentaires.

S. Bloetzer (2004, pp. 34-35) croit résumer la démarche humanitaire de Kant comme suit :

Pour atteindre la paix perpétuelle Kant propose dans les articles préliminaires de son Projet un certain nombre de mesures concrètes comme préconditions négatives en vue de l'instauration de la paix entre les États. Avec ces préconditions et tout particulièrement dans le cas du 6e article préliminaire Kant qui condamne le *ius ad bellum* esquisse un *ius in bello*. En effet, son réalisme veut que même dans l'état de nature sauvage le simple bon sens prédomine afin de permettre d'en sortir au plus rapidement et durablement dans un état social régi par la morale et le droit.

2.2. La réglementation transitionnelle de la guerre chez Kant

Les propos qui précèdent sonnent comme un début de réponse à la démarche paradoxale d'E. Kant dont la « philosophie politique, [insiste Stéphane Bloetzer], récuse par définition un *ius ad bellum* ». (2004, p. 46). Il ne peut a fortiori en être autrement du *ius in bello* auquel Kant recourt cependant. À cet effet, N. Q. Dinh (1994, p. 905) relevait la « contradiction évidente entre l'interdiction du recours à la force et la réglementation juridique de son exercice ». Pour lui « plus que l'aveu de l'impuissance du droit préventif, cette réglementation d'une activité interdite équivaut à une véritable organisation de l'illicite ». (Ibid.). Faut-il alors y voir une volonté délibérée de légitimation du *ius in bello* chez Kant ? P. Hassner (2000, p. 38) croit détenir la réponse quand, après avoir constaté à l'instar de S. Bloetzer une réglementation de la guerre chez Kant qui pourtant la disqualifie du point de vue de la morale, fait observer ceci : « Certes Kant lui-même énoncera les principes d'un droit de la guerre ; mais celui-ci reposera

précisément sur l'obligation de sortir de l'état de guerre pour instituer l'état de paix ».

Autrement dit, cette réglementation n'obéit guère qu'à une démarche processuelle reposant précisément sur l'obligation de sortir de l'état de guerre pour instituer l'état de paix. D'ailleurs, le caractère transitionnel du jus in bello kantien pourrait trouver écho dans l'ordonnancement de la pensée humanitaire de Kant qui, faut-il le rappeler, figure au sixième et dernier article de la première section du *Projet de paix perpétuelle*. Or cette section est consacrée aux articles préliminaires de la paix perpétuelle qui ont une vocation transitoire car visant seulement à faire advenir l'état de fin de guerre, de cessation des hostilités ou d'avant-paix. C'est en cela que la démarche apparemment contradictoire de Kant devient intelligible :

Comment Kant, en effet, peut-il admettre un jus in bello, c'est-à-dire une réglementation des hostilités après avoir interdit le jus ad bellum en tant que droit reconnu aux États de recourir à la guerre qu'il assimile du reste à un mal moral ? Comme on le constate, les deux maîtres-mots qui sous-tendent l'attitude de Kant sont la fugacité et le réalisme. C. Nadeau et Julie Saada (2009, p. 6) ne disent pas autre chose quand ils nous invitent à adopter « une attitude réaliste » si nous voulons « saisir la vérité de la guerre ». Le jus in bello kantien, loin d'être une volonté pure et simple de réglementation de la guerre ou de codification institutionnelle, est tout simplement une propédeutique à la paix.

En d'autres termes, il n'est pas seulement et simplement question d'humaniser la guerre et d'atténuer les souffrances des protagonistes ; il est aussi et surtout question de préparer le terrain à un rapprochement et une entente ultérieurs entre les parties et de ménager ainsi la paix future par l'évitement de ce qu'E. Kant (1947, p. 9) qualifie de « stratagèmes infâmes ». En clair, le jus in bello kantien doit conduire à la paix car « Il faut, en effet, que, pendant la guerre même, il reste quelque confiance en la disposition d'esprit de l'ennemi, sans quoi l'on ne pourrait d'ailleurs conclure aucune paix et les hostilités dégénéreraient en une guerre d'extermination ». (Ibid.). Si donc, par la force des choses, les États doivent en venir au règlement forcé des différends, il faut alors mener la guerre dans des conditions qui puissent ménager la paix à venir et non d'une manière extrême et outrageuse conduisant à la ruine de toute possibilité de paix future :

D'où il suit : qu'une guerre d'extermination où la destruction peut atteindre les deux parties à la fois et en même temps la destruction de tout droit, ne laisserait s'établir la paix perpétuelle que dans le grand cimetière de l'espèce humaine. Par conséquent, une guerre de ce genre doit être absolument illicite ainsi que l'usage des moyens qui l'entraînent. – Toutefois les susdits moyens y conduisent inévitablement, comme il résulte de ceci, que les artifices infernaux, en soi ignobles quand on les emploie, ne se tiendraient pas longtemps dans les limites de la guerre (comme par exemple l'usage des espions (...)) où l'on use de l'infamie d'autrui (qui ne pourra certes jamais

être extirpée), mais passerait aussi dans l'état de paix et anéantirait entièrement l'intention. (E. Kant, 1947, pp. 9-10)

Il s'agit alors de tout mettre en œuvre afin que la paix ainsi que les acteurs en présence ne disparaissent pas avec la guerre mais survivent à celle-ci en considérant l'État agresseur, ou du moins sa population comme un partenaire politique futur « qui ne peut perdre son droit originaire à se lier dans une république ». (E. Kant, 1993, p. 233). M. Walzer (1999, p. 174) relaie le réalisme kantien quand il estime qu'« Un État ennemi ne peut être entièrement dépossédé du pouvoir d'agir à nouveau » avant de reconnaître que « la limitation de la guerre est le début de la paix ». (Ibid., p. 444).

Si nous pouvons donc concéder une certaine réglementation-légitimation de la guerre somme toute contradictoire chez Kant, il faut reconnaître que cette réglementation ne saurait signifier une institution du jus in bello qui est loin d'être une fin en soi. La ritualisation pour ainsi dire de la guerre équivaut à une inflexion dans le cheminement normale de la pensée kantienne de la paix. Aussi pour être transitoire, le jus in bello kantien n'apparaît-il plus que comme une légitimation momentanée ou passagère de la guerre, de l'état de nature afin de ne pas mettre en péril tout espoir de paix du fait de l'instauration de la guerre dans la durée ou de son institutionnalisation. D'où cette précision de P. Hassner (1961, p. 669) :

Au point de vue historique, la guerre, instrument principal de l'histoire, à la fois pour l'unification du globe, pour le maintien d'une certaine diversité, pour l'émergence de la culture et le développement des penchants et pour le maintien et le progrès de la liberté, doit finalement s'humaniser, se faire de plus en plus rare et s'abolir : il appartient à sa mission historique de finir, après avoir accompli sa tâche, par se supprimer.

Ainsi qu'on peut le constater, le jus in bello chez Kant, plutôt que d'entrer en conflit avec sa condamnation du jus ad bellum comme cela pourrait le faire croire de prime abord, s'insère dans le prolongement normal de celui-ci. En d'autres termes, la réglementation « stratégique » de la guerre essentiellement orientée vers la sauvegarde de la paix future vient en complément à – l'interdiction de recourir à la force – une fois les hostilités déclenchées.

3. De l'essence pacifique du droit dans la philosophie politique de Kant

3.1. De l'identité du droit et de la paix

On s'en est aperçu tout au long des développements précédents, l'encadrement juridique de la guerre chez Kant n'est pas une question aisée. Qu'il s'agisse du jus ad bellum qu'il rejette avec véhémence exception faite des guerres défensives et limitées ou du jus in bello qu'il admet à titre transitoire et pour ainsi dire malgré lui, la relation circonspecte du droit et de la guerre chez Kant n'a pas toujours eu l'essor contemporain qu'on reconnaît notamment au droit international humanitaire. D'ailleurs, on pourrait relever une méfiance certaine de Kant dès lors que la collusion du droit et de la guerre est prompt à dégénérer en collision entre

le droit et la guerre en raison des risques de légitimation de la seconde par le premier ou de la ruine du premier par la seconde qui seule triomphe.

En vérité, l'embarras de Kant se justifie par son souci ardent de ne pas légitimer la guerre en totale déphasage avec la philosophie morale de la paix qu'il prône. Notre auteur ne saurait cautionner une telle aberration à partir du moment où le droit n'est pas fait pour exprimer la guerre mais essentiellement pour exprimer la paix à laquelle il se confond. Pour Kant, précise M. Castillo, « il est impossible de fonder la paix sur un quelconque droit à la guerre. Pour qu'il existe un droit de la paix, il lui faut une fondation étrangère à tout intérêt belliqueux, qui ne peut être que la raison pratique elle-même ». (1998, p. 92). C'est ce que traduit la conclusion de la doctrine du droit où on peut lire : « ce pacte de paix universel et durable ne constitue pas simplement une partie, mais la fin ultime tout entière de la Doctrine du droit dans les limites de la simple raison ; (...) ». (E. Kant, 1993, p. 238)

En d'autres termes, « La paix, [résumera J.-M. Muglioni interprétant Kant], c'est d'abord le droit ». (1997, pp. 47-61). Mais une fois posée cette identité et par-delà les mots, comment s'opère le mécanisme de pacification en œuvre dans le droit ? Cette question nous invite avec Kant à un examen approfondi du droit afin d'en dégager l'essence pacigène. Déjà M. Villey (1983, p. 37) faisait observer que « C'est un thème éminemment grec que celui du droit. Tant les poètes, les tragiques, les philosophes sont comme obsédés par la découverte au sein du cosmos, des cités, ou de l'histoire humaine, d'un ordre harmonieux ». Il faut alors commencer par indiquer que Kant assigne au droit une mission de raffinement ou de « civilisation » de l'état de nature en tant qu'état de guerre et de désordre permanent et ce, au triple point de vue de l'ordre interne des États, de l'ordre international et de l'ordre mondial. Une telle disposition – objet des articles définitifs de la deuxième section du *Projet de paix perpétuelle* – aux dires de E. Kant (1947, p. 14) « n'est point arbitraire mais nécessaire relativement à l'idée de la paix perpétuelle ».

Ces articles diffèrent méthodiquement des articles préliminaires car ils ont un caractère *a priori*, c'est-à-dire qu'ils ne découlent pas de l'expérience et des événements historiques, mais de l'impératif éthique posé par notre raison pratique juridique. Ils décrivent un idéal selon lequel le droit lie ou unit les hommes sous des lois publiques, idéal républicain dont la mise en œuvre ne doit pas se faire par révolution mais par réforme.

Dès lors, [fait constater A. Lagarde], pour peu qu'on analyse rationnellement l'idée de paix indépendamment de ses modes d'existence particuliers, on doit convenir que la paix est un état qui exclut absolument la guerre ; qu'elle ne saurait par exemple se confondre avec un armistice qui en envisage la possibilité dans l'avenir et encore moins avec une suspension d'armes qui ajourne les combats pour mieux les reprendre. (E. Kant, 1988, p. 14).

La paix chez Kant échappe ainsi à l'emprise de l'expérience toujours singulière et contingente pour s'accorder dans le même temps avec la théorie kantienne du droit organisée essentiellement autour de l'idée de liberté. D'où, chez Kant, l'existence d'une judicieuse distinction entre la liberté interne qui met en évidence l'indépendance de l'action par rapport aux tendances provenant des sentiments, et la liberté externe qui réside dans l'indépendance de l'action par rapport à l'influence des autres. Tandis que l'éthique dans une certaine mesure est fondée sur l'idée de la liberté interne, le droit quant à lui est fondé sur la liberté externe. (E. Kant, 1993, pp. 88, 93 sq). Le problème de la paix consiste alors à organiser une cohabitation rationnelle des libertés externes afin qu'elles ne s'empîent pas mutuellement et ne dégènèrent pas en conflit.

En effet, ces libertés mettent en scène des protagonistes qui sont autant d'individualités, de subjectivités et d'ambitions personnelles voire contradictoires qui sont symptomatiques de l'état de nature. Comment dans ces conditions, les individus peuvent-ils sauvegarder leur liberté externe sans que la vie communautaire n'en pâtisse ? Kant confie cette tâche à la puissance du droit à même d'organiser une liaison cohérente et rigoureuse des libertés entre elles de sorte à ce que chacun puisse apprécier sa liberté convenablement. Concrètement, il s'agit d'élaborer des règles ou des lois extérieures et publiques auxquelles tout le monde sera soumis « car la législation part du principe que la liberté de chacun a pour bornes les conditions où elle est compatible, d'après une loi générale, avec la liberté de tous, et la volonté générale y établit, par suite, une contrainte extérieure légale ». (E. Kant, 2002, pp. 78-79)

3.2. Le droit comme moyen d'objectivation des rapports sociaux

Comme on le voit, le droit chez Kant, dans le concept de la raison n'est autre que l'ensemble des lois générales qui garantissent la cohabitation des libertés externes de tous dans un contexte de réciprocité. En tant que tel, le droit obéit à une fonction d'objectivation des rapports sociaux en substituant la subjectivité et l'égoïsme à l'objectivité et à l'impersonnalité du « droit [qui] veut déterminer à chacun le sien (avec une précision mathématique)... ». (E. Kant, 1993, p. 107). Cet ordre est symptomatique de l'état civil qui

se distingue de l'état de nature par ceci que chacun y a renoncé à se faire justice lui-même. Au lieu que chacun n'y puisse compter que sur lui-même pour réclamer son propre droit et contraindre les autres à lui rendre ce qui lui est dû, c'est-à-dire à le reconnaître en tant qu'être libre, chacun se voit garanti dans ses droits même par la puissance publique ; chacun pouvant compter que son droit sera respecté, les hommes ne sont plus ennemis les uns des autres. (J.-M. Muglioni, 1997, pp. 47-61).

Le droit permet ainsi à la liberté de chacun de s'accorder avec la liberté de tous. Ce qui est vrai pour les individus l'étant aussi pour les États, il s'agit de mettre fin à l'état de nature ambiant en amenant les protagonistes à se soumettre à

une loi commune et à substituer la liberté sauvage et sans loi à une liberté organisée rationnellement. Tous doivent pouvoir s'arracher à l'état de nature pour se hausser à l'état de droit authentique qui instaure la paix. La clé du mécanisme de pacification réside ainsi dans la soumission de tous à des « lois publiques de contraintes, grâce auxquelles il est possible d'assigner à chacun le sien et de garantir contre tout empiètement d'autrui ». (E. Kant, 1980, p. 39). Il convient de signaler que ce processus qui n'est pas entièrement délibéré chez E. Kant (1947, p. 46) requiert dans sa mise en œuvre le soutien de « la nature [qui] veut de manière irrésistible que le pouvoir suprême revienne finalement au droit ».

Concrètement, la philosophie juridique de Kant, pour les besoins de la paix perpétuelle propose une solution juridique à trois niveaux contenue dans les énoncés des articles définitifs susmentionnés. (E. Kant, 1947, pp. 15, 22 et 29). En cela, Kant assigne à l'humanité un devoir qui n'est autre que l'extension de l'impératif catégorique, le devoir de promouvoir la paix conformément à la loi pure de la raison. Au premier stade des individus dans la sphère interne des États, la constitution républicaine résulte d'un contrat au terme duquel chacun renonce à un usage anarchique de sa liberté pour une liberté civile qui distribue des droits parce qu'elle les limite par des devoirs. Pour O. Dekens (2013, p. 170),

La République est la seule forme de gouvernement qui assure un maximum de liberté pour chacun, compatible avec une soumission de tous à un pouvoir partagé ; ce pouvoir garantissant par ailleurs l'égalité de leur droit. Kant, [nous informe Dekens], le dit d'emblée, l'avantage de la constitution est double : d'une part, elle incarne « l'idée même du droit », définie en général chez Kant comme système universel de la liberté ; d'autre part, elle peut nous laisser espérer une pacification permanente.

Au second stade analogue des États dans leurs relations extérieures apparaît la nécessité d'une alliance au sein d'une fédération dotée d'un droit garantissant la paix internationale. C'est précisément parce que leurs relations ne sont soumises à aucune instance supérieure que leur simple coexistence rend la guerre toujours menaçante. Exactement comme pour les individus, la raison les oblige à sortir de cette condition et à institutionnaliser leurs rapports en les soumettant à l'arbitrage du droit pour résoudre leurs conflits :

Des États en relations réciproques, ne peuvent sortir de l'état anarchique qui n'est autre chose que la guerre d'aucune autre manière rationnelle qu'en renonçant comme des particuliers, à leur liberté barbares (anarchiques), en se soumettant à des lois publiques de contrainte, formant ainsi un État des nations (...). (E. Kant, 1947, p. 27).

Le dernier stade de l'édifice de la paix perpétuelle est consacré au cosmopolitisme qui a trait à la question de la citoyenneté mondiale. Pour O. de Frouville (2015, avant-propos),

ce n'est véritablement qu'avec Emmanuel Kant que le cosmopolitisme devient un projet politique en même temps qu'une théorie juridique. D'une part, la paix perpétuelle – non pas la « paix des cimetières » ou la paix entre deux guerres, mais une paix pérenne, définitive – ne peut être atteinte que par la sortie de l'état de nature des États pour fonder ce que Kant appelle « une fédération d'États libres ». D'autre part, le droit public des États reste une garantie précaire de la liberté, tant que la guerre entre États vient en menacer la stabilité. L'instauration d'un droit cosmopolitique constitue donc un « complément nécessaire » si le droit doit pouvoir, *in fine*, sauvegarder la liberté de chacun et de tous.

L'élaboration ternaire mais non moins solidaire de la paix perpétuelle révélatrice de la théorie kantienne du droit avec laquelle elle se confond fait l'objet de cette récapitulation de S. Bloetzer (2004, p. 50) :

Dans les deux premiers articles définitifs du *Projet de paix perpétuelle* Kant expose qu'autant les individus, avec l'établissement d'une société civile et d'une constitution républicaine, que les États, avec la fédération, peuvent organiser leur coexistence pacifique grâce à la régulation juridique. Selon le troisième article définitif du *Projet* le droit cosmopolitique attribue en plus à l'individu des droits au-delà et indépendamment de son État et d'éventuels accords internationaux conclus entre les États.

S'il faut convenir avec Kant que le conflit est une conséquence du mésusage de la liberté dans l'état de nature, la solution, c'est-à-dire la paix résulterait justement de la mise en place d'un système de cohabitation rationnelle et sans heurts des libertés. Toute chose qui relève de l'arbitrage du droit qui vise à interdire par la contrainte d'empiéter sur la liberté d'autrui, favorisant ainsi l'apparition de l'état de droit ou l'état civil dont le propre est de conjurer les avatars de l'état de nature. Autant dire que le droit chez Kant est d'essence pacifique et M. Castillo (1997, introduction) est très proche du pacifisme juridique kantien quand elle estime qu' :

Une théorie de la paix (...) ne peut faire prévaloir les moyens du droit qu'en se plaçant au niveau des principes et des idées, c'est-à-dire des raisons et des justifications, dans un univers de langage où le discours de l'ennemi de la paix puisse être jugé théoriquement réfutable ; elle est une pensée qui se veut publique et consensuellement légitime. La thèse de la supériorité de la paix sur la guerre doit donc s'imposer par des moyens essentiellement rationnels.

Conclusion

L'encadrement juridique de la guerre chez Kant, selon qu'il s'agisse du droit de (recourir à) la guerre (*jus ad bellum*) ou du droit dans la guerre (*jus in bello*) demeure une question à réponse mitigée. D'emblée, la position de principe de Kant refusant toute compromission du droit – fondamentalement pacifique – avec la guerre demeure la condamnation ferme de tout encadrement juridique de la guerre. Néanmoins, en tenant compte des vicissitudes de la réalité, sa position

apparaît moins tranchée et plus souple. Si l'auteur des trois critiques reste ferme et constant dans l'interdiction du jus ad bellum – exception faite des guerres défensives et limitées – qu'il autorise, il en va différemment du jus in bello. N'en déplaise au rigorisme kantien, le philosophe de Königsberg sera amené dans un élan de lucidité et bien malgré lui, à esquisser les principes d'un jus in bello. La substance de la pensée humanitaire de Kant réglementant le déroulement des hostilités fait l'objet du sixième article préliminaire du *Projet de paix perpétuelle* reprise au paragraphe 57 de la Doctrine du droit. Selon toute vraisemblance, Kant n'a pas été insensible à un des arguments majeurs des défenseurs du droit humanitaire selon lequel

tant que la société internationale ne sera pas parvenue à éliminer la guerre des relations internationales, comme moyen non pacifique de règlement des conflits, mieux vaut chercher à en limiter les effets en les réglementant plutôt que de faire de la guerre une illustration regrettable de la théorie du non-droit. (P. Bretton, 1970, p. 6).

Mais il faut alors signaler qu'il s'agit d'un jus in bello foncièrement transitoire qui n'a nullement vocation à s'institutionnaliser ou à s'instaurer dans la durée. Autrement dit, le droit qui est d'essence pacifique et qui refuse toute compromission indéfinie avec la guerre doit, à terme, triompher de cette dernière qui finit comme l'espère Kant par s'abolir. En tenant compte de ce qui précède et pour en venir à la postérité, on peut considérer Kant comme un des précurseurs de l'interdiction du recours à la force dans les relations internationales. En effet, sa position sur ce point est celle que suivra l'évolution du droit international public contemporain. Ainsi, en plus d'avoir inspiré la création de la Société des Nations (SDN) puis de l'Organisation des Nations Unies (ONU), l'idéalisme kantien influencera directement certains des principes fondamentaux du droit international public tel que le principe du règlement pacifique des différends inscrit dans la Charte des Nations Unies. Dans cette même optique, pour avoir eu recours à un droit humanitaire transitionnel, on peut considérer Kant malgré lui et par défaut, comme un des précurseurs du droit international humanitaire. Telles nous paraissent être les conséquences respectivement fidèle et diffractée du jus ad bellum et du jus in bello vis-à-vis de l'évolution du droit international public.

Bibliographie

BLOETZER Stéphane, 2004, L'Union européenne – un ordre cosmopolitique en émergence? Le "projet de paix perpétuelle" de I. Kant – Un cadre théorique pour étudier les Institutions européenne, Institut européen de l'Université de Genève, euryopa, vol. 22.

BRETTON Philippe, 1970, Le droit de la guerre, Paris, Armand Colin.

CANTO-SPERBER Monique, février 2005, « La guerre juste, une notion impertinente ? », *Esprit* n° 2, pp. 204-212.

CASTILLO Monique, 1997, La Paix, Paris, Hatier.

- CASTILLO Monique, 1998, « À propos de l'œuvre » in KANT Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle*, trad. P.-F. Burger, Paris, Hachette, pp. 83-119.
- CHUNG Ryoa, 1996, *Kant et la notion de guerre juste*, Montréal, Université de Montréal.
- DEKENS Olivier, 2013, *Comprendre Kant*, Paris, Armand Colin.
- DINH Nguyen Quoc et al., 1994, *Droit international public*, Paris, L.G.D.J.
- FAYE Jean-Pierre, 2000, « La paix et la guerre » in DELACAMPAGNE Christian et MAGGIORI Robert, *Philosopher*, Paris, Fayard, pp. 371-390.
- FROUVILLE Olivier De, (dir), 2015, *Le cosmopolitisme juridique*, Paris, A. Pedone.
- GHELLER Frantz, 2010, « Le contexte sociopolitique du Projet de paix perpétuelle d'Emmanuel Kant », *Études internationales*, vol. 41, n° 3, pp. 341-359.
- HASSNER Pierre, 1961, « Les concepts de guerre et de paix chez Kant », *Revue française de science politique*, n° 3, vol. 11, pp. 642-670.
- HASSNER Pierre, 2000, *La violence et la paix*, Paris, Édition du Seuil.
- KANT Emmanuel, 1968, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Paris, J. Vrin.
- KANT Emmanuel, 1947, *La philosophie de l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, Montaigne.
- KANT Emmanuel, 2002, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. A. Tremesaygues, consulté le 03 août 2017 sur http://classiques.uqac.ca/classiques/kant_emmanuel/religion_limites_raison/kant_religion.pdf
- KANT Emmanuel, 1993, *Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris, J. Vrin.
- KANT Emmanuel, 1947, *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin.
- KANT Emmanuel, 1980, *Théorie et pratique - Droit de mentir*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin.
- LAGARDE Alain, 1988, « Introduction » in KANT Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle*, trad. J. Barni, Paris, Hatier, pp. 3-21.
- LÉAUTÉ Jacques, 1962, *Revue de droit pénal militaire et de droit de la guerre (Présentation)*, Bruxelles, n°1.
- LEFEBVRE Joël, 1985, « Introduction » in KANT Emmanuel, *Pour la paix perpétuelle*, trad. J. Lefebvre, Presse Universitaire de Lyon, pp. 5-46.
- GENTILI Alberico in LIVET Georges, 1972, *Guerre et paix de Machiavel à Hobbes*, Armand Colin, Paris.
- MELÈDJE DJEDJRO Francisco, 2004, *La souveraineté en droit international – Cours de DEA 2003-2004*, Abidjan, ABC Édition.
- MUGLIONI Jean-Michel, 1997, « La paix selon Kant » in *Philosophie, Bulletin de Liaison*, n° 13-14, pp. 47-61.
- NADEAU Christian et SAADA Julie, 2009, *Guerre juste, guerre injuste, histoire, théorie et critique*, Paris, Puf.

- PAPAUX Alain et WYLER Éric, 1997, *l'Éthique du droit international*, Paris, Puf.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1966, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion.
- SIKONDO Marcel, 1999, *Introduction au droit international public*, Paris, Marketing.
- VILLEY Michel, 1983, *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, Puf.
- WALZER Michael, 1999, *Guerres justes et injustes*, trad. S. Chambon et A. Wicke, Belin.

**LA RAISON ET LE STATUT DE L'IMAGINATION DANS LA
PHILOSOPHIE DE DESCARTES, Silvère Marcel Blé KOUAHO (Université
Alassane Ouattara, RCI)
kouahoblemarcelsilvere@yahoo.fr**

Résumé

La plage privilégiée que Descartes accorde à la raison ou l'entendement dans son système philosophique a laissé croire que le philosophe rationaliste est hostile aux autres facultés comme l'imagination. Si, au XVII^e siècle, l'imagination désigne, de façon générale, toute la pensée sensible, maîtresse d'erreur et de fausseté, toutefois, une lecture patiente des œuvres de Descartes montre que cette faculté n'est pas totalement dévalorisée dans son système philosophique. Tantôt Descartes voit, en l'imagination, un précieux auxiliaire pour l'entendement, mais impuissante à saisir l'identité de la matière, tantôt il a recours à l'imagination, à l'imaginaire dans la démarche méthodique conduisant à la découverte de l'identité du sujet. La présente étude entend donc faire ressortir l'importance que revêt l'imagination dans le domaine de la connaissance. Mieux, elle montre que l'imagination n'est pas si opposée à la raison ou l'entendement.

Mots clés : Doute, Entendement, Imagination, Raison, Sensation, Statut, Système philosophique.

**THE REASON AND STATUS OF IMAGINATION IN THE PHILOSOPHY
OF DESCARTES**

Abstract

The privileged range Descartes grants to reason or understanding in his philosophical system has fathomed the belief that the rationalist philosopher is hostile to other faculties like imagination. If during the seventeenth century, to great extent, imagination referred to any significant thinking, and main source of error and falsity, however, a careful reading of Descartes' works shows that this faculty is not totally devalued in its philosophical system.

Sometimes, Descartes sees in imagination, an invaluable auxiliary to the understanding, yet powerless to grasp the identity of the subject matter, sometimes he resorts to imagination, the imaginary in the methodical approach leading to the discovery of the identity of the subject.

Keywords: knowledge, understanding, imagination, cognitive process, reason, feeling, status, philosophical system.

Keywords: Doubt, understanding, Imagination, Reason, Sensation, Status, Philosophical System

Introduction

En s'assignant comme tâche essentielle de trouver, par le pouvoir de la raison, le principe explicatif du cosmos, les premiers philosophes, à savoir les milésiens avaient à l'idée de se défaire de la puissance du mythe, avec ses

croyanances traditionnelles, son univers de personnifications et ses images de légende. Héritant de cette vision hellénique qui élimine toute mythologie, les philosophes qui inaugurent l'époque des Temps modernes qu'ils soient athées ou pas, seront quasiment tous animés d'un souci : celui d'organiser « laïquement » l'univers sans user de principes aristotélico-théologiques. Tel est les Temps modernes raisonnants et raisonneurs qui entendaient donner une explication rationnelle aux phénomènes naturels. C'est l'exemple du phénomène physique de la chute des corps dont l'interprétation aristotélicienne constituera la source même de la crise de la connaissance qui prévaut à cette époque. Si Galilée est présenté comme le fondateur de la révolution mécaniste, puisqu'il conçoit que la nature est écrite en langage mathématique, c'est véritablement avec Descartes que s'établissent les cadres philosophiques, conceptuels de la nouvelle science de la nature ou Physique mathématique. Descartes définit et construit la démarche de la connaissance par rapport au moi pensant.

Désormais, c'est le sujet qui pense l'objet : son unité, sa permanence par des concepts qui ordonnent les choses. On dirait, du point de vue de la révolution copernicienne, que c'est le sujet qui tourne autour de l'objet et non le contraire. Tout, y compris l'existence de Dieu, est démontré, ajusté au niveau de la raison et les facultés comme la mémoire, l'imagination, n'ont plus droit de citer dans le champ de la connaissance. La révolution mécaniste, qui s'opère, au XVII^e siècle, à une époque autoritaire, marquée par le conservatisme religieux, veut plutôt asseoir le triomphe de l'esprit de raison, d'une raison conquérante devant laquelle ne tiendrait aucun préjugé, aucun dogme. À celui qui désire s'assurer la connaissance du réel, l'imaginaire ne saurait apparaître autrement que comme source d'illusions. Toutefois, Descartes qui porte, entre ses mains, les idéaux de progrès, de bonheur que véhicule la science moderne, réserve, à l'imagination, un traitement particulier. Ainsi, dans ses premiers écrits, R. Descartes (1963, Règle XII, p. 135) notait ces mots : « L'entendement seul, il est vrai, a le pouvoir de percevoir la vérité ; il doit pourtant se faire aider par l'imagination, les sens et la mémoire afin de ne rien négliger de ce qui fait partie de nos ressources ». On peut le dire, cette oscillation pendulaire constitue la preuve de l'existence d'un statut conféré à l'imagination par Descartes, fut-il ambigu. Comment cette ambiguïté de l'imagination se manifeste-t-elle dans la philosophie de Descartes? À vrai dire, elle se manifeste de manière cohérence. Deux axes structurent notre réflexion. Dans le premier axe, en rapport avec la raison ou l'entendement, nous mettrons en évidence le rôle négatif de l'imagination dans la théorie cartésienne du jugement et son impuissance dans la détermination de l'essence des corps en général. Dans le deuxième, nous ferons ressortir le rôle incontournable de l'imaginaire dans la démarche heuristique du doute débouchant sur le Cogito.

1. La confiance en l'entendement ou l'imagination en question

Le grand intérêt que Descartes accorde à l'entendement ou la raison prend sa source dans sa théorie du jugement impliquant deux facultés connexes, à savoir l'entendement et la volonté. Pour Descartes, l'erreur commise par l'homme est due à l'action de la volonté et de l'imagination qui s'inscrit dans le temps. Aussi rejette-il l'imagination dans la perception de l'identité de l'objet, et ce, à travers le paradigme du morceau de cire, fondant les principes métaphysiques de sa physique.

1.1. L'imagination, une faculté soumise au temps et cause de l'erreur

Ce qui, chez Descartes, rend la connaissance humaine précaire, c'est l'emprise de la volonté sur l'entendement. L'action de la volonté s'inscrit dans le temps et c'est à cette faculté qu'incombe, sur un problème donné, la tâche d'opter entre plusieurs solutions possibles où elle doit choisir entre l'affirmation et la négation. Or dans cette activité, la volonté ne laisse pas suffisamment de temps à l'entendement pour examiner toutes les données possibles. Soit elle affirme ou nie à partir de jugements portés sur le même sujet ou sur un sujet analogue dans le passé, et elle tombe dans la prévention, soit elle affirme ou nie avant que l'entendement ne soit parvenu à une vue complète et évidente du sujet et elle tombe dans la précipitation. Ce qui justifie l'erreur :

C'est à savoir de cela que, la volonté étant beaucoup plus amble et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égaré fort aisément et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pêche. (R. Descartes, 1979, p. 145).

On le voit, dans un cas comme dans l'autre, le résultat est le même. Prévenu ou précipité, notre volonté se trompe, car à aucun moment notre entendement n'est jamais contemporain de ce que nous affirmons ou nions. Aussi, la première règle de la méthode analytique qui recommande au chercheur de « ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu' [il] ne l'a connue évidemment être telle... » (R. Descartes, 2000, p. 88-89) postule-t-elle la maîtrise de la volonté par l'entendement. Pour qu'il y ait une connaissance véritable, il faut que l'esprit soit contemporain de ce qu'il affirme ou nie, et, pour cela, il faut, selon R. Descartes (1979, p.17), que « l'entendement précède la volonté » ou que la volonté soit soumise à l'entendement qui, seul, est capable d'avoir une vision claire, évidente et présente de ce sur quoi un jugement peut être porté. C'est pourquoi, R. Descartes (1963, p. 121) écrit qu' « à la vérité, nous ne remarquons que l'entendement qui soit capable de science ».

Reste maintenant à savoir comment l'homme doit utiliser son entendement afin qu'il montre, en chaque occasion de sa vie, le chemin à suivre. S'interroger de

la sorte, c'est entre autres se demander s'il n'y a pas dans l'esprit, à côté de l'entendement, quelque autre faculté qui puisse être cause d'erreur. Il y a, dans l'esprit, « trois autres facultés dont l'entendement peut recevoir assistance ou entrave, savoir l'imagination, les sens et la mémoire ». (R. Descartes, 1963, p. 121).

Pour lui, c'est une fois qu'on aura fait l'inventaire de nos moyens de connaître, procéder par élimination afin d'écartier les facultés qui peuvent être cause d'erreur et isoler le siège de la vérité, que pourra commencer le processus de création de science. À ce jeu, toutes les facultés dont le fonctionnement s'opère, de quelque manière, dans le temps seront considérées comme des facultés suspectes. D'abord, l'imagination : Dans l'entendement cartésien, elle est perçue comme une faculté empirique, puisqu'elle part de l'expérience sensible. Elle est la faculté qu'à notre esprit de penser par image en se figurant, se représentant, de manière spatiale, des objets matériels qui constituent son domaine d'application. Seuls les objets inscrits dans l'espace, du type de ceux que manipulent les géomètres, sont imaginables au sens rigoureux du terme.

Mais, dans l'entendement cartésien, l'imagination comporte deux inconvénients principaux dus au fait qu'on lui fait appel pour penser des objets immatériels (Dieu et l'esprit humain, mais aussi des idées, figures complexes ou des règles) qui sont, eux, du ressort de l'entendement pur. Premièrement, l'imagination, selon E. Gilson (1987, p. 192-193), « entraîne une fatigue de l'esprit en exigeant une contention particulière pour se représenter des figures ».

En effet, lorsque l'âme s'adresse à l'imagination, on constate qu'elle déploie un effort mental étranger à l'opération intellectuelle. Ainsi, si je veux matérialiser une essence géométrique dans une image, il faut à mon esprit déployer un effort par lequel celui-ci se rend la chose présente. Plus la notion est complexe, plus cet effort doit s'accroître ; plus la réalisation imaginative devient malaisée, plus elle devient confuse, jusqu'au moment où notre capacité est entièrement dépassée : « Si je veux penser à un Chiliogone, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés ...mais je ne puis pas imaginer les mille côtés d'un Chiliogone comme je fais les trois d'un triangle ». (R. Descartes, 1979, p. 175).

L'imagination atteint donc très vite ses limites et s'oppose par là à l'entendement qui, « concevant avec une égale facilité l'infinie multitude des notions, paraît par rapport à elle, n'avoir presque point de bornes ». (M. Gueroult, 1968, p. 43). D'où la recommandation cartésienne que reprend E. Gilson (1987, p. 192-193): « Si l'on ne subordonne pas l'imagination à la raison pour en faire un auxiliaire, elle est une gêne pour la pensée », voire retarde son fonctionnement. Cette condition laisse entrevoir un usage positif que Descartes reconnaît à l'imagination sous tutelle de l'intellect : celui de rendre l'esprit attentif en l'aidant à apercevoir clairement et distinctement les objets mathématiques, précisément en

exprimant, par des lignes et figures, les rapports entre les grandeurs, mais encore, en mécanique, les rapports de force.

Deuxièmement, l'imagination, selon A. Voho Sahi (2003, p. 50), « peut entraîner la pensée à se contenter de pseudo-démonstrations où elle voit la solution du problème sans que la raison la comprenne », c'est-à-dire être la cause de la précipitation de la volonté. Elle nous offre la possibilité de concevoir l'irréel, l'imaginaire, et ainsi passer outre aux limites de notre entendement. Pour Descartes, cette attitude de l'imagination montre que c'est elle qui invente des propositions fausses, les idées obscures et confuses que notre volonté, dans son élan inconsidéré, affirme. C'est pourquoi, il la rejette comme la faculté dont le jugement est trompeur. Quant aux sens, pour autant que c'est d'eux que l'imagination tient les éléments qu'elle compose, ils sont également à reléguer au second plan. Dans la « Méditation première », R. Descartes (1979, p. 59) soulignait que « nos sens sont trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés ».

La mémoire, elle, apparaît comme la faculté suspecte par excellence. Si, dans l'entendement cartésien, nous sommes exposés à la prévention, n'est-ce pas à cause de la mémoire qui fait que nous n'oublions pas facilement un jugement que nous avons porté autrefois. Si parfois nous préférons défendre une opinion par des arguments non fondés en raison, plutôt que d'avouer notre ignorance, n'est-ce pas à cause de la mémoire qui, en gardant présente à notre esprit cette opinion, nous persuade de sa valeur. La mémoire se présente comme celle de nos facultés qui nous relie le plus au temps. En plus de cette possibilité qu'elle a de conserver les opinions fausses, elle peut aussi oublier indistinctement les opinions vraies ou fausses ; c'est donc une faculté peu fiable. Chaque faculté ainsi mise à sa place, il faut, à présent, indiquer quelle est la démarche méthodique de l'entendement, c'est-à-dire les actes par lesquelles nous pouvons parvenir à la connaissance des choses sans aucune crainte d'erreur : l'on en admet deux, l'intuition et la déduction.

1.2. L'entendement, faculté de perception de l'identité de l'objet

Descartes accorde la primauté à l'intuition par rapport à la déduction à cause, là aussi, de l'exercice de cette dernière dans le temps étant donné que « c'est à la mémoire qu'elle emprunte d'une certaine manière sa certitude ». (R. Descartes, 1963, p. 89). Pour lui, si l'on veut avoir une connaissance certaine des choses, il faut cultiver l'intuition, l'entendement qui n'est pas soumis au temps :

Par intuition, j'entends non point le témoignage instable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui opère des compositions sans valeur, mais une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend ou bien, ce qui revient au même, une représentation inaccessible au doute, représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive qui naît de la seule lumière de la raison. (R. Descartes, 1963, p. 87).

Ici, la définition de l'*intuitus*, l'opérateur principal de la méthode, présuppose l'aspect négatif de l'imagination qui est en quelque sorte le doublet superfétatoire de la sensation multipliant les possibilités d'erreur inhérentes à celle-ci. De l'intuition, cette vision qui s'identifie avec la lumière naturelle tout entière en chacun, Descartes en fait le socle archimédien sur lequel doit être bâtie la science nouvelle. C'est par l'intuition, et par elle seule, que sont connus les principes premiers comme la pensée, la substance divine, l'étendue géométrique. De ce fait, l'expérience de pensée, que Descartes fait avec le morceau de cire dans la «Méditation Seconde», permet de détruire, une bonne fois, les prestiges de l'imagination et de réfuter le préjugé empirique (selon lequel la connaissance dérive des sens) qui bloque l'accès à la vérité. Descartes pose ainsi un problème proche de celui de Platon dans le livre VII de la *République* avec l'allégorie de la caverne : le sensible ne peut offrir de connaissance à cause de sa relativité et du devenir. À la question de savoir si c'est par l'imagination qu'on accède à l'identité de la matière, R. Descartes (1979, p. 87) répond par la négative : « Je ne saurais pas même concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive ». Il met donc en évidence le seul exercice de l'entendement, de la raison, de l'intuition dans la saisie de l'essence des corps matériels. Raisonnons avec lui : Que reste-t-il de la cire, si on l'approche du feu ou si on lui enlève ses vêtements, ses qualités sensibles (odeur, pesanteur, dureté, son, couleur etc.)? Quelle est l'identité, la substance de la cire, bref ce qui reste derrière ou malgré les changements ? C'est, selon Descartes, l'idée de quelque chose d'étendu dont la forme peut varier à volonté - varier à tel point que le nombre des variations dépasse ma faculté d'imaginer. Ce corps, qui subsiste, est « quelque chose d'étendu, de flexible, de muable » (R. Descartes, 1979, p. 85) Par cette définition, nous sommes en mesure de reconnaître que cette cire est bien la même que celle que nous tenions précédemment. « Mais qu'est-ce que cela : flexible et muable ? » Contrairement à ce que nous croyons un peu vite, à bien y réfléchir, ces deux propriétés ne sont pas imaginables, ne tombent sous aucun de nos sens. Descartes l'explique :

Nous voyons bien tel changement s'accomplir, telle figure singulière devenir telle autre figure singulière, nous pouvons même imaginer diverses transformations, mais nous n'épuisons pas, dans ces représentations, la totalité des changements de figure impliqués dans la notion de flexibilité ; jamais nous ne voyons la flexibilité, nous la concevons. L'imagination ne se représente la flexibilité que confusément car elle ne peut pas se représenter l'intégralité des modifications qu'elle suppose : elle saisit et entasse des images, mais elle n'atteint pas le concept. Or la flexibilité est un concept, non une qualité sensible. Par conséquent, cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer. L'imagination, qui permet la variation des figures, n'est pas une faculté de connaissance. Elle n'aide en rien le processus de la connaissance ; elle est donc impuissante à saisir

l'essence de la matière. Seul l'entendement est à la mesure d'une telle possibilité de variation.

C'est donc par une inspection de l'esprit que je perçois un corps, dès le départ, au moment même où je crois le saisir par mes sens. La perception est, en fait, un acte intellectuel et c'est en ce sens que la nature est réduite à un mécanisme entièrement transparent au langage mathématique. À côté de cet aspect négatif de l'imagination, Descartes y retient un aspect positif. L'imagination, en effet, joue un rôle remarquable, d'une part, dans la nouveauté que Descartes entend apporter à la science et, d'autre part, dans l'épreuve dubitative par laquelle commence son itinéraire métaphysique à proprement dit.

Du rôle de l'imagination dans la constitution du mécanisme et la découverte de l'identité du sujet.

Comme la plupart de ses contemporains, Descartes ne rejette pas totalement l'imagination, le fictif. La fable du monde, expression par laquelle il qualifie sa physique dont l'objet d'étude est l'étendue géométrique, l'argument du rêve qui renforce la nécessité de douter de l'existence du monde extérieur et les hypothèses du Dieu trompeur et du malin génie court-circuitant la raison elle-même, en sont une parfaite illustration.

2. Le monde géométrisé comme un monde feint

Si la théorie intellectualiste de la perception montre que c'est uniquement par l'entendement que nous connaissons clairement et distinctement la cire et non par l'imagination, toutefois, il y a lieu de comprendre que le rationalisme de Descartes s'accommode du fictif, de l'imaginaire qui, selon F. Alquié (1950, p. 114), « ne saurait être séparé du caractère hypothético-déductif de sa méthode ». En indiquant, en effet, que l'étendue est l'essence des corps matériels, Descartes laissait entendre que cette nouvelle conception du monde ne relevait que de la fiction. On sait qu'il parla toujours de la fable de son Monde. Et, il ne faut pas croire que le mot « fable » signifie seulement, pour lui, « histoire », histoire qui pourrait être ontologiquement fondée. L'affirmation du caractère fictif du monde est, dans le *Traité du monde*, maintes fois reprises : « Permettez donc, pour un peu de temps, à votre pensée de sortir hors de ce Monde pour en venir voir un autre tout nouveau que je ferai naître en sa présence dans les espaces imaginaires ». (Descartes, 1963, Chapitre VI). Il ne faut pas penser non plus qu'il s'agisse, ici, de prudence, ni, comme l'ont insinué certains commentateurs, d'un effet de la crainte inspirée par la condamnation de Galilée survenue en 1633. L'expression « la fable de mon Monde » apparaît, pour la première fois, le 25 Novembre 1630 dans une lettre que Descartes adresse à un de ses correspondants, le Père Mersenne. Écrivait-il, de manière précise, ceci : « La fable de mon Monde me plaît trop pour manquer à la parachever ».

2.1. L'argument du songe

C'est dans la nuit du 10 Novembre 1619, que Descartes, seul dans son poêle, fit trois songes qu'il serait fastidieux d'exposer ici. Celles-ci sont assez fortes que le gentilhomme poitevin se croit désormais chargé, investi d'une mission divine. Il lui faut trouver une méthode, dont il a déjà eu quelque intuition, méthode capable de résoudre la totalité des problèmes que peut rencontrer l'esprit humain. Et Descartes, qui veut asseoir la philosophie sur des fondements solides et assurés, y voit dans le doute, qu'est « l'opération emblématique de cet arrachement cartésien à l'enfance et aux préjugés » (R. Descartes, 2000, p. 25), l'instrument, voire la méthode par excellence à partir de laquelle l'acquisition de certitudes inébranlables pourrait être possible.

À l'esprit qui doute, il suffira, dans un premier temps, la plus légère incertitude pour douter. De ce fait, le doute va d'abord porter sur les sens et, par extension, sur l'existence réelle du monde extérieur. Descartes porte un jugement défavorable sur les sens. Pour lui, ils sont trompeurs ; ils ne nous enseignent rien sur la nature véritable des choses matérielles. Ce qu'ils nous donnent pour la réalité n'est que l'apparence d'une réalité inaccessible à la pensée aliénée, esclave des préjugés. Les données des sens, parce qu'enclines à la perpétuelle fluctuation des choses, ne peuvent faire l'objet d'une connaissance objective. Si, dans l'entendement cartésien, nous nous trompons quelquefois sur des choses peu sensibles et fort éloignées, - par exemple, l'illusion d'optique avec l'image du bâton brisé dans l'eau, ou de la tour de forme circulaire alors qu'elle est rectangulaire - il reste que le doute ne saurait épargner même certaines choses qui sont fort rapprochées et que nous voyons clairement. C'est alors que Descartes brandit l'argument du rêve qui est un produit de l'imagination:

Mais, encore que nos sens nous trompent quelques fois, touchant beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoique nous les connaissions par leur moyen, par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature. Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? (...) Toutefois, j'ai ici à considérer que je suis homme, et par conséquent que j'ai coutume de dormir et de me représenter en mes songes les mêmes choses ou quelques fois vraisemblables. Combien de fois m'est-il arrivé de songer, la nuit que j'étais en ce lieu, habillé, et que j'étais auprès du feu, quoique je fusse tout nu dedans mon lit ? (R. Descartes, 1979, p. 59-61).

En évoquant cet argument, Descartes veut tout simplement montrer toute la difficulté qu'il y a à distinguer la veille d'avec le sommeil. Des fois, au cours du sommeil et pendant les rêves, les choses nous apparaissent si réelles si bien qu'il n'est pas rare de voir même certaines personnes rire, pleurer et chanter. Je puis alors douter aussi bien de la réalité des choses proches de nous, car ces choses, je les vois pareillement en rêve et je les crois vraies. Toutefois, comme il m'est

difficile de distinguer veille et sommeil, c'est-à-dire des choses que je vois aussi bien étant éveillé que dans mes songes, il y a un soupçon de doute sur la réalité de ces choses. Ce qui suffit, selon le premier précepte de la méthode, pour les rejeter comme fausses. Selon H. Gouhier (1973, p.165), « c'est le rêve et ses illusions qui, justifiant une méfiance généralisée, permettent à la philosophie de "feindre" que sa vie entière est un songe ».

L'argument du rêve aura pour enjeu majeur de faire vaciller la croyance en l'existence du monde sensible. Ici, on perçoit nettement l'usage fait par Descartes de l'imagination dans le processus dubitatif. Cette présence de l'imagination, à travers le songe, l'illusion, est également de mise dans ce que les commentateurs du philosophe ont qualifié de doute hyperbolique.

2.2. Les fables du Dieu trompeur et du Malin génie

R. Descartes (2000, p.74) affirmait qu' « au Collège, il se plaisait aux mathématiques à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons ». Il mettait également en exergue les mathématiques dans les *Méditations métaphysiques* : « Soit que je veille, ou que je dorme deux et trois joints ensemble formerons toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ». (R. Descartes, 1979, p. 63). Et pourtant, le philosophe rationaliste n'hésitait pas à s'attaquer aux évidences intelligibles, bref à la raison elle-même. Ce doute met en cause, selon A. Glucksmann (1987, p. 80-81), « la légitimité des vérités éternelles que constituent les essences mathématiques ». Alors, comment comprendre ce retournement cartésien qui pourrait être assimilé à un contresens, voire même à une trahison ?

Deux raisons le justifient. D'abord, Descartes fait état, dans la quatrième partie du *Discours*, des erreurs de raisonnement que nous faisons en mathématiques :

Pour ce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations. (R. Descartes, 2000, p. 109).

Ensuite, dans la « Méditation seconde », il fait cas d'une opinion du sens commun :

Il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis (...) Et même puisque ce créateur est tout puissant, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela ». (R. Descartes, 1979, p. 65).

Chez Descartes, le doute méthodique culmine dans le malin génie intégrant l'ensemble du contenu métaphysique possible. Celui-ci est issu, d'une part, du Dieu trompeur, étant donné que le malin génie lui-même se substitue à l'hypothèse d'un vrai Dieu et apparaît comme « ce que peut encore être supposé l'auteur de notre nature lorsqu'on le prouve (...) par le sensible et qu'on ne prouve par conséquent pas que c'est Dieu ». (E. Gilson, 1987, p. 326). D'autre part, il est aussi issu du songe, par le pouvoir du malin génie de me tromper au moyen des illusions et des tromperies liées aux choses extérieures. Les fables du Dieu trompeur et du malin génie sont les artifices par lesquels Descartes pousse son doute à l'extrême, le porte à son paroxysme, le rend total et radical. Elles mettent en cause la raison dans son intégrité ; ce qui invalide les mathématiques et leur méthode. À ce niveau, la raison ne peut rien connaître, elle ne peut s'assurer de rien. Elle devient donc suspecte au même titre que les sens et les songes. Le Dieu qui nous trompe, crée, chez nous, de faux sentiment d'évidence au point où on peut se demander si la raison, chez Descartes, n'est pas déraison, voire folle au sens foucauldien du terme? L'opération $2+2=4$ deviendrait problématique.

Par l'exercice méthodique de ce doute hyperbolique, nous pouvons en arriver à ne plus pouvoir rien juger comme absolument certain, à ne plus pouvoir rien tenir ni pour vrai ni pour faux, à ne plus tenir aucun être comme réel. D'où l'urgence d'une suspension par l'esprit de son jugement requis par Descartes.

Conclusion

En fondant la connaissance des objets extérieurs sur une connaissance de l'activité du sujet capable de science, Descartes et ses contemporains avaient à cœur de reconstruire tout le savoir. Mais cette reconstruction ne s'est pas faite par un rejet catégorique de l'imagination. Malgré son appartenance au rationalisme, Descartes n'a pas une conception limitative de l'imagination. Chez lui, l'activité de l'esprit semble se doubler, de façon constante, d'une activité de figuration qui en autorise l'exercice. C'est à croire qu'on a affaire à deux facettes opposées du philosophe rationaliste, mais qui se recoupent par moments. Alors que l'imagination est citée dans l'explication de l'erreur et écartée dans la détermination des principes de la science mécaniste, elle accompagne le processus méthodologique devant conduire à la découverte du Cogito. Mieux, l'usage de l'imagination, de la fiction par Descartes lui a permis de rendre compte de la nouveauté qu'il entendait apporter à la science, une science fondée en raison. Partant de ce fait, on ne saurait souscrire entièrement à l'idée selon laquelle c'est la raison et non l'imaginaire qui définirait le mieux, chez Descartes, l'existant dans sa possibilité d'organiser ses relations avec le réel aussi bien du point de vue concret que du point de vue conceptuel. Il y a un certain relativisme qui transparait, mieux à observer dans le traitement que Descartes réserve à l'imagination, même si la tendance penche beaucoup plus en faveur de la raison ou l'entendement.

Références bibliographiques

- ALQUIÉ Ferdinand, 1950, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF.
- DESCARTES René, 1963, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Ferdinand Alquié.
- DESCARTES René, 1963, *Traité du monde*, Paris, Ferdinand Alquié.
- DESCARTES René, 2000, *Discours de la méthode*, introduction, dossier et notes par Denis Moreau, Paris, Librairie Générale Française.
- DESCARTES René, 1979, *Méditations métaphysiques, Objections et Réponses*, Paris, GF-Flammarion.
- GILSON Étienne, 1987, *René Descartes. Discours de la méthode*, texte et commentaire, Paris, Vrin.
- GLUCKSMANN André, 1987, *Descartes, c'est la France*, Paris, Garnier-Flammarion.
- GOUHIER Henri, 1973, *Descartes, Essais sur le «Discours de la méthode», la Métaphysique et la Morale*, Paris, Vrin.
- GUEROULT Martial, 1968, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, Tome II: Âme et Corps.
- PIERRON Jean-Philippe, 2012, *Les puissances de l'imagination: essai sur la fonction éthique de l'imagination*, Paris, Vrin.
- PLATON, *La République*, 1996, Traduction de Robert Baccou, Paris, PUF.
- VOHO SAHI Alphonse, 2003, *Descartes le philosophe et le temps*, Abidjan, PUCI.
- .
- .

L'HUMAIN FACE AU NUMÉRIQUE : VERS UNE REDÉFINITION DE LA SOCIABILITÉ ?, Maxime Kobenan KOUMAN (Universté Félix Houphouët Boigny, RCI)
Kouman.maxim@gmail.com

Résumé

Nous sommes à l'ère des nouvelles technologies. Tous les secteurs d'activité de l'homme sont aujourd'hui conditionnés par cette révolution. Le fait le plus marquant, c'est que la révolution numérique ou révolution cognitive a entraîné un bouleversement des relations humaines. La sociabilité qui était naturelle, traditionnelle, cède de plus en plus la place à une sociabilité artificielle, basée foncièrement sur le cyberspace. L'avènement du numérique semble rendre caduque cette forme traditionnelle de sociabilité. Cependant, notons que la sociabilité numérique est factice, artificielle, car elle est exempte d'une présence humaine physique et donc d'une chaleur humaine. La révolution numérique est dénuée de tout humanisme dans le vrai sens du mot.

Mots clés : Sociabilité numérique, révolution cognitive, humanisme, nouvelles technologies, cyberspace

HUMANITY AND DIGITAL: TOWARDS A REDEFINITION OF SOCIABILITY?

Abstract

We are in the era of new technologies. All sectors of human activity today are conditioned by this revolution. The most striking fact is that this digital or cognitive revolution has brought about an upheaval in human relations. Sociability which was natural is progressively, fundamentally based on cyberspace. The advent of digital technology seems to make traditional sociabilities null and void. However, let us note that digital sociability is false, artificial because there is no human physical presence and therefore human warmth. Indeed, the digital revolution is devoid of any humanism in the true sense of the word.

Keywords: digital Sociability, cognitive revolution, humanism, new technologies, cyberspace

Introduction

Aristote (1992, p. 90) dans *Les politiques* écrit : « (...) la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement bien sûr et non par le hasard des circonstances est soit un être dégradé soit un être surhumain ». Cette affirmation aristotélicienne depuis l'antiquité, met en exergue la socialisation naturelle de l'homme. Tout être humain naît dans une famille qui constitue naturellement la première société qui lui confère un visage humain. La société est le lieu de prédilection de l'homme. En dehors d'elle, l'homme ressemblerait à un animal solitaire.

Cependant au regard de l'évolution de l'humanité, que vaut encore cette conception d'Aristote ? En effet, depuis cette affirmation aristotélicienne, l'espèce humaine et son environnement immédiat n'ont cessé de subir des transformations. Une transformation ou une évolution qui marque l'entrée de l'homme dans une ère nouvelle. Son histoire ne cesse d'être bouleversée. En quelques années, tout a changé : non seulement notre environnement immédiat, les objets, les phénomènes spatio-temporels, mais aussi notre mode de vie même. Ainsi, l'humanité, depuis le paléolithique jusqu'au néolithique, depuis l'homme préhistorique jusqu'à l'homo-sapiens, a changé son mode de production, son mode de transmission (de la parole à l'écriture) et mieux son mode de socialisation. Cette transformation du monde et des mentalités, a eu pour principal vecteur les évolutions technico-scientifiques ou scientifico-technologiques. Parmi tous les domaines technologiques qui ont modelé la vie des hommes du XXe siècle et continuent de fasciner le XXIe siècle, nous retiendrons ici celui du numérique. Le réseau numérique, dénué de centre et de frontières, apparaît comme l'un des aboutissements d'une transformation scientifico-technologique de l'homme et de son environnement à l'égard de l'espèce humaine. Le numérique permet ainsi de parler aujourd'hui d'une révolution cognitive. L'évolution technologique qui a donné naissance au numérique constitue le point de départ d'une intelligence artificielle qui n'est autre que l'ordinateur. La conséquence de cette révolution, c'est que c'est tout le mode de vie de l'homme qui va subir un bouleversement. Ainsi, par le son, par l'image, puis par l'internet, la communication a rendu l'humanité présente à elle-même. En clair, le numérique permet de contracter le temps et de supprimer les distances entre les individus. Avec le numérique, l'humanité assiste à la loi de l'immédiateté. Aussi et surtout, faut-il noter que la révolution cognitive va impacter considérablement les relations interhumaines. Désormais, les contacts entre les hommes ne sont plus des liens directs mais se font par le canal des appareils auto programmables. D'où notre sujet de réflexion ; « l'humain face au numérique : vers une redéfinition de la sociabilité ?

À partir de ce sujet de réflexion, il s'agira pour nous de résoudre le problème suivant : la révolution numérique n'est-elle pas une menace pour la sociabilité traditionnelle, classique, caractérisée par un contact réel et effectif entre les hommes ? Cette question fondamentale ne peut être bien saisie qu'à l'aune des interrogations spécifiques suivantes : la socialisation à partir de l'intelligence artificielle n'engendre-t-elle pas un bouleversement de la société traditionnelle ? Peut-on se fier à cette nouvelle forme de sociabilité ? N'est-elle pas purement virtuelle, sans consistance ?

L'objectif que nous recherchons à travers cet article est de montrer que les nouvelles relations sociales que la révolution numérique a engendrées entre les hommes sont des relations purement artificielles. La sociabilité numérique ne saurait remplacer la sociabilité naturelle ou traditionnelle.

Ainsi, après avoir clarifié les concepts de base du sujet, nous donnerons les caractéristiques de la sociabilité traditionnelle ou naturelle. Ensuite, nous étudierons la sociabilité numérique comme un changement de paradigme sociétal. Enfin, il s'agira pour nous de montrer que la sociabilité numérique est artificielle et superficielle.

1. Les caractéristiques de la sociabilité traditionnelle

La sociabilité s'appréhende comme le caractère des relations entre des personnes au sein d'un groupe déterminé. C'est lorsque chaque individu, tout en marquant son identité personnelle est obligée par sa nature d'être humain, d'entretenir des relations avec les autres membres du groupe. Il importe, comme il a été déjà souligné plus haut, de donner la signification la plus pleine à l'idée d'Aristote qui affirmait déjà que l'homme est naturellement fait pour vivre en société. Ce qui sous-entend qu'un homme sans société n'est pas un homme ; il est soit un dieu, soit une brute. Toute collectivité implique donc une liaison des individus au tout qui est la société. Ce sont les hommes qui font la société et à l'inverse, la société détermine et fonde leur existence. La société, c'est donc le vivre-ensemble. Il ne s'agit pas d'une juxtaposition d'individus s'ignorant les uns les autres, mais des êtres qui nouent des relations de complémentarité entre eux. Ce qui signifie que dans une société, les insuffisances des uns sont comblées par la présence des autres.

A partir de l'idée de « sociabilité traditionnelle », nous voulons mettre en exergue les caractéristiques de la sociabilité en dehors de toutes les inventions technologiques. Ce que nous nommons ici la sociabilité brute ou directe. Il s'agit de considérer l'homme nouant des relations naturelles avec son semblable, c'est-à-dire sans aucune médiation artificielle. En d'autres termes, c'est la sociabilité physique, biologique, telle que conçue par les lois de la nature. On peut ainsi parler de la grande famille des êtres humains.

Que serait l'homme sans un contact avec ses semblables ? la félicité de l'homme est avant tout tributaire de sa sociabilité, c'est-à-dire, qu'il est obligé d'entretenir des relations humaines agréables avec les autres pour bien se sentir et pour bien vivre. La particularité des relations humaines, c'est que celles-ci se veulent chaleureuses, directes et sensuelles. La présence physique de l'autre est un atout pour moi. N'est-ce pas d'ailleurs la condition première de l'homme ?

En effet, la solitude n'est pas naturelle en l'homme. Nous en voulons pour preuve le cadre familiale qui n'est pas le fait d'un choix durant notre arrivée au monde. La famille n'est pas un artifice, un produit de société, mais c'est de façon naturelle qu'on se retrouve au milieu des parents, des frères, des sœurs, autrement dit, au sein d'une vie communautaire. Dans le *Traité du gouvernement civil*, J. Locke (1992, p. 100), qui fait ressortir cette sociabilité naturelle de l'homme, écrit ceci :

Dieu ayant fait l'homme une certaine créature à qui, selon le jugement que ce sage créateur en avait porté lui-même, il n'était pas bon d'être seul, il l'a mis dans l'obligation, la nécessité et la convenance qu'il lui a inspiré avec le désir de se joindre en société. La première société a été celle de l'homme et de la femme ; et elle a donné lieu à une autre qui a été le père, la mère et les enfants.

A la suite de l'Antique Aristote, Locke montre ici que la société est une institution de l'être suprême. Celui-ci a programmé dans la nature de l'homme, la nécessité d'aller vers les autres et de former une communauté avec eux. C'est pour cela qu'il est de la nature de l'homme de se nourrir de la présence des autres comme le corps biologique a besoin de l'eau et du pain pour survivre. L'être suprême a fait la nature de l'homme de telle sorte et l'a équipée de certaines facultés qu'il doit utiliser pour chercher son bonheur dans la société des autres hommes. Selon Locke, Dieu a accordé des dispositions naturelles à l'homme pour qu'il s'accorde aux autres hommes. Parmi celles-ci, il y a le rôle prépondérant du langage. Dieu a fait don du langage aux hommes afin que cette faculté soit destinée à être le grand instrument et le bien commun de la vie sociale.

Ainsi, tout homme cherche à établir des relations avec ses semblables. Il n'a de cesse de s'intéresser aux autres, de les approcher, de les toucher, de les sentir. Un homme privé du contact des autres, serait amputé de sa propre humanité. Ce sont dans les relations humaines que l'homme accomplit son être, qu'il déploie ses vertus intellectuelles et morales. Chaque individu a besoin, pour vivre, d'organiser son environnement immédiat avec les autres. Il est obligé de s'inscrire dans un espace peuplé de personnes parentes, amies, de relations. Ce sentiment de sociabilité et de familiarité donne à l'individu la possibilité de donner un sens à sa vie, d'être présent au monde, car la présence physique des autres marque aussi sa présence au monde, d'appartenir à un univers connu, lieu de ses agissements sociaux, sans lequel il se sentirait étranger au monde, à autrui et à lui-même. L'adhésion de l'homme à l'homme donne un visage humain à celui-ci. On peut donc donner raison à J. P. Sartre (2010, pp.58-59) qui dit ceci :

Ainsi, l'homme qui s'atteint directement par le cogito découvre ainsi tous les autres, et il les découvre comme la condition de son existence. Il se rend compte qu'il ne peut rien être sauf si les autres le reconnaissent comme tel. Pour obtenir une vérité quelconque sur moi, il faut que je passe par l'autre. L'autre est indispensable à mon existence, aussi bien d'ailleurs qu'à la connaissance que j'ai de moi.

Ce que nous sommes, nous le devons donc à la société. C'est elle qui met à notre disposition toute une gamme de savoir-faire en échange de la mise à la disposition de notre propre savoir-faire, qui inexorablement est beaucoup plus limité et insuffisant. La société est donc un catalogue de savoir-faire réciproques. Un quantum de savoir-faire collectifs, fruits de la coopération de plusieurs individus.

Il est donc important à ce stade de notre analyse de mettre l'accent sur la chaleur humaine, le face à face physique qui caractérisait la sociabilité traditionnelle. C'est cela avant tout, la vraie sociabilité ; la société concrète. L'autre n'a de sens que si je pratique certaines activités physiques et intellectuelles avec lui, faire une promenade, un sport, un jeu, un repas, etc. la vraie sociabilité se saisit donc comme un moyen de se réchauffer mutuellement l'esprit, de s'entraider, de se côtoyer, de se supporter mutuellement. La sociabilité suppose que les individus s'entassent et se pressent les uns contre les autres. Ils s'interpénètrent et sentent mutuellement leur présence.

Ainsi, l'homme n'est heureux que dans une société fondée sur des relations concrètes et non pas dans des relations factices et fugaces. Il est défini par l'ensemble de ses relations avec ses semblables, qui sont des rapports conscients, sensuels, tangibles, motivés par cette évidence que la réalité et la qualité de son existence d'homme sont conditionnées par la réalité et la qualité de l'existence des autres hommes. Comme le souligne J. M. Van Parys (1996, p. 27), « la valeur d'un homme est donc finalement dans sa seule existence sociale, par son utilité sociale, et c'est finalement cette utilité qui le définit comme être humain et comme être tout court ». L'homme est donc bien défini par son utilité sociale dont la condition est le vouloir d'une existence et d'une réalité exclusivement sociale.

En effet, sur le plan factuel et de l'expérience empirique, l'homme isolé est condamné à la misère et sa vie est en proie aux plus grands périls. C'est pourquoi, selon R. Polin (1960, p. 134), l'homme « ressent la présence des autres comme un besoin et comme une expérience nécessaire ». Dire que l'homme est sociable naturellement revient à affirmer qu'il appartient, dans son principe, à une communauté unique et qu'il forme naturellement avec tous les autres hommes à l'exclusion de toutes les autres créatures, une société unique. L'homme sent et doit sentir la présence des autres. Une présence non pas artificielle, de façade, virtuelle, mais une présence réelle, concrète, chaleureuse.

Malheureusement, ce face-à face physique qui caractérisait la sociabilité traditionnelle se voit de plus en plus contrebalancé par une nouvelle forme de sociabilité que nous nommons ici « la sociabilité numérique ». Quelles sont ses caractéristiques fondamentales ?

2. La sociabilité numérique comme un changement de paradigme sociétal

Le concept de numérique est un concept relativement récent. Selon N. Negroponte dans *L'homme numérique*, le numérique se conçoit comme un ensemble de pratiques et de possibilités qui ont émergé grâce à l'évolution des sciences technologies. Le numérique est le corollaire de la cybernétique et de ses variantes (intelligence artificielle, automatique, robotique, informatique, etc.). C'est un système qui permet de doter les machines de procédures de réflexion et de décision (information-commande) à l'instar du cerveau humain. Pour être plus simple, disons que le numérique est une invention technologique calquée sur le

modèle de la cognition humaine et capable de s'exécuter automatiquement. Ce système intégré et autonome détermine et façonne désormais notre monde. En tant qu'une machine auto-programmable, il s'exécute indépendamment de l'action humaine. Le numérique est ainsi l'aboutissement de la technologie haut débit.

Nous sommes à l'ère du cyberspace, de l'intelligence artificielle, du numérique, une nouvelle forme de cognition qui tend à effacer la frontière entre l'animé et l'inanimé. Une intelligence artificielle qui tend à faire disparaître le réel au profit du virtuel et de l'abstrait. Depuis l'apparition de cette intelligence artificielle, la capacité des microprocesseurs ne cesse de se développer au point où l'on affirmait que le XXI^e siècle sera le siècle de la révolution cognitive. Aujourd'hui l'actualité nous montre que le XXI^e siècle est véritablement le siècle de la révolution cognitive. Le monde dispose de plus en plus de machine très intelligentes, beaucoup plus performantes que l'intelligence humaine. On assiste aujourd'hui à la naissance des humanités numériques. Celles-ci désignent l'avènement d'une nouvelle humanité ou d'une nouvelle civilisation définie par un ensemble modélisant de conduites, de représentations et de traits caractéristiques de nos sociétés actuelles dont Internet devient la base structurelle de toute existence. Personne n'est en mesure de dire avec exactitude quels rapports s'établiront entre elles et nous. Est-ce l'homme qui commande aux machines ou assistons-nous à l'inverse ?

Tout ce que nous constatons pour le moment, c'est qu'un nouvel humain fait désormais son apparition dans le cosmos dont toute l'existence est quasi dépendante des appareils numériques (cellulaire, ordinateur, etc.). C'est ce nouvel homme que M. Serres appelle « *petite poucette* », en référence au doigt qui est sans cesse sur les claviers ou sur les écrans numériques de ces appareils. Il faut donc souligner que cette révolution cognitive crée du coup un changement de paradigme dans les rapports sociaux et dans le mode de vie quotidienne des hommes. On assiste à une nouvelle organisation sociale et à une nouvelle forme d'humanisme moderne. Il suffit de méditer sur cette affirmation de M. Serres (2009, p. 20) pour s'en convaincre :

Les dites nouvelles technologies changent nos liens, nos voisinages, nos savoirs et nos manières d'en prendre connaissance. Le connectif remplace le collectif. Le plus ignorant d'entre nous jouit désormais d'un accès assez facile à plus de connaissances que le plus grand savant du monde entier.

Ainsi, avec le cyberspace, on assiste à l'effacement du contact physique, l'effacement du contrat humain ou l'annihilation du face-à-face physique. L'homme et son environnement immédiat ne sont plus les mêmes. La révolution numérique a chamboulé notre vision du monde, notre cognition, nos rapports avec les autres et l'architecture même de nos sociétés. Cet homme nouveau, ce nouvel espace, cette sociabilité nouvelle sont ici peints par M. Serres (2012, p. 22) dans *petite poucette* où il écrit:

Sans que nous nous apercevions, un nouvel humain est né, pendant un intervalle bref, celui qui nous sépare des années 1970. Il ou elle n'a plus le même corps, la même espérance de vie, ne communique plus de la même façon (...) n'habite plus le même espace.

L'homme a changé de statut, la société qu'il forme avec ses semblables également. Que signifie encore une famille biologique, une société naturelle, une sociabilité tout court quand l'image sur l'écran a remplacé les accolades entre deux individus ? Tout se fait désormais par le numérique. A ce sujet, I. Ramonet (2004, p. 8) affirme que

Rien n'est plus comme avant. L'accélération et la fiabilité des réseaux ont changé la manière de communiquer, d'étudier, d'acheter, de s'informer, de se distraire, de s'organiser, de se cultiver et de travailler d'une importante partie des habitants de la planète. Le courrier électronique et la consultation de la toile placent l'ordinateur au centre d'un dispositif d'échanges (relayé par le nouveau téléphone à tout faire) qui bouleverse tous les secteurs d'activité.

Cette transformation a généré un nouveau concept, celui d' "humanités numériques" qui n'est autre que la condition de l'homme à l'ère du numérique. Les humanités numériques sont consécutives à l'avènement d'une nouvelle civilisation ou d'un humanisme moderne défini par de nouveaux systèmes qui façonnent les conduites, les représentations et les traits caractéristiques de nos sociétés. La sociabilité moderne est donc le fruit d'une interconnexion de plusieurs intelligences artificielles puissamment conçues. Le réseau planétaire intégré appelé génériquement « internet », qui est un système dénué de centre et de barrières ou de frontières, apparaît aujourd'hui comme l'un des points focaux d'une communication entre le monde et le monde à destination de l'espèce humaine.

En effet, cette nouvelle ère qui a commencé avec le sacre des nouvelles technologies a entamé une transformation structurelle de toute notre société. Ainsi avec l'avènement de l' "*homo connectus*", le travail est désormais électroniquement organisé, bouleversant ainsi l'ancien système dominé par la bureaucratie et une certaine organisation spatiale et temporelle du travail depuis la révolution industrielle du XVIIIe siècle. Dans ce siècle passé, le travail se faisait à la chaîne. Et le travailleur se sentait dans la tâche qu'il accomplissait. Il en était l'auteur du début à la fin. Le résultat de son travail faisait sa fierté. Tout autre est le travail par le numérique. Cette révolution numérique, dit-on, rend le travailleur plus efficace, car la connectivité dont bénéficie le sujet, ou l'ouvrier, fait de lui, un être géolocalisable et donc joignable facilement en tout temps et en tout lieu. C'est ce que C.Médici (2015, p. 10) appelle "l'hyperjoignabilité".

Cette géolocalisation et cette hyperjoignabilité font que le travailleur a la possibilité d'accomplir ses tâches professionnelles partout où il se trouve. Le travail qui était donc vu comme un élément catalyseur de la sociabilité est ainsi transformé. Le seul collaborateur qui est devenu le véritable "collègue" est l'outil numérique. En se concentrant sur son appareil numérique, le travailleur peut faire fi

de la présence des autres et exécuter tout seul sa tâche. Il en est de même pour l'économie, la communication, l'éducation ou la formation qui sont tous des domaines où l'individu peut accomplir seul sa tâche sans le secours physique des autres. On a plus besoin d'agents physiques pour communiquer ou acheter une marchandise. De même, on n'a plus besoin nécessairement de réunir physiquement un professeur et des étudiants dans un amphithéâtre pour dispenser le savoir.

C'est tout le sens de la sociabilité qui est ainsi bouleversé. Les échanges classiques ou traditionnels qui nécessitaient la rencontre de plusieurs hommes sont désormais vus comme inefficaces et peu rentables. Le travail classique est ainsi vidé de sa substance. Devant un tel tableau caractérisé par la numérisation des relations humaines, il convient de poser la question suivante. Les humanités numériques rendent-elles plus sociables ou désocialisent-elles l'homme ? N'assistons-nous pas aujourd'hui à une crise de l'humanisme ?

3. Le paradoxe de la numérisation des relations humaines

De notre analyse précédente, rappelons que la révolution cognitive nous impose un cyberspace dans lequel tous les habitants de la planète sont de potentiels amis, voisins ou interlocuteurs. Cette forme de sociabilité nouvelle n'est possible que parce que ni l'espace ni le temps ne sauraient constituer aujourd'hui des obstacles à de telles liaisons. Le contact physique et la chaleur humaine qui caractérisaient les relations humaines classiques sont de nos jours remplacés par les appareils numériques.

C'est contre une telle manière de concevoir la stabilité que nous nous exprimerons dans cette dernière partie de notre investigation. Il s'agit maintenant de démontrer ou d'analyser cette tendance que la connectivité a de nous rapprocher du lointain. Notre analyse est nourrie par une crainte et un constat qui consistent à voir l'humain s'éloigner des personnes qui lui sont physiquement proches et s'accrocher à des liens virtuels. Notre inquiétude est d'ailleurs légitimée par l'un des critiques de l'internet, R. Kraut. À travers une étude effectuée en 1996, R. kraut a relevé l'impact du numérique sur nos relations sociales traditionnelles. L'intitulé de son article qui a découlé de ses recherches est le suivant : « le paradoxe d'internet : une technologie sociale qui réduit la participation sociale et le bien-être psychologique. » (R. Kraut, 1998, p. 1024). Qu'est-ce qui caractérise la "technologie sociale ?" C'est la substitution de la mobilité physique par la mobilité numérique ou virtuelle. C'est la disparition du contact physique au profit du contact imagé ou ondulé (le contact relayé par les ondes).

Le mouvement est désormais relayé par le virtuel. Sortir de chez soi pour aller à la rencontre des autres, les saluer, pactiser avec eux, partager leurs émotions, compatir à leur douleur, semble être aujourd'hui caduque. Ce mouvement vers les autres est relayé de nos jours par les coups de téléphone cellulaire, par un message numérique (SMS) ou par un message informatique via internet. Désormais, l'homme désocialisé passe de plus en plus de temps dans un espace clos (chambre

ou bureau) que dans un espace ouvert où la présence des autres crée un contact physique. R. Kraut (1998, p. 1028) stigmatise les réseaux sociaux en ces termes :

Au fur et à mesure qu'internet devenait le facteur prédominant de leur vie, l'activité sociale se trouvait déplacée vers les interlocuteurs et correspondants en ligne, des relations distantes et pour cette raison moins solides. Cette stabilité relationnelle serait à la base de leur sentiment grandissant d'isolement.

Avec Robert Kraut, on a pu constater que la révolution cognitive engendre une sorte de virilisation de la vie sociale quotidienne. Les sujets connectés semblent coupés de la réalité sociale et matérielle. Le numérique, à vrai dire, ne fait que relier artificiellement et superficiellement des individus atomisés. C'est une socialisation de façade, une pseudo socialisation. Le réseau social ne crée pas véritablement des liens profonds, mais plutôt des liens légers. Pour faire vite, disons que le numérique est un usage qui isole. Les hommes vivent de plus en plus isolés les uns des autres. Ce qui les relie désormais, ce sont les fibres optiques qui interconnectent ces écrans numériques qui font défiler sans cesse, et de façon automatique, des informations et des images.

Aussi soulignons que La désocialisation due à la révolution numérique crée une sorte de crise de l'humanisme. L'assistance mutuelle qui caractérisait la sociabilité naturelle et traditionnelle a fait place à une assistance à distance. Qu'est-ce que consoler une personne endeuillée au téléphone ou par internet ? Sinon qu'un simple simulacre de consolation de façade compte tenu de l'absence de notre présence effective à ses côtés. Par un simple coup de fil ou par un simple message via les réseaux sociaux, on estime qu'on est venu en aide à l'autre. Or, en réalité, celui qui souffre a besoin de la présence physique des autres pour "essuyer ses larmes", pour le reconforter. C'est le cas d'ailleurs du sens que l'on donne à la visite qu'on rend à des proches qui souffrent, soit à cause d'un deuil, soit à cause d'une maladie. Il en est de même pour la manifestation d'un moment de bonheur telle que la célébration d'un mariage, d'un anniversaire, etc. Tous ces événements n'ont de sens que si l'on est entouré de sa famille et de la présence effective de ses amis.

N'a-t-on pas l'habitude de dire que "ta présence à mes côtés me suffit car elle me fait du bien ?" ce sont ces valeurs qui paraissent simples mais qui sont psychologiquement curatives qui sont entrain de s'évanouir au bénéfice des relations numériques. La virtualité du cyberspace crée plus une sensation de solitude et de mal-être qu'une sensation de communauté, de solidarité effective, donc de bien-être effectif. Avec l'avènement du numérique, on assiste donc à une crise de l'humanisme. Autant dire, à la vérité, que le numérique n'est plus aujourd'hui véritablement la solution, mais le problème. Ce problème vient du fait qu'avec le digital (l'autre appellation du numérique), les machines parlent avec les machines. Et dans le jeu des machines, les hommes sont ensemble pour ne pas être ensemble. Les machines interconnectées ont pris la place des hommes.

Avec le développement de la séquentialisation, chaque internaute sourit à sa machine tout en pensant qu'il sourit à son semblable qui est à l'autre bout du monde. Chacun tout en regardant sur son écran, finit par s'oublier lui-même et finit par ignorer la présence des autres. Le numérique rend insensible car tout se passe comme si l'on est seul au monde, et avec pour compagnon, un ensemble d'appareils numériques auto programmables. Ainsi, dans le fond, nous constatons qu'au-delà de ces appareils et de ces ondes, le numérique n'est plus un simple outil, c'est plutôt une manière de vivre en ce sens qu'il modifie toute la structure sociale. Il bouleverse tout notre rapport au monde. Ce bouleversement nous donne de nouveaux concepts avec le sacre du « e ». On parle désormais de « e-ami, e-love, e-famille, e-commerce, e-étude, e-money », etc. C'est le sacre du monde virtuel ou de la famille virtuelle. N'en déplaise à A. Casilli (2010, p. 298) pour qui

L'utilisation d'Internet pour rechercher « l'amour parfait » est une activité commune. Internet n'est qu'un support comme les autres pour une relation amoureuse ; pas plus inhabituel qu'un coup de téléphone ou une lettre. Et ce non seulement au moment de la séduction, qui va de la rencontre à la création d'une intimité sexuelle, mais aussi dans l'établissement et dans le maintien de liaisons qui s'inscrit dans la longue durée.

Casilli tente ainsi de faire croire que la nouvelle forme de vivre l'amour sensuel par le numérique est aussi normal que par le passé. Selon lui, l'amour au temps des réseaux sociaux et des sites de rencontre ne se résument pas en des rencontres éclaires. Pour cet auteur, ces relations n'ont rien à envier aux relations physiques que les hommes pratiquaient. L'amour numérique est aussi normal et profond que l'amour naturel. Mais à bien analyser, nous constatons que le « e-love », c'est-à-dire, l'amour numérique est loin de mettre l'homme dans une véritable relation mutualisée par deux êtres soucieux de se supporter physiquement et moralement. Les images numériques sont souvent trompeuses. Elles tendent à embellir l'être désiré. Les images que le numérique donne sont souvent loin de la réalité et sont donc susceptible de désillusion.

Nous pensons donc que le bonheur de l'humanité ne saurait être abandonné à des machines qui « virtualisent » ou qui galvaudent le vrai sens de la famille. L'humanité doit pouvoir canaliser l'intelligence artificielle. En effet, il faut que l'homme arrive à penser au-delà des machines. Cette maîtrise de l'outil permettra à l'humanité de retrouver les anciennes valeurs sociales. En pensant au-delà des appareils, on pourrait par exemple combattre efficacement leurs effets pervers tels que la solitude, l'isolement, la nomophobie (la peur de vivre sans le numérique, la dépendance de l'homme des appareils numériques ou des connexions) et, *in fine*, trouver des solutions à la crise morale actuelle qui fait la misère de l'humanité.

Conclusion

Il ne s'agit pas de balayer du revers de la main les nouveaux services que la révolution cognitive rend à l'humanité. Nous sommes conscients que grâce à elle, la communication devient plus facile ; on peut parler d'un nouveau pan de l'histoire de l'humanité avec la conviction que les communautés virtuelles deviennent de nouveaux espaces sociaux. Les services qu'elle rend à l'humanité sont considérables. Ce serait un leurre de penser qu'on peut vivre sans ces technologies aujourd'hui.

Seulement une analyse minutieuse et approfondie du sujet nous révèle que ces liens numériques sont plus légers que profonds. Ce sont des relations factices voire fugaces. D'où la nécessité de faire valoir ou de refaire la promotion de la sociabilité traditionnelle. Celle-ci est caractérisée par des liens forts fondés sur le rapprochement physique, un face-à-face physique qui crée une chaleur humaine. Telle est la vision philosophique de la sociabilité : celle-ci part du fait que l'individu doit tout à la société. Selon Aristote (1992, p. 92), « le tout, en effet, est nécessairement antérieur à la partie, car le corps entier une fois détruit il n'y a plus ni pied ni main. (...) c'est donc par nature qu'il y a chez tous les hommes la tendance vers une communauté de ce genre. » En effet selon cette pensée d'Aristote, la société précède historiquement l'individu ; cesser donc d'être sociable, c'est perdre son caractère humain. L'individu est dans la société comme la partie est dans le tout, comme partie d'un organisme qui n'est plus rien si elle n'est plus intégrée dans ce tout organique.

L'humanité doit donc œuvrer dans le sens de la promotion d'une sociabilité vraie. Le numérique ne doit pas remplacer et faire oublier la sociabilité traditionnelle. Le sens de l'humanité en tant que famille mondiale ne saurait être abandonné uniquement à des appareils technologiques. N'est-ce pas instrumentaliser même la dignité humaine que de livrer la sociabilité au numérique ?

Bibliographie

- ARISTOTE, 1992, *Les politiques*, Trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion.
CASSILLI Antonio, 2010, *Les liaisons numériques. Vers une nouvelle sociabilité ?* Paris, Seuil.
KRAUT Robert, 1998, « internet paradox: A social technology that reduces. Social involvement and psychological well-being? », *American psychologist*, vol. 53, n°9, 1998.
LOCKE John, 1992, *Traité du gouvernement Civil*, Trad. David Mazel, Paris, GF Flammarion.
MEDICI Robert, 2015, *Homo connectus*, Paris, Dangles.
NEGROPONTE Nicolas, 1990, *L'homme numérique*, Trad. Michelle Garène, Paris, Robert Laffont.
POLIN Raymond, 1960, *La politique morale de John Locke*, Paris, PUF.

RAMONET Ignacio, Janvier 2014 « le nouvel ordre internet » in le *Monde Diplomatique*.

SARTRE Jean Paul, 2010, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, "coll. Folio Essais".

SERRES Michel, 2009, *Temps des crises*, paris, le pommier.

SERRES Michel, 2012, *Petite poucette*, paris, le pommier.

VAN PARIS Jean-Marie, 1996, *Dignité et Droits de l'homme*, Kinshasa, Editions Loyola.

Résumé

À l'origine et par la question de l'être, c'est l'unité des problèmes que pense Heidegger : Il y a une actualité de sa pensée qui, à travers la question de l'être, surgit au milieu de nos préoccupations contemporaines et des problèmes les plus concrets de la vie. La dictature du « on » heideggérien prend un autre visage dans le mouvement de nos sociétés d'aujourd'hui. Cet autre visage, nous le nommerons : la dictature du quotidien. En effet, dans notre monde actuel, au fil du temps, on s'habitue à tout au point même d'accepter l'insupportable, un peu comme si le quotidien nous dictait sa loi, nous imposait irrésistiblement ses règles. Et le remède à ces crises de comportement, c'est de réapprendre à vivre authentiquement, seule condition de responsabilisation de la vie sociale apaisée.

Mots clés: Banlieue, *Dasein*, espace public, être, « On », quotidienneté, responsabilité

THE DAILY DICTATORSHIP

Abstract

Originally and by the question of the being, it is the unity (unit) of the problems that Heidegger thinks about. There is a trend of events of his thought which, through the question of the being, appears in the heart of our contemporary concerns and the most concrete problems of life. The dictatorship of the "one" in Heidegger's writing bears another meaning in the movement of the modern societies. It is this new shape of meaning term: dictatorship of everyday life (daily paper). Indeed, in our current world, over time, we become used to everything to the point to accept the unbearable, as if the daily life dictates to us its law, that it imposes to us its irresistibly rules. And the remedy in these crises of behaviour, it is to learn again to live authentically.

Keywords: *Dasein*, everyday nature, « on », public space, responsibility, suburbs, to be

Introduction

Si, avec Heidegger, philosophe, c'est s'obstiner à découvrir le sens de l'être, on ne philosophe pas en quittant la situation humaine, la vie quotidienne ; il faut, au contraire, s'y enfoncer pour comprendre, par exemple, que l'homme est jeté dans un monde sans qu'il ait choisi d'y être – facticité, abandonné, isolé et privé de tout secours – déréliction.

À travers les notions de Dérelliction et Facticité, Heidegger fait une description au quotidien de la pratique de l'existence humaine. Et on en arrive au constat que dans notre vie de tous les jours, proche est Heidegger de ceux qui l'invoquent.

En clair, des faits qui jalonnent notre vie au quotidien actualisent d'une manière éloquemment forte et dense des thèmes évoqués et traités par Heidegger : l'existence authentique, l'existence inauthentique, l'idée de la mort, l'attitude face à la mort, la quotidienneté c'est-à-dire la manière dont le *Dasein* se montre, se conduit, se laisse découvrir dans son monde, le salut (dégagé de toute connotation théologique), la liberté, le déclin de la terre à travers le mésusage des sciences techniques (aujourd'hui écologie), la dictature du « on » et j'ajouterai la dictature du quotidien.

Accepter d'étudier Heidegger, c'est aller à la rencontre de presque tous les grands philosophes de son environnement de réflexions tant ses sources sont très diverses ; c'est aussi essayer de reprendre l'histoire de la philosophie sous l'angle de l'ontologie fondamentale dessinée dans *Sein und Zeit*. Heidegger reste incontestablement l'une des grandes pensées de l'histoire de la philosophie. Sa volonté a toujours été d'approcher l'être humain tel qu'il se présente dans la vie. L'existence authentique dont il fait écho, met en jeu notre responsabilité tout en nous révélant la gravité de notre liberté.

Dans cette existence, la liberté de l'homme ne consistera plus ou pas à pouvoir aller, venir et s'occuper comme il lui plaît, à vivre les déguisements (vivre sous le couvert de l'anonymat de la foule, du public, du « on ») ; Ce qui convient plutôt à l'animal, que l'on dit alors, fort significativement, en liberté. La liberté de l'homme sera de donner forme, de réaliser la figure qu'il contient ou qu'il veut. À ce monde de fausses promesses, de volte-face, nous dirons avec Heidegger qu'être, signifie tenir sa parole. Toute la vie humaine devient un pari. La réalité c'est l'unité du sens et de la vie.

Ceux qui ont aujourd'hui la nostalgie heideggérienne devraient goûter la réalité et briser l'image du monde qu'ils observent dans le miroir de leur indifférence, car celui-ci ne leur renvoie plus qu'un reflet désespérément désenchanté et angoissé. Si notre monde se pose des questions et cherche des réponses, nous sommes dans le collimateur de l'Histoire, sur le champ de la science, de la technique et de la politique qui nous interpellent comme les acteurs d'une scène où chacun est responsable de ses actes devant tous. Si l'on s'interroge aujourd'hui sur les progrès scientifiques, techniques et politiques de l'humanité, il semble que seules apparaissent les impasses.

Le vrai engagement chez Heidegger, c'est celui de la pensée requise par le déploiement de ce qui se passe dans le présent (à un niveau essentiel, mais qui doit se traduire dans l'expérience et les événements).

Toute son œuvre est habitée du souci et de la responsabilité d'un avenir (vivable) pour l'humanité. Le souci, comme caractéristique de l'être-là, reste la base de toutes les sollicitudes quotidiennes dans le monde.

C'est l'unité des problèmes que pense Heidegger. À l'origine et par la question de l'être, comme il l'a dit lui-même. Les fameux « Chemins qui ne mènent nulle part » (pas une simple œuvre, mais surtout des chemins) sont des

recherches ouvertes et préliminaires : il n'y a pas de doctrine achevée et encore moins de manuels de prêt à penser. C'est le lieu de souligner l'importance du travail de pensée que Heidegger nous a laissé à poursuivre. Car cette pensée est, encore à ce jour, capable de nous permettre de faire face à notre quotidien, aux défis de notre monde actuel.

Heidegger a ouvert plusieurs chemins que l'humanité continue d'emprunter d'une manière ou d'une autre. Il y a une actualité de la pensée de Heidegger qui, à travers « la question de l'être », surgit au milieu de nos préoccupations contemporaines et des problèmes les plus concrets de la vie.

Dans *Être et Temps*, Heidegger, à travers son analyse existentielle du *Dasein*, aborde le thème de la quotidienneté du *Dasein*. Même s'il ne thématise pas stricto sensu les notions de banlieue, d'espace public et de dictature du quotidien, il nous semble possible d'y trouver implicitement, à travers cette étude, les traces d'une actualité des réflexions de Heidegger sur les notions de « quotidienneté » et de « on ». Partant, en déduire que la dictature du « on » heideggérien prend un autre visage dans le mouvement de nos sociétés d'aujourd'hui. Comment se manifeste cet autre visage que nous nommerons la « dictature du quotidien » ? De quoi s'agit-il exactement ?

Voilà ce à quoi nous nous appliquerons dans cet exercice, en décryptant le concept de quotidienneté à travers l'anonymat du « on » dans un premier temps, le vocable de « banlieue » dans une seconde phase et, en un troisième temps, nous nous pencherons sur le contenu de la « dictature du quotidien ».

1. La quotidienneté et l'anonymat du « on »

En 1927, dans *Sein und Zeit*, Heidegger propose une analyse nouvelle et originale de la structure de l'existence humaine. Il distingue, à cet effet, deux types d'existence : l'existence authentique et l'existence inauthentique. Pour l'existence authentique, le problème ne se pose pas car l'homme authentique heideggérien revendique sa liberté et en assume la responsabilité, au risque de l'isolement, de l'erreur et de la culpabilité. Notre attention portera sur le « on » inauthentique.

L'existence effective de l'homme et son être humain dépendent immédiatement et constamment d'un questionnement de l'être. Ce questionnement seul engendre et donne sens et subsistance à ce que Heidegger appelle existence. Il n'existe rien de tel qu'une essence a priori et certaine de l'homme. L'homme accomplit son essence, son humanité dans le processus d'existence, et il le fait en questionnant l'être, en rendant discutable sa qualité d'existant particulier. Un étant qui questionne l'être en questionnant d'abord son propre être est un *Dasein*. Questionner l'être, c'est questionner son sens, sa signification, son intention.

L'être de l'homme doit être un être-là. Heidegger explique la nature du là. Au cœur du problème se trouve la quotidienneté. Toute la métaphysique occidentale, de façon délibérée ou non, a été platonicienne dans sa recherche d'une transposition de l'essence de l'homme hors de la vie quotidienne, observait Hervé

Pasqua (1993, p. 103). Elle a posé un pur percevant, un agent fictif de la cognition détaché de l'expérience commune. Elle a désincarné l'étant par l'artifice d'un réductionnisme de l'introspection tel que l'ont dramatisé par exemple le doute cartésien et la phénoménologie husserlienne.

C'est pourquoi la métaphysique a abandonné avec dédain l'étude de la perception à la psychologie, la compréhension du comportement à la morale ou à la sociologie, et l'analyse de la condition humaine aux sciences politiques et historiques. Heidegger rejette entièrement ce processus d'abstraction et l'artifice qui d'après lui, résulte de l'approche compartimée de l'homme et des réalités humaines.

Le *Dasein*, c'est l'« être-le-là » et le « là » est le monde, le monde concret, positif, réel, quotidien. L'être humain, pour emboîter le pas à George Steiner (2008, p. 23), c'est l'être immergé, implanté, enraciné dans la quotidienneté triviale du monde. Une philosophie qui abstrait, qui cherche à s'élever au-dessus de la quotidienneté du quotidien est vide. Elle ne peut rien nous dire du sens de l'être, de ce que le *Dasein* est, et où. Le monde est un fait qui est bien sûr l'émerveillement premier et la source de tout questionnement ontologique. Il est ici et maintenant, et partout autour de nous. Nous sommes en lui totalement (comment pourrions-nous être ailleurs, s'interrogea George Steiner ?).

Pour exprimer cette immanence radicale, cette insertion fondamentale, Heidegger emploie le mot composé "un-étant-dans-le-monde", un "être-au-monde". En insistant sur le caractère concret de cette incorporation de l'homme à la réalité, Husserl avait déjà parlé d'une *Lebenswelt*, d'un "monde-vie". Mais l'acte heideggérien de "fonder" est plus absolu. *In-sein*, cet « être-à » n'est pas la place accidentelle qu'occupe l'eau dans un verre ou une table dans une pièce (G. Steiner, 2008, p. 23). Pour Heidegger, l'« être-à » n'est pas un attribut, une propriété accidentelle de l'étendue, comme il serait dans le langage aristotélicien. Heidegger s'efforce d'amener le langage et son lecteur dans le monde réel, de faire en sorte que l'opacité obstinée de la matière devienne lumineuse et se révèle par elle-même.

Nous sommes jetés dans le monde, proclame Heidegger. Notre être-au-monde est un être-jeté. Il n'y a rien de mystique ou de métaphysique dans cette proposition. Il s'agit d'une banalité primordiale que la spéculation métaphysique a longtemps négligée. Le monde dans lequel nous sommes jetés, sans aucun choix personnel, sans connaissance préalable (malgré Platon), était là avant nous et sera là après nous. Notre *Dasein* en est inséparable et il y a un sens dans lequel le monde tient la signification de notre *Dasein*. Mais la relation n'est pas causale ; ce n'est pas comme dans certains modèles rigoureusement idéalistes, notre conscience qui construit le monde.

Jetés parmi les autres, actualisant et réalisant notre propre *Dasein* comme un être-avec-autrui quotidien, nous en venons pas à être nous-mêmes. Nous en venons à exister non selon nos propres conditions, mais en référence aux autres, à l'égard des autres. Dans un sens complètement littéral et concret, « nous ne

sommes pas nous-mêmes », c'est-à-dire que notre être est rendu factice. Le soi est aliéné de lui-même et devient un « on ». Ce « on » accentue le repli du vrai *Dasein* dans l'aliénation, la moyenne, la distanciation de l'être authentique, l'être-public et l'irresponsabilité. Chacun est l'autre et personne n'est soi-même. L'être qui est nous-mêmes s'érode en un être commun. Le « on » n'est ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous. Le « on » est le neutre, sous la plume d'Hervé Pasqua (1993, p. 99). Il retire au *Dasein* singulier sa responsabilité morale et son autonomie morale au point de ne pas connaître la culpabilité éthique. En clair, le soi du *Dasein* quotidien est sur le mode du « on ».

Heidegger note une distinction entre une condition authentique et une condition inauthentique de la vie humaine. Le *Dasein* inauthentique ne vit pas par lui-même mais selon le mode du « on », sous sa dictature. À le considérer rigoureusement, c'est à peine s'il vit. Il est vécu à travers un échafaudage vide de valeurs imposées et anonymes. Dans l'existence inauthentique, nous avons constamment peur (peur des opinions des autres, de ce qu'ils décideront pour nous, de ne pas être à la hauteur, etc.). Cette peur fait partie du flux banal, préfabriqué du sentiment collectif. Dans la phénoménalité du quotidien, du « on », la compréhension et l'interprétation de soi du *Dasein* en viennent à passer dans le bavardage.

Le « on », c'est le sujet de la quotidienneté (M. Heidegger, 1986, pp. 127-130) ; il en est l'acteur principal sinon l'unique acteur. Le « on », sous la plume heideggérienne, est grammaticalement un sujet, un être auquel est attribué des prédicats, un être tenu pour le support d'une multitude d'actions : « Le on prédonne tout jugement et toute décision, il ôte à chaque fois au *Dasein* la responsabilité » (M. Heidegger, 1986, p. 171), le « décharge ».

La description de la quotidienneté heideggérienne (en l'occurrence l'anonymat du « on ») se vérifie dans l'existence de nos sociétés actuelles où l'homme ordinaire, pris dans la trame de son affairément quotidien, oublie sa mission destinale auprès de l'Être en fuyant sa responsabilité. Il suffit, pour ne pas chercher loin, d'observer vivre une partie de la jeunesse, les jeunes des banlieues par exemple qui, par faute de repères, par défaut de réelles politiques d'insertion et d'avenir, s'adonnent, par bandes organisées, à des comportements totalement irresponsables sous le couvert de l'anonymat et de l'effet de foule. Cela fait des banlieues un lieu flagrant d'existence inauthentique où règne la dictature du "on" heideggérien. Ce type d'exemple peut être trouvé dans toutes les couches sociales et à travers le monde.

2. Le concept de « banlieue »

Attesté dès la fin du XIII^e SIECLE, le mot banlieue a pour racine ban, terme féodal d'origine franque désignant la loi seigneuriale, puis la convocation des vassaux par leur suzerain et de là, le territoire sous la juridiction d'un seigneur, là où ses décisions étaient l'objet de proclamations. S'appliquant à une ville, le terme

de banlieue se mit à désigner l'étendue de pays, d'une lieue (définitions lexicographiques [archive] et étymologiques [archive] de « lieue » du Trésor de la langue française informatisée, sur le site du Centre national de ressources textuelles et lexicales) ou de plusieurs lieues – et la lieue variait d'une région à l'autre – soumise au pouvoir de commandement d'un seigneur, et, de plus en plus souvent d'une municipalité (Il faut récuser l'étymologie aujourd'hui courante et séduisante, mais fautive, qui associe la banlieue au bannissement. Banlieue et bannissement renvoient à deux notions différentes. Le bannissement est un autre dérivé du terme *ban* – « être au ban de », ou « être en rupture de ban » – et non pas au mot « banlieue ». Le bannissement était bien une mesure de portée générale ; ainsi on peut lire chez Antoine Furetière (1978, p. 943) : « Il a été banni de la ville et de sa banlieue, c'est-à-dire des environs. »). Dans cette première acception juridique, la banlieue est inversement le lieu où s'exerce l'autorité et en définitive, un lieu intégré (T. Paquot, 2008, pp. 1-2). Cette acception demeure encore au XVIII^e siècle.

Le mot se charge de connotations dépréciatives au début du XIXE SIECLE. L'espace périphérique des grandes agglomérations est alors regardé comme le lieu où vit une population géographiquement proche mais qui conserve des attitudes provinciales vues comme arriérées, car elle ne vibre pas au rythme de la ville. C'est, dans « Les Misérables » de V. Hugo (1998, p. 286), le mépris qu'exprime la chanson de Gavroche lorsque l'autorité fait donner des gardes nationaux de banlieue contre les émeutiers de juin 1832 :

On	est	laid	à	Nanterre,
C'est	la	faute	à	Voltaire,
Et	bête		à	Palaiseau,
C'est la faute à Rousseau.				

On trouve encore l'écho de ce contenu péjoratif du concept de « banlieue » lors de l'apparition du terme « banlieusard », attesté pour la première fois en 1889 à l'occasion d'une polémique de nature politique entre élus de Paris et élus de banlieue, les premiers accusant les seconds d'être des ruraux attardés et réactionnaires, des « banlieusards ». Le terme a rapidement perdu sa charge péjorative pour désigner les actifs – ouvriers et surtout employés – résidant en banlieue et venant travailler tous les jours à Paris par les chemins de fer, les bateaux ou les tramways. Ce qu'on est convenu d'appeler les « migrations alternantes » ou les « mouvements pendulaires » sont déjà importants à Paris avant 1914. « Banlieusard » a gardé ce sens jusqu'à nos jours (La sénatrice Brigitte Gros, dans un livre célèbre, *Quatre heures de transport par jour*, évoquait en 1970 le calvaire quotidien de ses administrés : « Le train était bondé de banlieusards, épuisés par leur journée de travail ». Le journal *Le Monde* titrait, le 25 juin 2002, sur « les tribulations quotidiennes des banlieusards »). La banlieue est le territoire qui entoure une ville-centre. Le terme peut parfois être rapproché de la ville-dortoir

à vocation essentiellement résidentielle, mais la banlieue accueille généralement différentes activités et possède des centralités propres.

Les banlieues sont souvent en France des communes administrativement indépendantes des villes-centres principales même si elles sont de plus en plus regroupées au sein de communautés d'agglomérations indépendantes ou non d'une ville principale. La notion de banlieue dénote des formes urbaines différentes de celles de la ville sans pouvoir exister de façon totalement indépendantes de celles-ci. En 1968, le philosophe Henri Lefebvre (1997, pp. 88-101) critique la fabrication productiviste des banlieues et explique en détail ce qui distingue la ville et la banlieue.

Aujourd'hui, dans les médias, "les banlieues" sont souvent à tort réduites à certaines cités et autres grands ensembles sensibles caractérisés par un déficit d'intégration sociale, un taux de chômage plus important que la moyenne, l'existence d'une économie parallèle, ou encore des phénomènes de violences urbaines. Ces cités et grands ensembles sont l'objet de politiques publiques importantes et sont notamment fortement étudiés par la sociologie. Ils peuvent également se caractériser par leur dynamisme, la présence d'une vie commune et de réseaux de solidarité plus forts que dans le reste de la banlieue. L'existence des banlieues est le résultat d'un débordement de la ville au-delà de ses murs ou limites (souvent inhérent à l'existence de ces limites) ou encore d'un étalement urbain, si ce n'est la mise en œuvre volontaire d'une relégation sociale ou le choix de vivre dans un contexte différent de celui d'une ville.

Après cette parenthèse qui nous a révélé le concept de « banlieue » comme une notion pleine d'histoire, lieu par excellence de la déresponsabilisation et donc de l'inauthentique, poursuivons notre analyse avec le sociologue Baudrillard à travers son article sur « Voitures brûlées et non au référendum sont les phases d'une même révolte encore inachevée » publié le 18 novembre 2005 dans la rubrique Rebonds in « Libération », qui corroborera cette idée d'irresponsabilité des individus sous le masque du « on », du groupe et des foules dans nos quotidiens. Il dira précisément ceci :

Même inconscience, même irresponsabilité dans cet acte de saborder l'Europe, que celles des jeunes immigrés qui brûlent leurs propres quartiers, leurs propres écoles, comme les noirs de Watts et Detroit dans les années 60... Tous ces exclus, ces désaffiliés, qu'ils soient de banlieue, africains ou français « de souche », font de leur désaffiliation un défi, et passent à l'acte à un moment ou à un autre. C'est leur seule façon, offensive, de n'être plus humiliés, ni laissés pour compte...

C'est ce que *Sein und Zeit* nous présente dans sa première partie : une quotidienneté ignorante et irrésolue quant à l'être même du *Dasein*, trop préoccupée par ses finalités pragmatiques et par la quête des effets immédiats des décisions prises toujours sous la pression des choses devenues objets de

manipulation. Par le « on », le *Dasein*, l'individu humain se perd dans les faux-semblants.

Précisons que le « on » heideggérien n'est pas un sujet universel transcendant, qu'il n'est pas le « sujet collectif » des sociologues par exemple, il ne peut être le nom édulcoré d'une foule personnifiée, ni celui d'une puissance supérieure, instance normative et coercitive supra-individuelle à la face précise. Le « on » ne se prête, dès lors, ni à la négation ni à l'hypostase chez Heidegger. Si l'on ne peut ontologiquement le dégrader au point de l'annihiler, on ne peut pas non plus le tenir pour un être extérieur au *Dasein* qui le plierait à lui, car tout porte à croire que c'est bien au contraire à l'intérieur même de l'être de celui-ci qu'il constituerait un « pli ». Ainsi, si le « on » est le véritable sujet de l'existence quotidienne, s'il passe pour le neutre, le tiers, l'indifférencié, il peut qualifier « le public, gent moutonnaire » pour citer Honoré De Balzac (2014, p. 209).

En partant de la « partialité stratégique » du regard féminin de Carmen Leccardi dans "Accélération du temps, crise du futur, crise de la politique" (2011), le quotidien peut par exemple se dessiner comme le lieu de la nouvelle aliénation (de consommation, ...) mais aussi comme un espace-temps dans lequel s'exprime l'intersubjectivité, l'être-avec (*Mitsein*) qui lie la proximité et la distance, en imposant un certain dialogue déresponsabilisant.

En effet, le *Dasein* vit en communauté, puisque le « monde est monde commun ». Le *Dasein* y est toujours-déjà déchu : la déchéance, ainsi que la quotidienneté, qui s'incarne dans le « on », sont constitutifs de son être. Pour Heidegger, le paradigme de ce qu'il nomme « l'être-avec » (« *Mit-Sein* ») quotidien est le lecteur de journal. Celui-ci est soumis à la dictature du « on » (« *das Man* »), c'est-à-dire de l'impersonnalité et de l'interchangeabilité. Un journal impose sa vision du monde à une communauté de lecteurs rendus tous identiques, qui n'a d'autres choix que d'y adhérer. Lire le journal est donc une activité dépersonnalisante où « chacun équivaut à l'autre », où chacun est un autre et personne n'est soi-même. Bref, une activité passivante, pour parler comme Julien Josset.

Dans l'espace public, l'individu se perd, il n'est qu'un exemplaire d'autrui qui lui impose sa puissance homogénéisante et aliénante. Le fait que « les autres, ce sont plutôt ceux dont la plupart du temps on ne se distingue pas » implique qu'au sein de la sphère publique, l'individu fait corps avec la masse, il quitte la sphère du propre pour plonger dans celle, indifférenciée, des autres, pour marcher dans les pas de Julien Josset (2013) dans son article "Heidegger, la quotidienneté et la démocratie". Bref, le « on » détruit toute singularité. Paradigme de la curiosité, qui désigne la volonté du *Dasein* de voir le monde comme spectacle et non de le comprendre, la lecture du journal est ce qui l'éloigne de ce qu'il doit être, de sa tâche d'être, renchérit Julien Josset. Mais ce paradigme désigne bien plus que cela : toute posture à l'intérieur de l'espace public.

L'être-public est le mode de l'impropriété, où l'individu n'est pas lui-même, où il devient « on ». Heidegger condamne l'espace public en ce qu'il étouffe toute capacité critique de l'individu car il dicte un « être-dans-la-moyenne », proscrit toute exception, il fond tous les membres de la communauté dans la même masse informe en glorifiant l'unanimité. L'être-public, autrement dit le « on », est le sommeil du Dasein, l'espace protecteur et confortable où il peut s'oublier, arrêter d'être lui-même. Mais ce dont le « on » protège le Dasein, c'est précisément le souci de sa propre mort, qui fait de l'individu un être proprement singulier, un « je », en ce que la mort est ma possibilité la plus ultime, l'expérience de mon unicité, l'épreuve de l'impossibilité de l'interchangeabilité avec autrui. Dans sa dictature, le « on » fournit au *Dasein* des opinions, le force à adopter le « prêt-à-penser » qu'on lui soumet et qu'il accepte par complaisance, il le dispense de penser et le déresponsabilise donc d'avoir à répondre de ses décisions. Dans l'espace public, c'est autrui qui existe et qui pense en et pour moi. L'être-là vit alors par pro-curation, autrement dit, il laisse autrui se soucier à sa place de ses possibles, ajoutera Julien Josset.

L'exemple du journal comme modèle de la perte de soi dans l'espace public peut être illustré par la peinture de Jean Hélicon intitulée "Grande journalerie", poursuit encore Julien Josset dans son article évoqué plus haut. Au centre de ce tableau se trouvent des hommes, assis sur le même banc, lisant le journal. Il est frappant de constater, entre eux, une extrême ressemblance de condition, tant au niveau vestimentaire que corporel. Ces hommes paraissent n'avoir aucune identité ni particularité, ils forment une communauté dans laquelle est absente toute singularité. L'indistinction des lecteurs semble indiquer la défaillance de pensée propre aux individus : la passivité de la pensée par l'adoption d'une pensée non personnelle illustre la force du « on » incarné par le journal lui-même. Le titre de cette peinture est éclairant à cet égard. L'expression « Grande Journalerie » renvoie à l'idée d'un rite auquel les individus ne peuvent échapper, soumis à l'hégémonie d'une puissance qui les dépasse et les désindividualisent. Cette thématique se retrouve également chez Gustave Le Bon pour qui la presse, profondément nuisible, entretenait les foules, ensemble invisible d'individus articulés par une unique idée, et constituait une force d'homogénéisation du public.

Selon les écrits de Martin Heidegger, les individus, rendus dans l'espace public « indifférenciés et anodins », ne s'oublient pas seulement eux-mêmes, oubli qui s'exprime par une fuite, mais oublient la question de l'être. L'espace public redouble l'oubli de l'être, puisque Heidegger se propose de penser l'oubli de l'être; il s'agit alors d'un oubli de l'oubli de l'être, selon les termes de Julien Josset. Dans son rapport à l'être, le Dasein doit appeler l'être pour le recueillir, il doit adopter à son égard une pensée passive, méditante. Or cet appel est radicalement opposé à la communication régnant dans l'espace public. La communication, qui émane de la raison technique, signifie bavardage, c'est-à-dire redondance du dit, pure redite. Pour Heidegger, tout ce qui est explicité ou discuté sur la scène publique n'est

jamais nouveau, n'apporte rien au *Dasein* qu'il ne sache déjà, ou alors qu'il ne puisse découvrir par lui-même. Ainsi, l'être-public du *Dasein* est sa déchéance, il le condamne à l'inauthentique. La communication est liée à la curiosité, qui sous-tend une vision superficielle du monde dans laquelle il est considéré comme un spectacle, une « télé-vision ». Or ce spectacle s'accompagne de la prévalence du présent et de l'immédiateté, ce qui va à rebours de l'essence du *Dasein* qui est futurité. Ainsi les possibilités se réduisent, sous l'empire du « on », aux possibilités quotidiennes, rompant par conséquent avec les possibles authentiques liés au projet constitutif du *Dasein*.

Le réquisitoire contre l'espace public conduit à un horizon : la pure et simple fuite de l'espace public comme unique moyen d'être sous le mode de la propriété. Ainsi, si l'inauthenticité est toujours-déjà accomplie, elle semble réversible. Cette conjuration signifie la fuite de la communauté et de l'espace public. L'individu, chez Heidegger, ne pourrait alors se saisir que dans la solitude, seule condition capable de lui permettre de joindre l'étant à l'être. La résolution, conscience lucide de notre être-pour-la-mort qui constitue le pendant de la curiosité, ne s'atteint que dans la solitude voulue par le *Dasein*. Sous le règne du « on » s'exprime la médiocrité des masses et le nivellement qu'elles entraînent. La hantise du penseur de l'être est l'homogénéisation des individus qu'il croit inévitable. L'être ne peut, donc, être recueilli qu'hors de la communauté. Par conséquent, Heidegger, pour qui l'espace public est la dissolution, la dispersion du *Dasein*, fournit une critique ontologique radicale de celui-là, critique qui conduit au mépris de toute sphère publique. Loin du pluralisme kantien, Heidegger prétend que l'espace public annihile toute dissidence. Il préconise un bond hors de l'espace des opinions, qui sera celui du passage de l'inauthenticité à l'authenticité.

3. La dictature du quotidien

3.1. La responsabilité au quotidien

Penser la responsabilité au quotidien serait essayer d'identifier le lieu, les modalités, les finalités d'une certaine pratique (routinière, anonyme, répétitive) de la responsabilité, telle qu'elle est circonscrite dans les théories éthiques ; c'est en même temps admettre que l'éthique à son tour ne travaille qu'avec certaines significations de la responsabilité.

La responsabilité au quotidien peut se lire également comme un appel à réfléchir sur la relation qui s'établirait entre l'une des valeurs-clé des théories éthiques et l'espace de la vie de chaque jour, un espace où les valeurs (surtout les valeurs morales) se laissent apprécier et pratiquer selon d'autres critères que ceux des théories philosophiques. Dans ce deuxième sens, l'enjeu serait d'interroger les manières dont la vie quotidienne (notamment celle de nos jours) agit en retour sur la responsabilité, sur son contenu, sur ses raisons d'être, sur ses mécanismes et détermine la nécessité pour la pensée actuelle d'une autre définition de la responsabilité.

Cet enjeu est d'autant plus important que le quotidien passe pour un lieu, sinon de l'immoralité, au moins de l'a-moralité, où le « a » initial ne marque pas une privation ou une absence. Il indique plutôt une indifférence à la moralité, une position équiprobable entre le bien et le mal, entre les termes opposés de toute évaluation, au profit de l'efficacité immédiate et de la finalité pragmatique de nos gestes communs, habituels.

La responsabilité se dresse à la vie toute entière. Ce qui éclaire la notion de choix. La vie commence quand on a fait un tel choix et que l'on s'est à l'occurrence choisi, conformément aux termes de Ney Giraldo. D'où le lien profond entre la responsabilité et le temps. Devenons responsables. Répondons à l'appel de l'existence. Chaque instant de l'existence va se mettre à vivre, en faisant du temps une longue responsabilité et de la responsabilité un long déroulement du temps, poursuivra Ney Giraldo. C'est pour cela que Heidegger a parlé, à propos de l'homme, de temporalisation. Il a voulu indiquer par là combien l'homme et le temps cheminent ensemble. On se méfie de l'idée de destin et on a raison quand cette notion fait le jeu de la conscience paresseuse, qui se plaît d'inventer des justifications faciles pour ne rien faire. Reste que, pour désigner certains états, nous n'avons pas le choix. Ainsi, parce que nous produisons le temps, nous sommes destinés à en vivre les conséquences. Nous sommes destinés à découvrir que le destin n'est d'autre que nous-mêmes. C'est pourquoi il faut se responsabiliser au quotidien.

3.2. La dictature du quotidien

La dictature du « on » heideggérien prend un autre visage dans le mouvement de nos sociétés d'aujourd'hui. Cet autre visage, nous le nommerons : dictature du quotidien.

En effet, dans notre monde actuel, au fil des heures, des jours, des semaines, des mois, des années..., on s'habitue à tout au point même d'accepter l'insupportable. Et Sénèque dira bien en ce sens que l'homme s'habitue à tout, même l'esclave à ses chaînes; un peu comme si le quotidien nous dictait sa loi, nous imposait ses règles irrésistiblement : violences sexuelles sous toutes ses formes, maltraitance des enfants, la pédophilie, bastonnades conjugales des femmes et des hommes, viols de tous genres, mauvais traitements des immigrés, les coups d'États avec leur flot de tas de coups, le piétinement des droits de l'Homme, le dysfonctionnement des plus jeunes, l'extrémisme religieux, la polygamie, la prostitution, la partouze, les harcèlements (moral et sexuel), le phénomène des maîtresses et de maîtres avec tous ses revers, le racisme, la discrimination à l'emploi, la gabegie et les délits économiques dans les affaires publiques... Nous sommes dans un monde qui a peur ou, du moins, entretient la peur. Tout le monde tremble, s'observe, se croit espionné et dénonce... Il faut sortir de cette situation.

C'est cette dictature du quotidien que nous voudrions dénoncer avec vigueur. Il est impératif de refuser de s'engluer dans cette forme d'habitude. Il faut réveiller et promouvoir les valeurs humaines intrinsèques d'éthique et de bonnes mœurs. Car c'est à ce prix seul que la subsistance humaine se fera durablement et dans une bonne coexistence.

Heidegger éclaire, à partir de la question de l'être, certaines des préoccupations les plus essentielles de notre temps. Quelle est la finalité de cette civilisation technicienne, qui fait vivre l'homme de manière « inauthentique », où l'homme est cerné par des puissances qui débordent sa volonté et ne procèdent, en fin de compte, pas de lui ?

La pensée de Martin Heidegger (1980, p. 115) explicite la détresse des Temps modernes, ère de la parfaite absence de sens, « du non-sens d'une action humaine posée comme absolue ».

À lire Heidegger, il y a crises sociales, éducatives, morales, écologiques, le monde dysfonctionne pour la simple et unique raison que les hommes vivent dans l'existence inauthentique avec le risque implacable, pour certains, de demeurer permanemment sous le couvert de l'anonymat du « on » qui dicte et tronque leurs décisions et agissements, et pour d'autres, de cheminer sous la dictature du « on » et du quotidien.

Heidegger a constaté, comme beaucoup, que le monde dans lequel nous vivons est inauthentique. La plupart du temps, le *Dasein* ne réalise pas ses possibilités les plus authentiques, mais se trouve dans l'« échéance dans l'On ». Dans cette échéance, le *Dasein* se laisse priver de son être par d'autres, en se comprenant à partir de ce qu'on fait, c'est-à-dire qu'il vit dans la médiocrité et la quotidienneté. On colporte des bruits. On véhicule des rumeurs. On répercute des on-dit. On s'intéresse aussi à tout ce qui est curieux, bizarre, insolite. Bref, on vit à l'extérieur de soi-même. Personne ne parle en tant qu'individu authentique, mais c'est un « on » anonyme qui parle. La vie devient inauthentique quand on perd le sens de sa propre parole et qu'on laisse parler par la langue du « on-dit », qui parle toute seule. L'être-dans-la-moyenne est la caractéristique du « on ». Le « on » est lié au fait de tout rendre public. Cette publicité noie tout dans la grisaille. Le « on » qui est ainsi omniprésent peut tout résoudre, puis que personne n'est garant de quoi que ce soit. Presque tout se fait ainsi dans l'être-là dominé par le « on » que, à la question « qui? », on est tenté de répondre « personne ». La société peut être le fruit de l'être-avec. Quand tel n'est pas le cas, on bascule dans la dictature anonyme du « on ».

Conclusion

Le remède à ces crises de comportement, c'est de réapprendre à vivre authentiquement. Pour retrouver une vie personnelle et authentique, il est important de comprendre que la vie authentique personnelle passe par la vie authentique de la collectivité humaine. La vie personnelle se conjugue au pluriel. Quand on dit de

quelqu'un qu'il est intelligent, on dit qu'il est capable d'entendre un certain nombre de choses, et ce grâce à son entendement. Quand, d'un autre côté, les êtres humains sont en amitié, on dit qu'ils s'entendent et qu'ils vivent dans une bonne entente. Selon Heidegger, cette relation entre l'intelligence et l'entente amicale n'est pas un hasard. Elle provient de la même source. On est en effet amis quand on est à même de pouvoir se comprendre et de vivre en bonne intelligence. On est, à l'inverse, en bonne intelligence quand on est à même de pouvoir s'entendre. L'être-avec permet de vivre ensemble en faisant circuler un courant de compréhension et de proximité. Le Dasein est être-avec, comme la condition de possibilité pour la rencontre d'un autre Dasein. Le commerce avec autrui est saisi comme sollicitude (qu'il ne faut pas comprendre dans son sens éthique et social). Le Dasein connaît la possibilité de son authenticité par l'appel de la conscience. La conscience ne décrit rien de déterminé, mais en elle le Dasein se porte lui-même vers son pouvoir-être.

C'est une invitation à demeurer ou à retourner à l'existence authentique, seul cadre de moralisation et de responsabilisation d'une vie sociale apaisée et de bonheur partagé. Regardons avec lucidité et sincérité le désert de notre existence et assumons avec courage les défis qui se présentent à nous, dans la responsabilité et l'authenticité.

Arriver à penser nos sociétés en aidant autrui, le chômeur, l'immigré, les démunis, les malades... le précaire dans un monde de relations équitables et paisibles, en capitalisant avec intelligence notre situation de déréliction et de facticité pour nous inscrire résolument dans un comportement authentique... voilà notre passion pour une vie nouvelle dans un globe nouveau !

Références bibliographiques

- BALZAC Honoré (De), 2014, *Balzac journaliste : Articles et chroniques*, Paris, Flammarion, 399 p.
- BAUDRILLARD Jean, 2005, « Voitures brûlées et non au référendum sont les phases d'une même révolte encore inachevée » in *Le Journal Libération*, Rubrique Rebonds.
- FURETIERE Antoine, 1978, *Dictionnaire Universel*, Edition complète (3 volumes), Le Robert, 2177 p.
- GROS Brigitte, 1970, *Quatre de transport par jour*, Paris, Edition Denoel, 181 p.
- HEIDEGGER Martin, 1986, *Être et Temps*, traduit de l'allemand au français par François Vézin, Paris, Gallimard, 581 p.
- HEIDEGGER Martin, 1980, *Essais et Conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 378 p.
- HUGO Victor, 1998, *Les Misérables*, Paris, Lgf, 992 p.
- JOSSET Julien (2013), *Heidegger, la quotidienneté et la démocratie*. Paris: article publié le 7 Août 2013 sur le site La-Philosophie.com

LECCARDI Carmen, 2011, « Accélération du temps, crise du futur, crise de la politique », *Temporalités* [En ligne], 13 |, mis en ligne le 04 juillet 2011, consulté le 05 mars 2017. URL : <http://temporalites.revues.org/1506> ; DOI : 10.4000/temporalités.1506

LEFEBVRE Henri, 1997, *Critique de la vie quotidienne*, Tome 1, Paris, Éditions L'Arche, 170 p.

PAQUOT Thierry, 2008, « Banlieue, un singulier pluriel » in *Banlieues / une anthologie*, Lausanne, Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, 2008, 176 p.

PASQUA Hervé, 1993, *Introduction à la lecture de « Être et Temps » de Martin Heidegger*, Paris, Edition l'âge de l'homme, 183 p.

STEINER George, 2008, *Martin Heidegger*, Trad. Denys de Caprona, Paris, Flammarion, 215 p.

JUSTICE CLIMATIQUE, DROITS DE L'HOMME ET DROIT NATUREL, Cyrille SEMDE (Université Ouaga1 Pr Joseph-KI-ZERBO, Burkina Faso), Alain Casimir ZONGO (Université Norbert ZONGO, Burkina Faso)

cyrille.semde@gmail.com / zoopi1369@yahoo.fr

Résumé

La justice climatique est devenue un enjeu normatif majeur depuis la prise de conscience de la menace écologique qui se traduit en termes de perte de la biodiversité, de changements climatiques et de déforestation. Mais la notion demeure floue en raison de sa complexité et les tâches qu'elle impose concerne à la fois son élaboration (sa nature, ses objectifs, son contenu) et sa mise en œuvre. Notre réflexion est une contribution à l'élaboration de la justice climatique, en s'attaquant au problème de son fondement. Nous soutenons que la justice climatique, au-delà des droits de l'homme que certains considèrent comme fondement du droit à l'environnement, trouve sa justification ultime dans l'idée réformée du droit naturel.

Mots clés : droits de l'homme, droit naturel, éthique, justice climatique

CLIMATIC JUSTICE, HUMAN RIGHTS AND NATURAL LAW

Abstract

Climatic justice has become a major normative challenge since the raise of consciousness about the ecological threat manifesting itself through the loss of biodiversity, through climate changes and deforestation. But the notion remains blurred because of its complexity and the tasks it imposes with regard to its elaboration (its nature, its aims, its content) and implementation. Our analysis is a contribution to the elaboration of climatic justice in fighting its founding problem. We sustain that climatic justice beyond human rights considered by some people as the basis of the right to environment finds its ultimate justification in the reformed idea of natural law.

Keywords: climatic justice, ethics, freedom, human rights, natural law

Introduction

Le sujet de la présente réflexion s'inscrit dans le contexte des enjeux normatifs que recèle la problématique actuelle de l'environnement et du développement durable. Le réchauffement climatique, considéré comme problème moral au point de donner lieu à l'élaboration d'une éthique des changements climatiques (J. Garvey, 2008), repose avec acuité le problème spécifique de la justice distributive. En effet les plus pauvres, individus comme sociétés, risquent de souffrir plus des conséquences du réchauffement climatique que les riches. Il n'est pas exclu que les changements climatiques ne viennent creuser davantage les inégalités déjà existantes, d'autant plus que ceux qui subiront plus les

conséquences de la pollution ne sont pas forcément les plus grands producteurs de gaz à effet de serre. Comment assurer alors une juste répartition des charges liées la dégradation de l'environnement ? Une réflexion sur cette nouvelle dimension de la justice s'impose. Au niveau philosophique la difficulté soulevée est la suivante : jusqu'ici la plupart des théories de la justice ou des philosophies politiques se sont concentrées sur les questions de justice distributive à l'échelle restreinte des Etats. Or le changement climatique, en tant que problème planétaire, élève le débat sur la justice distributive à un niveau global, international. Il existe bien des réglementations nationales et internationales en matière de justice climatique. Mais les dispositifs juridiques internationaux sont destinés à être réinterprétés par les Etats, à qui il est reconnu le droit, au nom du respect de leur souveraineté et de leur autonomie, d'adapter les conventions internationales à leur situation sociale, politique et environnementale. Comment alors penser la possibilité d'une justice climatique ? Autrement dit, comment une approche cosmopolite de la justice climatique est-elle possible ? Peut-on la fonder sur les droits de l'homme ? Ceux-ci prétendent à l'universalité mais demeurent anthropocentrés, dans la mesure où même le droit à un environnement sain signifie précisément droit *de l'homme* à un environnement sain. D'où le débat sur la question de savoir s'il n'est pas plus juste de parler d'un droit à l'environnement que d'un droit *de* l'environnement. Ne pouvons-nous pas alors nous tourner vers l'idée du droit naturel, fondement des droits de l'homme ? Mais l'idée du droit naturel est-elle suffisamment claire pour jouer un tel rôle ? Nous allons dans un premier temps examiner ce que recouvre la notion de justice climatique. Après avoir, dans un deuxième temps, examiné le rapprochement entre justice climatique et droits de l'homme, nous verrons, dans un troisième temps, comment le recours à l'idée du droit naturel est à la fois nécessaire et problématique.

1. Qu'est-ce que la justice climatique ?

La notion de "justice climatique" articule deux termes qui constituent des thèmes de recherche non étrangers à la réflexion philosophique. Si la vérité d'une telle remarque paraît évidente en ce qui concerne le concept de justice, nous pouvons nous attendre à ce qu'elle soit contestée à propos du climat. Et pourtant dans la littérature de la philosophie nous pouvons rencontrer des textes qui y sont consacrés et ce, dès l'Antiquité grecque. Il en est ainsi de figures comme Hippocrate, Aristote, et un peu plus tard Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau. Tandis qu'Hippocrate traite du climat en lien avec la médecine dans son *Traité des Airs, des eaux et des Lieux*, Aristote, dans *La politique*, Livre IV, chapitre VI, au premier paragraphe intègre la question du climat dans sa théorie générale de l'Etat parfait. Le chapitre aborde, entre autres, les caractères divers des peuples suivant les climats qu'ils habitent. Montesquieu, dans *De l'esprit des lois*, troisième partie, du Livre XIV au livre XVII, se consacre à une analyse du rapport entre les lois et le climat. Il montre comment la variété des lois suit celle des climats et comment ceux-ci sont liés à la

servitude ou à l'indépendance domestique, civile et politique. Il n'est pas besoin d'entrer dans le détail de ces textes, même si leur analyse peut avoir un intérêt pour notre présente réflexion. En effet, Hippocrate, par exemple, inaugure une réflexion qui préfigure l'une des dimensions importantes de la justice climatique, celle de la relation entre les changements climatiques et les risques liés à la santé. Par ailleurs s'il est vrai que, comme le soutient Montesquieu, la servitude domestique, civile et politique dépend du climat sous lequel on vit, si la nature des lois suit celle des climats, nous pouvons formuler l'hypothèse que les changements climatiques auxquels nous faisons face aujourd'hui augmenteront la vulnérabilité de certains peuples ainsi que leur dépendance.

Les débats actuels sur les changements climatiques et le problème de la justice qu'ils induisent, portent, sur le plan philosophique, sur l'approche la plus adéquate et la plus pertinente. Faut-il procéder *ex-principis* ou *ex-datis* ? Autrement dit faut-il traduire la problématique de la justice climatique dans le langage des théories de la justice existantes ou bien la réflexion philosophique doit-elle se construire à partir des faits, c'est-à-dire des données scientifiques disponibles ?

Cette dernière perspective aurait l'avantage de conduire à mieux maîtriser la nature du problème et à proposer des solutions concrètes. L'approche *ex-principis* constitue la position la plus dominante et est incarnée par des penseurs tels que Steven Vanderheiden (2008a ; 2008b ; 2011), Axel Gosseries (2010) qui s'intéresse particulièrement au problème spécifique de la justice entre les générations. Il appelle "durabilistes pressés" ceux qui voudraient tout de suite inventer de nouvelles théories de la justice adaptée au contexte de crise environnementale, au lieu d'évaluer d'abord la capacité des théories classiques à y répondre. La théorie classique la plus évoquée est celle de John Rawls dont la pensée est pour une large part consacrée à la question de la justice sociale. Ainsi la réflexion sur la justice climatique est-elle partagée entre cosmopolitisme (approche globale de la justice), utilitarisme, égalitarisme, libéralisme, etc. Mais par-delà la diversité des positions, nous pouvons retenir que « l'objectif central de la justice climatique est de tout faire pour que le réchauffement n'accroisse pas les inégalités » (J. Jouzel et A. Michelot 2016, p.06). Autrement dit, les règles de la justice climatique doivent servir à résoudre les problèmes des inégalités aussi bien à l'échelle des Etats qu'au niveau international. Ces inégalités entre pauvres et riches, femmes et hommes, entre pays riches et pays pauvres constituent déjà une préoccupation juridique mais aussi de philosophie politique. La crainte aujourd'hui est que les changements climatiques ne les aggravent.

D'une manière plus générale, la justice climatique relève des enjeux normatifs, éthiques, que recèlent les changements climatiques. L'éthique des changements climatiques couvre des domaines variés mais liés entre eux tels que l'éthique des affaires, l'éthique des relations internationales, l'éthique de la recherche scientifique, l'éthique économique et sociale, l'éthique de la délibération publique. Le champ que recouvre l'éthique des affaires inclut les changements

climatiques sans pour autant s'y restreindre. En tant qu'éthique appliquée, elle s'intéresse aux règles et aux principes éthiques dans le contexte des affaires économiques et commerciales et peut s'adresser à la fois aux relations des individus au sein de l'entreprise ou aux relations entre les entreprises. Elle comporte plusieurs dimensions telles que l'éthique de la production, l'éthique de la gestion des ressources humaines, la responsabilité sociale des entreprises et des organisations, etc. A priori les questions soulevées par l'éthique des affaires ne se confinent pas uniquement à la problématique du climat. Toutefois ce domaine de l'éthique entretient un rapport avec une telle problématique, ne serait-ce qu'à travers l'éthique de la production qui prescrit aux entreprises le devoir de s'assurer que leurs produits, systèmes et moyens de production ne sont pas nuisibles à l'environnement naturel. De plus les entreprises se heurtent nécessairement au problème de la justice distributive et sociale relatif à la répartition des avantages : salaires, responsabilités, mais aussi des charges, impôts, fiscalité, sanctions, etc. Mais ce problème de justice distributive au sein de l'entreprise ne concerne pas directement celui des changements climatiques. Par contre à l'échelle de la relation entre les entreprises, la justice distributive climatique devient pertinente dans la mesure où elle concerne le partage des charges et des responsabilités en matière de pollution par exemple. Par ailleurs les entreprises peuvent être regardantes sur les mesures et les politiques de lutte contre le réchauffement climatique, pour s'assurer qu'elles s'appliqueront de manière équitable. Le type de questionnement qui intervient ici serait selon les termes de Pierre-Yves Neron (2012, p.2) : « quelles sont les responsabilités des entreprises dans la lutte aux changements climatiques ? Diffèrent-elles, et si oui, de quelle façon de celles des gouvernements ? Quelle est la légitimité morale d'un marché du carbone ? »

La justice climatique entretient par ailleurs un rapport avec l'éthique des relations internationales. Cette dernière se préoccupe des règles qui doivent régir les relations entre les Etats et dans ce sens, sous sa version réaliste, elle traite du droit international. Les enjeux environnementaux soulèvent également à ce niveau des questions normatives du genre : « est-il moralement permis d'intervenir dans les affaires internes d'un Etat souverain pour des raisons environnementales ? Les problèmes environnementaux remettent-ils en question certains fondements moraux du système international, comme l'importance du respect de la souveraineté étatique ? » (P.-Y. Neron, 2012, p.2) Peut-on considérer l'international comme du supranational au nom de la raison écologique ?

Un autre problème non moins important de la justice climatique dans sa relation avec le droit international concerne la légitimité d'un droit des réfugiés climatiques. A propos des réfugiés climatiques, il existe un silence de la convention internationale sur les droits des réfugiés. En effet la Convention de 1954 relative au statut des réfugiés définit le terme ainsi qu'il suit, en son premier article : peut être considérée comme réfugiée,

toute personne, qui craignant d'être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques, se trouve hors du pays dont elle a la nationalité et qui ne peut ou, du fait de cette crainte, ne veut se réclamer de la protection de ce pays ; ou qui, si elle n'a pas de nationalité et se trouve hors du pays dans lequel elle avait sa résidence habituelle à la suite de tels événements, ne peut ou, en raison de ladite crainte, ne veut y retourner.

La définition ne mentionne pas les catastrophes naturelles comme faisant partie des raisons pour lesquelles une personne qui se trouverait hors de son pays pourrait revendiquer le titre de réfugié. Les raisons évoquées sont essentiellement humaines, sociales ou politiques, et les droits applicables ici sont ceux des droits de l'homme. Définir et faire reconnaître un droit des réfugiés climatiques constitue donc l'un des enjeux majeurs de l'idée de justice climatique. Peut-on parler légitimement de « réfugiés climatiques » ou de « réfugiés environnementaux », si l'on confine le mot réfugié à son sens politique ? Il faudrait trouver le moyen de faire des migrations climatiques une question politique. Quels seraient alors les droits et les devoirs des Etats envers ces personnes déplacées ?

En résumé, la justice climatique désigne les questions de justice induites par les changements climatiques. Il s'agit notamment de problèmes de justice distributive mais aussi de justice réparatrice ou pénale. La thèse centrale consiste à dire que « les changements climatiques sont un vecteur d'inégalité sociale » (J. Jouzel et A. Michelot, 2016, p.07). Bien qu'elle ait été au centre des débats lors de la COP 21 qui s'est tenue à Paris en 2015, elle ne fait pas l'objet de textes de justice pénale qui prévoieraient des sanctions. Affirmée dans les principes, elle n'est pas encore effectivement reconnue sous sa forme de justice réparatrice. La nature du problème posé rend difficile son élaboration. En effet les questions d'environnement en général et des changements climatiques en particulier se caractérisent par leur transnationalité (déterritorialité), leur invisibilité qui rend difficile l'identification des responsables, leur intergénéralité (Bourg et Whiteside, 2009). Les questions soulevées sont nombreuses : comment distribuer les responsabilités dans la lutte contre le réchauffement climatique ? Comment répartir les charges et les avantages de la lutte contre les changements climatiques ? De manière plus précise, comment résoudre les problèmes d'inégalités engendrés par les changements climatiques et par les stratégies de lutte contre les changements climatiques ? Comment faire que les pays, les personnes qui polluent pourtant le moins ne paient plus le prix à la fois de la pollution et de la lutte contre la pollution qui implique des mesures contraignantes de restriction ?

Pour nous toutes ces questions soulèvent le problème de l'élaboration et de la fondation d'une justice climatique. Une telle tâche suppose la référence à un principe commun et universel sur lequel reposerait la justification de chaque aspect de la justice climatique. Ce principe devrait permettre de penser la possibilité d'une justice entre les générations, d'une justice en adéquation avec la déterritorialité

caractéristique des problèmes environnementaux. Dans la mesure où la vie humaine représente l'enjeu ultime des préoccupations pour l'environnement, donc de la lutte contre le réchauffement climatique, ne pouvons-nous pas nous tourner vers les droits de l'homme comme fondement de la justice climatique ?

2. Justice climatique et droits de l'homme

A priori nous pouvons voir dans les droits de l'homme la réponse à la difficulté que nous venons de soulever. Cette perspective est ouverte par les tentatives de rapprochement entre droits de l'homme et droit à l'environnement, c'est-à-dire par les efforts de fonder le droit à l'environnement sur les droits de l'homme. Envisagée ainsi, la justice climatique tirerait sa légitimité du fait qu'elle relève des droits fondamentaux de l'homme.

Alexandre Kiss (1987), dans un article intitulé « Définition et nature juridique d'un droit de l'homme à l'environnement », propose une analyse du rapprochement entre droits de l'homme et droit à l'environnement qui peut être éclairante pour le présent propos. L'auteur utilise expressément l'expression « droit à l'environnement » à la place de « droit de l'environnement » qui est l'expression la plus utilisée. « Droit de l'environnement » peut laisser entendre qu'il s'agit d'un droit propre à l'environnement, c'est-à-dire un ensemble de valeurs dont l'environnement social et naturel pourrait exiger la reconnaissance. De ce point de vue, ce droit ne viserait pas spécifiquement l'homme. En lui préférant l'expression « droit à l'environnement », l'auteur prend position par rapport au débat sur l'objectif du droit de l'environnement : protéger l'homme ou protéger la nature ?

Dans son texte, Kiss entreprend d'examiner deux questions centrales qui sont les suivantes : le droit à l'environnement « peut-il être considéré...comme l'un des droits devant être garantis à toute personne humaine ? Et si la réponse est affirmative, comment définir ce droit, quelle est sa nature juridique ? » (p.13) Kiss soutient que le droit à l'environnement, du fait de son rapprochement aux droits de l'homme, représente bel et bien l'un des droits qui doivent être garantis à toute personne ; il s'agirait d'un droit « tout azimut », c'est-à-dire qui implique des droits et des devoirs exigibles à la fois de l'Etat, des collectivités et des individus. Quant à sa mise en œuvre, le droit à l'environnement implique la nécessité d'informer ceux qui en sont bénéficiaires et la pratique d'une démocratie participative. Il fonde sa réflexion d'abord sur des considérations générales sur les droits de l'homme tels que définis dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Il en cite l'objectif principal qui est d'assurer la reconnaissance de la « dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables » et un autre second objectif défini dans l'article 22 de ladite Déclaration qui concerne « le libre développement de la personnalité de chacun » (p.14). Ensuite il rappelle le contenu de la Déclaration : « protéger la vie et l'intégrité physique des personnes humaines ; garantir l'exercice des droits fondamentaux et des libertés

individuelles ; éliminer les discriminations ; assurer des conditions de vie minimales » (14). Ensuite, Kiss s'efforce d'établir un lien entre les droits de l'homme et le droit à l'environnement, en appliquant le même schéma de lecture, à savoir la définition des objectifs du droit à l'environnement et la description de son contenu. Pour ce qui est des objectifs, l'auteur commence par souligner la difficulté à cerner l'objet du droit à l'environnement. Deux positions d'affrontent sur la question : d'une part la position anthropocentrique qui met l'accent sur l'homme comme principal destinataire du droit à l'environnement et d'autre part la position cosmique pour laquelle le droit à l'environnement vise la protection de la biosphère dans son ensemble, l'homme n'en étant qu'une partie et non un être à part. La position de Kiss est similaire à celle que défend Don E. Marietta Jr (1995), c'est-à-dire un humanisme holistique, qui fait la synthèse entre l'anthropocentrisme et le « cosmisme » : il s'agit bien de protéger la biosphère dont l'homme fait partie.

Mais justement parce qu'il en fait partie, c'est pour lui qu'ultimement une telle protection est nécessaire. L'homme constitue donc l'enjeu de la protection de l'environnement. Par conséquent, conclut Kiss (p.7), le droit à l'environnement rejoint ainsi le concept de la « dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables », ainsi que celui du libre développement de la personnalité de chacun. En effet, un environnement dégradé par les pollutions et défigurée par la destruction de toute beauté et de variété est aussi contraire à des conditions de vie satisfaisantes et au développement de la personnalité que la rupture des grands équilibres écologiques est préjudiciable à la santé physique et morale.

En résumé pour l'auteur, le droit à l'environnement complète les droits de l'homme en ce qu'il rejoint le concept de dignité de la personne humaine comme en témoigne la déclaration de Stockholm de 1972¹, en ce qu'il contribue à atténuer les inégalités entre les hommes. Dans ce dernier cas le droit à l'environnement prend en compte la justice sociale et décrit l'objectif central de la justice climatique qui est d'empêcher l'aggravation des inégalités entre les hommes. Le droit à l'environnement représente un moyen de mise en œuvre des droits fondamentaux reconnus à la personne. Enfin Kiss (p.17) cite un passage du préambule de la Déclaration universelle des droits de *l'homme* dans lequel mention est faite des générations futures. Dans ce sens, le droit à l'environnement rend explicite, ajoute une dimension supplémentaire à ce qui n'est que latent ou implicite dans la Déclaration des droits de l'homme. Il existerait donc une relation dialectique entre

¹ Déclaration issue de la Conférence des Nations Unies sur l'Environnement, qui s'est tenue à Stockholm du 05 au 12 Juin 1972. Le passage auquel se réfère Kiss est le Principe 1 qui stipule : « L'homme a un droit fondamental à la liberté, à l'égalité et à des conditions de vie satisfaisantes, dans un environnement dont la qualité lui permette de vivre dans la dignité et le bien-être. Il a le devoir solennel de protéger et d'améliorer l'environnement pour les générations présentes et futures ».

les droits fondamentaux de l'homme et le droit à l'environnement. Les premiers fournissent au second son contenu. Mais le droit à l'environnement complète la Déclaration universelle des droits de l'homme en ajoutant des éléments matériels aux concepts de dignité, d'égalité et de liberté.

Il n'est pas besoin de s'étendre davantage sur les propos de Kiss qui, comme nous l'avons dit plus haut, prennent en compte les conditions de mise en œuvre du droit à l'environnement. Il importe maintenant de montrer le bénéfique que nous pouvons tirer de la transposition de ses idées à la question spécifique de la justice climatique. Nous pouvons considérer la justice climatique comme étant l'un des enjeux majeurs du débat sur le droit à l'environnement. Elle en est une composante. De ce point de vue la réflexion sur le fondement de la justice climatique s'inscrit dans ce cadre plus général du débat sur la légitimité d'un droit à l'environnement. Selon le rapport 2014 du GIEC (p.70), le réchauffement climatique dont les émissions de gaz à effet de serre sont la cause, expose l'humanité, à un niveau de confiance élevé, aux principaux risques suivants, communs à plusieurs secteurs et régions :

1. Risque de détérioration grave de la santé et de perturbation des moyens de subsistance dû aux ondes de tempête, à l'élévation du niveau de la mer et aux inondations côtières ; aux inondations survenant à l'intérieur des terres dans certaines régions urbanisées ; et aux périodes de chaleur extrême.
2. Risques systémiques dus à des phénomènes météorologiques extrêmes conduisant à la détérioration des réseaux d'infrastructures et des services essentiels.
3. Risques d'insécurité concernant la nourriture et l'eau, et risque de perte de moyens de subsistance et de revenus dans les régions rurales, notamment pour les populations les plus pauvres.
4. Risques de perte d'écosystèmes, de la biodiversité et de biens, fonctions et services écosystémiques.

Le réchauffement climatique risque donc de porter atteinte aux conditions matérielles de l'existence de l'homme, et par là à ses droits les plus fondamentaux tels que la vie, le bien-être, la liberté et l'égalité. Mener une vie digne d'être vécue suppose un environnement naturel et culturel sain. Plaider pour une justice climatique mondiale consiste donc à lutter pour l'accès de tous, et particulièrement les plus défavorisés, pays, collectivités ou individus, aux libertés substantielles (A. Sen, 2010 ; M. Nussbaum, 2012) que confère un environnement de qualité, une gestion équitable des ressources et une distribution juste et équitable des avantages et des charges liés à la lutte contre le réchauffement climatique.

Nous pouvons donc conclure que l'exigence d'une justice climatique repose sur la nécessité de respecter et de rendre effectifs les droits fondamentaux de l'homme. Parce que ces droits sont universels, la justice climatique doit être pensée à une échelle universelle, aussi bien dans l'espace que dans le temps. Mais cette conclusion donne lieu à plusieurs remarques et interrogations.

D'abord de même que les droits de l'homme et le droit à l'environnement dans leur mise en œuvre doivent tenir compte de la situation historique, sociale, culturelle, économique et politique des Etats, de même aussi la justice climatique. Par conséquent la définition des droits et des devoirs relatifs à la justice climatique ainsi que la mise en place des instruments juridiques et institutionnels doivent s'inscrire dans le cadre du droit positif. En un mot la justice climatique relèverait du droit positif. La nécessité de la contextualisation est affirmée dans les conventions internationales sur la lutte contre l'érosion de l'environnement. Il en est ainsi de la Déclaration de Rio de 1992, en son Principe 11 qui stipule que Les Etats doivent promulguer des mesures législatives efficaces en matière d'environnement. Les normes écologiques et les objectifs et priorités pour la gestion de l'environnement devraient être adaptés à la situation en matière d'environnement et de développement à laquelle ils s'appliquent. Les normes appliquées par certains pays peuvent ne pas convenir à d'autres pays, en particulier à des pays en développement, et leur imposer un coût économique et social injustifié.

La justice climatique semble donc être condamnée au relativisme juridique avec pour conséquence l'impossibilité d'un pouvoir de contraindre à un niveau international.

Ensuite Kiss évacue très rapidement une difficulté liée à la description du contenu du droit à l'environnement : peut-on ou non parler de droit *de* l'environnement ? Le droit relatif à l'environnement doit-il être un droit *de* l'environnement ou un droit *à* l'environnement ? Ou encore le droit à l'environnement concerne-t-il uniquement l'homme ? Les autres espèces n'ont-elles pas aussi droit à un environnement sain, n'ont-elles pas droit à la vie ? La justice climatique ne doit-elle pas également prendre en compte ne serait-ce que la Déclaration des droits de l'animal, proclamé le 15 octobre 1978 ? Il semble donc qu'en fondant la justice climatique sur les droits de l'homme on néglige l'un des enjeux normatifs importants qu'elle recèle : l'élargissement des préoccupations éthico-juridiques à la nature en général et à l'animal en particulier. Les préjudices climatiques ne concernent pas uniquement l'homme ; le reste de la nature paie également le prix de la pollution, sans en être pour autant responsable. La justice climatique doit donc être globale, c'est-à-dire englobante. Il s'agit d'un point sur lequel insiste Mohamed Ali Mekouar (1987) dans son analyse des rapports entre le droit à l'environnement avec les autres droits de l'homme. Contrairement à Kiss chez qui le rapprochement entre droits de l'homme et droit à l'environnement va de soi, Mekouar commence par relever des contradictions possibles entre les deux types de droits. Par exemple le droit à l'environnement pourrait avoir des incidences négatives sur « la liberté de mouvement, restreinte chaque fois que l'accès à certaines aires protégées est interdit ou soumis à autorisation ; le droit au développement qui risque d'être contrecarré par les restrictions à la croissance

prises pour la conservation de la nature » (M. A. Mekouar, 1987, p.94). Mais Mekouar rejoint la position de Kiss en montrant par la suite du raisonnement que ces contradictions sont apparentes. Par conséquent ces deux types de droits sont complémentaires. Le droit à l'environnement enrichit les droits de l'homme. Mais à l'opposé de Kiss qui admet qu'il ne peut y avoir qu'un droit à l'environnement, l'intérêt humain en constituant l'objet, Mekouar (1987, p.103) soutient que « bien qu'ancrée dans les esprits, cette vision égocentrique de la fonction normative devrait être abandonnée (...). Mettre la nature entre parenthèses, l'effacer de la mémoire du juriste, c'est à la longue, accepter le risque d'assister, avec la dégradation de la nature ainsi délaissée, au déclin de l'espèce humaine elle-même. »

Enfin il faut se rappeler que les droits de l'homme s'inspirent d'un droit plus originel, le droit naturel. Le critère ultime qui devrait permettre d'évaluer les institutions ou en général les dispositifs juridiques de mise en œuvre des droits de l'homme n'est donc rien d'autre que l'idée du droit naturel. Elaborer la justice climatique, enquêter sur son fondement ultime revient à le référer non aux droits de l'homme mais à ce qui les fonde, le droit naturel. Nous devons donc nous tourner vers l'idée du droit naturel si nous voulons chercher un fondement ultime de la justice climatique et si nous voulons dépasser le cadre étroit de l'anthropocentrisme des droits de l'homme.

3. Le droit naturel, un fondement de la justice climatique ?

Léo Strauss dans son ouvrage intitulé *Droit naturel et histoire* avait souligné le besoin du droit naturel. S'inspirant des principes de la Déclaration d'Indépendance des Etats-Unis, il désigne par droit naturel un ensemble de droits dérivés de la nature de l'homme tels que le droit à la Vie, à la Liberté et au Bonheur. L'admission de l'existence du droit naturel permet d'éviter le relativisme juridique dont la conséquence serait le nihilisme et l'obscurantisme fanatique. Le droit naturel est nécessaire parce que nous avons besoin d'un étalon pour juger le droit positif, pour répondre à l'épineux problème de la hiérarchie des besoins sociaux, pour discriminer entre ceux qui légitimes et ceux qui ne le sont pas et définir les priorités. Autrement dit, nous avons besoin d'une approche normative du droit, rôle que ne peuvent pas jouer les sciences sociales qui sont efficaces pour définir les moyens en vue de réaliser les objectifs sociaux mais échouent à fournir les critères pour distinguer ce qui est légitime de ce qui ne l'est pas. Nous ne pouvons pas non plus nous référer aux sciences positives en raison de la vision mécaniste de la nature et par suite de l'homme qui les sous-tend. En résumé, « le problème soulevé par le conflit des besoins sociaux, dit Strauss, ne peut être résolu si nous n'avons pas connaissance du droit naturel. Il semblerait alors que le rejet du droit naturel conduise inévitablement à des conséquences désastreuses ». Pouvons-nous en dire autant des conflits soulevés par les changements climatiques ? Ces conflits, comme nous l'avons souligné plus haut, concernent la distribution juste et

équitable des responsabilités, des charges en matière de lutte contre le réchauffement climatique, la réparation des préjudices quand ils sont établis.

Voir dans l'idée du droit naturel la possibilité de dépasser l'étroitesse d'une justice climatique fondée sur les droits de l'homme suppose que cette idée soit elle-même très claire. Or elle fait l'objet d'une diversité d'interprétations, si bien qu'elle ne constitue pas elle-même un acquis. Non seulement l'expression peut se comprendre de plusieurs manières, mais encore les théories qui se consacrent à son fondement sont divergentes. En ce qui concerne l'expression « droit naturel », elle peut s'entendre comme : droit de la nature (ensemble de droits exigibles propres à la nature), droit de l'homme à l'état de nature (les normes suivant lesquelles l'homme vivrait dans cet hypothétique état), droit selon la nature (ce que la nature prescrit comme norme de justice ou d'injustice), droit inspiré de la nature de l'homme. Jusqu'à un passé récent, l'idée de droit de la nature paraissait inconcevable, tout droit étant pensé relativement à l'homme. Dans le contexte actuel des débats autour de la question environnementale, il s'agit d'un sujet non négligeable. Parler de droit de l'homme à l'état de nature paraît a priori contradictoire puisque par principe l'état de nature est justement un état de non droit et qu'il ne s'agit que d'une situation imaginaire, hypothétique. On peut imaginer et décrire la situation de l'homme hors de la société civile, donc hors de toute convention sociale ; mais par là nous nous plaçons hors de tout système de droits. Fichte (1998) avait attiré l'attention sur l'absurdité de l'idée d'un droit naturel si l'on entend par là un droit de l'homme à l'état de nature. Pour lui on ne peut parler de droit naturel qu'à la condition d'admettre que tout droit est positif, c'est-à-dire conçu par l'homme. A partir d'une telle perspective peuvent se définir les droits naturels de l'homme, c'est-à-dire un ensemble de valeurs innées, universelles et imprescriptibles auxquelles il ne saurait renoncer sans renoncer à son humanité, pour reprendre les termes de Jean-Jacques Rousseau. Dans ce sens le droit naturel ne désigne pas les droits de l'homme à l'état de nature, mais les droits qui découlent de la nature de l'homme, insaisissables tant qu'on envisage l'homme uniquement dans son enracinement historique. Penser le droit naturel amène donc à des considérations d'ordre anthropologique. Mais dans le contexte de l'évolution de la science aujourd'hui, le discours philosophique métaphysique sur la nature de l'homme paraît indigente. En effet ce qui, sur le plan métaphysique a le plus souvent été considéré comme relevant de la nature de l'homme, liberté, conscience, raison, est parfois référé à des données biologico-empiriques, si bien que la nature humaine se saisit comme une réalité psychophysique. S'il faut dériver le droit naturel de la nature de l'homme il faudrait alors parvenir à un accord sur ce qu'elle recouvre.

Pour illustrer la diversité des doctrines du droit naturel qui le rend ambigu nous pouvons nous référer aux approches kantienne et hégélienne. Kant opère une distinction entre le *Naturrecht* ou le *natürliche Recht* (droit naturel) et l'*öffentliche*

Recht (droit positif). Le droit naturel désignerait le critérium universel « au moyen duquel on peut reconnaître en général le juste et l'injuste » (E. Kant, 1994, p.16). Pour Kant, ce droit, qui est unique et inné, n'est rien d'autre que la liberté. A titre d'exemple, le philosophe soutient qu'« il ne s'agit pas de savoir si un individu, en m'achetant de la marchandise pour son propre commerce, y trouvera ou non son avantage ; mais on ne doit envisager que la forme dans le rapport des deux arbitres, en les considérant comme libres, et chercher uniquement si l'action de l'un peut s'accorder, suivant une loi générale, avec la liberté de l'autre» (E. Kant, 1987, p.17). Le droit naturel fait donc abstraction des circonstances historiques et des données juridiques empiriques qui demeurent relatives. La liberté constitue donc l'idéal de tout droit.

La théorie du droit élaborée par Hegel s'inscrit dans le contexte de l'humanisme moderne. Le philosophe de Berlin critique, parfois de manière très véhémement, certaines théories du droit naturel, dans l'intention de le refonder, c'est-à-dire d'en donner une conception appropriée, plus rationnelle : « Les anciennes manières de traiter le droit naturel et ce qu'on devrait considérer comme ses différents principes doivent donc se voir refuser toute signification pour l'essence de la science » (G. W. F. Hegel, 1972, p. 58). Hegel renvoie dos à dos les compréhensions les plus répandues du droit positif et du droit naturel, mais souligne aussi d'emblée l'équivocité de la notion de droit naturel dans la mesure où on ne sait pas si « elle vise le droit comme quelque chose qui se trouve déjà présent sur un mode naturel immédiat, ou tel qu'il est déterminé par la nature, la res, c'est-à-dire le concept. » (G. W. F. Hegel, 2004, p. 436). De ce fait, le droit naturel peut être entendu comme un droit de la nature ou comme le droit selon son concept, suivant la littérature hégélienne. Hegel distingue aussi, nonobstant les multiples conceptions, une compréhension antique et un autre moderne du droit naturel : la première le conçoit comme une norme inhérente au réel, immanente à la nature ; la seconde pose la raison comme « norme transcendante à la sphère empirique » (J.-C. Pinson, 1989, p. 86).

Hegel admet la compréhension "classique", moderne du droit naturel, laquelle ne heurte pas, de son point de vue, le principe fondamental de la modernité, à savoir la libre subjectivité négatrice de toute détermination naturelle : « Le droit et toutes ses déterminations reposent seulement sur la personnalité libre, sur une ipso-détermination qui est bien plutôt le contraire de la détermination naturelle » (G.W. F. Hegel, 2004, p. 436). Mais il la critique en tant qu'elle soutient l'idée inadmissible que le droit naturel serait une norme transcendante opposée au droit positif. Pour lui, loin d'être dans une relation d'opposition, c'est un rapport de développement qui existe entre le droit positif et le droit naturel. Le développement est une catégorie ontologique qui représente le fondement du progrès chez Hegel. L'histoire est la trame à travers laquelle l'homme accomplit sa vérité, se réalise en se différenciant. Sans les médiations liées au développement,

les phénomènes resteraient dans la forme de la simplicité, de l'identité formelle sans possibilité d'effectivité. Le droit parvient à sa vérité à travers l'histoire, et dans le droit supérieur de l'Etat, « réalité effective de l'Idée morale, - l'Esprit moral en tant que volonté substantielle, manifeste et explicite à elle-même » (G. W. F. Hegel, 1999, p. 298)

En somme, ce que le philosophe de Berlin récuse, c'est la vision que le droit naturel serait transcendant à l'Etat et de ce fait transhistorique. Il n'envisage pas non plus à la manière de Kant le droit naturel comme la norme vers laquelle le droit positif doit tendre. Pour lui c'est plutôt le droit naturel qui tend vers le droit substantiellement rationnel de l'Etat, sphère dans laquelle la liberté est actualisée de manière concrète, ordre rationnel grâce auquel les droits et l'épanouissement des citoyens peuvent advenir. Le droit suprême de l'Etat n'engendre pas selon la vision de Hegel une négation des droits de l'homme et du citoyen. Il avait posé comme droits fondamentaux ceux de l'égalité des hommes quelle que soit leur religion devant la loi, liberté professionnelle, droit d'émigrer, liberté d'expression, notamment de la presse et de la recherche scientifique, etc.

Chez Kant et chez Hegel l'idée du droit naturel renvoie à l'homme. Elle rejoint donc l'anthropocentrisme qui caractérise les droits de l'homme. En confinant le droit naturel à la sphère de l'Etat, la pensée hégélienne ne prédispose pas à répondre au problème de l'universalité spatio-temporel que suppose la justice climatique, en son fondement. L'idée d'une justice entre les générations qui constitue un aspect de la justice climatique implique une universalité temporelle de la nature humaine, l'idée que la nature humaine non seulement est la même partout, mais aussi constitue une réalité statique, définitivement réalisée. Or dans le contexte du progrès scientifique et technologique, cette idée est remise en cause. En témoigne le projet transhumaniste d'une amélioration et d'une augmentation des aptitudes humaines, projet qui ne peut se mettre en œuvre que si l'on admet le caractère inachevé de la nature humaine. L'idée d'un droit naturel inspirée de la nature humaine ne paraît donc pas pertinente pour penser la justice climatique.

Envisager le droit naturel comme fondement de la justice climatique reviendrait à s'en servir pour évaluer les textes déjà disponibles en la matière, mais aussi pour justifier la nécessité de son élaboration. Par exemple on pourrait mesurer le niveau de légitimité de normes relatives à la justice climatique à l'aune des droits à la liberté, à l'égalité, à la propriété, à la vie et au bonheur qui sont considérés comme des droits naturels de l'homme. Mais les règles que suggère la justice climatique peuvent entrer en contradiction avec ces droits naturels, en raison de leur complexité. Comment concilier le droit à la propriété avec l'exigence de protéger l'environnement ? Le droit à la propriété implique la possibilité d'une appropriation de la nature, de ses ressources ; et dans le cadre d'une société libérale, il s'agit d'une appropriation privative, en raison du devoir de respect des libertés individuelles. Or comme l'a si bien souligné Mekouar (1987, p.104), le

droit de propriété a rendu possible la domination et l'exploitation de la nature au point parfois d'en épuiser les ressources. Ainsi, dit-il, « objet d'appropriations successives et rampantes au cours des âges, jusque dans ses portions les plus reculées, la nature a fini par offrir...l'image d'un titre planétaire de propriété établi au nom de l'être humain » (p.104). Le besoin d'appropriation conduit à la volonté de maîtrise. Le droit à la propriété en tant que droit naturel est donc a priori un droit antiécologique qu'il faudrait réformer pour éviter qu'il se retourne contre l'homme. Cette nécessaire réforme implique que le droit à la propriété doit inclure le droit à un environnement sain et digne d'appropriation. Cette inclusion implique que le droit à la propriété ne doit plus uniquement s'adresser à l'homme : il n'y a pas que l'homme seul qui peut prétendre au droit à un environnement sain, mais aussi d'autres membres de la communauté biologique. L'appropriation doit donc tenir compte de l'exigence du maintien de l'équilibre écologique.

Mais la réforme du droit naturel signifie également le dépassement de l'anthropocentrisme qui le sous-tend pour y inclure l'intérêt de la nature. Autrement dit, l'objet de la justice climatique ne devrait plus être la finalité humaine mais la biosphère dans son ensemble. De ce point le droit naturel qui la fonde ne se comprendra plus comme droit dérivé de la nature de l'homme, mais comme droit de la nature. C'est dans cette perspective que se situe la critique du droit naturel classique par Michel Serres (1992, pp. 62-63) :

Parce qu'universel, il découlerait de la nature humaine ; sources des lois positives, il suit de la raison en tant qu'elle gouverne tous les hommes. La nature se réduit à la nature humaine qui se réduit soit à l'histoire, soit à la raison. Le monde a disparu. Le droit naturel moderne se distingue du classique par cette annulation. Reste aux hommes suffisants leur histoire et leur raison. Curieusement celle-ci acquiert dans le domaine juridique un statut assez voisin de celui qu'elle avait acquis dans les sciences : elle a tous les droits parce qu'elle fonde le droit.

L'idée classique du droit naturel exclut le monde, la nature de toute considération axiologique et érige l'homme en parasite. Fonder la justice climatique sur elle reviendrait à soutenir que seul l'homme a droit à un environnement sain, que lui seul a droit à la vie. Réformer le droit naturel signifie déconstruire la conception moderne de la nature qui en fait uniquement un objet et l'approcher comme un sujet. La nature, dit Serres (1992, p.64), est « d'abord l'ensemble des conditions de la nature humaine elle-même, ses contraintes globales de renaissance ou d'extinction, l'hôtel qui lui donne logement, chauffage et table ; de plus elle les lui ôte dès qu'il en abuse. Elle conditionne la nature humaine qui, désormais, la conditionne. La nature se conduit en sujet ». La justice climatique devrait donc tenir compte de cette réciprocité entre l'homme et la nature, et tenir compte du fait que l'homme n'est pas à part dans la nature mais en fait partie. Pour que le droit naturel serve de fondement à la justice climatique, nous devons ouvrir

les frontières du spécisme et inclure les éléments non humains dans l'élaboration du droit à l'environnement. Droit à l'environnement et droit de l'environnement ne s'opposent pas à la condition que le droit à l'environnement ne soit pas seulement reconnu à l'homme.

Conclusion

La réflexion précédente a consisté à examiner l'articulation entre l'idée de la justice climatique, les droits de l'homme et l'idée du droit naturel, l'enjeu étant la recherche d'un fondement ultime de la justice climatique. Celle-ci s'est imposée dans le contexte de la crise environnementale et particulièrement du réchauffement climatique comme un enjeu normatif majeur à multiple facettes, même si sa reconnaissance en tant que justice réparatrice n'est pas encore effective. La justice climatique demeure un projet et un défi pour la philosophie du droit et pour la philosophie politique. Il est apparu que sa référence aux droits de l'homme ne rassure pas quant à sa fondation en raison de l'anthropocentrisme de tels droits. Pour cela nous nous sommes tournés du côté du droit naturel, fondement des droits de l'homme, mais en soulignant le fait que l'idée du droit naturel ne peut remplir le rôle de fondement de la justice climatique qu'à la condition d'être repensée de sorte à inclure dans les considérations juridiques les éléments non humains. La justice climatique ne peut pas être seulement une justice pour les hommes ; ou si l'on préfère la justice pour les hommes implique un système de droits ouverts aux non humains en tant qu'ils conditionnent l'existence humaine ; mais pas seulement cela mais aussi parce qu'ils peuvent constituer des valeurs en eux-mêmes, notamment les animaux. La justice climatique doit articuler droits de l'homme et droits de la nature.

Bibliographie

- ARISTOTE, 1995, *La politique*, trad. par J. Tricot, Paris, éd. Vrin
- DON E., Marietta Jr, 1995, *For People and the Planet. Holism and Humanism in environmental Ethics*, Philadelphia, Temple University Press
- FICHTE, Johann Gottlieb, 1998, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. par Alain Renaut, Paris, P.U.F.
- GARVEY, James, 2008, *L'éthique des changements climatiques*, Paris, éd. Yago
- GIEC, 2014: *Changements climatiques 2014: Rapport de synthèse. Contribution des Groupes de travail I, II et III au cinquième Rapport d'évaluation du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat* [Sous la direction de l'équipe de rédaction principale, R.K. Pachauri et L.A. Meyer]. GIEC, Genève, Suisse.
- GOSSERIES, Axel, 2010, « Une métaphore de la justice intergénérationnelle », *Regards croisés sur l'économie*, n°7, p. 193-202
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1999, *Principes de la philosophie du droit*, trad. par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, éd. Flammarion

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 2004, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, éd. Gallimard.
- HIPPOCRATE, 1840, *Traité des Airs, des eaux et des Lieux*, in *Œuvres complètes*, Tome 2, trad. par Emile Littré, Paris, éd. J.B. Baillièrè
- KANT, Emmanuel, 1994, *Métaphysique des mœurs II. Doctrine du droit. Doctrine de la vertu*, trad. par Alain RENAUT, Paris, éd. Flammarion
- KISS, Alexandre, 1987, « Définition et nature juridique d'un droit de l'homme à l'environnement », in UNESCO, *Environnement et droits de l'homme*, Paris, P.U.F., pp.13-28
- MEKOUAR, Mohamed Ali, 1987, « Le droit à l'environnement dans ses rapports avec les autres droits de l'homme », in UNESCO, *Environnement et droits de l'homme*, Paris, P.U.F, pp.91-105
- MONTESQUIEU, 2011, *De l'esprit des lois*, Paris, éd. R. Derathé
- NERON, Pierre-Yves, 2012, « Penser la justice climatique », in *Ethique publique* [En ligne], vol.14, N°1, mis en ligne le 17 février 2013, consulté le 06 février 2017. URL : <http://ethiquepublique.revues.org/937>; DOI : 10.4000/éthique publique.937
- NUSSBAUM, Martha, 2012, *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?* trad. par Solange Chanel, Paris, éd. Flammarion
- Paroisse Protestante de Chêne, 2015, *Charte de justice climatique Déclaration et engagements sur le thème de la justice climatique et le respect de la Biosphère*, Genève: Éditions Arve et Lac
- PINSON, Jean-Claude, 1989, *Hegel. Le droit et le libéralisme*, Paris, P.U.F.
- SEN, Amartya, 2010, *L'idée de justice*, trad. Par Paul Chemla, Paris, éd. Flammarion
- SERRES, Michel, 1992, *Le contrat naturel*, Paris, éd. Flammarion
- SIEP, Ludwig, 2013, « Constitution, droits fondamentaux et bien-être social dans la Philosophie du droit de Hegel » in *La philosophie pratique de Hegel : actualité et limites*, Paris, Editions de l'éclat
- VANDERHEIDEN, Steven, 2008 (a), *Atmospheric Justice: a Political Theory of Climate Change*, New York, Oxford University Press
- VANDERHEIDEN, Steven, 2011, « Globalizing Responsibility for Climate Change », in *Ethics and International Affairs*, 25 (1), pp. 65-84
- VANDERHEIDEN, Steven, ed., 2008 (b), *Political Theory and Global Climate Change*, Cambridge, Mass., Mit Press
- VASSAL, Olivier, 2011/2, « L'impossible éthique des affaires », in *L'Expansion Management Review*, (N°141), p. 82-95. DOI 10.3917/emr.141.0082

**L'ÉCOLE POUR TOUS ET LE DÉVELOPPEMENT EN AFRIQUE :
ENTRE ILLUSION ET ESPOIR. LE CAS DU TOGO, Bilakani TONYEME**
(Université de Lomé, Togo)
tonyemetheophile@gmail.com

Résumé

« L'Éducation de base pour tous » prend ses racines lors de la Conférence mondiale sur l'éducation tenue du 5 au 9 mars 1990 à Jomtien. Des études ayant établi un lien étroit entre éducation et développement, le but de l'éducation pour tous était de contribuer au développement des populations sous-développées à travers l'accès égal et massif à l'instruction primaire. Les programmes nationaux de l'école pour tous ont été lancés en Afrique après le forum de Dakar du 26-28 2000 et l'on a assisté effectivement à une augmentation très significative de l'accès à l'école. Mais la question qui se pose est de savoir si cela induit le développement de l'Afrique ? On peut en douter si l'on voit le taux de pauvreté, de chômage et de la misère dans beaucoup de pays africains. Alors se pose la question du rapport réel qui existe entre école et développement en Afrique. La réponse à cette question passe par la clarification du concept de développement dans le contexte africain, mais aussi de l'appréhension de la nature de l'école. Il s'agit pour nous donc de questionner le type de développement propre aux pays africains et le type d'école qui pourra les y conduire en nous appuyant sur le cas concret du Togo.

Mots clés : École pour tous, éducation, développement, Togo, Afrique.

**SCHOOL FOR ALL AND DEVELOPE? T IN AFRICA: BETWEEN
ILLUSION AND HOPE, THE CASE OF TOGO**

Abstract

« Basic education for all » has seriously emerged from the Global Conference on education held in March from 5 to 9 1990 in Jomtien. Many research works have established that there is a link between education and development, the aim of education for all was to contribute to the development of the under-developed populations thanks to their access to equal mass education at primary school instruction. National school programmes for all have been started in Africa subsequently to the Dakar Forum held from 26-28 2000 and we have started seeing an effective and meaningful increase of access to school. But the question still unanswered is to know if this education has an added value on development in Africa? It is really questionable if one considers the current rate of poverty, joblessness and misery in so many African countries. Thus one can ask the question the relationship between education and development in Africa. The answer to this issue resides in the clarification of the concept development in the African context, but also of the apprehension of the nature of the concept of school. It is therefore our concern to question the type of development that is proper to the African countries and the type of school that can effectively lead them to that development by focusing on the case study of Togo.

Keywords: Education for all, education, development, Togo, Africa

Introduction

L'éducation, est considérée comme le processus de socialisation par excellence qui permet à l'homme d'intégrer sa communauté en s'appropriant les valeurs du milieu auquel il appartient. Elle fait ainsi de lui un homme, étant entendu que l'homme n'est homme que dans une société (Cf. Durkheim, Reboul...) au-delà de toutes les théories sur la nature humaine, une nature abstraitement difficile à penser et à saisir. Mais l'éducation n'a pas seulement pour rôle de faire acquérir les valeurs du milieu, sinon, elle serait cantonnée dans le seul rôle de reproduction et de répétition des valeurs, sans un espoir d'évolution. L'éducation induit aussi un processus dynamique : tout en transmettant les valeurs, elle permet aux nouvelles générations de faire évoluer les choses, induisant ainsi une sorte de changement. C'est ce dynamisme, sur tous les plans, que l'on peut appeler le développement. Celui-ci est qualifié par Ki-Zerbo (2013) de progrès de soi vers soi. D'où sa doctrine du développement endogène. Ainsi, depuis l'éducation ~~de~~ traditionnelle en Afrique jusqu'à l'école moderne, le lien entre éducation et développement semble établi : l'éducation conduit au développement. C'est ce que consacrent des études récentes. Selon l'UNESCO (2006 ; 7), l'instruction permet d'avoir accès à un niveau de vie adéquat et de réaliser certains droits humains qui seraient autrement difficilement accessibles. Il a ainsi été démontré qu'une année supplémentaire de scolarisation pour mille femmes contribue à éviter deux décès maternels. De même, des études montrent qu'il existe une corrélation entre le niveau d'éducation et la pauvreté. Le niveau d'éducation du chef de ménage agit sur le statut de pauvreté et de vulnérabilité des personnes (Ungei, 2006).

Seulement, dans la plupart des études, la notion de développement est souvent confondue à celle d'accès aux biens matériels, faisant ainsi du développement une simple acquisition de biens matériels. Ce qui laisse penser que le développement aurait la même signification pour toutes les générations. Cette conception enlève à cette notion tout caractère spatio-temporel pour la rendre universelle. Ce qui conduit automatiquement à attribuer à l'éducation le même caractère universel. Autrement s'il y a une corrélation entre accès à l'éducation et développement, cette corrélation induirait que l'éducation devrait être la même partout en vue d'un développement identique. C'est justement cette tendance qui sous-tend le mouvement de « l'école pour tous ». Mais ceci pose problème et conduit à s'interroger en partant d'un cas concret comme celui du Togo : l'accès à l'école va grandissant et les statistiques sont parlantes là-dessus, mais cela n'induit pas forcément une croissance matérielle et une amélioration qualitative de la vie des citoyens. Ce qui signifie que si la corrélation entre école et éducation, peut-être établie, on ne peut exclure une réflexion autour des conditions nécessaires pour que

l'éducation en général et l'école en particulier induisent le développement. Autrement, la question n'est plus de savoir si l'éducation induit le développement, mais il s'agit de savoir quelle éducation induit quel développement ? Et dans le cas plus concret du mouvement de « l'école pour tous », l'on ne peut faire l'économie de la question : quelle « école pour tous » pour quel développement en Afrique en général et au Togo en particulier ?

1. L'accès à l'école et le développement : un rapport réciproque

1.1. L'éducation pour tous en Afrique : de l'éducation traditionnelle à l'école moderne : l'histoire d'une dégringolade à remonter par l'EPT

Lorsque l'on parle de l'éducation pour tous, on ne peut s'empêcher de se référer au mouvement actuel. Il semble anachronique et un non sens de parler de l'éducation pour tous dans le contexte de l'éducation traditionnelle. Pourtant, cette notion dans l'éducation traditionnelle africaine postcoloniale n'est pas dénuée de tout sens. En effet, à la veille de la conquête coloniale, plus précisément à la fin du 19^{ème} siècle, l'éducation traditionnelle était la seule qui avait vraiment cours dans la plupart des sociétés africaines, notamment celles du Togo. Et puisque la plupart de ces sociétés d'avant la colonisation étaient organisées en lignages, segments de lignages, en famille, en chefferie..., les différents réseaux de l'éducation étaient la famille, les classes d'âges, les groupes des pairs, les sociétés initiatiques, etc. L'éducation était à la fois théorique et pratique et s'étalait sur un nombre d'années assez étendu (Gayibor, 2005 : 102-103).

L'éducation traditionnelle revêt un caractère collectif et social qui fait qu'elle relève non seulement de la responsabilité de la famille, mais aussi de celle du clan, du village, de l'ethnie. L'individu se définit en fonction de la collectivité et c'est dans le groupe social que l'enfant fait son apprentissage : il est ainsi soumis à la discipline collective. L'enfant étant considéré comme un bien commun, il est soumis à l'action éducative de tous ; il peut être envoyé, conseillé, corrigé ou puni par n'importe quel adulte du village. Il reçoit ainsi une multitude d'influences diverses, mais les résultats sont convergents du fait de la cohésion du groupe. La société est donc divinisée par rapport à l'individu. Tout ce qu'on demande à celui-ci, c'est d'apprendre à adhérer au système social qui lui est préexistant. Et l'enfant qui ne se soumet pas aux mœurs, aux coutumes et partant à l'éducation sociale est considéré comme un renégat qui peut être proscrit de la société ou être considéré comme un sous-homme par rapport aux autres membres de la société. L'alternative est simple, mais claire : ou on se soumet ou on s'exclut de sa société. Dans les milieux où l'initiation faisait partie du processus éducatif, aucun enfant ne pouvait y échapper, même si, dans la plupart des cas, c'est une initiation douloureuse.

Comme on peut le percevoir, tous les individus de la société avaient accès à l'éducation. On ne pouvait imaginer un membre de la communauté qui soit exclu du système éducatif traditionnel. L'accès à l'éducation était considéré comme l'accès à la vie, c'est-à-dire un accès à la santé, à la profession, aux privilèges

sociaux, etc. L'éducation était le seul moyen d'accès à la citoyenneté communautaire. Cela relevait de la responsabilité de la communauté toute entière qui était obligée de réunir tous les moyens (matériels et humains) en vue d'assurer une telle éducation à tous car cela était indispensable à la survie, à l'harmonie et à la continuité de la société.

Pour assurer cette éducation pour tous et ne peut pas prendre le risque de laisser quelques citoyens de la communauté à la marge de la société, l'éducation pour tous était organisée autour de quatre structures sociales : la famille, le clan, la tribu, le groupe ethnique. Toutes ces structures sociales sont sous-tendues par des valeurs morales et religieuses, des impératifs économiques, une volonté d'unité politique : devoir de solidarité collective, culte commun à des ancêtres communs, obéissance aux mêmes interdits, mais aussi et surtout unité économique du groupe social. Tous les membres sont engagés dans l'exercice d'un travail commun : les champs sont quelquefois collectifs et, lorsqu'il n'en est pas ainsi, leur produit est mis le plus souvent au service de la collectivité tout entière. Dès le jeune âge, l'enfant est habitué à vivre dans une société structurée en classes d'âge ou fraternités d'âge qui constituent le fondement de l'éducation de la future génération. C'est ainsi que tous les jeunes, garçons et filles, sensiblement du même âge, sont classés dans des catégories séparées et hiérarchisées, qu'on ne franchit qu'après avoir satisfait à des rites d'initiation au cours desquels on fait l'apprentissage de son métier d'homme ou de mère, en même temps qu'on reçoit l'héritage moral et spirituel du groupe social. Cette initiation s'accompagne de manifestations, d'épreuves de valorisation et quelques fois de mutilations physiques telles que la circoncision ou l'excision par exemple. « En règle générale l'accession de l'enfant au monde des adultes se traduit par une cérémonie particulière : la circoncision des garçons ou l'excision des filles » (Cissé, 1982 : 4). C'est dans cette atmosphère d'un accès à l'éducation pour tous qu'est arrivée l'éducation moderne de type occidental avec le contact colonial. La colonisation a instauré dans la plupart des pays africains subsahariens l'école coloniale avec ses structures presque totalement déconnectées des structures sociales traditionnelles. L'école coloniale, basée essentiellement sur les ordonnances d'un pouvoir centralisé, se présentera comme étrangère à la société traditionnelle. Deux conséquences marqueront l'avènement d'une telle éducation :

 Tout le système éducatif échappe désormais à la communauté qui sera simplement une consommatrice d'une éducation qu'elle ne produit pas. Les programmes, les contenus, la formation des enseignants, les manuels, les infrastructures et même les finalités de l'éducation sont organisés et fixés sans tenir forcément compte des aspirations de la société dans laquelle cette éducation se fait. L'école devient « comme un kyste exogène, une tumeur maligne dans le corps social » (Ki-Zerbo, 1990 : 16).

L'éducation qui avait un rôle fonctionnel et d'intégration de l'éduqué à sa communauté, devient, avec l'école moderne de type occidental, une institution qui isole de la société traditionnelle et éloigne du milieu car, la société traditionnelle était perçue comme « sauvage » et démodée. En ce sens, l'école moderne ne joue plus son rôle socialisant dans ces sociétés. Pire, elle soulève l'éduqué contre sa société en en faisant un rebelle contre les valeurs traditionnelles. Seule une élite privilégiée a accès à une telle éducation, vu les visées et les moyens à mobiliser. C'est dans ce contexte que l'accès à l'éducation pour tous qui était considéré comme une exigence vitale dans la société traditionnelle sera remis en cause avec l'avènement de l'école dite moderne, sélective, dont les buts et les moyens ne permettent pas à la société d'envisager ni de maîtriser dès le départ un accès de tous les citoyens à l'éducation. Or la société traditionnelle faisait de cet accès la condition du progrès social (développement). L'école moderne va donc mettre un coup de frein à ce progrès en rompant la relation entre éducation de tout le monde et progrès social.

1.2. Le lien entre l'éducation et le développement

L'éducation pour tous visant à donner les mêmes chances d'accès à l'école part du principe que l'instruction permet d'avoir accès à un niveau de vie adéquat (UNGEI, 2006 : 7). De même l'accès effectif à l'éducation est utile pour la réalisation d'autres droits. Il a ainsi été démontré qu'une année supplémentaire de scolarisation pour mille femmes contribue à éviter deux décès maternels. De même, des études montrent qu'il existe une corrélation entre le niveau d'éducation et la pauvreté. Le niveau d'éducation du chef de ménage agit sur le statut de pauvreté et de vulnérabilité des personnes. Il est ressorti de l'enquête QUIBB¹ réalisée en 2006, qu'à Lomé un ménage dont le chef a atteint le niveau secondaire, a 3,9 % plus de chance d'être non pauvre que pauvre transitoire par rapport à un ménage où le chef n'a aucune instruction. Dans les autres milieux d'habitats, le niveau d'instruction primaire du chef de ménage suffit déjà à agir sur le statut de pauvreté et de vulnérabilité du ménage. Ainsi, dans les autres milieux urbains, un ménage dirigé par une personne ayant atteint le niveau primaire, a 20% plus de possibilité de se trouver dans les ménages non pauvres que pauvres durables, par rapport à un ménage où le chef n'a aucune instruction. En milieu rural, un ménage où le chef a un niveau primaire a 6,4 % de chances supplémentaires d'être un ménage pauvre transitoire qu'un ménage durablement pauvre, par rapport à un ménage où le chef n'a aucune instruction.

Une chance d'accès de tous à l'école en général et une égalité des chances dans la scolarisation entre des filles et des garçons peut produire une forte valeur ajoutée et contribuer au développement. Selon Lufuta Misenga (2004 : 67-70) :

¹ Questionnaire des Indicateurs de Base du Bien-être.

- Elle favorise la cohésion, l'intégration et la stabilité sociales : l'école favorise la destruction des barrières psychologiques, l'évolution des mentalités vers la modernité, la démocratie et le progrès social. L'école, surtout une école de qualité, peut encourager la création d'environnements scolaires dans lesquels les enfants savent que leur point de vue a de la valeur. Elle insiste notamment sur le respect des « familles » et des valeurs de la société dans lesquelles elles vivent. Elle peut également promouvoir la compréhension d'autres cultures et d'autres peuples, contribuant au dialogue interculturel et au respect de la richesse de la diversité culturelle et linguistique, ainsi que le droit de participer à la vie culturelle. De la sorte, elle peut avoir un rôle de renforcement de la cohésion sociale, indispensable au développement.
- Elle établit le respect de la paix et la résolution non violente des conflits : l'école permet une culture de la paix. En effet elle crée des environnements d'apprentissage qui éliminent toutes les formes de châtiments physiques, sexuels ou humiliants de la part des enseignants et combattent toutes les formes de brimades et d'agressions entre élèves. En d'autres termes, elle doit promouvoir et bâtir une culture de la résolution non violente des conflits. Les leçons que les enfants tirent de leurs expériences scolaires en la matière peuvent avoir des conséquences très larges pour l'ensemble de la société.
- Elle contribue à des transformations sociales positives : l'école autonomise les enfants et devient ainsi une composante majeure des efforts de transformation sociale, visant à créer des sociétés respectueuses des droits et de la justice sociale.
- Elle produit de meilleurs résultats en vue du développement économique : les mesures visant à promouvoir l'accès universel à l'enseignement et à surmonter les discriminations à l'égard des filles, des enfants handicapés, des enfants travailleurs, des enfants des communautés rurales et des enfants des minorités et communautés autochtones permettront d'élargir la base économique de la société, renforçant ainsi les capacités économiques du pays.
- Elle renforce les capacités : en se concentrant sur la « libération » progressive et l'autonomisation de l'apprenant, l'école permet aux élèves de se prendre eux-mêmes en charge, de connaître et de faire valoir ainsi leurs droits, tout en s'acquittant en même temps de leur devoir.

Ki-Zerbo, parlant du développement de l'Afrique, va distinguer les moyens et les conditions du développement. Si par moyens, il désigne tout ce qui contribue matériellement au développement, par conditions, il désigne tout ce qui peut permettre de recueillir, d'organiser et de gérer les moyens en vue du développement. Il distingue trois conditions dont l'une des plus importantes est l'éducation en générale et l'école en particulier. « La deuxième condition, c'est la formation permanente de tout le peuple, y compris l'éducation civique, à partir des acquis accumulés par l'éducation antérieure des peuples africains. Il est évident que tant qu'on n'a pas de citoyens motivés qui savent pourquoi ils produisent et ils

consomment, il manque un élément fondamental du développement. Avec 72%² d'analphabètes comme au Burkina Faso, on ne peut programmer aucun développement significatif » (Ki-Serbo, 2013 : 189).

Le lien entre éducation en général, école en particulier, et développement semble de nos jours solidement établi. Comment peut-on imaginer un développement en Afrique en ne mettant l'accent que sur les moyens de ce développement comme les institutions internationales l'ont fait pendant longtemps ? Or, « Le développement est un phénomène total et qu'il faut embrasser dans sa totalité aussi. Et dans cette totalité, les facteurs culture et éducation sont primordiaux » (Ki-Zerbo, 2013 : 198). Un taux assez élevé d'alphabétisation jusqu'à un niveau donné est une condition *sine qua non* du développement. Celui-ci ne peut être déclenché que lorsqu'une masse critique a non seulement accès à l'éducation, mais aussi lorsqu'elle est formée, informée et sensibilisée sur les conditions, les enjeux et les défis du développement de son milieu. Or comment cela peut-il être possible de nos jours sans un minimum d'accès à l'école, condition d'accès aux nouveaux moyens d'information et de communication ?

2. Le mouvement de l'école pour tous et son impact sur le développement

2.1. Le mouvement de l'école pour tous

« L'Éducation de base pour tous » prend ses racines lors de la Conférence mondiale sur l'éducation tenue du 5 au 9 mars 1990 à Jomtien, une ville thaïlandaise. Le thème de la conférence énonçait déjà l'objectif : « *Éducation pour tous : répondre aux besoins éducatifs fondamentaux* ». Mais il faut reconnaître qu'avant l'apparition de ce terme d'éducation pour tous, des mouvements et organisations se battaient déjà pour l'éducation primaire universelle, surtout dans les pays du sud où cette éducation primaire couvrait au milieu du 20^{ème} siècle très peu d'enfants. La Déclaration mondiale de Jomtien en matière d'éducation visait essentiellement cette éducation primaire élargie aux adultes non instruits, mais aussi quelque fois, au niveau du collège. C'est cela que la Déclaration de Jomtien a appelé « l'éducation de base ». Celle-ci englobe donc la scolarité formelle primaire, parfois le premier cycle du secondaire et un ensemble d'activités éducatives qui peuvent être publiques, privées, formelles ou informelles, ayant pour objectif de répondre aux besoins éducatifs de base. Ainsi définie, l'éducation de base concerne des personnes de tous âges et de tous sexes. En effet le nombre très élevés des adultes non alphabétisés et la disparité en matière d'éducation entre les hommes et les femmes (les garçons et les filles) dans les pays du sud constatés par la Conférence de Jomtien a amené les participants à insister sur l'élaboration des programmes d'alphabétisation des adultes et sur l'élaboration des politiques antisexistes, en vue de réduire l'inégalité dans l'accès à l'éducation entre les filles

² Ce sont les données de 2003.

et les garçons, une inégalité qui est en faveur des filles. « Chaque personne – enfants, jeunes et adultes – devra pouvoir bénéficier d'opportunités d'éducation conçues pour satisfaire leurs besoins d'apprentissage de base.

Ces besoins comprennent à la fois les outils essentiels (tels que l'alphabétisation, l'expression orale, le calcul et la résolution des problèmes) et les contenus des apprentissages de base (tels que les connaissances, les compétences, les valeurs et les attitudes) « nécessaires aux êtres humains pour survivre, développer leurs pleines capacités, pour vivre et travailler dignement, pour participer pleinement au développement, pour améliorer la qualité de leurs vies, pour prendre des décisions informées et continuer à apprendre » (UNESCO, 1990 : 3).

Une décennie de l'éducation (1990-2000) sera lancée lors de cette conférence. Cela sera concrétisé par des programmes nationaux et internationaux pour atteindre les objectifs que s'est fixée la Conférence de Jomtien. Mais ces programmes ont connu au niveau des pays et au niveau international diverses fortunes. À la fin de la décennie de l'éducation, en avril 2000, le Forum mondial sur l'éducation tenu à Dakar en a fait un bilan. Celui-ci était, selon le constat du Forum mondial de Dakar, en deçà des objectifs jugés « trop ambitieux ». Tous les 164 pays participants au Forum vont y confirmer leur engagement pour une éducation pour tous en adoptant le *Cadre d'action de Dakar*, un document qui expose les buts et les stratégies de réalisation de l'Éducation pour tous à l'horizon 2015. Ce document fixe six objectifs à atteindre en vue de réaliser l'universalité de l'éducation de base de qualité (UNESCO, 2000) :

- 1- Développer et améliorer, sous tous leurs aspects, la protection et l'éducation de la petite enfance, et notamment des enfants les plus vulnérables et défavorisés ;
- 2- Faire en sorte que d'ici à 2015 tous les enfants, notamment les filles, les enfants en difficultés et ceux appartenant à des minorités ethniques, aient la possibilité d'accéder à un enseignement primaire obligatoire et gratuit de qualité et de le suivre jusqu'à son terme ;
- 3- Répondre aux besoins éducatifs de tous les jeunes et de tous les adultes, en assurant un accès équitable à des programmes adéquats ayant pour objet l'acquisition de connaissances ainsi que de compétences nécessaires dans la vie courante ;
- 4- Améliorer de 50% les niveaux d'alphabétisation des adultes et notamment des femmes, d'ici à 2015 et assurer à tous les adultes un accès équitable aux programmes d'éducation de base et d'éducation permanente ;
- 5- Éliminer les disparités entre les sexes dans l'enseignement primaire et secondaire d'ici à 2005 et instaurer l'égalité dans ce domaine en 2015, en veillant notamment à assurer aux filles un accès équitable et sans restriction à une éducation de base de qualité avec les mêmes chances de réussite ;
- 6- Améliorer sous tous ses aspects la qualité de l'éducation dans un souci d'excellence, de façon à obtenir pour tous les résultats d'apprentissage reconnus et

quantifiables, notamment en ce qui concerne la lecture, l'écriture et le calcul et les compétences indispensables dans la vie courante.

Pour la réalisation effective de ces objectifs, le forum situe la responsabilité à deux niveaux :

Au niveau des États : ceux-ci sont chargés d'élaborer des plans d'action nationaux en vue de la réalisation de l'éducation pour tous en 2015.

Au niveau de la communauté internationale : celle-ci s'engage à aider tous les pays, de telle sorte qu'aucun pays ayant adopté un plan d'action crédible en matière d'éducation et affirmé son soutien politique ne serait empêché de réaliser ces objectifs par faute de moyens.

C'est dans le cadre de la responsabilité des États que le Togo va élaborer son plan d'action en 2005.

2.2. Inscription du Togo dans le mouvement de l'EPT

C'est cinq ans après les recommandations du Forum sur l'éducation de Dakar que le Togo va élaborer son Plan d'action de l'éducation pour tous en vue de répondre aux objectifs de l'éducation pour tous.

Ce Plan, qui vise à atteindre les objectifs de l'éducation pour tous définis dans le *Cadre d'action* du Forum de Dakar, retient six objectifs (MEPSA, 2005 : 68) que l'éducation nationale doit atteindre en 2015 :

Améliorer l'équité, l'accès et le maintien des enfants dans les différents niveaux d'éducation et en particulier dans l'éducation de base, notamment les filles, les enfants en difficulté, vulnérables et défavorisés ; et l'acquisition réelle des compétences ;

Améliorer sous tous ses aspects la qualité de l'éducation, l'efficacité interne et les conditions d'accueil à tous les niveaux ;

Améliorer la pertinence des contenus et les adapter aux besoins nationaux et internationaux des apprenants et au programme national de développement ;

Améliorer la gestion du système ;

Promouvoir l'éducation à la culture de la paix, à la protection de l'environnement, à la démocratie, et à la citoyenneté à tous les niveaux de l'éducation ;

Promouvoir l'éducation sanitaire en accordant une forte priorité à la lutte contre les IST/VIH/SIDA.

« Ainsi, sans perdre de vue les objectifs quantitatifs d'universalisation de l'enseignement de base à l'horizon 2015, les objectifs du secteur au cours des années à venir seront essentiellement tournés vers l'amélioration qualitative du système de l'éducation et de la formation » (MEPSA, 2005 : 68).

Et ces six objectifs sont déclinés en sept stratégies :

L'amélioration de l'accès et de l'équité,

L'amélioration de la qualité des enseignements et de la pertinence des apprentissages,

La décentralisation ou la déconcentration renforcée,

La gestion transparente et efficace,
Le renforcement des capacités institutionnelles et opérationnelles,
La diversification de l'offre d'éducation et la mobilisation des ressources,
Le renforcement des partenariats.

2.3. L'impact de l'EPT sur le développement

Avec ce mouvement international et local, on va assister effectivement à une augmentation très significative de l'accès à l'éducation comme l'illustre ce tableau concernant le cas du Togo.

Tableau 1 : Croissance des effectifs scolaires entre 1990 et 2003

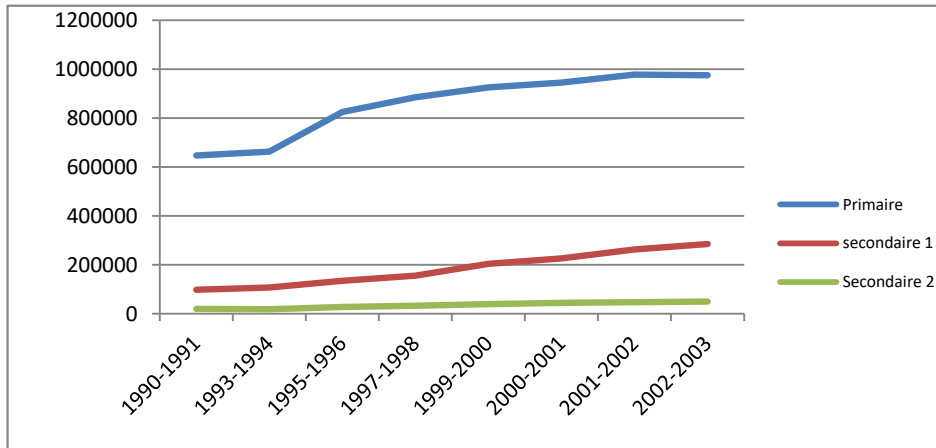
	1990-1991	1993-1994	1995-1996	1997-1998	1999-2000	2000-2001	2001-2002	2002-2003
Primaire	646962	663126	824626	884313	925907	945103	977534	975063
Secondaire 1	97426	107364	134735	155202	204088	225758	262274	285356
Secondaire 2	19727	18971	26937	32862	39502	44018	47277	49508

Source : Le développement de l'éducation : rapport national du Togo, Ministère des enseignements primaires et secondaires du Togo, 2004, p. 10.

Ce tableau montre une augmentation très significative des effectifs scolaires sur une période de 12 ans. Cet effectif passe, tout degré confondu, de 764115 élèves en 1990 à 1309927 élèves en 2002, soit une croissance globale de 71,43% sur une période de 12 ans. Alors que dans la période de 1975 à 1990, cette croissance globale était de 68,98%, mais cette fois sur une période de 15 ans (Assima-Kpatcha, 2007 : 80). Cette croissance a été plus remarquable au premier cycle du secondaire (192,89%) et au second cycle du secondaire (150,96%).

Le graphique suivant permet de mieux percevoir cette croissance.

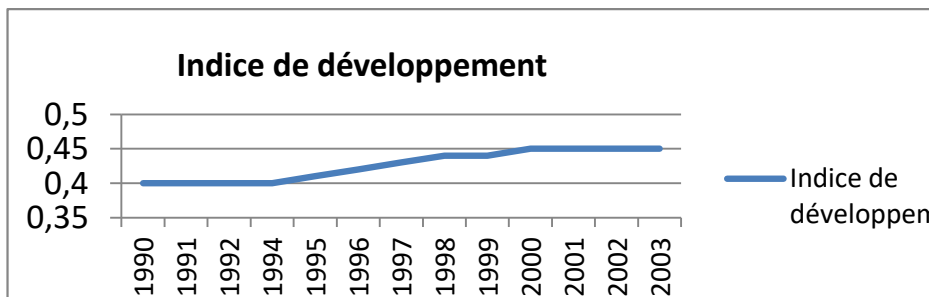
Graphique 1 : Croissance des effectifs scolaires entre 1990 et 2003



Source : Le développement de l'éducation : rapport national du Togo, Ministère des enseignements primaires et secondaires du Togo, 2004, p. 10.

Avec cette évolution du taux de scolarisation, on aurait pu alors s'attendre au développement du Togo. Mais l'évolution de l'indice du développement semble montrer le contraire.

Graphique 2 : Évolution de l'indice du Togo de développement dans la période 1990-2003



Source: <http://www.hdr.undp.org/en/countries/profiles/TGO>

Même si l'indice du développement a augmenté entre 1992 et 2003, ce graphique de l'évolution de l'indice du développement entre, montre bien que le développement au Togo n'a pas suivi le même rythme que l'augmentation des effectifs de la scolarisation, cet accès à la scolarisation qui est censé avoir un impact significatif à tous les niveaux sur le changement de mentalité qui induirait le développement.

Ces informations et statistiques montrent bien que le rapport entre l'accès à l'école et le développement ne va pas de soi car, l'école pour tous n'a pas encore

induit le développement attendu. Alors se pose pour nous cette question: si l'accès à l'école induit le développement, c'est à quelles conditions? Autrement dit, quelle école faut-il pour quel développement ?

3. La question du développement par l'école moderne occidentale en Afrique : une non-évidence

3.1. Quel développement pour l'Afrique ?

Dans le contexte africain actuel caractérisé par la misère sociale et économique (délabrement du tissu économique, désorganisation de l'appareil de production, pénuries à répétition, famines, guerres ethniques, épidémies, chômage, fuite des forces vives, etc.) le concept de développement prend une signification qui n'est pas seulement économique et partant quantitative. S'il s'entend, en premier lieu comme la capacité d'un pays à satisfaire ses besoins matériels primaires et urgents, sans recours à la générosité ou à l'aide extérieure en étant capable de générer et de distribuer des richesses, il s'entend en second lieu comme la capacité à réaliser le bien-être et « le bonheur commun » en assurant une alimentation de qualité suffisante, une santé de qualité pour tous de même que l'éducation, l'emploi... Bref, le développement intègre dans ses critères la réalisation d'une paix sociale qui est synonyme de tranquillité intérieure et extérieure en s'inscrivant dans une dynamique de transformation perpétuelle du milieu grâce à une participation effective et volontaire des citoyens.

C'est cette idée que Olivier de Sardan (1995 : 7) soutient dans sa définition du développement comme « l'ensemble des processus sociaux induits par des opérations volontaristes de transformation d'un milieu social, entreprises par le biais d'institutions ou d'acteurs extérieurs à ce milieu mais cherchant à mobiliser ce milieu, et reposant sur une tentative de greffe de ressources et/ou de techniques et/ou de savoirs »

Le développement, entendu dans le sens défini ci-dessus, est un terrain privilégié pour les innovations sociales car il s'inscrit dans une dynamique de transformations sociales (induites souvent aussi par un changement matériel) que dans une simple transformation matérielle qui peut ne pas conduire aux transformations sociales attendues.

Cette manière de concevoir le développement sous-entend que le développement suppose une dynamique collective impulsée de l'intérieur. Il est moins un apport d'éléments extérieurs pour substituer aux éléments locaux qu'une évolution des éléments intérieurs. C'est ce que Ki-Zerbo (2013 : 197) a appelé le « développement endogène ». Dans son analyse, Ki-Zerbo montre bien qu'au lieu que les pays africains se lancent dans une course effrénée derrière les pays occidentaux, dans le but d'atteindre leur niveau, ce qui est une absurdité, il importe de comprendre que tout développement doit se baser sur les aspirations des populations, sur leur participation, mais aussi et surtout sur leurs réalités dont la transformation induit leur évolution car, « Si on se développe, c'est en tirant de soi-

même les éléments de son propre développement. En réalité, tout le monde s'est développé de façon endogène. Personne ne s'est installé sur la place publique en tendant sa sébile dans la main en attendant d'être développé. [...]. Le développement c'est le passage de soi à soi-même à un niveau supérieur ». (Ki-Zerbo, 2013 : 197-198).

Il faut donc comprendre et envisager le développement en Afrique, non pas comme une accumulation de biens et devises, encore moins comme une évolution vers un stade où d'autres pays sont, que comme un état d'être et une évolution dans cet état dont la transformation induit de plus en plus de « bonheur » (Ki-Zerbo, 2013 : 198). C'est en ce sens que le développement peut être considéré comme embrassant tous les secteurs et toutes les réalités de la société : on ne se développe pas en laissant des pans entiers de la société. C'est une dynamique sociale. « Le développement est un phénomène total qu'il faut embrasser dans sa totalité aussi. Et dans cette totalité, les facteurs culture et éducation sont primordiaux » (Ki-Zerbo, 2013 : 198). Comment et dans quelle mesure l'éducation en général et surtout l'école en particulier peut-elle contribuer à un tel développement de l'Afrique ?

3.2. La nature de l'école en Afrique pour induire le développement

« L'éducation doit être considérée comme le cœur même du développement. Cela se justifie d'autant plus aujourd'hui où le principal investissement est celui de l'intelligence, de la matière grise. Plus que jamais l'éducation et le développement doivent être mis en équation, à condition qu'il s'agisse d'une éducation adaptée ». (Ki-zerbo, 2013 : 199-200) Cette assertion illustre assez bien l'une des difficultés des systèmes éducatifs africains, notamment celui du Togo. La plupart de nos systèmes éducatifs sont simplement du recopiage pur et simple des systèmes venant d'ailleurs. Ce qui fait que notre système éducatif donne des enseignements qui sont loin de servir aux apprenants et partant, ils « détruisent leur avenir sur tous les plans » (Ki-zerbo, 2013 : 200). Car ces systèmes font la promotion des idées, des valeurs, des savoirs, des savoirs faire et des savoir être qui ont très peu de corrélation avec le milieu socioculturel dans lequel vivent les apprenants. Que ce soit la langue de transmission, les moyens d'apprentissage, le contenu transmis, l'école se présente comme étrangère à son milieu. Comment une telle école peut-elle participer à l'évolution positive du milieu dans lequel elle est implantée alors qu'elle lui est presque étrangère ? Nous avons là, comme le dit Ki-Zerbo (2013 : 200), une « éducation anti-développement » et « A bien des égards, on pourrait dire que nous avons intérêt à diminuer le nombre d'écoles, car elles ne sont pas adaptées à nos pays, ni culturellement, ni socialement ». Pour que l'école pour tous puisse induire donc le développement, c'est le système éducatif qu'il faut changer dans ses structures actuelles et dans ses contenus pour les adapter au milieu dans lequel elle est implantée.

Le plan de Lagos (1976) avait fixé deux objectifs aux systèmes éducatifs pour assurer le développement des pays du continent : elle doit tenir compte de la nécessité d'assurer le développement africain et elle doit s'enraciner dans la culture africaine.

Ceci laisse entrevoir que le développement est un processus global, autant économique, social que culturel. Les systèmes éducatifs en Afrique, pour participer au développement des milieux dans lesquels ils sont implantés, doivent donc introduire des enseignements en rapport avec les besoins prioritaires de développement local. Ceci permettra de connaître mieux le milieu et d'intégrer à l'école certains savoirs locaux qui constituent des apports indispensables.

C'est ce souci d'enracinement dans une société authentique que sous-tend par ailleurs l'option maintes fois exprimée d'un développement endogène seul capable d'impulser le développement réel de l'Afrique. Force est donc de "chercher à briser l'isolement de l'école" pour réaliser ces objectifs. Trois grandes orientations peuvent contribuer à cela :

- L'intégration de l'école à la vie de la communauté : l'école ne doit plus être un déracinement par rapport à sa communauté, mais un processus d'intégration de l'individu à celui-ci. Pour ce faire, l'école doit être le reflet de celui-ci par le fait qu'elle est le prolongement de celui-ci. L'enfant rentrerait alors à l'école non pour fuir les réalités de son milieu, mais pour mieux les cerner et les comprendre.
- La liaison entre l'école et la vie quotidienne : on doit apprendre à l'école ce qui fait l'objet des préoccupations de chaque jour. Ainsi, le quotidien rentre à l'école et celle-ci sort des quatre murs pour aller chez l'apprenant. On y enseigne ce que l'élève vit tous les jours en en faisant un objet d'étude. C'est l'école fonctionnelle dont a parlé abondamment Ki-Zerbo.
- Le renforcement de l'identité culturelle africaine : à l'école, l'apprenant doit se retrouver dans les éléments culturels de son milieu, notamment la langue, les us et coutumes.

Bref, l'école ne peut participer au développement de son milieu que lorsqu'elle s'appuie sur le milieu où elle s'est implantée pour fonctionner. C'est le développement endogène par l'école endogène.

Conclusion

Le mouvement de l'école pour tous qui s'est déclenché depuis déjà plus de 25 ans, peine à honorer ses promesses de développement des pays sous-développés. Pourtant ce mouvement est parti d'un lien établi entre l'accès massif à l'école et le développement : ce lien indique que dans un pays où la grande masse a accès au système éducatif, la qualité de vie des citoyens connaît une amélioration très significative ; le pourcentage d'accès des populations à l'école et la durée de maintien dans le système a une corrélation avec cette amélioration de la qualité de vie. Qu'est-ce qui expliquerait alors que l'école pour tous n'induisse pas encore le

résultat attendu. Sans doute, ce n'est pas la corrélation accès à l'école et développement qui est en cause, mais c'est beaucoup plus l'école adaptée au milieu qu'elle est censée contribuer à développer. En effet, dans la plupart des pays africains comme le Togo où l'école est restée coloniale dans son essence et dans ses objectifs, elle ne peut contribuer aux transformations sociales souhaitées et attendues au sein d'une société précise. Tout développement étant la transformation d'un milieu précis, tout système éducatif, pour induire le développement, doit être adapté au milieu qu'il veut changer en comprenant et en intégrant les réalités socioculturelles du milieu. C'est l'une des conditions essentielles pour que l'école pour tous puisse propulser le développement.

Bibliographie

- AUGÉ, M., (1972), « Sous-développement et développement : terrain d'étude et objets d'action en Afrique francophone », *Africa*, 42 (2) : 205-216.
- BALANDIER G., (1957), « Les conditions socio-politiques du développement », *Politique étrangère*, n°3, p. 301-310.
- CISSE S., (1982), « Valeurs morales et structures traditionnelles de jeunesse », dans *Ethiopique*, n° 31, 3^{ème} trimestre, p. 2-7.
- GAYIBOR Nicoué Lodjou (s.d.), (2005), *Histoire des Togolais, Volume II: de 1884 à 1960*, Lomé, Presse de l'Université de Lomé.
- KI-ZERBO J., (1990), *Éduquer ou périr*, Paris, UNESCO.
- KI-ZERBO J., (2013), *A quand l'Afrique*, Paris, édition d'en bas.
- LANGE, (M.-P.), (1991), *Cent cinquante ans de scolarisation au Togo: bilan et perspectives*, Lomé, UBIURD.
- MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, (1992), *États généraux de l'éducation, de la formation et de la recherche scientifique et technologique. Rapport final*, 4 – 13 mai 1992.
- MINISTÈRE DES ENSEIGNEMENTS PRIMAIRE, SECONDAIRE ET DE L'ALPHABÉTISATION, (2005), *Plan d'action national de l'éducation pour tous 2005-2015*.
- MINISTÈRE DES ENSEIGNEMENTS PRIMAIRE, SECONDAIRE ET DE L'ALPHABÉTISATION, (2010), *Plan sectoriel pour l'éducation 2010-2020*.
- MINISTÈRE DES ENSEIGNEMENTS PRIMAIRE, SECONDAIRE ET DE L'ALPHABÉTISATION, (2009), *Curriculum de formation des élèves-maîtres des ENI*.
- UNESCO, (1990), *Cadre pour répondre aux besoins éducatifs fondamentaux*. Texte adopté lors de la conférence mondiale sur l'éducation pour tous, Jomtien (Thaïlande), 5-9 mars, Paris, UNESCO.
- M'GBOOUNA Koudjoulma, (1981), « Togo : l'éducation au service de l'indépendance nationale », *Mensuel Asie et Afrique aujourd'hui*, n°5, p. 56 et 57.
- M'GBOOUNA Koudjoulma, (1982), « Le système éducatif dans la société traditionnelle togolaise », *Mensuel Asie et Afrique aujourd'hui*, n°6, p. 45-47.

- M'GBOOUNA Koudjoulma, (1988), « Les origines de l'école au Togo », *Togo-Dialogue, Mensuel du Golfe du Bénin*, n°147, février, p. 45-49.
- REBOUL O., (2010), *La philosophie de l'éducation*, Paris, PUF.
- SARDAN (de) Jean Pierre Olivier, (1995), *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris, Karthala.
- UNESCO, (2000), *Objectifs de l'éducation pour tous*, <http://www.unesco.org/new/fr/education/themes/leading-the-international-agenda/education-for-all/efa-goals/>
- UNESCO, (2003), *Rapport de mission sur les institutions de formation des enseignants au Togo, du 13 au 23 janvier*, Paris, UNESCO.
- UNESCO, (2004), *Mettre en œuvre et financer l'éducation pour tous. Politiques et stratégies d'éducation*, n°6, Paris, UNESCO.
- UNESCO, (2008), *Une approche de l'éducation pour tous, fondée sur les droits de l'homme*, Paris, UNESCO.
- UNESCO, (2007), *Stratégie de soutien de l'UNESCO à l'éducation nationale au Togo 2008-2015*. *UNESS-Togo*, Lomé, Commission nationale togolaise pour l'UNESCO.
- UNESCO, (2010), *Données mondiales de l'Éducation 2010-2011, Togo*, Paris, UNESCO.
- UNICEF, (2006), *La situation des enfants dans le monde 2007. Femmes et enfants : la double dividende de l'égalité des sexes*, UNICEF, New York.
- UNGEI, (2006), *Les filles aussi ! Éducation pour tous*, <http://www.ungei.org/resources/files/UNGEIFactSheetFR.pdf>, accès le 13 janvier.
- .
- .

LA CONDITION HUMAINE ET LA PROBLEMATIQUE DE LA PEINE DE MORT, Akpéga WODIBALANA (Université de Lomé, Togo)

wakpega@gmail.com

Résumé

L'être humain désire vivre. Mais à son désir d'éternité s'oppose la fragilité de sa nature en tant qu'être mortel. La société en la personne de l'Etat a-t-elle le droit de supprimer la vie d'un être humain comme ultime sanction d'un crime impardonnable alors qu'il est appelé à mourir ? Malgré les droits de l'homme, les meurtres, la peine de mort n'ont pas disparu de nos sociétés modernes. Ils constituent encore des problèmes épineux qui se rencontrent le long de la vie des hommes. En fait le droit de punir n'est pas contesté, mais les droits de la personne à la dignité sont opposables au mécanisme du code pénal et aux commodités administratives. Quelle que soit la théorie, il faut renoncer à cet « abattoir solennel » que représente la peine de mort d'abord par rapport aux droits de l'homme, et ensuite par rapport à la mort elle-même. Plutôt que de prononcer la peine capitale et d'attendre son abolition, il serait préférable d'instituer la prison à perpétuité conforme aux normes internationales capables de protéger la société d'une part et redonner à ces derniers un statut légal en tant que citoyens d'autre part.

Mots clés : condition humaine, dignité, peine de mort, prison à perpétuité.

THE HUMAN CONDITION AND THE PROBLEMATIC OF PAIN AND DEATH

Abstract

The human being wants to live. But to his desire for eternity is opposed the fragility of his nature as a mortal being. Does society in the person of the State have the right to suppress the life of a human being as the ultimate sanction of an unpardonable crime when he is called to die? Despite the existence of human rights, murder and the death penalty have not disappeared from our modern societies. They are still thorny problems that are encountered along the lives of men. In fact, the right to punish is not disputed, but the rights of the person to dignity are opposable to the mechanism of the penal code and to the administrative conveniences. Whatever the theory, we must give up this "solemn abattoir" represented by the death penalty first in relation to human rights and then in relation to death itself. Rather than passing the death penalty and awaiting its abolition, it would be preferable to establish a life prison in accordance with international standards capable of protecting society on the one hand and restoring the latter to a legal status as citizens on the other.

Keywords: human condition, dignity, death penalty, life imprisonment.

Introduction

L'homme est un être de besoins. Les indices de ce comportement sont très nombreux et se manifestent à travers les efforts qu'il déploie en vue de résoudre les problèmes matériels de son existence. Un désir satisfait laisse aussitôt place à un autre désir. A travers l'histoire, les progrès de la science et de la technique donnent souvent l'impression qu'il existe des moyens adéquats pour arriver à une clarification des faits de la vie, mais il faut avouer que cela reste un simple et vain espoir. La réflexion philosophique sur la condition de l'homme tente de cerner le mystère de la vie. Malgré les droits de l'homme, les meurtres, les homicides volontaires ou involontaires, la peine de mort n'ont pas disparu de nos sociétés modernes. Ils constituent encore des problèmes épineux qui se rencontrent le long de la vie des hommes.

La persistance de la précarité de la condition de l'homme dans un monde hautement industrialisé interpelle la conscience de tous et de chacun sur le problème du droit à la vie d'où l'enjeu de ce thème. L'homme est un « être-pour-la mort. » Nous ne pouvons pourtant nier que les hommes craignent la mort bien qu'elle fasse partie de la vie. La pulsion de mort l'emportant souvent sur celle de vie pousse l'homme à certaines heures à se détruire soi-même ou à détruire les autres. Ce qui constitue des obstacles sociaux au progrès moral dont notre première responsabilité serait de formuler les conditions d'un avenir raisonnable pour l'humanité dans sa globalité. L'être humain désire vivre. Mais à son désir d'éternité s'oppose la fragilité de sa nature en tant qu'être mortel. C'est ainsi qu'il ajoute aux misères profondes de sa condition une injustice qui soit purement humaine et fasse appel aux droits de l'homme. Il s'agit de la peine de mort.

En fait, l'homme ne peut dépasser une certaine durée de vie ; la mort est inscrite dans son programme génétique. Sa vie est brève, précaire bien que la science s'évertue dans la maîtrise de la vie. Si nous savons que nous mourrons et le droit à défendre ici est le droit à la vie, la société en la personne de l'Etat a-t-elle le droit et le devoir de supprimer la vie d'un être humain comme ultime sanction d'un crime impardonnable ? En agissant ainsi, la société est-elle une légitime justicière ou devient-elle une abusive vengeresse ?

Entre le maintien et l'abolition de la peine de mort, que doit-on retenir ? Nous nous proposons de réévaluer le comportement de l'homme vis-à-vis de la peine de mort et de la mort elle-même. Mais nous reviendrons sur la condition de l'homme afin d'appréhender de façon convenable la querelle qui s'organise autour de la peine de mort entre les tenants dont l'argument le plus important est l'exemplarité que l'exécution représente, la responsabilité que doit assumer le coupable et les abolitionnistes qui groupent leur raison autour de la dignité humaine qu'aucune autre personne même revêtue de l'autorité publique n'a le droit de supprimer. Dans ces conditions, nous pouvons dégager des principes moraux concernant l'abolition de la peine de mort tout en envisageant la prison à perpétuité et l'institution du droit à l'échelle mondiale.

1. La condition humaine

La vie de chaque homme nous présente toujours un spectacle tragique ; mais si on la parcourt dans les détails, elle a le caractère d'une comédie. Nous sommes comme Sisyphe qui roule son rocher ou les Danaïdes occupés à remplir leur tonneau légendaire sans cesse en train de se vider. C'est l'idée que dégage A. Schopenhauer (1990, préface) quand il écrivait en 1812 : « La vie oscille comme un pendule de droite à gauche, de la souffrance à l'ennui ». La douleur, c'est la vie elle-même ; elle est atroce, haïssable. Qu'on se rappelle la loi de la jungle qui se cache sous les formes policées de la vie sociale, les abattoirs aux portes des villes, les prisons surpeuplées, la misère produite par l'avidité des riches, les hôpitaux où tous finissent misérablement. Il est indéniable que la condition humaine est dominée par des maux graves tels que les crimes contre l'humanité, la recrudescence des injustices sociales et les ravages des maladies mortelles. Les guerres, les révolutions, le terrorisme qui secouent notre monde prouvent que l'homme est toujours cruel. Vie et mort s'entrecroisent tout au long de la condition humaine et l'angoisse qui naît ainsi est déjà un cadre pour l'absurde.

1.1. L'absurdité de la vie

La nature a mis l'homme dans une situation difficile : sa faiblesse naturelle, la nécessité où il est de subir des dispositions animales, bonnes pour la vie animale mais inadéquates à la vie sociale. M. Muglioni (1993, p.99) écrit : « L'homme est né nu, définalisé, contrairement aux autres animaux, complètement par la nature ». Un tel sort serait inintelligible et révoltant si nous ne savions qu'il devait exister une espèce d'êtres raisonnables pour donner sens à la création ; certitude morale qui nous permet de penser que la nature a abandonné l'homme non par mégarde mais à dessein. Dans cette aventure existentielle, l'homme porte sa responsabilité comme un fardeau accablant. Inséparable de la condition humaine, elle existe et se vit comme telle :

La responsabilité du pour-soi est accablante, puisqu'il est celui par qui il se fait être, quelle que soit donc la situation où il se trouve, le pour-soi doit assurer entièrement cette situation ; il doit l'assurer avec la conscience orgueilleuse d'en être l'auteur. (J.P. Sartre, 1943, p.612).

La vie ne se présente nullement comme un cadeau dont nous n'avons qu'à jouir, mais bien comme un devoir, une tâche dont il faut s'acquitter à force de travail. En effet la conception du travail comme douleur, misère ou souffrance pour l'homme n'est que purement métaphysique. L'homme ne vit que dans le présent, qui fuit irrésistiblement vers le passé, et s'abîme dans la mort. Nous savons tous que nous mourrons. C'est là, pour tout homme, la vérité première et fondamentale qui commande toute vie. Lors même que tout le reste est incertain, il reste la certitude de mourir. Tout ce que nous cherchons à saisir nous résiste. Dans *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*, E. Kant s'interroge sur la finalité de la raison pratique : si l'on considère seulement ce monde, les sciences ne servent à

rien, comme le montre l'ignorance où sont la plupart des peuples de la révolution copernicienne. Dans la vie des peuples, l'histoire ne nous montre que guerres et séditions ; ce monde, champ de carnage où des êtres anxieux et tourmentés ne subsistent qu'en se dévorant les uns les autres, où toute bête de proie devient le tombeau vivant de mille autres, et n'entretient sa vie qu'au prix d'une longue suite de martyrs, où la capacité de l'homme à supporter la douleur croît en proportion de l'intelligence, et atteint par conséquent dans l'homme son degré le plus élevé. Ces trois plus grands biens de la vie, santé, jeunesse et liberté, aussi longtemps que nous les possédons, nous n'en avons pas conscience, nous ne les apprécions qu'après les avoir perdus, car ce sont là aussi des biens négatifs. Nous ne remarquons les jours heureux de notre vie passée qu'après qu'ils ont fait place à des jours de douleur. A. Schopenhauer (1990, p.47-48) le précise bien en ces termes :

Les heures s'écoulent d'autant plus rapides qu'elles sont plus agréables, d'autant plus lentes qu'elles sont plus tristes, parce que ce n'est pas la jouissance qui est positive, c'est elle dont la présence se fait sentir. L'ennui nous donne la notion de temps, la distraction nous l'ôte. Et cela prouve que notre existence est d'autant plus heureuse que nous la sentons moins.

L'homme de la société moderne, véritable machine désirante, est bien la mécanique aveugle et folle dépeinte par Schopenhauer. Il va de désir en désir sans trouver de satisfaction. A peine un désir satisfait qu'un autre se manifeste. Ainsi l'homme, esclave du vouloir est continuellement rivé à la roue d'Ixion, il est le Tantale dévoré de la soif éternelle. Notre condition est telle que l'histoire, simplement parce qu'elle est un devenir, un processus temporel, ne pouvait que mal commencer. L'homme n'est pas né apte à se gouverner lui-même et tout au long d'une histoire qu'il ne maîtrise donc pas, sans précepteur, il fait le long apprentissage de la raison. Mais faut-il en conclure que les malheurs des hommes tiennent à leur état d'être doués de raison ? Il y a une contradiction apparente entre la proclamation de la responsabilité des hommes et l'affirmation du caractère inévitable des maux de l'histoire :

Les débuts de l'histoire sont si durs parce qu'il faut que l'homme sorte de la nature : or l'écart de la et de la liberté n'a pas pour principe la faute des hommes. L'éducation du genre humain ne peut éviter le douloureux détour des conflits et des guerres : la dureté du sort de l'homme est le tribut à payer à l'existence d'une nature. (M. Muglioni, 1993, p.157).

Partout on trouve un adversaire : la vie est une guerre sans trêve, et l'on meurt les armes à la main. Schopenhauer avait été très impressionné par les horreurs de la guerre d'Iéna. Comme D. Hume dans l'Histoire d'Angleterre, il insiste sur la nature foncièrement belliqueuse de l'homme. C'est la guerre qui entraîne le "pourrissement" des idéaux mêmes que le monde prétend justement vouloir sauvegarder par la guerre ou la préparation à la guerre. Ainsi dans l'Anthropologie, E. Kant commence par s'en prendre à l'absurdité des actions

humaines : vanité d'abord morale, qui indigne et désespère. Au tourment de l'existence vient s'ajouter l'écoulement rapide du temps qui nous presse, ne nous laisse pas prendre haleine. Ce qui occupe tous les vivants et les tient en haleine, c'est le besoin d'assurer l'existence. Aussi le second effort des hommes est d'alléger le poids de la vie et de la rendre insensible, d'échapper à l'ennui. Ne coïncidant jamais avec lui-même, l'homme part toujours à la recherche des choses qui pourraient le satisfaire, mais sans jamais s'y arrêter. Menacé de tous les côtés par les dangers les plus divers, d'un pas inquiet, jetant autour de lui des regards pleins d'angoisse, il suit son chemin parsemé d'ennuis sans nombre. Ainsi écrit A. Schopenhauer (1990, p.203) :

Les choses se passent dans le monde comme dans les comédies de Gozzi où les mêmes personnes paraissent toujours, avec les mêmes intentions et le même sort ; les motifs et les événements diffèrent sans doute dans chaque intrigue, mais l'esprit des événements reste le même.

Chaque individu, chaque visage humain et chaque vie humaine n'est qu'un rêve de plus, rêve éphémère de l'esprit infini de la nature, de la volonté de vivre persistante et obstinée. La volonté de vivre n'est qu'une image fugitive de plus qu'elle laisse subsister quelques instants d'une brièveté vertigineuse et que, aussitôt, elle efface pour faire place à d'autres. Ainsi le spectacle des guerres risque de ruiner toute foi en l'humanité, mais nous pouvons imaginer que les guerres cesseront en considérant que les hommes deviendront sages, mais que les circonstances les feront renoncer à la guerre.

Dans la mesure où l'homme ferme la série des formes organiques terrestres dont il est le membre supérieur par rapport aux animaux, il ouvre en même temps la série d'un type supérieur de créatures dont il est le membre inférieur. Il faut l'avouer, dit E. Kant (1947, p.124) : « Les plus grands maux qui accablent les peuples civilisés nous sont amenés par la guerre, et à vrai dire non pas tant par celle qui réellement a lieu où a eu lieu, que par les préparatifs incessants et même régulièrement accrus en vue d'une guerre à venir ».

Nous sommes donc sur ces points bien responsables des maux à propos desquels nous élevons des plaintes si amères. Les maux qui minent notre monde viennent presque toujours de l'ignorance et la bonne volonté peut faire autant de dégâts que la méchanceté, si elle n'est pas éclairée. La méchanceté et l'indifférence paraissent des moteurs bien plus fréquents dans les actions des hommes. Tantôt des préjugés insensés, tantôt une politique subtile excite les peuples à la guerre. La démarche initiale des contemporains d'Auschwitz et d'Hiroshima fait penser à l'absurdité de la vie et la difficulté de découvrir une signification humaine ou méta humaine à l'événement.

1.2. De la brièveté de la vie

Le deuxième sujet de mécontentement des hommes selon Kant dans La philosophie de l'histoire porte sur l'ordonnance de la nature en ce qui concerne la brièveté de la vie. On ne sait qu'apprécier la valeur de la vie, si on peut souhaiter

qu'elle doive se prolonger plus longtemps que sa durée réelle ; nous nous bornerions alors à prolonger un jeu où nous luttons constamment contre d'énormes difficultés. E. Kant (1984, p.95) parlant de l'ennui et du divertissement dit :

Sentir sa vie, éprouver une jouissance, n'est rien d'autre que se sentir continuellement poussé à sortir de l'état présent (ce qui doit amener chaque fois le retour de la douleur). Par-là s'explique aussi l'oppression, l'angoisse que fait peser sur tous ceux qui portent attention à leur vie et au temps.

Le plus souvent, l'homme vit une vie sans valeur et devient un paradoxe incarné du monde. Mais comment expliquer, demande E. Kant, dans l'Anthropologie, le phénomène suivant : un homme qui, pendant la plus grande partie de sa vie, s'est torturé d'ennui au point que chaque jour lui était trop long, se plaint pourtant de la brièveté de la vie quand elle touche à sa fin ? Ne connaissant pas le travail, mais seulement l'esclavage, beaucoup d'hommes vivent, pour parler le langage de Dante, une vie incolore. Le temps n'est pour eux qu'un long suicide. La vie possède un sens, une valeur ; elle est le lieu de l'action de subir le temps comme un destin, l'homme l'ordonne. Par le travail le monde et l'homme acquièrent un sens. Le monde n'est pas vain, l'homme n'est pas vide et atteint la félicité par le travail. « Histoire et raison se conjuguent pour affirmer la signification de l'homme », conclut E. Kant (1984, p.40).

Mais la nature a placé en l'homme, comme stimulant de l'activité la douleur à laquelle il ne peut se soustraire afin que le progrès s'accomplisse. Avant l'éveil de la raison, il n'y avait ni prescription, ni interdiction, donc aucune infraction encore ; mais le mal dut apparaître malgré l'éveil de la raison et toute sa force à triompher de l'animalité qui habite en l'homme. C'est ce que mentionne Kant (1947, p.119) en ces termes : « L'histoire de la nature commence donc par le Bien, car elle est l'œuvre de Dieu ; l'histoire de la liberté commence par le Mal, car elle est l'œuvre de l'homme ».

Si nous tournons nos regards vers le tumulte de la vie, nous voyons sa misère et ses tourments occuper tous les hommes ; nous voyons les hommes réunir tous leurs efforts pour satisfaire des besoins sans fin et se préserver de la misère aux mille faces pendant un court espace de temps de leur vie. Mais, il est à préciser que l'espèce humaine peut et doit être elle-même créatrice de son bonheur. L'âge auquel l'homme parvient à l'usage parfait de sa raison peut être situé à la vingtième année quand on considère son habileté, à la quarantième pour la perspicacité (utiliser les autres hommes à ses fins propres) ; finalement à la soixantaine pour la sagesse. Mais à cette dernière époque, elle convie d'une manière négative, à comprendre les folies des deux premières périodes ; on peut dire alors avec E. Kant (1984, p.57) qu' « il est dommage de devoir mourir au moment où l'homme vient tout juste d'apprendre comment il aurait dû vivre ».

Mais alors il est même rare qu'on porte un jugement car l'attachement à la vie est d'autant plus fort qu'elle a moins de valeur tant pour l'action que pour le plaisir. Parlant de la mort, M. Conche (1973, p.11) note : « La conviction que

chacun a de sa mort comme d'une vérité première est liée à un sentiment d'impuissance insurmontable ».

Nous savons que nous mourrons et que nous n'y pouvons rien. Quelle que soit notre puissance, nous savons que devant la mort, elle ne peut rien. Au fond de tout être humain, ce que l'on trouve, c'est le sentiment primordial d'une impuissance radicale et absolue. Aucune « volonté de puissance », et aucune acquisition de puissance ne peuvent jamais effacer ce sentiment-là. Notre sentiment d'impuissance est lié au sentiment de faire partie de la nature et de partager le sort commun : la mort. Tout ce qui est « naturel » se trouve dans un état de dépendance radicale à l'égard de la Loi de la nature. Cette « Loi », depuis les penseurs grecs, est la loi du naître et du périr. Naissance et mort appartiennent également à la vie et se font contrepoids, l'une est la condition de l'autre ; elles forment les deux pôles de toutes les manifestations de la vie. L'homme est mortel ; il est fait pour vivre un certain temps, pas plus et la mort est inscrite dans son programme génétique : la vie de l'homme est précaire. Il ne vit que dans le présent, qui fuit irrésistiblement vers le passé et s'abîme dans la mort. La vie s'écoule de la naissance à la mort. L'homme poursuit des buts particuliers plus ou moins éloignés dans le temps. La mort vient interrompre la poursuite de ces buts. Lorsque la mort vient nous surprendre, elle ne nous atteint plus là où nous ne sommes pas. Cela ne signifie pas que nous vivons en immortels ; au contraire, nous vivons plus que jamais en mortels (c'est bien plutôt celui qui n'en finit pas de poursuivre des buts particuliers qui vit comme s'il ne devait jamais mourir).

La vie n'a pas de sens et cependant, il faut qu'elle ait un sens. En effet, il convient de vivre en sachant où l'on va. Pour savoir où l'on va, il faut avoir défini un sens, s'être orienté à la lumière de la mort. Or comment le savoir ? C'est l'ignorance, au contraire, qui est notre lot. Et ce que l'on peut ajouter, c'est qu'il s'agit d'une ignorance définitive. Aucune science, aucune recherche ne pourra jamais lever cette ignorance-là. L'impulsion pour la science, prise comme une culture qui anoblit l'humanité est pour l'ensemble de l'espèce, hors de proportion avec la durée de la vie.

En dépit de toute son ingénuité, l'homme face à la nature et face à la mort restera toujours petit. Mais la médecine depuis Hippocrate, ne se préoccupe que de rechercher les conditions favorables à la santé.

A la pulsion de mort que l'on voit à l'œuvre dans la part d'inconscient du psychisme et dont l'un des effets se manifeste dans l'application du talion ou précisément de la peine de mort, s'oppose la « pulsion de vie » à laquelle le texte biblique invite lorsqu'il énonce : « Choisis la vie, afin que tu vives, toi et ta prospérité ». Par-là, l'être humain se trouve impérativement requis de mettre fin au cercle vicieux de l'agressivité pulsionnelle. Cette agressivité dévastatrice, vengeresse de la mort provoque à l'infini la mort. Si la mort est parfois provoquée, c'est en vue de réduire les souffrances d'un individu comme le cas de l'euthanasie. Mais a-t-on le droit d'abrégé la vie d'une personne ? Que reste-t-il alors à l'homme à gagner s'il perd sa vie ? Que font l'Etat et la religion, c'est-à-dire quel

rôle jouent-ils dans la vie de l'homme aujourd'hui plus que jamais où son droit à la vie est violé ?

Pour répondre à cette question et à bien d'autres semblables, les droits de l'Homme font remarquer que la vie à défendre n'est pas la vie biologique, mais la vie humaine. Quand l'homme supprime la vie de son semblable, c'est lui-même qu'il atteint ; il porte atteinte à la vie et à la dignité humaine. La religion qu'elle soit révélée par la lumière naturelle ou par la prophétie » est toute une. Ainsi l'atteinte à la vie de l'homme par l'homme est une transgression de la loi divine, car le commandement de Dieu exige le respect de la vie de l'être humain depuis sa conception jusqu'à ses dernières heures de vie. Les préoccupations de l'Etat ne se distinguent pas des préoccupations religieuses chez Spinoza mais se subordonnent. L'Etat est un moyen de réalisation de l'homme et ce serait une contradiction qu'il se pose en s'opposant à l'épanouissement physique des individus. Il doit fléchir devant des exigences de l'individu au lieu de vouloir que celui-ci s'efface devant lui par la force. Ainsi la religion, la politique par les droits de l'Homme justifient d'un attachement à la vie. Alors la peine de mort prononcée par un tribunal et infligée à un meurtrier pour assurer la défense sociale est contre les droits de l'Homme.

Bien que rien ne soit rationnel dans ce monde, malgré l'absurdité et la brièveté de la vie, la persistance de la précarité de la condition de l'homme, la vie vaut la peine d'être vécue. Le sens commun, la morale chrétienne, les codes moraux et la Charte des Nations Unies sont tous unanimes sur le respect de la vie et de la dignité humaine. Pourtant la société viole cette loi et met à mort ses membres dits « gangrenés ». Presque partout dans le monde, on note la fréquence tragique des exécutions arbitraires ou sommaires : il s'agit de la peine de mort ou peine capitale.

2. La peine de mort par rapport à la condition humaine et aux droits de l'Homme

Qu'est-ce que la peine de mort ? La peine de mort, sous des aspects variés, a existé dans toutes les civilisations. Elle est une peine criminelle qui, dans l'échelle des peines prévues par la majorité des codes, constitue la plus lourde sanction, même si elle n'est pas exécutée.

Selon A. Lalande, « les peines sont ou peines de police ou peines correctionnelles ou souvent criminelles ; dans ce dernier cas elles sont toujours dites « infamantes » ; et le plus, en outre, elles sont dites afflictives ».

Le code pénal ne définit ces différentes catégories que par énumération en extension : les peines de police sont l'amende, l'interdiction de certains droits, l'emprisonnement (code pénal, 9) ; les peines criminelles seules infamantes sont le bannissement et la dégradation civique ; les peines afflictives et infamantes sont la mort, les travaux forcés, la détention et la réclusion (code pénal, 7-8).

En France, la peine de mort peut être infligée dans de nombreux cas, notamment l'assassinat, le parricide, l'empoisonnement, les mauvais traitements de

l'enfant ayant entraîné la mort de celui-ci, l'infanticide par un tiers, le meurtre précédé ou accompagné d'un autre crime, la prise d'otage, l'incendie volontaire suivi de mort d'homme, l'accident provoqué de chemin de fer ayant entraîné mort d'hommes et certains crimes contre l'Etat. Mais ailleurs, les modes d'exécution sont divers : la strangulation (Espagne), la fusillade (Russie), l'électrocution ou l'asphyxie par gaz, aujourd'hui la chaise électrique(U.S.A).

Dans toute société, on note l'existence de règlements organisant les rapports sociaux et sanctionnant les actes et / ou les personnes qui transgressent les règles, la mettant ainsi en péril. Ainsi les civilisations de l'Antiquité babylonienne, biblique, grecque, romaine, s'étaient-elles respectivement donné le code d'Hammourabi ; la législation hébraïque du Lévitique, les Lois de Solon, les VII Tables de Gaius. Plus proche de nous, peut être cité le droit des anciens Germains, dont certaines coutumes et lois portent des noms pour nous familiers, telle l'ordalie connue sous le nom de « jugement de Dieu » au Moyen-âge.

En matière pénale, la sanction est d'un autre degré ; elle obéit au principe « mesure pour mesure ». « Celui qui ...fait mourir (un homme) sera puni de mort » ; le meurtrier est puni de mort. Mais, là encore une distinction s'établit. Celui qui a tué sans l'avoir voulu peut avoir recours aux villes de refuge. Cependant on lit dans le Talmud que la peine de mort quand elle a été prononcée, n'a jamais été appliquée ; il semble que la peine capitale ne soit pas exécutoire. Le premier inconvénient de l'application de la peine de mort serait l'atteinte directe à cette valeur fondamentale qu'est la vie, droit universellement consacré. Celui-ci fait partie du noyau dur des droits de l'homme dès lors que ce droit est reconnu par les trois principaux instruments internationaux de protection des droits de l'homme : la Déclaration universelle, la Convention américaine et la Convention européenne des Droits de l'homme.

Une conception pleinement humaine et chrétienne de la vie appelle au respect et au soutien de la vie des plus faibles voire de ceux dits « gangrenés »

2.1. Pour ou contre la peine de mort ?

Si pour le philosophe de Königsberg, un des sujets de « mécontentement des hommes porte sur l'ordonnance de la nature en ce qui concerne la brièveté de la vie » (E. Kant, 1947, p. 125), alors une question peut être posée : la société a-t-elle le droit de condamner à mort ceux qui violent ses lois surtout quand elle-même sait que le juste tout comme le coupable a droit à la vie et que l'homme est un être-pour-la mort ? Est-il permis de tuer ? Autrement dit peut-on venger un crime par un meurtre légal épouvantable ? A la question pourquoi la peine de mort et de quel droit, deux positions contraires se présentent.

Loin de dire qu'elle est d'abord nécessaire pour son exemplarité et qu'il convient ensuite de ne plus en parler, il y a lieu de reconnaître avec A. Camus (1965, p.1063) que « la peine de mort, telle qu'elle est appliquée, et si rarement qu'elle le soit, est une dégoûtante boucherie humaine, un outrage infligé à la personne et au corps de l'homme ». Cette détroncation, cette tête vivante et

déracinée, ces longs jets de sang datent d'une époque barbare qui croyait impressionner le peuple par des spectacles avilissants.

Mais que signifie cette justification dans la société où nous vivons et qui, dans ses institutions comme dans ses mœurs, est désacralisée ? Notre société n'est devenue si mauvaise et si criminelle que parce qu'elle s'est érigée elle-même en fin dernière et n'a plus rien respecté que sa propre conservation ou sa réussite dans l'histoire. Mais la société que le juge prétend représenter, prononce en réalité une pure élimination, brise la communauté unie contre la mort et se pose elle-même en valeur absolue. Si l'on affirme que la fonction principale de la peine de mort est d'amener le coupable à se repentir, ceci est évidemment nié par les partisans de la peine de mort. On invoque alors un autre rôle de cette peine, celui de l'exemplarité du châtement. La société ne se venge pas, elle veut seulement prévenir.

Certaines théories éthiques justifient la peine de mort. C'est le cas de l'éthique aristotélicienne de la vertu. Si les vertus, selon Aristote sont certaines façons de choisir, ou tout au moins ne vont pas sans un choix réfléchi, la vertu ne pouvant être une disposition passagère, l'homme vertueux l'est toujours ou ne l'est pas. Quand l'homme choisit délibérément la mort, il n'est pas loin de vouloir disposer aussi de la vie des autres et nous pouvons en mesurer les conséquences. Supprimer ou maintenir la peine de mort sont deux situations certaines. Dans le premier cas, abolir la peine de mort serait un geste noble, voire vertueux, mais il faut en peser les conséquences. Dans le second cas, la maintenir ne constitue pas une sanction appropriée. Finalement trouver le « juste milieu » qui constitue le bonheur aristotélicien exige une certaine expérience et un certain savoir (que possède l'homme prudent et modéré) comme il l'a montré dans son *Ethique à Nicomaque*. Cette conception de la peine de mort comme pratique peut être encore plus remarquable dans l'éthique sartrienne. Mais si pour J. P. Sartre (1970, p.23-24), « l'existence précède l'essence, l'homme est responsable de ce qu'il est. Ainsi la première démarche de l'existentialisme est de mettre tout homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence ».

Pour Hegel, l'homme n'est rien d'autre que la série de ses actes. Ceci dit, le bonheur de l'homme réside dans sa liberté en vertu de laquelle il doit s'engager pour transformer et améliorer sa condition d'existence tout en assumant la responsabilité de ses actes, de ses choix et de ses options. Dans cette optique, la pratique de la peine de mort est admissible.

L'utilitarisme inspiré de J. S. Mill est la doctrine qui donne comme fondement à la morale l'utilité ou le principe du plus grand bonheur. Dans cette perspective morale, la pratique de la peine de mort ne serait-elle pas une bonne action puisqu'elle produirait le plus grand bonheur aux parents et voisins de la victime ou à la société tout entière ? La pratique de la peine de mort semble soulager les souffrances atroces voire angoissantes des parents de la victime et de ses proches. La sanction est justifiée par le principe de la protection de la société et du souci primordial de l'efficacité de la peine, il y a lieu de considérer premièrement que l'objet du droit pénal est le délit. Deuxièmement, l'on voit dans

la sanction un traitement qui n'a de sens qu'en tant qu'elle vise le délinquant auquel elle doit être personnellement appliquée. Que reste-t-il alors à l'homme de gagner s'il perd sa vie au nom d'un crime impardonnable ? Que restera-t-il de ce pouvoir d'exemple, s'il est prouvé que la peine capitale a un autre pouvoir bien réel que celui-là ?

« L'abolition de la peine de mort doit être pure, simple et définitive », tel est le vœu formulé par Victor Hugo en 1848 et d'autres abolitionnistes tels qu'Alphonse de Lamartine, Jean Jaurès et Aristide Briand. Bien évidemment, les partisans de la peine de mort rejettent l'entreprise des abolitionnistes comme un mépris de l'opinion des Français, l'expression d'une idéologie pernicieuse et d'une sollicitude perverse pour les assassins, toujours préférés aux victimes. L'un d'entre les partisans s'exclama : « A chaque fois qu'un criminel récidivera, c'est vous qui aurez permis ce crime ». (R. Badinter, 2000, p. 299). Toutes les statistiques sans exception, celles qui concernent les pays abolitionnistes comme les autres montrent qu'il n'y a pas de lien entre l'abolition de la peine de mort et la criminalité si ce n'est la loi. A. Camus (1965, p. 1034) rappelle ceci :

Depuis des siècles ; on ne punit plus ces crimes par la mort. Ils n'ont pourtant pas augmenté en nombre et quelques-unes ont diminué. De même, on a puni le meurtre par la peine capitale pendant des siècles et la race de Caïn n'a pas disparu pour autant. Dans les trente-trois nations qui ont supprimé la peine de mort ou n'en font plus usage, le nombre de meurtres, enfin, n'a pas augmenté.

Qui pourrait alors tirer de là que la peine de mort soit réellement intimidante ? Les conservateurs ne peuvent nier ces faits ni ces chiffres. Si donc l'on veut maintenir la peine de mort, qu'on nous épargne au moins cette hypocrisie d'une justification par l'exemple et reconnaissons qu'elle est essentiellement une vengeance. Le châtiment, qui sanctionne sans prévenir s'appelle en effet une vengeance ou le talion. Le talion est de l'ordre de la nature et de l'instinct, il n'est pas de l'ordre de la loi.

Juridiquement, la loi ne peut obéir aux mêmes règles que la nature. Si le meurtre est dans la nature de l'homme, la loi n'est pas faite pour imiter ou reproduire cette nature. Si la peine capitale, en effet, est d'un exemple douteux et d'une justice boiteuse, il faut convenir, avec ses défenseurs, qu'elle est éliminatrice. La peine de mort élimine définitivement le condamné. Cela seul à vrai dire, devrait exclure, pour ses partisans surtout la répétition d'arguments hasardeux qui puissent être, nous venons de le voir, sans cesse contestés. La peine de mort, certes, ne résout pas le problème que les criminels posent ; convenons du moins qu'elle le supprime.

Les raisons humanistes qui militent pour l'abolition de la peine de mort se regroupent autour de l'idée de la personne humaine, qu'aucune autre personne, même revêtue de l'autorité publique, n'a le droit de supprimer par rapport aux droits de l'Homme et par rapport à la mort elle-même. L'abolition de la peine de

mort révèle ainsi la qualité d'une société qui veut, avant toute considération, respecter l'homme.

Aussi est-il des théories éthiques qui trouvent en la peine de mort une pratique immorale c'est-à-dire contraire à la morale définie par A. Lalande comme l'« ensemble des règles de conduites considérées comme conditionnellement valables ». Dans cette optique, on peut affirmer que la peine de mort est une pratique inhumaine parce qu'elle n'est pas conforme aux règles de la vie en société. La morale se fonde tout entière sur la volonté de respecter l'homme, tout l'homme et tous les hommes. Les philosophes, depuis E. Kant, ont pris l'habitude de se référer aux formulations que celui-ci a données de cette volonté fondatrice et qu'il appelle impératif catégorique. Deux de ses formulations sont particulièrement utiles pour éclairer dans le concret les questions de la peine de mort : « Agis comme si la maxime de ton action devrait être érigée par ta volonté en une loi universelle de la nature ». (E. Kant, 1943, p.182). Cela signifie que ce qui inspire et dirige le comportement concret d'un individu doit pouvoir devenir celui de tout autre individu placé dans les mêmes conditions d'actions, sans que l'irrespect de l'homme ne soit introduit. Ce qui sous-tend ce principe philosophique c'est la prise au sérieux de la réciprocité qui est au cœur du commandement central de la morale chrétienne : aimez ! « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin et jamais comme un moyen ». (E. Kant, 1943, p.82). L'homme est un être digne qu'il faut respecter.

La peine de mort est une pratique immorale que certaines éthiques à travers l'histoire de la philosophie justifient comme inhumaine. Ainsi l'éthique de la vertu stoïcienne prônée par Epictète condamne la peine de mort en y percevant un acte vil contraire à la vertu. Pour l'opinion stoïcienne, il n'y a qu'une vertu et un vice. L'opinion stoïcienne et la législation draconienne ont ceci de commun qu'elles s'en tiennent à la pensée abstraite de la volonté libre et de la personnalité. En effet, la sagesse stoïcienne recommande de maîtriser la douleur, de supporter tout ce qui ne dépend pas de soi et de s'abstenir de toutes passions pour parvenir au bonheur ou ataraxie. Dans cette perspective la peine de mort est inadmissible dans la conception stoïcienne.

Il en est de même pour l'éthique scientifique de Platon inspirée de la philosophie socratique ou science du Bien qui méconnaît la peine de mort. Selon cette éthique, le bonheur procède de l'apprentissage de la contemplation et celui de la connaissance du « Bien », Idée par excellence qui gouverne les esprits dans le monde intelligible à la lumière du soleil qui éclaire et guide les hommes dans le monde des apparences sensibles. L'idée de pratiquer la peine de mort ne saurait éclairer l'agir humain face aux problèmes de la vengeance car elle n'est pas une valeur morale positive comme le Bien et ne peut servir de norme de conduite pour la société globale.

D'autres théories comme celle de Schopenhauer fondent la morale sur la pitié. Pour une vie heureuse, chacun de nous doit avoir pitié des autres car les biens de la vie qui nous opposent sont éphémères et périssables ; tel est le point de vue de

Schopenhauer. Si la souffrance est le fond de toute vie, vouloir faire du bien à autrui, c'est essentiellement compatir à ses souffrances et tenter de les soulager. Dans cette perspective, Schopenhauer condamne la peine de mort. Abrégeons donc la misère des hommes en supprimant la peine de mort.

En espérant l'abolition définitive de la peine de mort, ne peut-on pas instaurer une peine de remplacement, « lourde », dissuasive à l'égard des criminels et protectrice à l'égard de la société ? Plutôt que de prononcer la sanction suprême qu'est la peine de mort et exécuter le criminel, ne serait-il pas préférable d'instituer des établissements pénitentiaires capables de protéger la société de ses criminels d'une part et de redonner d'autre part à ces derniers un statut légal en tant que citoyen ?

3. La prison à perpétuité

Dans l'histoire du progrès humain, le nom Beccaria est attaché à la lutte contre la torture et la peine de mort, et au principe de légalité des peines repris par l'article 8 de la Déclaration des droits de l'Homme : « Nul ne peut être puni, qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit et légalement appliquée ». La punition est un acte de droit, nécessaire si l'on veut réintégrer le criminel dans la société civile. Elle lui redonne un statut légal et le réintègre dans l'Etat en tant que citoyen. La punition, par l'entremise de la prison n'a rien d'une vengeance : « La prison étant le réceptacle de toutes *les* horreurs humaines, il n'est pas question d'en trouver ailleurs », écrit Casamayor (1976, p.121). Qu'est-ce qui est attendu de la peine ? Examinons l'objet. Ce qui est attendu de la peine, c'est d'une manière plus ou moins différenciée qu'elle rétablisse la loi dans son autorité bafouée par la transgression, qu'elle châtie, qu'elle intimide le coupable pour l'avenir, qu'elle ait effet d'exemplarité, qu'elle favorise la resocialisation ou la réinsertion de celui-ci. Que ce qui est attendu de la peine fasse tout cela dans le cadre d'une appréciation de la responsabilité réelle de l'accusé (c'est-à-dire de son libre arbitre ou, au moins, de la conscience claire et de l'intention délictueuse). A. de Tocqueville (1984, p.136-137) examinant le danger que constitue la criminalité selon qu'elle augmente ou diminue s'exprime ainsi : « Ce n'est pas seulement pour réformer les criminels qu'on les prive de liberté ; c'est d'abord pour les punir et ce châtiment, quand on le leur inflige, ce n'est pas eux qu'on a en vue, car alors la peine ne serait qu'une vengeance ».

La répression s'adresse à la société elle-même. Le moyen de la réadaptation des conditions, dans le respect de leur personne, doit être une action de type pédagogique par action sur la personnalité de chacun, modulée en fonction de tous les éléments qui viennent à la connaissance des autorités. L'humanisation de la détention, la répartition des condamnés à des peines de longues durée (plus d'un an) en fonction de leur degré de perversion, la généralisation de la liberté conditionnelle, l'expérience de la semi-liberté, l'assistance pénale et postpénale, l'institution d'un juge à l'application des peines ainsi que le sursis avec mise à l'épreuve ; tout cela résulte de ces conceptions. Les systèmes pénitentiaires modernes sont la résolution de l'universalité des lois à observer et de la pression de

l'opinion publique en faveur d'une vie protégée contre les risques de la violence ouverte. C'est dans ce sens que le Code Civil (1998-1999, p.47) dans son article 16 proclame que « la loi assure la primauté de la personne, interdit toute atteinte à la dignité de celle-ci et garantit le respect de l'être humain dès le commencement de sa vie ». Et dans l'annexe des Garanties pour la protection des droits des personnes passibles à la peine de mort (1998, p.5), il est écrit : « Toute personne condamnée à mort a le droit de se pourvoir en grâce ou de présenter une pétition en commutation de peine ; la grâce ou la commutation de peine peut être accordée dans tous les cas de condamnation à mort ».

Comme tout système, le monde des prisons apparaît à première vue logique et cohérente. Si le système pénitentiaire doit être, comme la justice, non pas un arrêt de la vie au plus mauvais moment de son parcours, mais un chemin vers son rétablissement, les prisons répondent-elles effectivement à cet objectif. La prison favorise la resocialisation ou la réinsertion du condamné. Elle intimide le criminel pour l'avenir. Dans cette perspective des réformes essentielles doivent être adoptées pour la condition pénitentiaire. C'est ainsi que l'état misérable des prisons était le résultat d'une tradition séculaire d'indifférence au sort des détenus. Des mesures de libéralisation du régime carcéral doivent être proposées et appliquées. Des associations furent créées pour assister les prisonniers et alerter l'opinion.

C'est ainsi que Amnesty international exhorte les gouvernements à faire en sorte que les conditions carcérales ne constituent pas une peine ou un traitement cruel inhumain ou dégradant, en se conformant aux normes internationales concernant le traitement des prisonniers. Pour R. Badinter (2000, p.255), il s'exprimait ainsi :

Nos prisons regorgeaient, elles étaient l'école du crime, le foyer de la récidive. Et voici qu'on renforçait encore le recours à l'incarcération. Seule une politique vigoureuse de prévention pouvait réduire la délinquance en s'attachant à ses causes. Encore fallait-il prendre en compte sa complexité.

Les premières instances à qui confier cette action de prévention de la délinquance, conclut R. Badinter (2000, p.255) « devrait être les municipalités, appuyées par les services de l'Etat, notamment police et justice ». Partant de l'idée simple que la sanction est justifiée par le principe de la protection de la société et du souci primordial de l'efficacité des droits de l'être humain, tous sont unanimes sur l'abolition pure et simple de la peine de mort comme ce fut le vœu de V. Hugo formulé en 1848. La Déclaration universelle des droits de l'homme ne s'adresse pas uniquement aux gouvernements. Elle appelle également « tous les individus et tous les organes de la société » à inciter au respect des droits et des libertés et à en assurer l'application. Le philosophe attire l'attention sur les conflits dans lesquels la peine de mort se noue. Encore faut-il rappeler que par rapport à la brièveté de la vie et à la mort elle – même, même dans sa prison, le criminel mourra.

Conclusion

L'examen de la question de la peine de mort nous a montré qu'elle a été dès ses origines à travers les siècles une peine religieuse. A l'heure où le clivage entre les droits de l'Homme et la religion nous donne l'espoir du respect du droit à la vie, la société s'est habituée à reconnaître à l'Etat le droit d'appliquer la peine de mort. Après avoir analysé les théories des partisans (l'utilitarisme) et adversaires (l'éthique scientifique de Platon) de la peine de mort, retenons que quelle que soit la théorie, il faut renoncer à cet « abattoir solennel » que représente la peine de mort. D'abord par rapport aux droits de l'Homme, ensuite par rapport à la mort elle-même. Le criminel est avant tout un homme ; il a des droits imprescriptibles et inaliénables parmi lesquels le droit à la vie. Ce droit de vie qui coïncide avec la chance de réparation est le droit naturel de tout homme même le pire des hommes. Sa dignité doit être respectée. Si la mort est inéluctable, la peine de mort n'a pas sa raison d'être. Plutôt que de prononcer la peine de mort et d'attendre son abolition pure et simple comme ce fut le vœu de Victor Hugo en 1848, il serait préférable d'instituer des établissements pénitentiaires capables de protéger la société de ses criminels d'une part ; d'autre part, il faut redonner à ces derniers un statut légal en tant que citoyen. Même dans sa prison, le criminel mourra. En effet Amnesty International exhorte les gouvernements à faire en sorte que les conditions carcérales ne constituent pas un traitement inhumain dégradant ou cruel en se conformant aux normes internationales concernant le traitement des prisonniers. Les difficiles questions que nous avons examinées se renouvelleront. D'autres solutions devront être posées ou envisagées. Peut-on alors envisager, grâce aux réflexions liées à la peine de mort, des progrès de la sagesse ? Il est au moins permis d'espérer.

Bibliographie

- Amnesty International, 1961, « Rapport 2001 », Edition francophone.
Badinter, R., 1973, *L'exécution*, Grasset.
Badinter Robert 2000, *L'abolition*, Paris, Fayard.
Camus, Albert, 1965, *Essais*, Paris, Edition Gallimard.
Casamayor, 1976, Paris, *A bas la vertu*, Editions Julliard.
Code Civil 1998-1999, (France), 1988, Paris Edition Litec.
Conche, Marcel, 1973, *La mort et la pensée*, Edition de Mégare.
Garanties pour la protection des personnes passibles de la peine de mort, August, 1988, Nations Unies.
Kant, Emmanuel, 1947, *La philosophie de l'histoire*, Paris Editions Denoël.
Kant, Emmanuel, 1984, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris Vrin.
Muglioni, Jean-Michel, 1993, *La philosophie de l'histoire de Kant*, Paris, PUF.
Sartre, Jean-Paul, 1943, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard.
Sartre, Jean -Paul, 1970, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, E. Nagel.
Schopenhauer, Arthur, 1990, *Douleurs du monde, Pensées et fragments*, Paris, Ed. Rivages.
Tocqueville, Alexis de, 1984, *Ecrits sur le système pénitentiaire en France et à l'étranger*, in *Œuvres Complètes*, Tiv, voll, Gallimard.

**KANT ET LE PROCES DE LA METAPHYSIQUE : AU-DELA DE LA
CRITIQUE DE LA RAISON PURE**, Georges ZONGO (Université Ouaga I Pr
Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso)
zongogeorges@yahoo.fr

Résumé

Kant élabore une philosophie métaphysique dans la *Critique de la Raison pure*. Toutefois, au-delà de cette œuvre, il prend ses distances par rapport à cette forme de pensée. Dans les *Prolégomènes* par exemple, il se montre sceptique par rapport à la métaphysique, remettant en cause sa capacité à devenir une science. Il recommande même à ceux qui s'intéressent à la métaphysique d'abandonner leur entreprise. Cette attitude a conduit beaucoup de philosophes à relever une certaine ambiguïté dans la conception kantienne de la métaphysique.

Mots- clés : *Critique de la raison pure*, expérience, Kant, métaphysique, *Prolégomènes*, raison, science.

KANT AND THE PROCESS OF METAPHYSICS: BEYOND THE CRITICISM OF PURE REASON

Abstract

Kant draws up a metaphysical philosophy in the *Critique de la raison pure*. After the exposition of his ideas in this book, he decided to criticize metaphysics. In the *Prolégomènes* for example, he is skeptical about it, putting out its inability to become a science. He even recommended to those interested by metaphysics to abandon their project. This advice has led many philosophers to point out the ambiguity of Kant's metaphysical conception.

Keywords: Criticism of pure reason, experience, Kant, metaphysics, *prolegomena*, reason, science.

Introduction

Dans la philosophie moderne, Kant apparaît comme une figure de référence de la philosophie métaphysique. Le contenu de cette pensée se trouve dans la *Critique de la raison pure* où sont abordées les questions relatives aux limites de la raison, aux conditions de possibilité de la science, laquelle convie la pensée à s'interroger sur le problème de l'espace et du temps. Toutefois, l'attitude de Kant à l'égard de la métaphysique semble confuse puisque, tout en produisant *in actu* une justification à la métaphysique dans l'élaboration effective de sa philosophie, il dénonce en même temps son incapacité à être une science, au point de conseiller dans les *Prolégomènes* par exemple de s'en détourner. Selon lui en effet, la métaphysique serait une vaine préoccupation parce qu'elle reste incapable d'apporter à l'homme la moindre assurance. Comment comprendre cette position de Kant vis-à-vis de la métaphysique et comment l'expliquer ? Au fond, comment saisir cette duplicité de l'attitude de Kant qui consiste élaborer la métaphysique

tout en la reniant ? C'est ce que nous chercherons à savoir en suivant Kant dans sa critique adressée à la métaphysique. Nous essayerons d'abord de montrer en quoi la conception kantienne de la métaphysique manque de clarté. Il s'agira ensuite pour nous d'examiner les raisons qui conduisent Kant à remettre en cause la scientificité de la métaphysique puis nous terminerons en voyant quel rapport Kant établit-il entre l'expérience et la métaphysique.

1. L'opacité de la conception kantienne de la métaphysique

Dans cette œuvre majeure qu'est la *Critique de la Raison pure* de Kant se trouve exposée sa conception de la métaphysique, parce que toutes les questions de fond se rapportant à cette problématique y sont abordées. La question de la possibilité des connaissances *a priori*, celle des noumènes ainsi que de leur éventuel accès par la raison humaine limitée. A partir de ce moment Kant se présente comme un véritable fondateur de la métaphysique, puisque se trouve posé à travers sa philosophie le problème essentiel de l'origine première du savoir humain. Mieux encore, il amène au jour la question de savoir si l'homme peut accéder à la connaissance sans la médiation de la sensibilité et s'il peut de la sorte trouver des réponses aux questions dont l'objet se situe dans la sphère suprasensible. Mais Kant va-t-il rester fidèle à la métaphysique qu'il développe dans la *Critique de la Raison pure* et qui passe pour être une référence universelle en matière de philosophie ?

Lorsqu'on sort du cadre de cette œuvre, la position de Kant par rapport à la métaphysique n'est pas sans susciter des doutes. En effet, dans ses *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* par exemple, que lui-même considère comme la substance de la *Critique de la Raison Pure*, Kant exprime un scepticisme déterminé vis-à-vis de la métaphysique. Il établit une comparaison entre elle et la science. La connaissance métaphysique suppose le dépassement de l'expérience, parce qu'il s'agit d'une connaissance qui se situe au-delà de l'expérience possible comme les questions relatives à Dieu, à la liberté, à l'immortalité de l'âme, etc. Mais dans la *Critique de la Raison pure* déjà, on trouve des positions kantienne défavorables à cette forme de connaissance. E. Kant (1993, p.452) y déclare par exemple que « tous ceux de nos raisonnements qui veulent nous conduire au-delà du champ de l'expérience possible sont trompeurs et sans fondement » parce que la connaissance part de l'intuition avant de se développer pour devenir une connaissance rationnelle. Dans les *Prolégomènes*, Kant réaffirme cette idée en montrant l'impossibilité d'une connaissance indépendante de la faculté sensible, toute chose qui vient contredire la signification même de la métaphysique, laquelle est essentiellement opposée à la réalité sensible. E. Kant (1993, pp.25 - 26) écrit en effet :

Pour ce qui est des sources d'une connaissance métaphysique, leur concept implique déjà que ces sources ne peuvent être empiriques. Les principes de cette connaissance (non seulement ses propositions fondamentales mais ses concepts fondamentaux) ne doivent donc jamais être empruntés à

l'expérience ; car il faut qu'elle soit une connaissance non pas physique mais bien métaphysique, c'est-à-dire qui se situe au-delà de l'expérience. Donc ni l'expérience externe, source de la physique proprement dite, ni l'expérience interne, qui fait la source de la psychologie empirique, ne seront aux sources de cette connaissance métaphysique. C'est donc une connaissance a priori, c'est-à-dire, qui provient de l'entendement pur et de la raison pure.

A partir de cette assertion nous pouvons tirer comme conséquence que la métaphysique, du point de vue de Kant, ne peut être qu'une illusion, puisque selon lui, une connaissance dépourvue de base sensible est trompeuse, alors que, justement, la métaphysique se définit essentiellement par le fait qu'elle n'a pas de rapport avec la sensibilité, ou qu'elle est une connaissance au-delà de la sensibilité. Dans ces conditions, comment concevoir, comme Heidegger le pense, que Kant, dans la *Critique de la Raison pure* travaille à fonder la métaphysique alors même que la conviction de l'existence d'une telle connaissance reste douteuse chez ce philosophe ? C'est pourquoi Heidegger lui-même qui se réclame de Kant, était arrivé à parler d'une ambiguïté de la conception kantienne de la métaphysique. Jacques Rivelaygue avait lui aussi abouti à la même conclusion en étudiant cette œuvre critique. Il souligne pour sa part, et très clairement que dans l'*Esthétique transcendantale* « le vocabulaire de Kant est ambigu » J. Rivelaygue (1992, p.56) parce que la notion d'objet qu'il emploie dans sa *Critique* n'a pas toujours la même signification ; tantôt il désigne l'objet que nous nous représentons par nos facultés sensibles et tantôt il renvoie au processus de formation de l'objet scientifique.

Malgré ce doute porté par Heidegger sur la valeur de la position kantienne vis-à-vis de la métaphysique dont il dénonce l'absence de clarté, il continue cependant de considérer ce philosophe comme le fondateur de la pensée transcendantale, allant jusqu'à placer la dignité de sa conception au même niveau que celle de Platon et d'Aristote pour qui la question de la métaphysique ne laisse subsister aucun doute.

Lorsque nous réfléchissons sur la définition que Kant donne de la connaissance en effet, nous pouvons nous rendre compte qu'elle porte un démenti cinglant à la métaphysique. Cette définition fait reposer essentiellement la connaissance sur l'intuition sensible, ce qui est surprenant de la part de Kant qui est souvent perçu comme un pionnier du rationalisme moderne après Descartes. En effet M. Heidegger (1953, p.84) examinant cette conception aboutit à la conclusion suivante : « La connaissance (chez Kant) est une intuition pensante. La pensée est l'acte de représenter en général, (elle) sert simplement à rendre accessible l'objet singulier, c'est-à-dire l'étant concret lui-même en son immédiateté, et cela pour tous les sujets. » L'observation qui s'impose ici, c'est que la pensée n'est pas une intuition. Elle est autre qu'une intuition, elle en est même la négation. Chez Kant, la pensée résulte de l'entendement qui est la faculté des concepts. Cela veut dire que la pensée elle-même n'est pas une représentation, laquelle entretient commerce avec l'objet sensible ou avec l'imagination. La pensée au contraire est la cohérence introduite dans les concepts par la raison. Il est peut-être possible de concevoir l'idée d'une intuition rationnelle qui se passe de toute sensibilité. Toutefois on pourrait se demander quelle est l'origine d'une telle intuition et pourquoi Kant dans

la *Critique de la Raison pure* établit un processus du connaître allant de la sensibilité à la raison. Quoiqu'il en soit, la position de Heidegger qui associe la pensée et l'intuition chez Kant remet en cause la reconnaissance de sa filiation par rapport à Platon et à Aristote chez qui la métaphysique repose sur la connaissance de l'être suprême en sa différence avec les étants et avec les réalités sensibles. L'intuition est en effet le degré le plus élémentaire de la sensibilité dont la métaphysique classique enseigne de se méfier. La pensée quant à elle se détermine par sa rationalité immanente en tant que dépassement de l'intuition et du rapport au sensible.

Le caractère ambigu de la métaphysique kantienne est également reconnu par Michel Meyer qui soutient que la philosophie de Kant telle qu'elle est développée à travers la *Critique de la Raison pure* se présente à la fois comme une théorie de la science et comme une ontologie. Ces deux domaines ne sont pas toujours compatibles, surtout si la notion de science est prise au sens positif du terme, ce qui pourtant semble être le cas dans la *Critique de la Raison pure* où il est question pour Kant de déterminer les conditions de possibilité de la science qui sont l'espace, le temps et la sensibilité, puisque selon lui, rien ne peut être connu s'il n'est soumis à l'expérience. Dans la mesure où science et ontologie se côtoient dans la *Critique de la Raison pure*, la question essentielle selon M. Meyer (1988, p.54) sera de savoir laquelle s'imposera à l'autre et laquelle sera subordonnée. Par rapport à cette question il soutient que « la réponse de Kant n'est pas claire. »

Cette absence de clarté tient au fait que Kant se préoccupe de la science sans exclure la métaphysique d'une part, et d'autre part, il n'indique pas de façon précise une ligne de démarcation entre les deux domaines, sauf à considérer la distinction entre les phénomènes et les noumènes comme cette marque de séparation. Mais il convient de souligner que cette distinction n'exclut pas la possibilité d'une connaissance nouménale des phénomènes à travers l'idée de conditions *a priori* ; mieux, la science et la métaphysique sont traitées de façon concomitante dans la *Critique de la Raison pure*, laquelle est irréductible à un discours univoque qui serait soit scientifique, soit métaphysique. Il convient au fond d'admettre qu'elle justifie la possibilité de la science tout en allant au-delà d'elle. Mais cet au-delà qu'est la métaphysique ne semble pas requérir toute la lumière de la part de Kant et Heidegger l'a relevé par rapport au lien qu'il établit entre la question du temps et celle du sujet pensant. En effet, selon M. Heidegger (1986, p.50), « la connexion qui rattache le temps au *je pense* reste noyée dans une obscurité totale. Pas une seule fois elle ne fait problème. » Or ce qui représente un moment constitutif essentiel de la métaphysique kantienne, c'est bien le problème du temps et celui de la position transcendantale du sujet pensant. En remettant en cause la clarté de ces problèmes, il remet nécessairement aussi en question la valeur de la métaphysique kantienne. En effet, l'espace et le temps revêtent chez Kant un caractère *a priori*. Si on supprime de la philosophie kantienne cette idée, elle pourrait se réduire à un empirisme. M. Meyer (1988, p.87) ira dans le même

sens que Heidegger au sujet de l'opacité de la philosophie kantienne lorsqu'il déclare :

Il faut cependant bien se l'avouer, Kant n'est finalement pas très clair sur le statut de la métaphysique. Sera-t-elle une science ou sera-t-elle abolie comme un tissu d'erreurs dont on aura décelé la source ultime dans l'usage illégitime de l'entendement et celui naturel de la raison ? Comment distinguer d'ailleurs ces deux usages ? La métaphysique est-elle une disposition naturelle de la raison ou une conflictualité dont on peut faire l'économie après avoir emprunté la voie critique ?

Selon Meyer donc, la connexion dans la *Critique de la Raison pure* de problèmes différents que sont ceux de la science et de la métaphysique explique la complexité qui en résulte et la difficulté à démêler la part qui revient à chacune d'elle. Toutefois, cette complexité ne traduit pas un manque de rigueur de la pensée kantienne. Au contraire, on peut supposer que c'est précisément cette rigueur poussée à un niveau éminemment élevé qui en rend difficile l'appropriation. Heidegger a justement reconnu que l'effort philosophique visant à une appréhension phénoménologique du réel ne va pas toujours sans obscurité, et que pour cette raison, parvenir à comprendre un auteur implique qu'on le comprenne plus que lui-même ne s'est compris. Toute pensée philosophique, et non seulement celle de Kant comporte une dose de difficulté, et la volonté de philosopher se présente elle aussi comme un effort pour surmonter les obstacles à la compréhension, surtout si la philosophie en présence est essentiellement centrée sur la métaphysique. La clarté d'une pensée philosophique n'est donc pas donnée dès la première approche, elle résulte *a posteriori* de la pénétration de celle-ci suite à l'appropriation de sa conceptualité immanente. C'est pourquoi l'évidence de l'absence d'une transparence immédiate de la pensée kantienne relève de la logique même.

2. La scientificité de la métaphysique en question

Une idée qui conduit à s'interroger sur le caractère fondateur de la métaphysique kantienne dans la *Critique de la Raison pure*, c'est que dans les *Prolégomènes* qui représentent un prolongement de celle-ci, Kant lui-même met en doute les capacités de la métaphysique à être science.

Mon intention est de convaincre tous ceux qui jugent bon de s'occuper de métaphysique qu'il est absolument nécessaire d'interrompre provisoirement leur travail, qu'ils considèrent tout ce qui s'est fait jusqu'à ce jour comme non avvenu et qu'avant tout ils commencent par soulever la question de savoir si décidément une chose telle que la métaphysique est seulement possible. Si c'est une science, d'où vient qu'elle ne peut s'accréditer d'une manière universelle et durable comme les autres sciences ? Si ce n'en est pas une, comment se fait-il qu'elle ne cesse de tout faire pour avoir l'air d'une science et qu'elle nourrit l'intelligence humaine d'espérances aussi incessantes que toujours insatisfaites. (E. Kant 1986, pp. 13-14)

Si Kant pose ici le problème du statut de la métaphysique sous la forme d'un doute porté aux capacités de celle-ci, la suite de la lecture nous montre que sa position est bien déterminée. Voilà ce qu'il en dit : « Il n'existe encore à ce jour absolument aucune métaphysique. » (E. Kant, 1986, p.15) De quoi alors la *Critique de la Raison pure* est-elle le fondement, si nous nous référons à la pensée de Heidegger qui voit en cette œuvre la racine de la métaphysique ? Cela nous amène en fait à penser que la position de Kant n'a pas varié sur la métaphysique car dans cette même *Critique* il comparait la métaphysique à une colombe légère dont le projet était de voler au-delà des limites du firmament. A partir de là on peut avoir du mal à suivre Heidegger qui démontre que la métaphysique chez Kant se présente comme fondement alors que Kant lui-même semble exprimer des réticences et même un rejet vis-à-vis de ce mode de connaissance. Jean Beaufret pour sa part semble avoir une perception différente du projet heideggérien en soutenant que son objectif n'est pas d'examiner les solutions que Kant apporte aux problèmes insolubles de la métaphysique, mais simplement, qu'il essaie d'appréhender et d'explicitier la nature de la métaphysique en général. En clair, il s'agit selon Beaufret commentant la pensée de Heidegger appliqué à l'étude de la philosophie kantienne, de répondre à la question relative à la nature de la métaphysique. Mais pour répondre à une telle question qui est susceptible d'interpeller tout philosophe on peut soutenir que Heidegger aurait bien pu se passer de la médiation de Kant.

Si Kant s'est cependant montré comme un passage obligé pour Heidegger, c'est parce que la révélation de la portée et des limites de la métaphysique kantienne pouvait constituer une ouverture à la venue au jour d'une ontologie fondamentale qui se pose alors comme opposée aux métaphysiques antérieures, à la fois en les dépassant et en les conservant, parce qu'alors, on ne pourrait lui reprocher de les méconnaître ni de s'en tenir à elles. Le scepticisme de Kant par rapport à la métaphysique pourrait signifier, rétrospectivement, qu'il fonde moins la métaphysique que la science dont il affirme clairement la possibilité en l'inscrivant dans les cadres spatio-temporels. On peut donc dire que Kant fait davantage confiance à la connaissance des phénomènes qu'à celle de l'être, encore moins à celle de l'être de l'étant à laquelle il ne pense pas. Selon Kant en effet, il y a quelque chose d'illusoire à supposer l'existence d'un principe absolument premier à tout. Ce qui justifie une telle position c'est que chez lui, la raison humaine dans la quête de la connaissance ne prend pas pour point de départ des concepts ; elle s'appuie d'abord sur l'expérience sensible qui lui sert alors de fondement. Elle prend pour fondement, selon lui, "quelque chose d'existant", c'est-à-dire quelque chose de réel au sens d'effectif. Cela constitue une remise en cause de la métaphysique en tant qu'elle se définit comme une connaissance de ce qui est au-delà de la physique et donc au-delà de l'expérience. Sur le plan spéculatif, Kant admet que la pensée en développant la recherche des causes puisse aboutir à une cause première qu'on pourrait appeler cause originaire ou "l'être originaire". Kant ne dit pas cependant que cet être en question existe comme quelque chose de réel, mais seulement qu'il peut être pensé comme un être

possible. Car, poursuit E. Kant (1986, p.15) « si la raison cherche le concept d'un être à qui convienne la prérogative d'existence telle que la nécessité inconditionnée, ce n'est pas pour conclure a priori du concept de cet être à son existence (...) C'est seulement pour trouver, parmi les concepts des choses possibles, celui qui n'a rien en soi de contraire à la nécessité absolue. » Autrement dit, selon lui, il est impossible, à partir du concept d'une chose possible théoriquement, de conclure à son existence pratique. Kant sans l'affirmer ouvertement, critique la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu à partir du concept de la perfection, estimant que si cet être n'existait pas il aurait été impossible de concevoir l'idée de sa perfection comme appartenant à sa nature.

Pour Kant, un concept peut bien exister sans que la réalité que ce concept est censé désigner n'existe. Par conséquent, l'existence de Dieu reste une hypothèse et non un fait, la métaphysique est elle-même possible et non réelle. « Le concept d'un être absolument nécessaire est un concept pur de la raison, c'est-à-dire une idée dont la réalité objective est bien loin d'être encore prouvée par cela seul que la raison en a besoin qui, d'ailleurs, ne fait que nous indiquer une certaine perfection inaccessible et qui sert proprement à limiter l'entendement plutôt qu'à l'étendre à de nouveaux objets. » (E. Kant, 1986, p.425) La conception de Dieu comme un être inconditionné et nécessaire relève du jugement et non des faits. De ce point de vue un projet de réflexion métaphysique reposant sur un tel être ne peut avoir une assise dans la réalité, mais seulement dans l'esprit du sujet pensant. Parce qu'un jugement logiquement nécessaire est différent d'une chose nécessaire ; la nécessité absolue du jugement n'est qu'une nécessité conditionnée de la chose dans le jugement.

Il y aurait donc selon lui une confusion habituellement entretenue entre la chose et son concept et c'est ce que fait Descartes dans son raisonnement. En conséquence, la preuve ontologique de l'existence de Dieu avancée par ce philosophe est, au regard de Kant, une illusion. Car pour les objets relevant de la pensée pure nous n'avons aucune possibilité quant à une éventuelle vérification de leur existence ; si nous ne sommes pas fondés à rejeter *a priori* leur existence, rien ne nous permet non plus, selon lui, de justifier cette existence, puisqu'elle ne relève pas de l'expérience. E. Kant (1986, p.35) en vient à soutenir en fin de compte que les « inévitables problèmes de la raison pure elle-même sont Dieu, la liberté, l'immortalité et la science qui, avec tous ses procédés, n'a proprement pour but que la solution de ces problèmes, se nomme la métaphysique. » La métaphysique prétend être une connaissance purement conceptuelle, déliée de tout rapport à l'expérience. Pourtant, un tel savoir *a priori* est impossible dans l'entendement de Kant car la base empirique est indispensable à toute connaissance. La connaissance métaphysique est donc une connaissance purement spéculative. Voilà pourquoi on peut dire que Kant s'occupe moins de démontrer la vérité de la métaphysique que de poser les bases de la connaissance scientifique. La connaissance scientifique repose sur les phénomènes, c'est-à-dire, sur l'expérience. Elle est fondée sur des faits qu'on peut vérifier, même si Karl Popper émet des réserves quant à la

vérifiabilité conçue comme critère de vérité scientifique, lui préférant au contraire la falsifiabilité comme critère distinctif entre la science et la métaphysique. Demander à la métaphysique d'être une science à l'exemple des sciences de la nature comme le veut Kant, n'est-ce pas lui demander d'être ce qu'elle ne peut être en lui imposant d'aller contre sa nature propre qui est d'être une méditation sur le réel et non une explication de celui-ci ? Hegel avait justement considéré comme une abstraction cette forme de pensée qui demande l'impossible tout en ignorant la cohérence immanente du réel, toute chose qui conduit à des considérations triviales éloignées de la vérité.

Pour Alexis Philonenko, l'ontologie repose essentiellement sur la connaissance de l'être ; elle ignore l'expérience et tout ce qui se rapporte à la réalité sensible. A considérer les choses de ce point de vue, il apparaît que Kant n'est pas métaphysicien puisqu'il pose l'hypothèse selon laquelle ce qui serait en dehors de l'expérience ne serait pas connaissable. Mais les faits en eux-mêmes ne disent pas ce qu'ils sont. Leur apparence ne réalise pas nécessairement l'adéquation avec ce qu'elles sont. Cela signifie que s'il existe un être des choses celui-ci ne peut pas être contenu dans les choses elles-mêmes. Il serait au-delà d'eux et c'est pourquoi Platon avait si justement considéré que les réalités du monde sensible ne sont que des reflets des êtres non sensibles qui sont des modèles situés dans un monde inapparent. Si Kant pose comme postulat la réalité empirique comme fondement de la connaissance, Platon avait au contraire rejeté cette possibilité, soutenant que la réalité sensible est inconnaissable à cause de son caractère évanescent. Il n'y a, du point de vue de Platon, de connaissance que de ce qui est immuable et cette connaissance immuable peut pas être de l'ordre de la réalité phénoménale. Peut-être Heidegger considère-t-il qu'au-delà de la référence au sensible posée comme condition du connaissable, Kant cherche malgré tout à construire une ontologie, et que toutes choses étant égales par ailleurs, Kant serait en quelque sorte à la fois Platon et Aristote. La critique que Hegel va porter à la philosophie de Kant sera décisive. Pour Hegel en effet, la philosophie est précisément une science spéculative qui trouve sa justification dans sa nature conceptuelle. Elle n'a donc pas besoin de justification extérieure. Contrairement à Kant qui rapporte la métaphysique à la science, Hegel pour sa part soutient que toutes les sciences trouvent leur justification dans la philosophie sans laquelle elles ne peuvent avoir de la valeur. En tant que pensée spirituelle de l'absolu, la philosophie spéculative hégélienne est un au-delà de l'expérience. Voilà pourquoi Cassien J. (1998, p.73) était parvenu à l'idée selon laquelle « le système de Hegel est profondément anti-kantien ». Mais quelle relation Kant établit-il entre l'expérience et la métaphysique ? C'est ce que nous allons à présent chercher à savoir.

3. L'expérience et son rapport à la métaphysique

Le problème de la métaphysique chez Kant est souvent rapporté à la question des concepts *a priori* de l'expérience possible, c'est-à-dire ceux qui rendent possible la connaissance humaine, à savoir, l'espace et le temps. Il

convient cependant de souligner que la question de l'espace et du temps se trouve inextricablement liée à celle des phénomènes. On pourrait même avancer l'idée selon laquelle la connaissance des phénomènes est à l'origine de la préoccupation concernant ces deux réalités. De cette manière, on voit bien que ce qui mobilise la réflexion de Kant à ce sujet, c'est moins l'*apriori* que l'*aposteriori*, c'est-à-dire la connaissance en tant que résultat souhaité et recherché, et non ce qui rend possible cette connaissance. Ce que nous voulons exprimer ici c'est que Kant aurait voulu atteindre la connaissance sans se préoccuper des conditions qui la rendent possible. Mais comme il ne peut y parvenir sans savoir comment, il se trouve alors obligé de considérer les conditions de possibilité de la connaissance et en y réfléchissant, il découvre que celles-ci sont l'espace et le temps. Il convient cependant de souligner que l'aboutissement d'une telle démarche est la détermination des conditions de la connaissance scientifique, et non celles de la métaphysique. Si Hermann Cohen pense que la déduction métaphysique chez Kant est sous-tendue par une réflexion de nature empirique¹, on peut dire que dans les *Prolegomènes* justement, le rejet de la métaphysique par Kant comme science est sans équivoque. Il y exprime un scepticisme certain à son sujet, la considérant comme "a-scientifique" et indigne de considération. Il démontre en effet que la raison humaine est incapable d'accéder à quelque connaissance à partir de ses propres forces en dehors de tout rapport à l'expérience, c'est-à-dire, sans la médiation des concepts *a priori*.

On voit bien ici la difficulté qu'il y a à comprendre la métaphysique kantienne qui est aussi bien une ontologie c'est-à-dire une science fondée sur l'être mais dont la possibilité se trouve en même temps conditionnée par l'expérience. La métaphysique en effet apparaît comme ce qui est au-delà, et par conséquent indépendant de l'expérience. Mais si au contraire l'idée de métaphysique se trouve développée en rapport avec la sensibilité, cela ne peut être que contradictoire, voire paradoxal, ce d'autant plus que la métaphysique traditionnelle à laquelle Kant s'aligne, selon Heidegger, oppose justement la métaphysique à la sensibilité, aussi bien chez Platon que chez Aristote. Kant ne semble pas accorder du crédit à la métaphysique comme une pensée valable et autonome, si bien qu'il va finalement la comparer à la science. Autrement dit, la métaphysique selon lui n'est pas connaissance première, ce qui l'est au contraire c'est la science qui sert de base d'appréciation à la métaphysique. La question qu'il pose alors est de savoir si la métaphysique sera une science dans le futur ? La science, dans l'entendement de Kant, c'est justement ce qui peut être connu dans l'espace et dans le temps, alors que la question relative à Dieu, à l'immortalité de l'âme ou encore celle concernant

¹Pour Hermann COHEN, la *Critique de la raison pure* est un projet de justification de la connaissance scientifique. Elle aborde les limites de la raison incapable d'aller au-delà des phénomènes et obligée d'inscrire son pouvoir de connaître dans l'espace et dans le temps. Mais les limites de la raison laissent entrevoir la possibilité d'un autre savoir dont la connaissance exige une faculté autre que celle adaptée aux phénomènes. En cela la Critique de la raison pure constitue une justification de la métaphysique.

la liberté échappent à toute appréciation sensible inscrite dans l'ordre de ces catégories.

Dès lors, puisque l'objet de la métaphysique ne peut faire l'objet d'une connaissance apodictique, la meilleure façon de la traiter, c'est de s'en détourner. Et c'est ce que semble faire justement Kant en s'orientant alors vers une philosophie de l'action qu'est l'éthique. Mais en s'imposant de réfléchir sur cette question, ce n'est pas seulement la métaphysique qui est mise au rancart, mais aussi la science. S'il est vrai que le comportement moral de l'homme est observable dans l'espace et dans le temps, il est tout à fait aussi indéniable que ce qui est en lien avec la conduite humaine ne saurait faire l'objet d'une connaissance nécessaire. L'homme est sujet de l'action. Mais l'homme qui agit est avant toute chose un homme qui pense, qui réfléchit, qui juge avant d'agir. C'est pourquoi Heidegger va rapprocher la conception du Moi kantien à celui de Descartes. En effet Heidegger M. (1985, p.158) affirme ceci :

Au fond, Kant s'en tient à la détermination cartésienne. Quelques essentielles qu'aient été et que demeurent encore à l'avenir les recherches kantienne pour l'interprétation ontologique de la subjectivité, le Moi, l'Ego est pour lui comme pour Descartes, *res cogitans* : une *res*, un quelque chose (*aliquid*) qui pense, c'est-à-dire qui représente, qui perçoit, qui donne ou qui refuse son assentiment, mais aussi qui aime, qui déteste, qui désire, etc.

Cette affirmation indique que l'homme ne peut pas faire l'objet d'une connaissance certaine et définitive même s'il est un *Dasein* historique situé dans le monde des phénomènes, capable de réfléchir sur soi et sur ce qui est autre que soi. L'homme est irréductible à sa situation contextuelle exprimée dans les catégories spatio-temporelles. Ni l'anthropologie ni la psychologie qui se préoccupent de son étude ne peuvent aboutir à des résultats assurés et définitifs. En effet l'homme, comme le pense Heidegger, est loin d'être un étant-sous-la main, étant là dans une posture fixe à la manière des choses jetées devant nous. L'homme est à la fois ouverture et projet, ce qui signifie qu'il est constamment soumis à l'incertitude de "l'advenir".

L'homme est un sujet moral et après la *Critique de la Raison pure*, Kant va particulièrement s'attarder à l'explicitation de la question de l'éthique. Autrement dit, la raison pure ouvre pour Kant l'horizon de la raison pratique comme préoccupation centrale. En tant que sujet social l'homme règle sa conduite conformément à des lois régissant la vie commune, laquelle se présente aussi comme la sphère d'expression de la moralité qui donne sens à son existence. Sans la dimension éthico-morale en effet, l'homme se réduirait à se comporter suivant l'ordre biologique de la nécessité purement animale. Si la loi est souvent considérée comme restrictive de la liberté humaine, il convient aussi de reconnaître qu'elle traduit l'élément rationnel de l'homme qui impose que sa conduite soit pensée et ordonnée. S'il est vrai que la pure intellectualité, la contemplation n'est pas une fin en elle-même et que la finalité de la pensée culmine dans l'action, tout agir doit être précédé par la réflexion qui donne l'orientation de l'action. Une

action dérégulée se présente alors comme mauvaise, non seulement du fait de l'excès mais aussi à cause de son caractère incontrôlé et anarchique. C'est pourquoi il faut voir à travers la loi ce qui instaure l'harmonie dans l'individu et assure la cohésion de la collectivité humaine. Ainsi, selon J. Rogozinski (1999, p.4), « Grâce à la loi, nous est accordée une valeur absolue, une dignité, celle de la personne comme fin en soi ; nous est assigné un but final, l'avènement du Souverain Bien possible en ce monde. » L'une des fins communes que les hommes poursuivent, c'est le bonheur qui reste une aspiration et dont l'atteinte mobilise au quotidien notre *Dasein*.

Mais le bonheur n'est pas accessible dans l'isolement de soi ; au contraire, il n'est envisageable que un contexte d'ouverture de soi à l'altérité, ce qui implique la reconnaissance et le respect à rebours de cette altérité. La poursuite d'une vie heureuse étant un projet partagé, c'est la considération de l'autre comme fin, comme l'avait souligné Kant à travers l'impératif catégorique, qui est susceptible de favoriser la réalisation d'une existence heureuse. De cette manière on voit bien que la loi ne doit pas être appréhendée comme ce qui contraint en limitant la liberté, mais encore et surtout comme la règle dont le respect par tous rend possible l'exercice de la liberté qui constitue un bien pour l'homme en tant qu'être conscient. La *Critique de la Raison pure* s'achève dans celle de la raison pratique et on peut bien se demander s'il ne s'agit pas là d'un désaveu de la métaphysique considérée comme une philosophie transcendantale de nature spéculative au profit d'une éthique d'essence pragmatique. Gérard Lebrun parle non seulement de la fin, mais pire, d'une mort de la métaphysique chez Kant². Certes, on peut voir dans cette formulation une certaine exagération de la part de l'auteur ; il reste cependant que cela donne la preuve que Kant à un certain moment s'est détourné de la métaphysique et a réorienté sa philosophie vers d'autres sujets tels que l'éthique ou l'esthétique. Dans la *Critique de la Raison pure*, puis dans les *Prolegomènes*, Kant relevait certaines insuffisances de la métaphysique qu'il n'a pu combler : le désaccord entre les métaphysiciens, l'incapacité de la métaphysique à devenir un système scientifique, l'incertitude de ses propositions, l'absence de progrès en la matière, sont, entre autres, des limites assignées par Kant à la métaphysique. L'insuccès à remédier à ces difficultés qu'il a en vain cherché à résoudre a pu le conduire à renoncer à une réflexion centrée sur celle-ci, puisque lui-même invitait les métaphysiciens à s'en détourner faute de pouvoir réaliser entre eux l'unité. Le doute porté par Kant sur la validité de la métaphysique et son absence de méthode rigoureuse constituait déjà des prémices d'une ultérieure sortie de son domaine, ce qui semble s'être effectivement réalisé en fin de compte. Dans les *Prolegomènes* on peut relever quelques caractéristiques attribuées par Kant à la métaphysique : "elle égare, elle est spécieuse, contradictoire, nuisible, hasardeuse, ratiocinante, insuffisante, apparente, trompeuse".

²Gérard LEBRUN, traite précisément de cette question dans son ouvrage intitulé : *Kant et la fin de la métaphysique*, publié chez Armand Colin en 1970.

On voit bien par là que ce n'est pas une appréciation optimiste que Kant fait de la métaphysique. Logiquement une vision aussi négative que désespérante vis-à-vis de cette connaissance ne pouvait que conduire à une rupture avec elle. Si Gérard Lebrun se demande si "oui ou non Kant a aboli la métaphysique", on peut simplement dire qu'il a cessé d'en faire sa préoccupation principale. Son projet de trouver une méthode rigoureuse pour en faire une science aura été entre temps abandonné. La critique a donc fait place à la pratique. Ainsi malgré cette dépréciation de la métaphysique que Kant reconnaît comme étant un champ où il est impossible de se tenir sur un pied ferme, il lui reconnaît cependant un intérêt dans la mesure où elle sert à « aménager hors du champ de la spéculation un espace pour les Idées morales » (E. Kant, 1993, p.144).

Dans son *Interprétation phénoménologique de la Critique de la Raison pure*, Heidegger a remis en perspective certaines critiques portées par Kant à l'encontre de la philosophie parmi lesquelles on note celle du progrès qui y est absente alors que les autres sciences réalisent des avancées significatives avec le temps. Pour Heidegger, le progrès n'est pas le caractère propre de la philosophie. La philosophie selon lui est l'effort que l'homme déploie par la réflexion pour éclairer les problèmes de l'existence humaine. Elle est une lutte permanente contre l'obscurité qui menace l'homme dans son être-au-monde. Il ajoute d'ailleurs à cette critique le fait essentiel que la métaphysique n'est pas une science par expérience mais plutôt une science par raison. Si donc Kant a essuyé un échec dans son projet de fondation de la métaphysique comme science, c'est justement parce qu'il a saisi le concept de science en son rapport avec l'expérience, alors que la métaphysique est une connaissance par transgression du sensible. Elle ne peut donc se soumettre à des règles destinées à la compréhension des phénomènes objectifs au même titre que les sciences de la nature ou les sciences mathématiques. La nécessité de la critique instituée par Kant était de permettre de passer de la métaphysique dogmatique telle que celle de Hume et de Wolf³ à une métaphysique nouvelle dont les fondements seraient plus rigoureux. C'est ce qui justifie la remise en question préalable de la raison pure, c'est-à-dire, le pouvoir de juger de l'homme privé de sa relation à la sensibilité. La philosophie transcendantale qu'est la métaphysique se définit dans ces conditions comme une philosophie de la raison pure.

Mais que peut cette raison pure indépendamment de toute expérience ? Pour Kant, l'expérience est la limite de la raison au-delà de quoi son pouvoir s'arrête. De ce point de vue, le résultat auquel aboutit Kant est conforme à la démarche adoptée. La métaphysique est impossible comme savoir scientifique. Il convient en effet de souligner que la science et la métaphysique sont deux domaines différents et qu'il n'est pas nécessaire d'appliquer les critères de l'un

³ Kant reproche à la philosophie sceptique de David Hume d'être dogmatique ; de même en est-il de la philosophie de Christian Wolf dont il s'est pourtant inspiré. Contre ces philosophies non critiques, Kant propose une métaphysique dont le caractère essentiel est d'être, quant à elle, critique.

pour la définition et la compréhension de l'autre. Il s'agit en fait de domaines irréductibles et chacun devrait pouvoir garder son autonomie et sa spécificité.

Conclusion

La philosophie de Kant est à la fois une métaphysique et une critique de la métaphysique. Il reste indéniable qu'en abordant dans la *Critique de la raison pure* la problématique essentielle des pouvoirs de la raison, ce philosophe touche à l'assise même à partir de laquelle la métaphysique peut exister, puisque le projet de celle-ci, est d'atteindre les objets qui sont en-dehors du monde empirique. Mais par quel moyen peut-elle y arriver ? En démontrant l'impossibilité d'une telle connaissance par la raison, Kant nie par la même occasion la possibilité d'une connaissance de nature métaphysique puisque selon lui, la saisie de ce qui est susceptible d'exister au-delà du monde sensible est hors de la portée de la faculté de juger. Ainsi, après avoir voulu donner en vain une dimension scientifique à la métaphysique d'une part, et d'autre part constatant que ses adeptes ne parviennent pas à s'accorder, Kant recommande purement et simplement, dans les *Prolégomènes*, œuvre qui fait suite à la *Critique de la raison pure*, de s'en détourner. Il oriente alors sa propre réflexion vers un terrain plus pratique qu'est la morale, laquelle relève du domaine de l'action. Toutefois, il convient de souligner que si la morale n'est pas un sujet d'ordre spéculatif quant à son contenu, la recherche de ses fondements entreprise par Kant est loin d'être assimilable à l'action qui la fonde. On peut alors se demander si Kant a pu vraiment échapper à la métaphysique par rapport à laquelle il a voulu prendre ses distances. Le fait d'invalider la métaphysique tout en la validant par un séjour prolongé en elle a conduit beaucoup de commentateurs à l'exemple de Heidegger, à considérer la position de Kant par rapport à la métaphysique comme ambiguë, et il semble ne pas avoir tort.

Bibliographie

- BEAUFRET Jean, 1974, *Dialogue avec Heidegger*, Paris, Minuit.
CASSIEN Jean, 1998, *Kant et le kantisme*, Paris, Armand Colin.
COHEN Hermann, 2001, *La théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Cerf.
CASSIRER Ernst, 1972, *Heidegger. Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972.
DESCARTES René, *Méditations métaphysiques*, 1965, Paris, GF.
HEGEL G.W.F, 1941, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier.
HEIDEGGER Martin, 1982, *Interprétation phénoménologique de « la Critique de la raison pure » de Kant*, Paris, Gallimard.
HEIDEGGER Martin, 1953, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard.
KANT Emmanuel, 1993, *Critique de la Raison pure*, Paris, Quadrige.
KANT Emmanuel, 1986, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Paris, Vrin.
LEBRUN Gérard, 19970, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin.

- MEYER Michel, 1988, *Science et métaphysique chez Kant*, Paris, PUF.
- RIVELAYGUE Jacques, 1992, *Leçon de métaphysique allemande. Kant, Heidegger, Habermas*, Paris, Grasset et Fasquelle.
- ROGOZINSKI Jacob, 1996, *Kanten. Esquisses sur Kant*, Paris, Kimé.
- ROGOZINSKI Jacob, 1999, *Le don de la loi. Kant et l'énigme de l'éthique*, Paris, PUF.

LITTÉRATURE

**DE LA TRANSVERSALITE DU MYTHE DANS LE FILS DE-LA-FEMME
MÂLE DE MAURICE BANDAMAN, Aimé ANGUI (l'Université Felix
Houphouet Boigny, RCI)
saintang2001@yahoo.fr**

Résumé

L'œuvre romanesque de Maurice Bandaman, *Le fils de-la-femme-mâle*, est parsemée, de façon transversale, de récits mythiques ou fabuleux. Elle évoque comment certaines réalités sont venues au monde, à la société. C'est en cela que le voyage d'Awlimba Tankan (qui a un cœur de roc et ne recule devant rien) dans les profondeurs abyssales du ventre de la terre, la naissance du mystérieux bébé qu'est Awlimba Tankan 2, fils du premier, le difficile enterrement d'Awlimba père et les métamorphose de son cadavre, la naissance surnaturelle d'Awlimba 3 sont représentatifs de phénomènes mythiques.

Cette œuvre mêle le merveilleux, le surnaturel au réel, en somme le mythe à la réalité, le conte au roman pour accoucher du récit intergénérique et transgénérique.

Mots clés : Conte, mythe, roman, légende, surnaturel.

**TALKING ABOUT TRANSVERSALITY OF THE MYTH IN "LE FILS DE-
LA-FEMME-MÂLE" BY MAURICE BANDAMAN**

Abstract

The novel of Maurice Bandaman, *Le fils de-la-femme-mâle*, is transversely presented, spotted with both mythical and fabulous narratives. It shows how certain realities come to the world, the society. This is where the journey of Awlimba Tankan (who has a heart of rock and will never step back before nothing) in the abyssal depths of the belly of the earth, the birth of the mysterious baby, that is Awlimba Tankan 2, the first son, the difficult funeral of father Awlimba and the metamorphosis of his body, the supernatural birth of Awlimba 3 are representative of mythical phenomena.

This novel combines what is marvelous and what is supernatural to the real; finally, he associates the mythical and the reality, he marries story and imagination to give birth to intergeneric or trans-generic narrative.

Keywords: Story, myth, novel, legend, supernatural.

Introduction

Maurice Bandaman est un écrivain qui fait partie de ceux dits de la seconde génération d'Afrique noire Francophone (1960 à nos jours). En effet, dans *Le fils de-la-femme-mâle*, la thématique (critique des nouveaux pouvoirs politiques incarnés par les Noirs), la structure complexe (roman protéiforme, intergénérique ou transgénérique), les nouveaux modes langagiers (la coprolalie langagière ou le langage grossier, vulgaire, impudique) sont représentatifs des caractéristiques du

nouveau roman africain systématisées par certains exégètes¹ de la littérature africaine.

Sur la première page de couverture de *Le fils de-la-femme-mâle*, l'architexte (le genre) "conte romanesque" est révélateur du caractère hypergénérique de l'œuvre. Le roman étant capable d'absorber les genres connexes, voici ce qu'en dit M. Bakhtine (1978, P.141):

Le roman permet d'introduire dans son entité toutes espèces de genres, tant littéraires (nouvelles, poésies, saynètes) qu'extra-littéraires (études de mœurs, textes rhétoriques, scientifiques, religieux, etc.). En principe, n'importe quel genre peut s'introduire dans la structure d'un roman [...] Ces genres conservent habituellement leur élasticité, leur indépendance, leur originalité linguistique et stylistique.

En sus du conte, le roman de Maurice Bandaman contient en son sein le mythe, la légende, l'épopée, la poésie, des proverbes et des chants. Toutes choses qui font dire à J. Semujanga (1999, P.29) que le roman est un « genre transculturel et transgénérique. »

Le mythe (du bas latin *mythus* et du grec *muthos* signifiant parole, fable) est un récit d'origine populaire transmis par la tradition et exprimant de manière allégorique ou sous les traits d'un personnage historique déformé par l'imagination collective, un grand phénomène naturel.

En Afrique noire, le mythe a, souvent, un sens sacré, une fonction étiologique, mais il informe et commande l'idéologie tout autant que le comportement d'un groupe social.

Au reste, quels sont les éléments révélateurs de la traçabilité du mythe dans le texte romanesque ? En quoi l'émaille-t-il de façon directionnelle et vectorielle ? Mieux, en quoi le mythe fait-il corps, indubitablement, avec le récit ? Qu'est-ce qui autorise à dire qu'il le parcourt de part en part ? La réponse à ce questionnement permettra de démontrer l'effectivité de la présence ou de la prégnance du mythe usité dans la trame narrative.

Le travail à venir se fera sous quatre articulations qui sont: Des personnages, des espaces mythiques et étranges ; De la re-naissance ou de la re-création des Awlimba ; De l'anthropomorphisation des personnages-animaux et de la nature ; Entre légende et épopée : les exploits de Bla Yassoua et d'Awlimba.

1. Des personnages, des espaces mythiques et étranges

Le conte romanesque de Maurice Bandama présente des personnages surnaturels et des espaces extraordinaires ou qui ne sauraient être admis par l'entendement. Ils renvoient au fantastique ou au merveilleux, car les avatars que connaissent lesdits personnages et les espaces, hautement, effrayants ne peuvent

¹Séwanou Dabla, *Nouvelles Ecritures Africaines, Romanciers de la Seconde Génération*, Paris, L'Harmattan, 1986, 256P.

que les introduire dans un contexte mythique. Pour avoir une idée claire du mythe, il faudra avoir recours à quelques définitions de critiques.

Le récit mythique implique nécessairement la transcription littéraire des contes, des légendes, des fables et des épopées que le romancier a reçue de la tradition. Il est encore une histoire vraie qui s'est passée au commencement du temps et qui sert de modèle aux comportements humains. E. Mircea (1963, P.15) propose cette réflexion sur la perception véritable du mythe :

Le mythe est une histoire sacrée dans un temps primordial, avec des personnages donnés comme réels, mais surnaturels ; Cette histoire raconte comment une réalité totale est venue à l'existence ; c'est donc toujours le récit d'une genèse qui montre par quelles voies l'irruption du sacré fonde le monde. La fonction du mythe est de révéler les modèles exemplaires de tous les rites et de toutes les activités humaines significatives.

J. Chevrier (1984, P.193) donne une autre acception du mythe en ces termes :

Le mythe apparaît en relation directe avec les forces qui commandent l'architecture du monde et le sens de l'univers : c'est l'expression de ces valeurs, formulées non pas comme un traité philosophique abstrait, mais selon les contours d'un récit ou d'une suite de récits. Le mythe fait partie de la parole sérieuse qui est objet de croyance et d'initiation, il forme l'arrière-plan de la pensée et de la vision traditionnelles du monde.

Le fils de-la-femme-mâle met en scène des personnages mythiques de par leur apparence, leur physique et leur "faire" qui sont aux antipodes des hommes dans la vie réelle. En effet, les personnages tels que la vieille femme multimillénaire et le vieillard sur la berge dont la barbe pouvait s'enrouler sept fois autour du monde comme un linceul s'enroule autour d'un cadavre, Awlimba Tankan 1,2 et 3 (nom et prénom signifiant celui qui a un cœur de roc et ne recule devant rien en baoulé, langue du centre de la Côte d'Ivoire), Bla Yassoua (qui veut dire littéralement femme-garçon) sont des personnages d'une étrangeté frappante et pétrifiante.

Pris d'insomnie, Awlimba Tankan 1 décide d'aller à la chasse la nuit malgré l'opposition de son épouse N'juaba. Il se retrouve brusquement dans un monde dont le chronotope² est diamétralement opposé à celui de son village Glahanou. Le narrateur hétérodiégétique affirme :

La nuit était calme. Awlimba traversa le cimetière, eut des frissons, prit un sentier, s'enfonça dans le plus profond de la gigantesque et monstrueuse

²Chronotope est un mot-valise créé par Mikhaïl Bakhtine (*Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978) composé de chronologie et de topographie ; l'un marquant le temps et l'autre l'espace. Le mot-valise dans sa fabrication se fait par aphérèse (scission au début du mot) et par apocope (truncation de la fin du mot).

Exemple : Auto/mobile + omni / bus = autobus.

Cette construction est jugée savante de par sa subtilité.

forêt, marcha, marcha, marcha [...] soudain, un grand souffle [...] une grande lumière fendit la nuit et la terre ouvrit son ventre. C'est donc dans le ventre de la terre qu'Awlimba marchait, son fusil sur l'épaule, inconscient du changement d'univers. Le ventre de la terre était large, profond, spiralé, stratifié. M. Bandaman (2013, P. 17).

Dans le ventre de la terre, Awlimba Tankan 1 rencontre une femme d'une laideur et d'une puanteur indescriptibles et insupportables pour un humain. Il s'agit d'une femme multimillénaire qui, pour sa cure ou sa guérison, lui demande une corvée inhumaine : lécher tout son corps empesté par une odeur nauséabonde et encrassé par de grandes plaies. Voici la description qu'en fait le narrateur :

Quel est ce monde étrange dans lequel je me trouve ? S'écria Awlimba [...].

Awlimba se retourna et vit, assise sur une pierre, les membres paralysés, les cheveux aussi blancs que du coton, une vieille femme édentée, les lèvres et les oreilles pendantes, les rides du visage aussi profondes que des fissures dans une falaise. S'il avait fallu donner un âge à cette créature grossière et grotesque, on n'aurait nullement exagéré en lui attribuant quatre-fois-sept-mille ans. M. Bandaman (2013, P.18).

La description de la vieille femme, les nombreux qualificatifs l'insèrent dans le moule d'un personnage mythique, surnaturel. D'autre part, ce personnage, après la corvée d'Awlimba 1, se métamorphose selon les dires du narrateur :

A la place de la femme-multimillénaire-mais sans-âge-parce qu'au-dessus-de-tous-les-âges-et de-tous-les-ans, une jeune femme à la beauté indescriptible. Elle était le soleil même et ses cheveux avaient la fraîcheur de la lune. Ses yeux étaient les sœurs jumelles des étoiles et son corps était tout d'or. Ses cheveux faisaient souffler un vent émaillé de diamants. M. Bandaman (2003, P.21-22).

En guise de remerciements à AwlimbaTankan 1 pour tous les services rendus qui lui ont permis de retrouver sa jeunesse, la femme génie, par une pratique des plus magique, lui introduit un enfant dans le phallus qui naît sur-le-champ. Cet enfant, au grand étonnement, lui adresse automatiquement la parole. Réintroduit dans le sexe de son père qui devrait féconder à nouveau son épouse N'juaba, il renaîtra le jour même du décès de son père Awlimba Tankan 1 et s'appellera AwlimbaTankan 2 (P.24-25). Mais le décès d'Awlimba Tankan 1 ne se fait pas sans le surgissement d'événements mystiques, fantastiques. Il y a le réveil du cadavre d'Awlimba Tankan 1 : « L'âme d'Awlimba, émue par les paroles du vieil homme (celui qui faisait l'oraison funèbre), se transforma en vent, son corps se transforma en une plume d'oiseau et le cercueil prit le poids d'un papillon. » M. Bandaman (2013, P.48-49). Tout cela est suivi d'une inhumation très difficile à se réaliser (P.42.).

Awlimba Tankan 2 naît hermaphrodite ou androgyne, sa différence face aux enfants de son âge lui vaut une longue claustration décidée par sa mère et sa grand-mère maternelle. A sa mort, naît son fils Awlimba Tankan 3, lui aussi hermaphrodite, qu'il conçoit avec Bla Yassoua, sorte de génie-femelle qu'il

rencontre dans des conditions mystérieuses. Cette situation est ainsi racontée par le narrateur :

Un matin couvert d'un ciel azuré et argentin, un matin paré de soleil à rayons d'or, un matin caressé par un vent amoureux fou et doux, Awlimba (2) arriva dans une plaine à la beauté innommable et insondable, une plaine qui s'étendait à l'infini comme un océan, une plaine qu'il fallait absolument avoir [...] Devant lui, de gigantesques rochers qui brisaient la monotonie de la plaine. De ces hauts rochers, une fontaine tombait en produisant une chanson flûtée. Sous les rochers, se baignait une nagîmî, génie-femme à buste humain, une vraie madone au corps de serpent. Awlimba regarda le génie se baigner. Le bain achevé la nagîmî leva une main et la fontaine cessa de couler. M. Bandaman (2013, P.124-125).

Le merveilleux, le fantastique, le surnaturel et le mystique qui sont dépeints dans *Le fils de-la-femme-mâle* sont relevés sous la plume du critique Pierre N'da :

La première partie du roman relate l'aventure du premier Awlimba Tankan qui, parti à la chasse une nuit, s'est retrouvé soudain (et par enchantement) dans le ventre de la terre, dans un monde merveilleux avec des personnages étranges dont en particulier la vieille multimillénaire qui se transforme en une jeune fille d'une beauté indescriptible.

S'étant montré courageux, respectueux, serviable et extrêmement dévoué envers cette monstrueuse créature à la plaie immonde et à la puanteur cadavérique, il reçoit en récompense un nouveau-né, à la fois mâle et femelle. P. N'da (2003, P.11).

L'une des particularités de l'œuvre romanesque de Maurice Bandaman est la naissance d'un Awlimba le jour même de la mort du père ou de l'ascendant. D'où la re-naissance ou la re-création des Awlimba.

2. De la re-naissance ou de la re-creation des Awlimba

Dans *Le fils-de-la-femme-mâle*, le cycle des Awlimba Tankan fonctionne comme une dynastie : il y a Awlimban Tankan 1,2 et 3. Le second provenant du premier et le troisième du second.

En gestation, N'juaba, l'épouse d'Awlimba Tankan 1 est soupçonnée par une confrérie de sorciers (une société secrète malfaisante) de mettre au monde, les jours à venir, un enfant qui s'opposera à leurs pratiques mystiques et nuisibles. Celles-ci consistent à éliminer de nuit leurs ennemis, leurs enfants ou leurs proches. C'est pourquoi, la société secrète décide de mettre fin aux jours d'Awlimba Tankan 1 et de son épouse N'juaba. Parti à la chasse, sa rencontre avec la vieille femme multimillénaire transformée en belle jeune fille lui permettra d'avoir un enfant créé, de toutes pièces, par elle. Dans cette veine, le narrateur note à juste titre :

- Ha ! ha ! ha ! Tu voulais mon ventre eh bien ! Voilà mon ventre !

Et, d'un geste inexplicable, elle fit sortir de sa bouche un bébé portant déjà sept belles dents brillantes comme des étoiles.

- Tu as choisi la postérité, je te rends la postérité lui dit-elle.

Et voilà Awlimba, père d'un enfant mystérieux. Il le tenait dans ses mains, cet enfant dont le nombril s'était déjà cicatrisé et qui riait, claquait sa langue, marmonnait des poèmes et des mots sages au fond de sa gorge. Awlimba regarda entre les cuisses de l'enfant et quelle ne fut sa surprise quand il se rendit compte que le nouveau-né était mâle et femelle, hermaphrodite. M. Bandaman (2013, P.25).

Réintroduit dans le sexe de son père, Awlimba Tankan 1, Awlimba Tankan 2 est introduit dans l'utérus de N'juaba pour renaître plus de vingt et mois plus tard après avoir détruit le fœtus qui y séjournait. Sa naissance ou sa re-naissance a lieu le jour du décès de son père. Ce dernier meurt empoisonné par la société secrète de son beau-frère Afonsou. Le narrateur le fait savoir en ces termes :

- Je me meurs ! Ahanait-il (Awlimba Tankan 1).

Puis tous ses membres se raidirent, son cou se ploya à gauche et à droite, sa tête trembla et ses yeux menacèrent de sauter de leur orbite. Il s'écroula sur le sol et la vie s'envola de son corps, la dose de poison, trop puissante, l'avait tué [...].

- Père, je viens de naître ! oui, je viens de naître ! Lève-toi et que je voie la couleur de tes yeux !

Tu nais, et moi je meurs. Que ta vie conduise les infirmes à la marche, les aveugles à la vue, les sourds à l'ouïe et les muets à la parole. M. Bandaman (2013, P.40-42).

Ces propos prophétiques du père d'Awlimba Tankan 2, P.N'DA (2003, P.11-12) en parle : « Cet enfant insolite aura pour mission de changer le monde. Il sera la curiosité et l'étonnement de tout le village quand, introduit mystérieusement dans le ventre de N'juaba, l'épouse d'Awlimba, il naîtra le jour même où meurt son père, empoisonné par les membres de la société secrète. »

Après la mort de son père, Awlimba 2 entreprend un voyage initiatique auprès d'animaux suite au refus de l'école occidentale qu'il trouve inefficace et inadaptée. Forgé par les différents apprentissages de ses maîtres initiateurs, il veut instaurer la Justice, l'Équité, la Démocratie et la Sagesse dans le monde entier et particulièrement à Awuinklo, un pays dominé par la dictature du roi Nanan Aganimu. Aidé par son épouse Bla Yassoua, ils parviennent à détruire plusieurs prisons du pays. Awlimba Tankan 2 est arrêté et déporté sur l'île-prison du roi dictateur.

Le jour de la libération de tous les prisonniers de l'île-prison par Bla Yassoua et les femmes survoltées d'Awuinklo, Awlimba Tankan 2 meurt et naît son fils Awlimba Tankan 3. Comme un cycle réglé par le couple "oxymorique" mort/naissance ; naissance/mort, les Awlimba se substituent à eux-mêmes et ont une mission bien précise, déterminée : instaurer la Justice dans le monde. Cette substitution cyclique est aussi contée par le narrateur :

Parmi celles qui cherchaient leurs maris, Bla Yassoua. Elle retrouva les sept disciples de son époux et leur demanda :

Où est votre maître ?

Ah, le maître ? il nous a recommandé de continuer à parler car c'est tout ce que peut faire le poète.

Où est mon mari ? je vous le demande !

Il nous a recommandé de continuer les semailles afin qu'un jour vienne le temps des récoltes.

Où est mon mari Awlimba ?

Il nous a prédit la naissance future de son enfant. Lui seul pourra récolter les fruits des semences.

Ah ! Vous voulez dire qu'Awlimba est mort et qu'il compte sur l'enfant que je portais en moi pour les lendemains dont il avait rêvé ? M. Bandaman (2013, P.149-150).

L'œuvre de Maurice Bandaman est un conte romanesque comme l'indique l'architexte (le genre), qui selon Gérard Genette (1982, P.11) est une relation tout à fait muette, que n'articule, au plus, qu'une mention paratextuelle, (titulaire, comme dans *Poésies, Essais, Le Roman de la Rose*, etc., ou, le plus souvent infratitulaire : l'indication *Roman, Récit, Poèmes*, etc., qui accompagne le titre sur la couverture), sur la page de couverture. C'est en cela que l'anthropomorphisation des personnages-animaux et de la nature est accentuée.

3. De l'anthropomorphisation des personnages-animaux et de la nature

Awlimba Tankan 2 préfère les enseignements des animaux à l'école occidentale qu'il juge arbitraire et non fondée sur des bases scientifiques solides et logiques. Il abandonne sa mère et part à la recherche du "vrai savoir" qui confère Sagesse et Richesse spirituelle et rencontre, à cet effet, sept maîtres que sont : Maître-Alua-le-Chien ou l'apprentissage de l'Amour et de la fidélité, Maître-Bwalodohé-le-Bélier ou l'apprentissage de la Force et de la Tolérance, Maître-Kokoti-le-Porc ou l'apprentissage de l'indifférence face à la Médisance, Maître-Akohiman-le-Coq ou l'apprentissage de l'Art de gouverner et de Séduire, Maître-Akatchi-le-Caméléon ou l'apprentissage de la Prudence et de la Sagesse, Maître-Suhi-l'Eléphant ou l'apprentissage de la Force brutale, Maître Kotokoli-la-pie ou l'apprentissage de la Poésie.

Les sept maîtres d'Awlimba Tankan 2 représentent chacun des vertus et des travers.

Comparé aux personnages humains, le bestiaire occupe presque le tiers de l'œuvre romanesque de Maurice Bandaman (P.78-103). Ici, les animaux surtout, les végétaux, les éléments de la nature, les forces cosmiques acquièrent des caractères humains et agissent tels des hommes.

Décidées à libérer leurs maris emprisonnés par le roi-dictateur Aganimo sur une île-prison, les femmes, précédées de Bla Yassoua, marchent pour mettre en pratique leur décision. Le faisant, la nature se solidarise d'elles et favorise la matérialisation de leurs actions et desiderata. Le narrateur ne manque pas de révéler cet instant fusionnel entre les marcheuses et la nature :

A mesure qu'elles marchaient, elles grandissaient et leurs têtes touchaient le nombril du ciel. Alors, les arbres, les fromagers, les baobabs, les montagnes courbèrent leurs faîtes et devinrent humbles. La poussière que les pas de nos marcheuses soulevaient se transformait en cristaux de diamant et les plaques d'eau étalées sur leur chemin s'évaporaient par miracle, pour ne pas souiller leurs pieds couverts de feuilles d'or. M. Bandaman (2013, P.144-145).

Frontière naturelle entre la terre ferme et l'île-prison du roi-dictateur Aganimo, la mer s'oppose à la traversée des femmes et de Bla Yassoua. Tel un être humain, elle manifeste son mécontentement face aux femmes déterminées. Voici ce que le texte romanesque donne à lire :

Jamais on n'a vu la mer aussi coléreuse, aussi monstrueuse, aussi dangereuse. Elle s'élève très haut dans le ciel, tente de couvrir la tête des femmes, elle échoue et, aigrie, retombe et bat la plage, vindicative :

Gbuwoohoo !

Gbuwoohoo !

Gbuwoohoo !

Puis elle se relève, s'élançait encore plus haut dans le ciel et, honteuse de son échec, confuse de voir sa prétention à grandir plus que nos femmes, sans succès, elle retombe et menace de dévorer la plage :

Gbuwoohoo !

Gbuwoohoo !

Gbuwoohoo ! M. Bandaman (2013, P. 145-146).

La marche rappelle celle de Grand-Bassam organisée par les femmes ivoiriennes telles que Marie Koré en 1949 pour la libération de leurs maris injustement emprisonnés par les colonisateurs. Le critique Pierre N'da le rappelle si bien dans son ouvrage sur l'œuvre romanesque de Maurice Bandama :

Ainsi, la marche des femmes dans *Le fils-de-la-femme-mâle*, avec la courageuse et intraitable Bla Yassoua pour libérer les maris emprisonnés, est une reprise à peine romancée de la marche historique des femmes ivoiriennes en 1949 d'Abidjan à Grand-Bassam pour réclamer l'élargissement de leurs hommes arrêtés par l'administration coloniale. Pierre N'da (2003, P.131).

Cette résistance des femmes, face à la mer menaçante, constitue les prémices d'une libération du peuple à travers les actions héroïques de Bla Yassoua et de son fils Awlimba Tankan 3.

4. Entre légende et épopée : les exploits de Bla Yassoua et d'Awlimba 3

Cette sous-partie va s'atteler à démontrer les actions héroïques, épiques et les exploits de Bla Yassoua et de son fils Awlimba 3. Ici, l'auteur emprunte à la légende et au conte qui fonctionnent, parfois, de façon asymptotique, avec le

mythe et démontrent les actes de bravoure des héros mis en scène. Ainsi Jacques Chevrier affirme ceci :

Comme la littérature des mythes et des contes, l'épopée a une fonction didactique : elle exalte les vertus morales majeures, la bravoure, la fidélité à la parole donnée, l'horreur de la trahison, le sens de l'honneur, et, dans la mesure où les héros qu'elle célèbre ont véritablement existé, elle constitue pour l'auditoire un véritable réservoir de modèle dont l'actualité demeure encore intacte après des siècles. Jacques Chevrier (1984, P.196).

S'inspirant des mythes, des légendes et des épopées dans les littératures africaine et occidentale, Maurice Bandaman en recréant leurs personnages selon une imitation des plus perceptibles, montre l'héroïsme, la bravoure, la combativité de ses personnages-héros. Ces qualités permettent aux héros de se hisser au promontoire de la victoire.

Quatre temps forts marquent la chute de l'île-prison et de son initiateur, le roi-dictateur Aganimo d'Awinklo, la capitale de l'or. Il s'agit de l'enfant que porte Bla Yassoua et qu'elle offre à Mami-watta, afin qu'elle favorise la traversée de la mer par les femmes, la mort par le bûcher de Bla Yassoua, la naissance mystérieuse d'Awlimba Tankan 3 et le combat épique entre ce dernier et le roi-dictateur Nanan Aganimo.

L'œuvre romanesque de Maurice Bandaman fait abstraction de l'infime frontière qui existe entre le mythe et la légende et les fait coexister. Il le fait à travers des personnages tels que Mami-watta, la déesse ou la sirène des eaux (mythe) et la Reine Ablakou (légende baoulé) substituée ici par Bla Yassoua.

En partance pour l'île-prison, Bla Yassoua et les femmes combattantes sont immobilisées par la mer en furie. Surgissant des eaux, la sirène Mami-watta demande en sacrifice un nouveau-né. Face aux hésitations des femmes, Bla Yassoua fait le geste sacrificiel en offrant l'enfant qu'elle porte à la déesse. Alors, les femmes parviennent à franchir l'océan. Cet épisode est ainsi présenté par le narrateur :

- C'est Mami-watta, reine des océans ! Vous voulez traverser mon empire ? [...] Mon médium vient de m'apprendre que je suis stérile. Je brûle pourtant de passion d'avoir un enfant. Comme je suis convaincue de ne jamais en avoir malgré mes sept vagins et mes sept ventres capables de concevoir sept enfants tous les jours si j'avais des ovules fertiles, j'ai décidé d'adopter un enfant. Si une seule parmi vous veut bien m'offrir le sien, je ferai disparaître la colère de la mer et vous rendrai vos hommes. M. Bandaman (2013, P.146-147).

Malgré la puissance mystique de Bla Yassoua, elle accepte le vœu de Mami-watta et elles parviennent à traverser la vaste étendue d'eau. Cette scène subtile est la reprise de la légende de la reine Ablakou (Reine des baoulé, peuple du centre de la Côte d'Ivoire) qui fuyant des ennemis depuis la Gold Coast (Actuel Ghana) avec son peuple, atteint le rivage du fleuve Comoé. Le génie de l'eau lui réclame son fils en sacrifice, afin de favoriser leur traversée. Cela fait, ils traversent le fleuve sans entrave aucune.

Un autre emprunt est fait à l'histoire française, la mort de Jeanne d'Arc (Sainte dite la Pucelle d'Orléans, 1412-1431) brûlée vive, car accusée de sorcellerie par les Anglais qu'elle combattit avec efficacité. En effet, dans sa fougue, Bla Yassoua libère les maris prisonniers et fait éclater la prison. Incapables de tuer Bla Yassoua qui avale les balles des canons et recrache de l'eau, un des soldats mobilisés se disant initié aux choses des ténèbres et secrètes, la traitant de sorcière, propose qu'on la mette au bûcher. Le narrateur dépeint ce scénario en ces termes :

On fit dresser un autre poteau contre lequel on ligota Bla Yassoua, les pieds à quatre mètres au sol puis un tas de bûches fut fait qui s'éleva jusqu'à effleurer les genoux de notre héroïne. Des dizaines de litres d'essence furent répandus sur le corps de Bla et sur les bûches [...]

Pendant plusieurs heures, le feu embrasa la célèbre héroïne, puis épuisé, il commença à s'évanouir en pétant.

Et contre le poteau, une femme au visage et au buste humains et aux pieds de serpent, une nagîni qui crachait. De sa bouche, sortirent sept colombes qui se multiplièrent en des milliers d'autres pour envahir le ciel. M. Bandaman (2013, P.153-154).

Pierre N'da, dans son étude sur l'œuvre romanesque de Maurice Bandaman, évoque ce pan de l'histoire française qui est narrée ici :

De même, l'autodafé réservé à la vaillante Bla YASSOUA n'est pas sans rappeler l'histoire de l'héroïne française, Jeanne d'Arc, dite la Pucelle d'Orléans. Celle-ci, se disant investie d'une mission divine, se mit à la tête d'une petite troupe armée, réussit à libérer Orléans des Anglais ; tombée aux mains des Bourguignons, elle fut déclarée sorcière et hérétique puis brûlée vive le 30 mai 1431 à Rouen. Dans le roman de Bandaman, le récit a une dimension épique évidente : l'héroïque martyre chante sur le bûcher, au milieu des flammes ardentes qui montent ; dans le gigantesque brasier, elle exhorte les femmes, ses compagnes de lutte, à chanter avec elle tandis que son corps fond dans les flammes, elle se transforme soudain en une nagîni (nymphé) sous les yeux étonnés des soldats, et, de sa bouche sortent ses colombes qui se multiplient en des milliers d'autres pour envahir le ciel. Pierre N'da (2003, P.131).

Quant à Sylvie André, elle pense que le mythe trouve sa matérialisation, sa cristallisation à travers certaines figures mythiques et symboliques. En cela, elle affirme :

Le mythe trouve sa réalisation à travers de grandes figures archétypes, des métaphores redondantes constituées par des figures historiques telles celles de Jeanne d'Arc qui exemplifie le pouvoir rédempteur de la virginité ou la possibilité de la rédemption. Sylvie André (2012, P.68).

Comme Bla Yassoua, son épouse, Awimba Tankan 2 meurt assassiné sur l'île-prison du roi-dictateur Nanan Aganimo. A sa mort, naît son fils Awlimba

Tankan 3 qui a été couvé dans l'un des ventres de Mami-watta puis dans un rocher. Il est à la fois le fils de Bla Yassoua, de Mami-watta et du rocher. Sa naissance met en branle la nature tout entière, les forces cosmiques à travers cette narration : Sept mois après, la montagne se mit à frémir, à gronder ; et la terre, partout, fut secouée non pour renverser des immeubles et engloutir des hommes, des femmes et des enfants, mais pour annoncer la naissance du fils légitime d'Awlimba. La montagne mit sept jours à trembler, puis, plus rien ! Ce fut au vingt et unième jour de son frémissement que des éclairs surgirent des flancs de la montagne, inondant le ciel de lumières indescriptibles. Et, sortant dans ce bouquet de lumières, splendide, fantastique, sublime et euphorisant, un enfant se dressa, géant, si géant que sa tête heurtait le ciel. M. Bandaman (2013, P155-156).

Le gigantisme d'Awlimba 3, sa physionomie, son physique avec des organes appartenant à la fois au sexe masculin et féminin, le met dans une taxinomie hors du commun des mortels. Epris de Justice et devant, de façon programmatique, instaurer une Démocratie au sein des sept pays dirigés de manière dictatoriale par le roi Aganimo, Awlimba Tankan 3 doit absolument le vaincre. Un combat épique, digne de véritables initiés, a lieu entre les deux personnages. Il n'est pas sans rappeler celui du roi-sorcier des Sosso, Soumangourouou Kanté et le roi du Manding, Soundjata Kéïta.³ Bataille dénommée : la bataille de Krina.

Au début du combat, après sa disparition, Nanan Aganimo se transforme, tour à tour, en grande aiguille, en papillon, en morceau de bois, en flaque d'eau, en grosse bouteille, en gros rocher, en goutte de sueur. En guise de réplique, Awlimba Tankan 3 se métamorphose, pour neutraliser l'ennemi, en fil de coton, en toile d'araignée, en brasier, en fumée, en tornade, en dynamite.

Au final, le roi-dictateur Aganimo devient un lion. Alors mille et une flèches surgissent du corps d'Awlimba Tankan 3 et transpercent le fauve-sorcier-roi. Il rugit longuement, tombe et disparaît en laissant flotter dans le palais une épaisse fumée.

De façon récursoire, c'est Soundjata Kéïta qui atteint mortellement Soumahoro Kanté avec une flèche surmontée d'un ergot de coq empoisonné et ce dernier aussi disparaît définitivement.

Bien que le personnage d'Awlimba Tankan 3 soit ancré dans la mythologie africaine, il a les caractères propres à Achille aux pieds légers (fils du Roi Pelée et de la déesse des eaux Thétis) de la mythologie antique grecque.⁴

Après sa victoire contre le roi-sorcier Nanan Aganimo, Awlimba Tankan 3 réunit les sept pays, y instaure la Démocratie, la Justice tant réclamées par les populations et les appelle Srankoungba (signifiant en baoulé une seule personne ou pays unifié). En cela, il est paré de valeurs positives. Le récit crée ainsi un mythe suscitant la mystique d'un personnage qui incarne les vertus de la Nation.

AwlimbaTankan 3 est un héros au sens parfait du terme : il est fier, courageux, intelligent et est l'incarnation de la bonté même.

³ Djibril Tamsir NIANE, *Soundjata ou L'épopée mandingue*, Paris, P.A., 1960, 212P.

⁴ HOMERE, *L'Illiade*, Paris, Garnier Flammarion, 1965, 445P.

Ici, la création de la Nation Srankounga relève du mythe étiologique qui est un récit qui rappelle comment une réalité est venue au monde. Il peut être théogonique (récit de la naissance des dieux), cosmogonique (récit de la naissance du monde), hérôgonique (récit de la naissance des demi-dieux).

Eliade Mircéa exprime cette réalité en ces termes :

Chaque mythe montre comment une réalité est venue à l'existence (...) le Cosmos (...) une île, une espèce végétale, une institution humaine. En narrant comment les choses sont venues à l'existence, on les explique et on répond indirectement à une autre question : pourquoi sont-elles venues à l'existence ? Mircéa Eliade (1990, P.86).

Chez Maurice Bandaman, la Nation Srankounga est créée pour susciter au sein des différents peuples l'union, l'unité, la cohésion sociale et la paix.

Conclusion

L'œuvre de Maurice Bandaman est traversée par la présence du mythe sous plusieurs aspects. *Primo*, il y a des personnages, des espaces mythiques et étranges. *Secundo*, l'on assiste à la re-naissance ou à la re-crédation des personnages héroïques, les Awlimba. *Tertio*, c'est l'anthropomorphisation des personnages-animaux et de la nature. Enfin, *quarto*, le narrateur convoque la légende baoulé avec la figure de la Reine Abla Pokou et l'épopée mandingue de Djibril Tamsir Niane qui évoque la création de l'Empire mandingue à travers la figure épique du Roi Soundjata Kéita et de son ennemi juré, le Roi des Sosso, le sorcier Soumangourou Kanté.

L'existence de la légende et de l'épopée n'oblitére pas la forte traçabilité du mythe dans le conte romanesque (selon l'architexte mentionné sur la première page de couverture).

Il faut souligner que *Le fils-de-la-femme-mâle* est la réactualisation de certaines réalités, croyances traditionnelles au sein d'une thématique nouvelle qui se matérialise par la stigmatisation des nouveaux pouvoirs africains après les indépendances.

In fine, la transversalité du mythe dans toute l'œuvre, bien qu'elle constitue une technique de brouillage, par endroits, elle n'en est pas moins la mise au goût du jour des problèmes quotidiens que connaissent des peuples. Et cette lutte des héros mythiques tels que Bla Yassoua, Awlimba 3, pour instaurer la Justice, la Démocratie vraie est celle des peuples.

Bibliographie

Texte étudié

BANDAMAN Maurice, 1993, Seconde édition 2013 ; *Le fils de-la-femme-mâle*, Abidjan, Frat mat éditions, collection plume d'or.

Autres ouvrages

BAKHTINE Mikhaïl, 1978, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard.

- CHEVRIER Jacques, 1984, *Littérature nègre*, Paris, Armand Colin-NEA.
- DABLA Séwanou, 1986, *Nouvelles Ecritures Africaines, Romanciers de la Seconde Génération*, Paris, L'Harmattan.
- GENETTE Gérard, 1982, *Palimpsestes, La littérature au second degré*, Paris, Seuil, Poétique.
- HOMERE, 1965, *L'Iliade*, Paris, Garnier-Flammarion.
- MIRCEA Eliade, 1963, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard.
- MIRCEA Eliade, 1990, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Presses Pocket.
- N'DA Pierre, 2003, *L'écriture romanesque de Maurice Bandaman ou la quête d'une esthétique africaine moderne*, Paris, L'Harmattan.
- NIANE Djibril Tamsir, 1960, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine.
- SEMUIJANGA Josias, 1999, *Dynamique des genres dans le roman africain. Eléments de poétique transculturelle*, Paris, L'Harmattan.
- SYLVIE André, 2012, *Le Récit, Perspectives anthropologique et littéraire*, Paris, Honoré Champion éditeur, coll. Unichamp-Essentiel.

**LES COMPOSÉS EN NGARE (LANGUE BANTU C₂₃ DE LA
REPUBLIQUE DU CONGO) : CRITERES D'IDENTIFICATION ET
STRUCTURES LEXICOLOGIQUES, Guy-Roger Cyriac GOMBÉ-
APONDZA (Université Marien Ngouabi, Congo- Brazzaville)
guyrogercyriac@yahoo.fr**

Résumé

Le présent travail définit ce qu'on entend par composés en ngaré, l'objectif étant de dégager les critères d'identification de ces unités lexicales afin d'étudier leurs différentes structures lexicologiques et leur fonctionnement dans leurs différents contextes d'emploi dans cette langue. Pour éviter de confondre ces derniers aux syntagmes à partir desquels ils sont formés, les composés sont, dans cette langue, soumis, dans leurs processus d'identification, à quatre critères fondamentaux. Aussi ces unités lexicales de formes très particulières sont-elles classées en deux catégories : endocentriques et exocentriques, selon qu'elles relèvent ou non à la classe syntaxique à laquelle appartient l'unité lexicale qui est au centre de leur processus de création. Enfin, ces dernières peuvent, sur la base de leurs différentes structures lexicologiques, être de type syntaxique ou de type semi-syntaxiques. Les premières sont constituées, au moins, de deux unités lexicales reliées par un fonctionnel, alors que les secondes sont composées d'unités lexicales juxtaposées, c'est-à-dire se succèdent entre elles sans fonctionnel. Cet éclairage permet d'aboutir à la conclusion selon laquelle toute unité lexicale qui n'obéit pas à ces critères ne peut être qualifiée de composée.

Mots clés : Composé, ngaré, synthèmes, syntagme, composés endocentriques, composés exocentriques.

**THE COMPOUNDS IN NGARE (BANTU LANGUE C₂₃ OF THE
REPUBLIC OF CONGO): CRITERIA OF IDENTIFICATION AND
LEXICOLOGICAL STRUCTURES**

Abstract

The present work defines what is meant by compounds in Ngare language as the focus of this study is to identify the criteria in order to study their different lexicological structures and their functioning in their different contexts of use in that language. In order to avoid confusing them with the syntagms from which they are formed, the compounds in this language are subjected, in their processes of identification, to four fundamental criteria. Thus these lexical units of very particular forms are classified into two categories: endocentric and exocentric, depending on whether they belong to the syntactic class to which the element belongs, that is, at the center of the composition. Finally, the latter can, on the basis of their different lexicological structures, be of the syntactic type or of the semi-syntactic type. The former are made up of at least two elements connected by a functional one, while the latter are constituted by juxtaposed elements, that is to say which are connected together without function. This illumination leads to the

conclusion that any lexical unit which does not obey these criteria cannot be described as a synthesis compound.

Keywords: Compound, Ngaré, syntheses, syntagma, endocentric compounds, exocentric compounds.

Convention graphique, abréviations et symboles utilisés

Convention graphique

Deux types de notations graphiques sont utilisés dans ce travail pour noter les segments de la langue en étude. Il s'agit des segments de l'Institut africain de Londres et ceux de l'Alphabet Phonétique International.

Abréviations

adv. : adverbe
Bzv : Brazzaville
DLLA : Département de Linguistique et Langues Africaines
FLSH : Faculté des Lettres et des Sciences Humaines
fonct. : fonctionnel
hab. : habituel
Inf. :infinitif
In. : Indice nominal
In. : Indice numéral
Iv.: Indice verbal
N. : nominal
N₁ : premier nominal d'un composé
N₂ : deuxième nominal d'un composé
Num. : numéral
p.: page
pp. : pages
pron. : pronom
réc. simp. : récent simple
s/d : sous la direction de
UMNG : Université Marien Ngouabi
v. : verbe
qual. : qualifiant

Convention graphique

: limites de phrases ou de syntagmes
: limites d'unités syntaxiques
- : limites de thèmes
> : devient, se réalise
→ : renvoi aux cas inexistantes dans la langue
[] : notation phonétique

/ : séparation des équivalents sémantiques français des unités ngaré.

Introduction

L'adaptation d'une langue aux besoins de communication de ses locuteurs fait obligation à ces derniers de créer fréquemment de nouvelles unités lexicales¹. Certaines langues disposent, à cet effet, - de plusieurs procédés de création de ces unités dont la composition. De ce fait, l'existence, dans ces langues, des unités résultant de ce processus (la composition) devient l'un des traits permettant de les distinguer de celles qui n'en ont pas. Pourtant, bien qu'ils aient, approximativement, les mêmes formes *lexicologiques*², les composés sont bien différents des syntagmes dont ils sont issus. C'est pour clarifier cette distinction que la présente réflexion se propose de mettre en évidence les critères d'identification et la typologie de ces unités lexicales en ngaré, une langue bantou que Guthrie (1953) classe dans le groupe C₂₀. Cette langue dont la majorité de locuteurs est localisée au nord de la République du Congo, notamment dans les localités de Mbama, Owando, Makoua et Etumbi, a déjà fait l'objet de plusieurs publications. Les travaux de A. Ndinga-Oba (1993, 1995, 2003) dont certains ont permis de compléter le corpus de la présente réflexion et les nôtres (2012, 2013, 2017) peuvent servir d'illustration à cette affirmation.

La présente analyse voudrait répondre aux questions suivantes :

Qu'entendons-nous par unité lexicale composée ?

Quels sont les critères qui les distinguent des syntagmes nominaux ou verbaux en ngaré ?

Quelles formes lexicologiques ces unités ont-elles ?

Cette étude, qui s'appuie sur les bases théoriques du fonctionnalisme martinétien (2003), est constituée de trois axes de réflexion :

le premier définit le terme composé et établit, par ailleurs, la différence entre ce dernier et le syntagme ;

¹ Dans ce travail, nous préférons le terme unité lexicale à celui de mot parce que d'après le chef de file du fonctionnalisme français (courant dont les principes guident le présent travail), en l'occurrence A. Martinet dont les propos sont, ici, repris par H. Walter et C. Feuillard (2006, pp. 113-118) "le "mot" ne correspond nullement aux "entités linguistiques" que nous désignons aujourd'hui comme des unités significatives minima". Selon le même auteur, "la terminologie "mot" composé ou complexe est, bien entendu, inacceptable puisqu'un "mot" étant un signe minima, étymologiquement marqué comme unique ne saurait être composé ou complexe".

² Contrairement à la tradition anglo-saxonne qui fait de la lexicologie une branche de la morphologie (morphologie lexicale), la tradition linguistique française diffusée notamment par André Martinet établit clairement la distinction entre ces deux domaines constitutifs de la linguistique. C'est à ce titre qu'elle définit la première (la lexicologie) comme l'étude des formes de mots, alors que la seconde est conçue comme l'étude des changements de signifiants sans changement de signifié.

le deuxième, quant à lui, établit les critères d'identification des unités lexicales composées ;

le troisième, enfin, dégage les différentes structures lexicologiques de ce type d'unités lexicales en ngaré.

1. Unités lexicales de type composé : Essai de définition

E. Benveniste (1966, p.122) propose d'appeler composé "la réunion de deux monèmes lexicaux au moyen d'une préposition". Cette définition qui assimile les composés aux locutions prépositionnelles est, de nos jours, complétée et clarifiée par J. Dubois et al. (2012, p. 109) pour qui, est qualifiée de composée toute unité lexicale "contenant deux, ou plus de deux, morphèmes lexicaux correspondant à une unité significative".

Ainsi présentés, les constituants d'un composé sont susceptibles d'être tous aptes à s'employer de façon autonome, comme unités lexicales et reconnues comme telle par des locuteurs. Ces derniers sont, donc, formellement et sémantiquement dissociables même s'ils perdent, contextuellement, leur autonomie grammaticale et, par conséquent, leurs latitudes subordinatoires. En tant qu'éléments du complexe, ces composants forment, d'après M. Riegel et al., (2014, p.900), "une signification qui dépasse celle de chacun d'eux pris isolément" ; c'est-à-dire font penser, d'après M. Grévisse (1998, p. 266), à une image unique dans l'esprit et non à une multitude d'images correspondant à la représentation de chacune d'unités qui forment le composé. En d'autres termes, en dépit de la complexité de leurs différents aspects formels, les composés constituent un type particulier de signes linguistiques, donc, constitués, selon Saussure (1975, p. 98), "d'un signifiant et d'un signifié qui renvoient, évidemment à un référent". Ce fait se justifie parce qu'un composé se caractérise principalement, pense A. Martinet cité par H. Walter et C. Feuillard (op. cit, p.122), par le "comportement syntaxique de l'ensemble et l'absence particulière des éléments composants". Suivant ce principe, aucun de ces constituants ne peut avoir des rapports particuliers avec un monème qui ne fait pas partie du complexe composé, c'est-à-dire ne peut recevoir individuellement une détermination. Cela fait obligation à tout complément de déterminer le complexe dans sa globalité. L'insertion, quelquefois, entre eux des déterminants, constate Blanchon (1990, p.33), "modifie la totalité du complexe et non l'un de ses constituants", de manière particulière.

Exemple (1) :

Dans le syntagme *olómi á tsótsó á pi* >[*olómátsótsá pi*]³"un coq noir"

##o-lómi# á# tsótsó# á#pi##

Homme/de/poule/de/ noir/,

³ Le passage de *olómi á tsótsó á pi* à [*olómátsótsá pi*] s'explique par le phénomène de l'élosion vocalique ; c'est-à-dire l'effacement d'une voyelle au profit d'une autre à la suite de leur succession.

le qualifiant *pi* "noir" ne peut déterminer uniquement l'un des éléments de ce composé sans détruire tout le complexe synthématique. Il en est encore ainsi dans les cas suivants :

2- *onɔʎɔ á ndáʎo ohɔʎɔ* > [*onɔʎá ndáʎohɔʎɔ*] "une porte"

o-nɔʎɔ#á# ndáʎo# ohɔʎɔ

##bouche#de#porte# une##

3- *mwana á tsótsó akpé* > [*mwanátsótsákpé*] "un poussin est tombé"

##*mo-ana# á# tsótsó#a-kpé##*

enfant/de/coq/ il+tomber+"réc."

A la lumière de ce qui précède, nous nous servons de la définition de D. Costaeuoc et F. Guérin (2007, p. 60), pour présenter le composé en ngaré comme une unité lexicale "qui réunit deux ou plus de deux monèmes libérables en un tout unitaire fonctionnant comme un monème simple".

C'est pourquoi, ce type d'unités intègre, avec les dérivés⁴ et les confixes, la catégorie des synthèmes. Ces derniers correspondent, dans la pratique, à ce qu'E. Benveniste (op. cit. p.123), B. Pottier (1974, p.76), J.L. Chiss, J. Filliolet et D. Maingueneau (1979, p.30) appellent respectivement "Synapties", "lexies complexes" ou "paralexèmes", c'est-à-dire aux monèmes qui, selon A. Martinet (1985, p.37), constituent "un signe linguistique que la commutation révèle comme résultant de la combinaison de plusieurs signes minima, mais qui se comporte vis-à-vis des autres éléments de la chaîne comme monème unique". Il s'agit, renchérit A. Martinet (ibid) de "tout signe susceptible d'être considéré comme formé de deux ou plus de deux éléments sémantiquement identifiables et qui, en tous points, se comportent syntaxiquement comme les signes minima avec lesquels il commute". Cela voudrait dire que l'"atomicité syntaxico-sémantique" des composés dont parle A. M. Brousseau (1990, p.33), en fait systématiquement des éléments du lexique. De ce fait, ils sont différents du syntagme qui, lui, est un élément de la syntagmatique, donc de la syntaxe ; les éléments qui le composent jouissent,

⁴Au contraire des autres formes de synthèmes que sont les dérivés et les confixes, un composé contient obligatoirement au moins deux unités susceptibles d'assumer chacune une fonction syntaxique dans la langue comme monème autonome. Or, un dérivé est obtenu, constatent J. Dubois et al. (op. cit. p.144), à la suite de "l'agglutination d'éléments lexicaux dont un au moins n'est pas apte d'emploi indépendant, en une forme unique". On y trouve, selon J. Perot (1973, p. 287), "une base lexicale et un élément lexicogrammatical" qui a valeur d'affixe, c'est-à-dire de morphème formatif, non libérable qui, en fonction de sa position par rapport à ladite base peut être préfixe, infixé ou suffixé. Exemples : *moro* "personne" → *o-mo-ro* "personnalité" → *mo-mo-ro* "vraie personne".

Par ailleurs, il y a les confixes qui sont des synthèmes constitués exclusivement à base d'affixes généralement d'origine gréco-latine. Exemple en français : *Géographie*, *téléphone*. Mais, nos recherches ne nous ont pas révélé l'existence de ce type d'unités dans les langues qui constituent notre champ de recherche (langues du groupe C₂₀).

contrairement à ceux du synthème, de l'autonomie syntaxique pouvant permettre à chacun d'eux de recevoir sa propre expansion.

En termes clairs, un syntagme, précisent D. Coastaouec et F. Guérin (op.cit. p. 57) "est un ensemble formé d'un monème noyau, les compléments de ce noyau et éventuellement le connecteur qui relie ledit noyau au reste de l'énoncé". E. Benveniste (op.cit. p.124) résume bien cette pensée en définissant le syntagme comme "n'importe quel regroupement opéré par des moyens syntaxiques".

Dans son article intitulé "Syntagme et synthème", A. Martinet (1967, 2006, p. 121) établit clairement la distinction entre ces deux notions en écrivant : "le synthème est le résultat d'un choix unique parmi les ressources de la langue, alors que le syntagme est une combinaison qui découle de la collocation d'éléments choisis indépendamment les uns des autres". Alors, à la suite de A. Martinet, on joint, pour distinguer les synthèmes des syntagmes, aux monèmes composant les synthèmes l'épithète de "conjoints", et à ceux du syntagme l'épithète de "libres" parce que ne faisant pas partie du complexe syntématique. Ci-dessous, nous présentons, dans un tableau, les exemples qui illustrent la différence entre ces deux notions.

Tableau n°1 : illustrations synthèmes/syntagmes

Synthèmes	Syntagmes
4- <i>ihí ʔa lá ndzambe</i> "plante (espèce)" ##i-hí ʔa#lá#ndzambe igname/de/Dieu	7- <i>mwási yá okondzi</i> > [<i>mwásókondzi</i>] "l'épouse du chef" ##mwási#yá# okondzi## femme/de/chef.
5- <i>mwana oyúru</i> "fille", "fillette" ##mwana#oyúru## enfant/femelle	8- <i>mwási yá okondzi yá mbó ʔa</i> > [<i>mwásókondzámbó ʔa</i>] « l'épouse du chef du village » ##mwási#yá# okondzi#yá#mbó ʔa femme/de/chef/de/village
6- <i>mwana iba ʔa</i> "garçon" ##mwana# iba ʔa## enfant/ mâle	9- <i>mwási wa otí yá okondzi yá mbó ʔa</i> > [<i>mwásotí yókondzá mbó ʔa</i>] "la belle sœur du chef du village" ## mwási#wá#otí#yá#okondzi#yá#mbó ʔa femme/de/petite/de/chef/de/village

L'identification des unités lexicales composées est assujettie au respect de plusieurs critères qui font l'objet du point ci-dessous.

2. Critères d'identification des composés

Dans les langues naturelles, la structure formelle des composés correspond, dans plusieurs cas, à celles des syntagmes dont elles découlent. C'est ainsi qu'il s'impose à nous la nécessité d'établir des critères permettant de les distinguer de

toute autre forme de construction similaire. Dans ces conditions, une unité lexicale est dite composée dans cette langue, lorsqu'elle obéit aux quatre critères suivants : la commutation avec une unité simple de la même classe : autrement dit, il s'agit de remplacer, dans une phrase, un composé par une unité lexicale simple (ou indécomposable) susceptible d'apparaître au même endroit que ce dernier, (le remplacé et le remplaçant étant censés avoir les mêmes latitudes combinatoires). C'est ainsi que le lexème composé *edúraɣa ambí*⁵ "le bousier" qui, sous l'effet de l'élision vocalique se réalise [*edúraɣambí*], peut respectivement commuter, avec les unités simples *ikigni* "mouche", *ngungu* "moustique", *pəsi* "cafard", *mbɔgnɔ* "fourmi", dans la phrase ci-après :

10- *itsetsíɣí | edúraɣa ambí |* "j'ai écrasé un bousier

##i-tsetsíɣ-í##

Iv+écraser+rec.simp.

<i>ikigni</i>	"j'ai écrasé une mouche"
<i>ngungu</i>	"j'ai écrasé un moustique"
<i>pəsi</i>	"j'ai écrasé un cafard"
<i>mbɔgnɔ</i>	"j'ai écrasé une fourmi".

Impossibilité de remplacer l'un de ses éléments constitutifs par un autre. Cela voudrait dire que la substitution de l'un des constituants d'un composé par un autre ayant les similarités sémantiques aboutit à un autre signifié, donc à une autre unité lexicale. En d'autres termes, étant constitué d'unités susceptibles de fonctionner, par ailleurs, comme unités syntaxiques de la langue, un composé se caractérise par la stabilité de ses constituants. Le niveau de figement de ceux-ci peut être observé par ce que B. Pottier (op.cit. p.75) appelle "coefficient de cohérence" qui, selon lui, est fondé essentiellement sur "le degré d'inséparabilité" de ces derniers. En d'autres termes, les constituants d'un composé sont, comme le remarque A. M. Brousseau (op.cit. p.13), "non-détachables"; ce qui rend quasiment impossible la modification ou la substitution de chacun d'eux, même par le biais de la synonymie.

Exemple (11) la substitution du terme *dzange* "cour" par *boso á ndáɣo* "cour", "le devant de la maison" dans le syntème verbal composé *ekónɔnda dzange* "gratifier les danseurs" conduit à un non-sens, le syntème *ekónɔnda boso á ndáɣo* étant encore non attesté dans la langue.

Il en est de même dans les cas ci-dessous :

12- *moro á pi* > [*morá pi*] "Noir"

##mo-ro#á#pi##

Personne/de/noir.

13-*ebónɔnda ambí* > [*ebónɔnda ambí*] "souffrir"

e-bónɔnz-a#ambí##

casse+inf./excréments.

⁵ Littéralement, l'unité lexicale *edúraɣambí* signifie "tirer habituellement les excréments".

14-*ndáʎo yá tsótsó* > [*ndáʎátsótsó*] "poulailler"

ndáʎo# yá#tsótsó##
 maison/de/ coq/poule.

15- *ngóʎo ibâʎa* "oncle"

ngóʎo#i-bâʎa##
 maman/homme.

Le sens du syntème ; cela suppose que tout le complexe renvoie à un référent connu des locuteurs de la langue.

Exemple (16) l'item *dá bóyi* "beau-frère" est bien connu des locuteurs ngaré et en devient même l'une des particularités de la langue, la même réalité étant, d'après nos informateurs, désignée par *vúε* dans les langues voisines, à l'image de l'*akwá* et du *koyó*, notamment.

Le caractère linéaire et fixe des éléments constitutifs. Dans bien des cas, l'ordre des unités lexicales constitutives d'un composé est irréversible ; ce qui implique que le changement de l'ordre desdits éléments aboutit soit à un contre-sens, soit un autre syntème soit encore à une unité inexistante. Cela peut être vérifié à partir du verbe *efúra míá* "allumer (feu)"(17). L'inversion de cet ordre *míá efúra* ne produit ni un syntème ni un syntagme, cette réalité étant inexistante dans la langue. Ces exemples sont, dans ce travail, mentionnés pour des besoins de clarté. Ils y sont précédés du signe (*).

Il en est encore ainsi dans les cas suivants :

18- *ndzóro mbé* "malchanceux" → **mbé ndzóro*

##*ndzóro#mbé##*
 corps/mauvais.

19-*tsótsó á póro* > [*tsótsá póro*] "pondeuse" → **póro á tsótsó*

##*tsótsó#á#póro##*
 poule/coq/de/Europe.

20-*mwana ebóro* > [*mwanebóro*] "ainé(e)" → **ebóro mwana*

##*mo-ana#e-bóro##*
 enfant/ainé(e).

21- *ekpá ná ekɔnɔ* > [*ekpanékɔnɔ*] "être malade" → **ekɔnɔ ná ekpá*

##*e-kpa-a#ná#e-kɔnɔ##*
 pv+ tombe+"inf."/avec/maladie.

Toutefois, nous avons, dans cette langue, identifié un cas dans lequel l'inversion de l'ordre de constituants d'un composé n'a pas d'impact ni lexicologique ni sémantique.

Exemples :

22- *olómi á tsótsó* > [*olómá tsótsó*] "coq" ou *tsótsó wá olómi* [*tsótsólómi*] "coq"
 ##o-lómi#á#tsótsó## ##tsótsó#wá#o-lómi#
 époux/de/poule coq/ de/ homme.

23- *ongOrɔ á taba* > [*ongOrátaba*] ou *taba yá ongOrɔ* "bouc"
 ##ongOrɔ#á# taba## ##taba#yá#ongOrɔ##
 mâle /de/chèvre chèvre/de/mâle

De même, il y a des cas où l'inversion de cet ordre aboutit à des syntagmes.

Exemples :

24- *ngbándé á mbenga* est un syntème qui signifie "chien de chasse"
 ##ngbándé#á#mbenga#a-wé-é##
 chien/de/chasse/il+mourir+"réc. simp."

Il s'agit d'un type particulier de chiens qui ne sont éduqués que pour les activités liées à la chasse.

Cependant, *mbenga á ngbándé* (25) "chasse aux chiens",

##mbenga#á# ngbándé ##
 chasse/de/aux/chiens.

peut, selon ses différents contextes d'emplois, être un syntème ou un syntagme. Il est un syntème lorsqu'il désigne un type particulier de chasse qui ne peut être pratiquée sans l'apport des chiens. Dans ces conditions, la substitution de *ngbándé* "chien" par *ondóyi* "fusil" permet d'obtenir un autre syntème d'autant plus que *mbenga ondóyi* [*mbengondóyi*] désigne un autre type particulier de chasse : celle plus moderne qui se fait à l'aide de fusils. Dans l'un ou l'autre cas, la détermination individuelle des éléments constitutifs n'est pas tolérée.

Mais, *mbenga á ngbándé* devient un syntagme lorsqu'il désigne "la chasse aux chiens". Deux raisons qui sont d'ordre syntaxe et sémantique permettent de justifier cet argument.

Sur le plan syntaxique, chacun des éléments de ce regroupement peut admettre une détermination particulière. Pour s'en convaincre, nous nous servons de la construction suivante :

26- *mbénga mbé yá ngbándé á pi* "mauvaise chasse aux chiens noirs"
 ##mbénga#mbé#yá# ngbándé#á#pi
 chasse/mauvaise/de/chiens/de/noirs/

Sur le plan sémantique, cette construction est dénué de sens dans le milieu ngaré parce que les chiens étant élevés et n'étant plus actuellement consommés ne peuvent faire l'objet d'une partie de chasse. Dans ce cas, le syntagme *mbenga á ngbándé* ne renvoie à aucun référent dans le mental des locuteurs de ce parler.

C'est donc pour éviter ce type de confusion que notre corpus a été, par ailleurs, soumis aux critères de L. Depecker (2004, p. 9). A travers quatre questions ci-dessous, cet auteur parvient à établir la différence entre syntagme et

synthèmes en mesurant le degré de figement de ces derniers. Ces questions se présentent ainsi qu'il suit :

variable d'insertion (peut-on encore, oui ou non, insérer un déterminant entre les éléments constitutifs de ce qui est censé être un composé ?) ;

variable de mobilité (les éléments composant le synthème peuvent-ils encore être déplacés ?) ;

variable d'expansion (les expansions déterminent-elles l'ensemble du synthème ou chacun de ses éléments constitutifs ?)

variable sémantique (les unités susceptibles de former le synthème ont-ils désormais un sens collectif ?).

Les réponses négatives à ces questions permettent d'aboutir aux composés, alors que celles qui sont différentes font penser aux syntagmes, donc aux parties de phrases qui, avec l'évolution de la langue pourraient devenir des synthèmes, les composés notamment.

En ngaré, les composés sont de plusieurs formes qui sont présentées ci-après.

3. Structures lexicologiques des composés en ngaré

Les différentes combinaisons lexicales qui aboutissent à la production des composés sont faites en fonction d'un agencement rigoureux grâce auquel nous distinguons, comme S. Sauvageot (1965, p.192), deux types de catégories de composés, à savoir : les composés endocentriques et les composés exocentriques.

3.1. Composés endocentriques

Les composés endocentriques sont ceux qui relèvent de la catégorie syntaxique qui est la même que celle de leur noyau. Leurs différentes structures formelles peuvent être syntaxique ou semi-syntaxique.

3.1.1. Composés endocentriques à structure de type syntaxique

Les composés endocentriques à structure de type syntaxique sont ceux dont la forme est similaire à celle d'un syntagme complétif, c'est-à-dire constitués principalement de deux éléments reliés par un fonctionnel. Le premier étant le déterminé en constitue le noyau ou la base, tandis que le second joue le rôle d'expansion ou de complétant.

Exemples :

27- *moro á pi* >[morápi] "Noir"

##mo-ro#á#pi##

personne/de/noir.

28- *mwási á kpénde* [mwásákpénde] "préférée (épouse)"

##mo-ási#á#kpénde##

femme/de/préférence.

Les différentes combinaisons qu'on y trouve sont les suivantes :
nominal+fonctionnel+nominal= nominal (N₁+fonct.+N₂= N)

numéral+fonctionnel+numéral=numéral (Num₁+fonct+Num₂=Num.)

verbe + nominal = verbe (V+N= V)

nominal+qualifiant= nominal (N+Qual.=N)

Cas des composés obtenus à la suite de la combinaison d'un nominal suivi d'un fonctionnel et d'un autre nominal (N₁+fonct.+N₂= N)

Exemples :

29- *pándi yá abáʎa* > [pándábáʎa] "arbre dont on se sert pour fabriquer les manches de couteaux"

##pándi#yá#a-báʎa##

manche/de/couteaux

30- *kíri yá osendε* > [kírósendε] "chaise longue"

##kíri#yá#osendε##

chaise/de/fatigue/paresse

31- *ngbánde á mbenga* > [ngbándámbenga] "chien de chasse"

##ngbánde#á#mbenga##

chien/de/chasse

32- *onóʎD á ndá ʎo* > [onó ʎándá ʎo] "porte"

##o-nó ʎD#á#ndá ʎo

in/bouche/de/maison

33- *onóʎD á ndzungu* > [onó ʎándzungu] "couvercle"

##o-nó ʎD#á# ndzungu

in/bouche/de/ casserole.

On peut déduire, à la lumière de ce qui précède, que les composés à structure de type syntaxique pourraient être des syntagmes en voie de lexicalisation, bien que leurs éléments constitutifs soient insécables puis désignant une seule réalité dans leur globalité. Dans ces conditions, leur figement définitif interviendrait, dans certains cas, après la chute du connecteur qui relie les deux particules qui les composent. On l'observe déjà dans les cas suivants :

34- *kíri osendε* "chaise longue"

##kíri#osendε##

chaise/fatigue/paresse

35- *pándábáʎa* "arbre dont on se sert pour fabriquer les manches de couteaux"

##pándi#a-báʎa##

manche/couteaux.

Cas des composés obtenus à la suite de la combinaison d'un numéral suivi d'un fonctionnel et d'un autre numéral (Num₁+fonct+Num₂=Num.)

Exemples :

36- *dzómi ná asáro* "treize"

##dzómi#ná#a-sáro##

dix/et/In/trois

37- *dzómi ná atanú* "quinze"

##dzómi#ná#a-tanú

dix/et/cinq

38- *túyú tsáro ná ohɔɔ* "trente-un"

##túyú#tsáro#ná#o-hɔɔ##

dizaine/trois/ et/In.un/

39- *túyú etanú ná atanú* "cinquante-cinq"

##túyú#e-tanú#ná#a-tanú##

dizaine/In.cinq/et/In.cinq

40- *túyú iva ná atanú* "quatre-vingt et quinze"

##túyú#i-va#ná#a-tanú##

dizaine/In.neuf/In. cinq.

Cas des lexèmes verbaux composés obtenus à la suite de la combinaison
 d'un verbe suivi d'un nominal (V+N= V)

Exemples :

41-*ebóndza ambí* "souffrir"

##e-bóndz-a#ambí##

casser/excréments

42-*ekpá ekɔnɔ* "tomber malade" /"être malade"

##e-kpa-á# ekɔnɔ##

tomber/malade

43-*ekónda dzange* "gratifier les danseurs"

##e-kónd-a#dzange##

féliciter/cour

44- *ebenda mái* "puiser (l'eau)"

##e-bend-a# máí##

tirer/ eau.

Le caractère syntaxique de ce type de constructions s'explique par la
 fonction du verbe qui en est le noyau, le prédicat (c'est-à-dire l'élément
 irréductible sans lequel ce type de construction ne serait pas possible). Dans ces
 conditions, le substantif qui le détermine fonctionne comme expansion.

Cas des synthèmes composés obtenus à la suite de la combinaison d'un
 nominal suivi d'un qualifiant (N+Qual.=N)

Exemples :

45-*moro oné* >[moroné] "grand homme", "haute personnalité"

##mo-ro#o-né##

personne/grande

46-*ndzoro mbé* "malchanceux"

##ndzoro#mbé##

corps/mauvais

47-*moro ové* "gentil"

#mo-ro#o-vé##

personne/bonne.

3.1.2. Composés endocentriques à structure de type semi-syntaxique

Les composés à structure de type semi-syntaxique sont ceux dont la structure formelle ne saurait, selon Boyeldieu (1975, p. 118), se confondre à celle d'un syntagme. Leurs éléments constitutifs sont, à la différence des premiers (synthèmes composés endocentriques à structure de type syntaxique), juxtaposés, c'est-à-dire se succèdent l'un après l'autre sans terme marquant le lien qui les lie. C'est pourquoi, ces derniers n'entretiennent pas de rapport formel de dépendance entre eux parce qu'étant tous deux de même catégorie syntaxique. Leur signifiant se présente ainsi qu'il suit :

nominal + nominal = nominal ($N_1 + N_2 = N$)

Exemples :

48-*mwana oyúru* >[mwanoyúru] "fille"

##mo-ana#o-yúru##

In-enfant/In-femelle

49-*ndáʎo atsótsó* "poulailler"

##ndáʎo#a-tsótsó##

maison/In-poules/coqs.

50-*kʎʎ oyúru* "grand-mère"

##kʎʎ#o-yúru##

grand parent/In-femelle.

3.2. Composés exocentriques

À l'opposé des composés endocentriques, les composés exocentriques sont ceux qui relèvent d'une catégorie syntaxique qui est différente de celle de leur noyau. Ceux-ci, écrit M. Mahmoudian (1970, p.15) "n'entretiennent pas avec les segments voisins de l'énoncé les mêmes rapports qu'entretiennent leurs monèmes conjoints". Comme les premiers, les composés exocentriques peuvent, sur le plan formel, être rangés en deux groupes, à savoir : les composés exocentriques à structure de type syntaxique et les composés exocentriques à structure de type semi-syntaxique.

3.2.1. Composés exocentriques à structure de type syntaxique

Les composés exocentriques à structure de type syntaxique sont le résultat d'un type de combinaisons dont les différentes formes se présentent de la manière suivante :

verbe+ nominal= nominal ($V + N = N$);

fonctionnel+pronom= nominal (Fonct. + Pron.=N)

fonctionnel+pronom+ nominal=nominal. (Fonct.+pron.+N=N)

Cas des composés obtenus à la suite de la combinaison d'un verbe suivi d'un nominal (V+N=N)

Exemples :

51-*ebóndza* *la atso* *lo* "mante religieuse"

##e-bóndz-a *la*-a#a-tso *lo*##

Iv. casser-hab. inf.#In.+calebasses

52- *etúba atóngi* "litigieux", "provocateur"

e-túb-a#a-tóngi##

percer/ problèmes

53- *etába kógni* "insecte qui s'entoure de petites branches sèches de bois"

##e-táb-a#kógni##

ramasser/bois

54-*edúra* *la ambi* "bousier"

##e-dúr-a *la*-a#ambi##

tirer/habituellement/excréments.

Cas des composés issus de la combinaison fonctionnel +pronom (fonct.+pron=N)

Exemples :

55- *ó ngá* "propriétaire"

##ó#ngá##

de/moi

Cas des composés obtenus à la suite de la combinaison d'un fonctionnel suivi d'un pronom et d'un substantif (fonct+pron+N=N)

56- *ó ngá ndá* *lo* "logueur"

##ó#ngá#ndá *lo*##

de/moi/maison.

Ces deux types de constructions sont très rares dans la langue ; c'est la raison pour laquelle ils sont très faiblement illustrés.

3.2.2. Composés exocentriques à structure de type semi-syntaxique

Les composés exocentriques à structure de type semi-syntaxique sont les moins nombreux de la langue. Il s'agit, généralement, en ngaré de la juxtaposition de nominaux qui aboutit à la création d'unités qui appartiennent à la classe des adverbes. Leur forme est de forme nominal+nominal=adverbe (N₁+N₂=adv). Nous l'avons ainsi noté dans les cas suivants :

57- *eb* *lo* *lo* *esé* "gauche"

##e-b *lo* *lo* #e-sé##

main, côté/gauche

58-*eko á mbó* *la* "de notre façon"

##e-ko#á##mbó *la*

pied/de/village

59-okɔ ndí

##o-kɔ# ndí "nuitamment"

nuit/toute.

Conclusion

En définitive, il convient de retenir que le présent travail est essentiellement consacré à la mise en exergue du fonctionnement des composés en ngaré, une langue identifiée dans les départements de la Cuvette et de la Cuvette-ouest.

Après avoir défini un composé comme un complexe constitué d'unités lexicales libérables et formant un tout syntactico-sémantique, ce travail a, par ailleurs, établi la différence entre la notion de syntème et celle de syntagme, l'objectif étant de vérifier si réellement le ngaré dispose de ce type particulier de lexèmes. C'est ainsi qu'il y a été identifié principalement quatre critères grâce auxquels les composés ngaré ont été identifiés :

le premier est celui qui est relatif à l'aptitude d'un composé à commuter avec une unité simple dans un même paradigme syntagmatique ;

le deuxième critère, quant à lui, est lié au caractère non-détachable des composés ;

le troisième qui est sémantique fait obligation à un composé de référer à un référent dont le sens est connu des locuteurs ;

le quatrième critère, enfin, est basé sur l'ordre successif des éléments constitutifs du syntème composé.

En outre, pour nous rassurer du caractère figé de nos différentes illustrations, c'est-à-dire pour éviter tout risque de confusion entre les constituants des composés et ceux relevant des syntagmes, le corpus qui nous a servi d'analyse a été soumis au test de Depecker.

De plus, il a été démontré, ici, que les composés peuvent être endocentriques ou exocentriques. Ils sont endocentriques lorsqu'ils sont de la même classe grammaticale que celle du noyau à base duquel ils sont formés. Cependant, ils sont dits exocentriques lorsqu'ils n'ont pas les mêmes latitudes fonctionnelles que le noyau qui est à l'origine de leur création.

Enfin, ceux-ci peuvent, sur la base de leurs différentes formes, être de type syntaxique ou de type semi-syntaxique. Leur structure est de type syntaxique lorsqu'elle est similaire à celle d'un syntagme complétif, tandis qu'elle est de type semi-syntaxique lorsque ses éléments constitutifs sont juxtaposés ; c'est-à-dire placés l'un à la suite de l'autre sans fonctionnel.

Nous croyons avoir montré tous ces aspects liés aux composés dans ce travail. Ainsi présenté, ce dernier pourrait aider, sans doute, les chercheurs intéressés par les langues du groupe C dans leur globalité, le ngaré, en particulier, à étudier avec plus de succès les aspects encore non analysés de cette langue, notamment la syntagmatique.

Références bibliographiques

- Benveniste Emile, 1966, Problèmes de linguistique générale, Paris, Gallimard.
- Blanchon A. Jean, 1990, "Noms composés en Massango et en Nzebi de Mbigou" in www.ddl.ish-lyon.cnrs.fr/fulltext/.../Blanchon-1990-nom-composés-pho15pdf, 19p.
- Bouquiaux Luc et Thomas JMC, 1976, Enquête et description des langues à tradition orale, Volume 2 : Approche linguistique (Questionnaires grammaticaux et phrases), Paris, Sela.
- Boyeldieu Paul, 1975, Etudes yakoma, langue du groupe oubanguien (RCA), morphologie-synthématique, Paris, Sela.
- Brousseau Anne-Marie, 1989, "Les noms composés en haïtien : pour une définition intrinsèque de tête morphologique" in Revue québécoise de Linguistique n°2, vol. 18, pp. 11-39.
- Chiss Louis-Jean, Fiollelet Jacques et Maingueneau Dominique, 1979, Linguistique française. Introduction à la problématique structurale, Paris, Hachette.
- Costaouec Denis et Guérin Françoise, 2007, Syntaxe fonctionnelle, Théorie et exercices, Rennes, PUR.
- Depecker Loïc, 2004, "Essai de délimitation d'unités supérieures au synthèmes" in Actes du 23^e colloque international de linguistique fonctionnelle (Lugano), numéro spécial des travaux du SELF, Université Paris V, pp. 73-77.
- Gombé-Apondza Guy-Roger Cyriac, 2012, "Temps, modes et aspects en ngaré (langue bantou de la zone C de la République du Congo in *Afrique*", in Langues et Cultures (ALAC) n°2, Université Omar Bongo, Libreville, Cui-Gabon, pp. 165-184.
- , 2013, "Remarques sur les mécanismes d'intégration des mots français en ngaré, langue bantou de la zone C" in *Humanités gabonaises* numéro 04, Libreville, Ntsame, pp.29-50.
- , 2016, "Unités linguistiques du verbe en ngaré, langue bantou du Congo-Brazzaville" in *Humanités gabonaises* numéro 07, Ntsame, pp. 73-87
- , 2017, "Analyse des mécanismes de dérivation en ngaré, langue bantou de la zone C de la République du Congo" in *Annales Série A* numéro 09, N'djamena, pp57-76
- Grevisse Maurice, 1988, le bon usage. Grammaire française, Paris, Duclot.
- Guthrie Malcom, 1953, The bantu languages of Western Equatorial Africa, London, Oxford University Press.
- Martinet André, 2003, Eléments de linguistique générale, Paris, Armand Colin.
- , 1985, Syntaxe générale, Paris, Armand Colin.
- , 1967, 2006, "Syntagme et synthème" in Pour une linguistique des langues, s/d de Henriette Walter et Collette Feuillard, Paris, puf, Quadrige, pp. 113-126.
- Mahmoudian Mortéza, 1970, Les modalités nominales en français, Paris, puf.
- Ndinga-Oba Antoine, 1993, "Le système verbal du ngaré, langue bantou du Congo", Tapuscrit, Brazzaville, UMNG, FLSH, DLLA.

-----, 1995, "Vocabulaire ngaré", Tapuscrit, Brazzaville,
UMNG, FLSH, DLLA.

-----, 2003, Les langues bantoues du Congo-Brazzaville, Etudes
typologiques des langues du groupe C20 (mbosi ou mbochi), Tome I, Introduction,
Présentation, Phonologie + Tome II, Classes nominales, Conclusion générale,
Paris, l'Harmattan.

Perrot Jean, 1973, "Le lexique" in Le langage, s/d de André Martinet, Paris,
Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade.

Pottier Bernard, 1974, Linguistique générale, théorie et description, Paris,
Klincksieck.

Riegel Martin, Pellat Jean-Christophe, Rioul René, 2014, Grammaire méthodique
du français, Paris, puf.

Saussure Ferdinand de, 1975, Cours de linguistique générale, Paris, Payot.

Sauvageot Serges, 1965, Le parler du Dyolof, description synchronique d'un
dialecte wolof, Dakar, Ifan.

Walter Henriette et Feuillard Collette, s/d, 2006, Pour une linguistique des langues,
Paris, Quadriga/puf.

**INTERTEXTUALITE ET BRIEVETE DANS LE *BLOC-NOTES* DE
FRANÇOIS MAURIAC : CONVERGENCE ET INTERACTION**, Bellarmin
Etienne ILOKI (Université Marien Ngouabi, Congo-Brazzaville)
bellarmin.iloki@umng.cg

Résumé

L'existence des emprunts dans le *Bloc-notes* révèle les mérites de F. Mauriac, car il y a nécessairement des influences diverses. L'originalité passe par l'appropriation personnelle des éléments recueillis dans l'expérience des œuvres « étrangères ». Dans son style indirect se détachent parfois une ou deux phrases en style direct, donnant davantage l'impression d'une voix off, comme au cinéma, mais cette voix émerge plutôt de la conscience et du souvenir du journaliste que d'un véritable dialogue. Et si la parole des vivants n'apparaît que soigneusement filtrée dans le *Bloc-notes*, en revanche la parole des morts illustres et, en particulier, des écrivains, y est très présente.

Mots clés : Mauriac, *Bloc-notes*, intertextualité, influences, brièveté.

**INTERTEXTUALITY AND BRIEVITY IN THE *BLOC-NOTES* BY
FRANÇOIS MAURIAC: CONVERGENCE AND INTERACTION**

Abstract

The existence of borrowings in the *Bloc-notes* reveals the merits of F. Mauriac, because there are necessarily various influences. Originality results from one's capacity to appropriate the elements gathered the "foreign" work experience. In his indirect style we can sometimes find out one or two sentences in direct style, which gives more impression of an off voice, as in the cinema, but this voice rather emerges from the consciousness and memory of the journalist than from a real dialogue. Then if the living people's word only appears carefully filtered in *Bloc-notes*, the word dead illustrates, and especially of the writers, is very much there.

Keywords: Mauriac, *Bloc-notes*, intertextuality, influences, brevity

Introduction

L'intertextualité apparaît aujourd'hui comme un concept-clef des études littéraires et culturelles; un concept qui, après son succès des années quatre-vingts, s'avère toujours utile pour toutes sortes d'analyses. Nous devons ce concept à J. Kristeva (1969, p. 443), pour qui, tout texte a des précurseurs, de sorte qu'il est d'office un « intertexte », faisant partie d'un réseau infini. Ainsi qu'elle le dit : « Nous appellerons intertextualité cette interaction textuelle qui se produit à l'intérieur d'un seul texte; pour le sujet connaissant, l'intertextualité est une notion qui sera l'indice de la façon dont un texte lit l'histoire et s'insère en elle ».

L'écriture, en tant qu'elle est le produit d'une identité, n'est donc jamais tout à fait originale, et est nécessairement construite à partir de la parole, du mot d'autrui comme le dit si bien P. Sollers (1968 p. 75) : « Tout texte se situe à la jonction de plusieurs textes dont il est à la fois la relecture, l'accentuation, la

condensation, le déplacement et la profondeur. D'une certaine manière, un texte vaut ce que vaut son action intégratrice et destructrice d'autres textes ».

Notre réflexion convoque également la notion de brièveté. L'impression de sécheresse qui se dégage parfois dans le *Bloc-notes* de François Mauriac n'est en fait qu'un fait de rigueur. Chez lui, l'écrivain est la « sentinelle » de son propre langage, il doit éliminer tout ce qui n'est pas essentiel, notamment des détails qui ne nourrissent pas le récit. Ainsi F. Mauriac (1993, p. 87), apprécie-t-il l'œuvre de Chardonne qui, témoigne des qualités d'un bon écrivain :

J'avais gardé le souvenir d'une histoire un peu languissante coupée de temps morts. L'ensemble frappe, a le charme des récits courts ; un langage exactement approprié à la vérité des sentiments. Le ton est ce qu'il doit être : le chef-d'œuvre du ni trop, ni trop peu.

Notre objectif est de montrer le lien qui existe entre l'intertextualité et la brièveté, autrement dit, comment l'intertextualité façonne-t-elle la brièveté. L'intertextualité entant qu'elle est influence ne sert-elle pas l'écriture brève ? Car, il n'y a pas de création littéraire sans influence. Or écrire à partir de la mémoire, des documents ou des récits antérieurs, est aussi le propre de l'intertextualité. Le problème n'étant pas de démontrer leur existence, mais d'en discerner et d'en mettre au jour les manifestations cachées. Que de rapprochements transformés en sources ; que de ressemblances, en influences ! Etrange conception de l'hétérogénéité du génie mauriacien. Ne peut-on admettre l'originalité, quand on retrouve une idée, un sentiment, une expression déjà utilisés par un autre ? Quel crédit fait-on à la mémoire, même involontaire ?

S'interroger sur le lien entre ces deux notions, c'est aussi s'interroger sur la manière dont s'écrit le texte bref. Il s'agit de piquer la curiosité du lecteur et de le persuader avec un tour ingénieux. Nous partirons d'abord, pour ce qui est de la structure de notre étude, de la notion d'« altérité » que le mot d'intertextualité comporte. Lorsqu'on parle d'influence en littérature, la focale est placée sur la source, c'est elle qui est l'origine de l'action. Nous poursuivrons, ensuite, par les différents procédés de désignation d'« autrui », dans le *Bloc-notes*. Enfin, nous terminerons par les moyens d'intervention de cette influence introspective.

1. La présence d'« Autrui » dans le *Bloc-notes*

La rencontre avec « autrui » ou la « fictionnalisation » de l'image de l'autre en littérature se déploie à travers un imaginaire de l'altérité, par le jeu du regard, de la mise en miroir ou de l'opposition. Dans le *Bloc-notes*, nous envisageons les rapports à autrui sur le mode de la rencontre, de l'échange, ou bien de la confrontation, de la peur, voire de l'affrontement pour expliquer les réactions face à l'altérité : dénigrement, ou idéalisation.

Mais la relation à autrui ne réside-t-elle pas essentiellement dans la communication ? Communiquer, nous a appris M. Bakhtine (1981, p. 67) : « ne

consiste pas à s'échanger des signes mais du sens à travers un dialogue. Le discours de l'homme est composé de signes transitifs, renvoyant toujours à quelque chose d'autre, c'est pourquoi l'herméneutique est possible ».

La théorie de M. Bakhtine est non seulement fondée sur l'altérité, mais aussi sur la distinction asymétrique entre « Je » et « Tu ». Il voit, dans cet « écart irréductible », la possibilité d'interpréter les événements d'autrui (je ne peux pas interpréter les miens sans l'intervention d'autrui et vice versa).

Rien d'étonnant si le *Bloc-notes* apparaît comme un lieu de contradiction où le rapport du lecteur à l'auteur se construit et se déconstruit sans cesse, et ne parvient jamais à cette relative stabilité qui existe lors de la lecture du roman par exemple. On peut cependant se demander si c'est le monologue de l'auteur qui entretient ce malaise ou est-ce son égocentrisme? Il semble bien que non, car monologue et égocentrisme n'excluent pas la présence du reste de l'univers, même s'il est toujours réfracté dans le journal par le prisme d'un seul regard, transmis par une seule voix. Encore faut-il, bien entendu, définir la nature du *Bloc-notes*: un journal intime ? un journal public? Dans les deux cas, prétendre que le journal intime est par essence le lieu où autrui n'existe pas, et le journal public, le contraire, ce serait probablement injuste et absolument sans intérêt pour notre étude.

Nous n'entendons pas porter ici un jugement moral, c'est-à-dire, pour l'homme Mauriac, autrui n'a pas d'importance. Nous prétendons seulement qu'en tant que journal intime, le *Bloc-notes* est un type d'écriture où autrui n'a pas sa place. Ce qui est bien différent.

« Autrui » est habilement privé de nom et dépourvu d'épaisseur dans le *Bloc-notes* de François Mauriac. Là encore, la pudeur et la discrétion sont d'honorables prétextes. Une initiale dont les éditeurs auront vite percé le secret, suivie le plus souvent, de points de suspension, suffit souvent pour désigner un être. Tandis que dans un roman autobiographique, l'écrivain animé par le même souci de discrétion, va tout de même se donner la peine d'inventer un nom d'emprunt pour tel ou tel ami, il n'en fera pas pour autant dans le journal, arrêté par différentes considérations: inutilité d'un tel stratagème puisque le texte ne doit pas théoriquement paraître, souci de vérité qui empêche le journaliste de se plonger dans l'affabulation. Autrui n'a pas la consistance d'un personnage de roman, il n'a pas plus de visage, ni de corps que de nom. L'exemple nous est fourni par F. Mauriac (1993, p.158) : «Visite de 'l'indifférent'».

Ici, « l'indifférent » n'a aucune apparence physique, il n'a pas d'état civil, nous ne savons pas non plus d'où il vient, ni ce qu'il pense et encore moins ce qu'il fait. Ce personnage est-il mythique? La première version de ce passage ne le fait pas intervenir, dans la seconde, c'est Mauriac qui dialogue avec lui-même, dédoublement qui lui est familier chaque fois qu'une question se pose ou qu'un conflit le tourmente.

Dans la perspective d'un journal intime, l'auteur étant censé se parler à lui-même et ignorer le lecteur éventuel, n'a aucune raison de faire des présentations.

Ce qui l'intéresse uniquement c'est de consigner une rencontre, c'est-à-dire, finalement, le fait que le moi a eu l'occasion de parler à un interlocuteur.

2. Quand « Autrui » est anonyme

Il est fréquent de trouver dans le *Bloc-notes* de François Mauriac des phrases énigmatiques, sous la forme d'un problème de géométrie. L'exemple nous vient de la présentation de l'avocat Georges Izard, qui pourtant faisait partie du Comité France-Maghreb nouvellement constituée et dont Mauriac était le président. Le cofondateur d'*Esprit*, homme politique et écrivain, est symbolisé par une lettre qui n'est même pas l'initiale, mais traditionnellement, dans les problèmes de géométrie, le signe de l'inconnu, il devient X : F. Mauriac (1993, p. 79) : «Dîner au bistro avec X. Je n'ai jamais su voir les signes d'une intervention divine dans les événements de l'histoire ».

La fonction sociale et professionnelle de Georges Izard, capitale pour le moi de l'auteur, a donc été gardée. C'est parce que l'auteur n'a aucun besoin qu'il soit un personnage de chair et d'os, ni même de papier, c'est pourquoi Georges Izard perd l'individualité que lui donnerait le nom.

Les procédés de dissimulation de l'identité de ses interlocuteurs sont nombreux dans le *Bloc-notes*. L'auteur utilise soit des pronoms indéfinis pour désigner ses interlocuteurs :

« Nous ne sommes aux ordres de *personne* », (F. Mauriac, 1993, p. 243).

« *Quelqu'un* me décrit avec émotion le Georges Bidault qu'il vient de voir », (F. Mauriac, 1993, p. 178).

Soit des adjectifs :

« Voilà qu'on m'annonce un écrivain*arabe* », (F. Mauriac, 1993, p. 95).

« *Un ami* non sans malice exige que je lui dise ma pensée sur la présence du Maréchal Juin à Tunis », (F. Mauriac, 1993, p. 193).

Soit encore, le groupe ethnique remplace l'identité du personnage : ici, Jean Amrouche, auteur des entretiens avec François Mauriac, en 1952, pour les ondes de la R.T.F. est désigné par « un confrère de la race kabyle » : « Coïncidence : reçu ce matin la lettre d'un confrère de *race kabyle* qui fait écho à ce que j'écrivais hier au sujet des nouvelles générations de son pays » (F. Mauriac, 1993, p. 154).

Fréquemment, le journaliste rapporte au style indirect, ainsi le moi sera privilégié, puisque d'un point de vue grammatical, la conversation va passer par le prisme du « Je », dans une phrase de type « il me dit que » : « Ma mère me disait que j'étais celui de ses enfants qui n'aimait pas la musique. Et je la croyais sur parole parce qu'elle était infallible », (F. Mauriac, 1993, p.129).

Parfois Mauriac se sert d'une figure de style pour évoquer le personnage. C'est une boutade de Clémenceau qu'il reprend pour parler de Joseph Laniel. Rappelons que nous sommes en 1954, le septennat de Vincent Auriol arrive à échéance. La course à l'Élysée se prépare et les prétendants se bousculent. Mauriac saisit l'occasion de faire écho de cette actualité. Mais il a déjà son candidat en tête. « Je vote pour le plus bête » (F. Mauriac, 1993, p. 129).

Cette phrase est en apparence cruelle. En vérité, elle signifie que « je vote pour le plus inoffensif ». Un rapide travail de décryptage nous renseigne qu'il s'agit de Joseph Laniel à qui Mauriac pense qu'on doit rendre justice. Car cet homme, dit-il, « ne trompe pas son monde, il y a du lingot dans cet homme ». Il se trouve aussi que Mauriac ne mentionne pas les personnages qui lui paraissent remarquables. C'est le cas, notamment du député de Paris, Jacques Isorni dont l'identité a été volontairement occultée par F. Mauriac (1993, p. 539) :

Il s'est trouvé à l'Assemblée *une belle âme* pour s'en indigner et pour proposer l'amendement suivant: "Les personnes retenues devront être traitées convenablement. Elles ne pourront être interrogées ou confrontées plus de quatre heures de suite sans interruption d'au moins une heure. Elles disposeront d'au moins dix heures de repos par vingt-quatre heures dont au moins huit heures sans interruption" Ah ! nous avons fait du chemin depuis l'Affaire Dreyfus! Il faut ce qu'il faut, voilà le fond de leur pensée.

En effet, un nouveau projet de code de procédure pénale est discuté à l'Assemblée, les débats sont passionnés, alors qu'un amendement insiste sur la présomption d'innocence pour lutter contre une politique de répression accrue. Le nom du député, initiateur de l'amendement, est remplacé par l'expression « belle âme ».

Mauriac sait donner de la gravité à un événement, par la manière de l'évoquer. Ici, le début et la fin se trouvent dans la dernière phrase, ce qui est un procédé favorable à la brièveté. Le cadre et l'émotion suscitée par la référence à une affaire, pourtant ancienne, (l'Affaire Dreyfus) y sont pour beaucoup ; comme si Mauriac regardait le présent à la lumière du passé, pour éviter à l'histoire, présente et future, les mêmes erreurs du passé.

2.1. « L'autre » ou le jeu des initiales

L'inscription des initiales est un moyen de dissimulation, certes, mais la dissimulation ne doit pas être uniquement perçue sous un angle négatif, ni dans une perspective malveillante. T. Accetto (1641, p. 67) soutient : « la dissimulation peut même être honnête, à savoir dénuée de toute intention ou volonté de contrevenir aux principes de la morale, de la probité et de la loyauté ». La société et la civilisation feraient donc de la dissimulation, un fondement de leur existence. La propension à masquer la réalité participerait d'un principe de la vie humaine qui tend naturellement à protéger, conserver, préserver, voiler.

La plupart des auteurs qui fournissaient le *Mercur*, au XVIII^e siècle, étaient des amateurs, que la modestie, la timidité poussaient à dissimuler leur identité sous des initiales, ou des astérisques, avec toutefois, souvent, la mention de leur ville. Ainsi l'auteur de *L'Épreuve dangereuse*, en décembre 1765, signe-t-il : « Par M.D.L.F.L. De Rouen. »

Dans le *Bloc-notes* l'initiale prolifère. Jean Lacouture signale que c'est *L'Express* qui lance la mode du sigle, s'inspirant du Président Roosevelt (F.D.R).

Les plus proches parents ou amis y sont réduits, pour des raisons pratiques, le recours à l'abréviation facilite l'écriture. En voici quelques exemples :

Pierre Brisson, par exemple, est désigné par B dans le *Bloc-notes* du jeudi 13 août 1953 : « Coup de téléphone de B très optimiste. Le quai d'Orsay fait dire que tout est arrangé que le sultan a signé. Je crie dans le téléphone. "Comme Schuschnigg, comme Hacha ... ". B m'entend mal et me répète que tout va bien [...] » (F. Mauriac, 1993, p. 94).

M. Pierre Mendès France est désigné par P.M.F, plusieurs fois dans le *Bloc-notes* : « Si P.M.F. tombe que ce soit pour avoir agi comme P.M.F., et non comme Georges Bidault. « Un homme d'État de la taille de Poincaré ou de P.M.F., quoi qu'il fasse, garde ses distances, demeure différent » (F. Mauriac, 1993, p. 182). L'initiale R, dans le *Bloc-notes* du mercredi 26 août 1953, désigne Robert Barrat, lequel faisait un reportage au Maroc, qui devait constituer l'essentiel de son livre : *Justice pour le Maroc*. L'initiale C désigne le marquis et la marquise de Chaponay, princesse d'Orléans :

« Dans tout ce malheur, la joie que m'apporte le télégramme de R., daté d'Agadir, reçu le 22. Il a pu passer la frontière. Il revient avec les C. Je l'attends aujourd'hui. Quelles amitiés se seront fortifiées et durcies dans cette épreuve ! Dieu le sait » (F. Mauriac, 1993, p. 97).

Les exemples ne manquent pas : Jean Mauriac, le fils de François, journaliste, est désigné par J ; Suzy Mante-Proust, belle-mère de Claude Mauriac par S ; Jean Louis Servan-Schreiber par J. L.

En définitive, l'usage de l'initiale n'est pas absolument général chez François Mauriac, mais sa relative fréquence nous semble significative. Significative est également la situation des dialogues rapportés dans le *Bloc-notes*. Certes la voix de l'autre n'est pas absente. Au contraire, il y a souvent une grande abondance de conversations relatées. Mais ce n'est pas comme dans le roman, un critère d'utilité ou d'équilibre esthétique qui préside à un choix.

2.2. Le jeu du souvenir

Écrire un texte à partir d'autres textes suppose, pour l'écrivain, la convocation d'une certaine mémoire constitutive de son patrimoine littéraire et culturel. Sur ce, il s'appuie pour l'élaboration de son discours singulier. Par exemple, Annie Ernaux, explique sa référence à des traces antérieures ayant marqué sa vie et sa perception de soi et du monde. Des prières intercalées dans son

discours personnel, mêlées étroitement à sa propre parole, rendent compte du monde rituel de l'école qui est intégrée dans sa vie d'élève, dans son éducation de fille. Ainsi, dans l'extrait : « A huit heures trente, *Notre Père qui êtes aux cieux, Je vous salue Marie* (...), parfois *souvenez-vous ô très pieuse Vierge Marie*. À treize heures trente, *Notre Père* et dix *Je vous salue Marie*. » (Ernaux, 1997, p.81), on souligne la juxtaposition de deux discours, celui d'Ernaux et la prière qui organise et rythme la journée scolaire. Les deux s'avèrent être joints étroitement, mais distingués typographiquement par l'emploi de l'italique.

Au cas où le journal serait une œuvre d'art, des impératifs esthétiques semblent nécessaires. Il y a, dans ce domaine, des partisans d'un art de la brièveté à l'instar de François Mauriac. En effet, l'auteur du *Bloc-notes* puise souvent ses informations dans des souvenirs qui l'émeuvent profondément. Voyons plutôt dans quelle mesure un tel procédé peut être favorable à la brièveté.

Les souvenirs, littéraires notamment, par leur grâce et par leur innocence, apportent à Mauriac, déjà vieillard, un renouveau de vie qu'il est loin de méconnaître, rien qu'en y pensant. La tentation est même grande de dire que la fonction de la littérature pour Mauriac serait d'embellir, par de simples souvenirs, les dernières années de sa vie. D'ailleurs, S.M. Kushnir (1979, p. 226) écrivait, si habilement, à ce propos : « Rien n'est insignifiant, rien de ce qui produit un écho dans le psychisme de l'écrivain. Le *Bloc-notes* surtout, semble avoir été inventé pour que l'auteur s'y débarrasse de tout ce qui s'accumule en lui, de tout ce qui agite son cœur et son esprit ».

Étrange phénomène que cette machine à remonter le temps, son propre temps, pour rattraper les moments privilégiés de sa vie, et peut-être y trouver les signes du salut. Car il semble bien que l'une des raisons fondamentales de ce retour à une sorte d'âge d'or soit le fait que Mauriac adulte, « souffrant », est sauvé par la pureté de son enfance. Parmi les souvenirs bénis de son enfance figurent en bonne place les souvenirs littéraires.

En effet, le *Bloc-notes* est l'un de ces plus beaux livres où, à travers ses lectures d'autrefois, Mauriac recherche le reflet de ce qu'il fut dans son adolescence, son âge mûr ; et se souvient, sans cesse, des poètes et écrivains qu'il a aimés. Selon l'auteur, notre conscience et notre mémoire ne peuvent se dissocier, d'où la fonction créatrice de celle-ci. Ainsi que le dit M. Suffran (1973, p. 22) : « La mémoire devient le lien entre nos actes et forme le fil conducteur » entre chaque étape de notre histoire. Dès lors, se souvenir pour Mauriac revient à faire acte de conscience et aussi, d'une certaine façon, acte de foi.

L'œuvre de Baudelaire, par exemple, a ceci de particulier qu'elle possède ce caractère d'être habitable pour la génération de Mauriac, si délicieusement habitable, qu'à tout âge de la vie, il y revient. Cette survivance d'un monde connu par Mauriac seul se manifeste à travers des visages d'amis, visibles à son seul regard, des voix d'amis éteintes pour tout autre que lui. En « replongeant » dans Baudelaire, l'auteur fait, non seulement, un geste qui lui est familier, mais surtout,

il rentre, de plain-pied, dans une maison dont il connaît chaque chambre, et dont il a passé des nuits de sa jeunesse dans chacune d'elles.

Le centenaire des *Fleurs du mal*. (...). Je replonge dans Baudelaire, le poète que j'ai lu avec le plus de passion pendant toute ma jeunesse, mais dont, sursaturé, je m'étais un peu éloigné. Je suis possédé comme au premier jour, et doublement, et triplement, puisque c'est moi-même que je retrouve et les amis de ma jeunesse dont la voix demeure prise dans les vers comme si les mots vivants se souvenaient de ceux qui les ont tant aimés (F. Mauriac, 1993, p. 442).

Dans cet espace fascinant, créé par l'imaginaire, le temps n'avance pas ; son immobilisme se résume à cet instant de bonheur où l'auteur redécouvre, pour la première fois, l'espace décrit dans *Les Fleurs du mal*, cent ans après sa création. Le resserrement spatial nous permet de voir comment l'espace décrit ressemble étrangement à celui de Mauriac jeune, un espace qui lui a ouvert l'esprit à la lumière et le cœur à la paix. Il y éprouve les mêmes plaisirs, les mêmes émotions que dans les lieux de sa jeunesse. L'espace des *Fleurs du mal* ne commence à exister qu'intériorisé, assimilé, ou incorporé à la conscience par la double action de la mémoire et de l'imaginaire de Mauriac.

R. Barthes, dans son article «*Théorie du texte*», donne une définition de l'intertextualité qui résume remarquablement l'expérience de Mauriac. Selon lui, il n'y a pas de création sans influence littéraire. Le problème n'étant pas de démontrer leur existence, mais d'en discerner et d'en mettre au jour les manifestations cachées. À ce jeu-là, les casiers de la mémoire ne sont jamais fermés, chez Mauriac.

Tout texte est un intertexte ; d'autres textes sont présents en lui, à des niveaux variables, sous des formes plus ou moins reconnaissables : les textes de la culture antérieure, ceux de la culture environnante ; tout texte est un tissu nouveau de citations révolues (R. Barthes, 1973, p. 177).

Un des textes les plus émouvants à ce propos se trouve dans le recueil intitulé *Mes grands hommes* où Pascal apparaît dès le premier chapitre :

Je regarde sur ma table, à portée de ma main cette édition scolaire des *Pensées* et *Opuscules* publiée (...) par M. Léon Brunschvieg. Ce "bouquin", traîné partout avec moi depuis l'année de ma seconde, déchiré, jauni, chargé de notes, de coups d'ongles, de photographies, de dates, de pétales séchés (...) revivait, se rouvrait certains soirs, en même temps que mon âme et pour ma soif revenue, la source de nouveau bouillonnait (F. Mauriac, 1951, p. 331).

Mauriac a constamment reconnu et affirmé l'influence décisive de l'auteur des *Pensées* et de celui de *Phèdre* sur sa sensibilité et sa vision du monde. Il n'est pas étonnant qu'un chapitre entier, intitulé «*La dette envers Pascal*» soit consacré à Pascal dans *Ce que je crois*. C'est donc l'histoire d'une fidélité entre l'élève et le maître qui commence, alors que l'élève n'a que seize ans, quand il découvre, pour la

première fois, *les Pensées* de Pascal dans la presque mythique édition de Brunschvieg. Ce que cette œuvre suggère, c'est la relation d'une expérience susceptible de communiquer au lecteur la confiance surnaturelle en Dieu. Il est important d'insister sur cet aspect, car c'est peut-être la plus grande dette que Mauriac ait contractée envers Pascal.

Cependant, Pascal n'a jamais conduit à leur terme que quelques traités et, ses *Pensées*, si elles ne sont qu'un travail préparatoire, témoignent d'une esthétique de la brièveté et de la fragmentation que l'œuvre future n'aurait certainement pas reniée.

3. La parole d'« Autrui »

Assurément, depuis très longtemps, les écrivains ont conscience que leurs ouvrages se nourrissent des écrits d'autrui qu'ils butinent, absorbent et transforment. Les diverses images que propose S. Rabau (2002, p. 84), lesquelles sont utilisées par les écrivains, se rejoignent autour de la conviction que l'on écrit toujours à partir de ses lectures :

Image de l'écrivain-abeille qui butine et transforme en miel le pollen pillé (Montaigne), image de l'écriture-digestion ou dévoration (Du Bellay), image du feu que l'on prend chez son voisin et qui appartient à tous (Voltaire), image de la "fusion de quelques redites comptées" (Mallarmé) ou encore du livre qui pousse sur l'"épais terreau de la littérature qui l'a précédé" (Gracq).

Il s'agit alors d'utiliser les textes littéraires comme tremplin au désir d'écrire, recréant ainsi la propre relation aux textes littéraires de bien des écrivains, désireux d'écrire à grâce aux écrivains qu'ils ont admirés. Ceci revient à présenter les textes littéraires comme textes « scriptibles », ces textes, écrit R. Barthes (1970, p. 10), qui pourraient être aujourd'hui écrits ou réécrits, qu'on lit « en levant la tête », et à faire du lecteur, « non plus un consommateur, mais un producteur du texte ». Proposer aux étudiants de transformer leur lecture en écriture devient ainsi une manière de saisir de l'intérieur les mécanismes de l'écriture littéraire. Dans ce chapitre, nous souhaitons montrer comment l'intertextualité peut fonder une pratique féconde de l'écriture littéraire.

3.1. Intrusion par la langue étrangère

L'étude du phénomène intertextuel permet d'envisager l'altérité comme une réalité immanente à la langue, comme une de ses propriétés constitutives. Il s'ensuit que l'usage langagier n'est jamais identique à soi, ni homogène, mais divers, pluriel, réunissant des éléments variés, provenant de différentes aires linguistiques et culturelles. Cette variété peut être d'ordre géographique (dialectes, régionalisme), « liée à une stratification sociale (populaire, aristocratique... » (Maingueneau, 1993, p. 104) à plusieurs niveaux de langue, etc.

Des voix étrangères traversent le *Bloc-notes* et parfois l'emplissent. Mais la voix du journaliste peut devenir comme étrangère par le recours à une langue qui

n'est pas la langue maternelle. Le fait n'est pas si répandu dans le *Bloc-notes*, mais mérite de retenir l'attention, il peut répondre à une utilité très précise : tel mot n'a pas exactement son équivalent en français, il faut donc recourir à ce mot intraduisible, mais qui vient naturellement à l'esprit : ainsi lorsque F. Mauriac (1993, p. 101) emprunte une formule à l'anglais, on peut dire que l'anglais est peut-être spontané, mais on ne peut pas y voir un goût pour l'étranger : « Leenhardt à Malagar pour le film. Je m'en étais fait de loin un épouvantail, mais en ai ressenti au contraire un plaisir qui n'était pas de vanité, un plaisir grave : *le travelling* traversait de part en part la maison, ce cœur de pierre ».

En revanche, lorsque Mauriac écrit cette phrase, en latin, au début du *Bloc-notes* du jeudi 20 août 1953, il se garde bien d'en faire les commentaires. Pour témoigner de cet emprunt, il n'hésite pas à utiliser les guillemets, la parole est alors rendue le plus fidèlement à son auteur.

Toutefois, il y a là, sans doute, plus une volonté de l'auteur de produire plus d'émotion chez le lecteur qu'autre chose, car cette phrase latine qui signifie « tout est achevé », en français, a la particularité d'être la dernière parole du Christ en croix, selon Jean l'Évangile (19.30). En plus d'être la parole d'autrui, écrite en langue étrangère, Mauriac n'en retient que ce qui lui paraît essentiel, c'est-à-dire, ce qui suscite de l'émotion en lui : « *“Consummatum est”*. Nous sommes quatre ou cinq réunis chez le professeur Blachère. Interview pour *Combat* » (F. Mauriac, 1951, p. 96).

Il faut rappeler que Mauriac fait allusion à cette scène brutale où le sultan a vu son palais investi par les blindés, lui-même éloigné en Corse avec les siens, puis transféré à Madagascar, en janvier 1954. Son oncle Moulay Arafa est élevé au trône le 20 août.

Il semble que l'inscription de mots étrangers dans le *Bloc-notes* soit à rattacher à la question de discontinuité. Plus d'une fois, en effet, nous avons constaté que le *Bloc-notes* pourtant chargé de traduire la continuité du moi, sinon de la créer, relevait cependant, du genre discontinu, du fragment, que l'organisation même de ces fragments était émaillée de cassures. L'écriture en langue étrangère est encore un des moyens de ces césures, car le passage d'une langue à une autre est le signe d'une rupture, que l'auteur impose au lecteur. Plus la rupture est plus forte plus le fragment de phrase apparaît plus court.

3.2. Intrusion par les citations

La citation est l'élément le plus universellement répandu dans presque tous les journaux. À la différence de la phrase rapportée d'un dialogue, elle est, en général, moyenne et précise. Le journaliste vivant au milieu de ses livres a toute la liberté de vérifier l'exactitude de la citation. Celle-ci est rarement isolée, elle peut servir de point de départ d'une réflexion; et il nous semble que le véritable dialogue dans le *Bloc-notes* se situe beaucoup plus à ce niveau-là : d'un écrivain à un autre, d'un livre à l'autre.

Nous savons que Mauriac ne manque jamais de mentionner les auteurs qui l'ont profondément marqué. Et l'intertextualité, entant qu'elle pose le problème des influences en littérature, la valeur d'œuvre se fait, dès lors, dans l'évaluation d'un échange entre un auteur et une forme d'héritage. Elle vient de cette altérité et de cette hétérogénéité assumées et dépassées par l'instance créatrice et régulatrice, de cette faculté de synthèse de son auteur.

Ainsi, Mauriac s'inspire-t-il de la célèbre formule de Robespierre, une première fois, pour saluer l'entrée en politique de François Mitterrand ; une seconde fois pour prendre la distance vis-à-vis de son adversaire, Georges Bidault. La caricature avec laquelle il tourne en dérision Georges Bidault empêche finalement que le lecteur prenne vraiment au sérieux ce dernier. Quoi de plus tragique que de mettre en valeur le ridicule d'un adversaire par une caricature « animalisante » de son portrait physique ?

‘‘L'Empire appartient aux flegmatiques’’. Ce qui aura manqué à Georges Bidault, c'est la complexion, l'équilibre physique du parlementaire de la grande espèce dont Édouard Herriot demeure le dernier mammoth. Après lui, on ne pourra juger les parlementaires d'autrefois que si le musée de l'Homme accueille leurs ossements ... (F. Mauriac, 1951, p. 179).

Du point de vue de la brièveté, cette phrase est intéressante à tous égards, d'abord en ce qu'elle est une parole d'emprunt, un espace de murmure, de chuchotement anonyme. Ensuite, elle introduit la parole de l'autre dans l'expression spontanée du Moi, pour rendre compte d'une émotion subite. Enfin, le sous-entendu relève, dans ce cas, d'une procédure argumentative bien connue : l'engagement à admettre le bien-fondé de la « vérité générale » qui lui est proposée. Le lecteur se trouve ainsi disposé à reconnaître la valeur explicative d'une motivation qu'il considère désormais comme la sienne.

Par ailleurs, Mauriac n'oublie pas que les évocations du passé sont à la fois fugaces et ponctuelles, et que de toute façon, le passé ne peut être évoqué que par la mémoire. Mais sa transcription dans le journal n'a pas un pouvoir qui permette de faire disparaître l'angoisse du présent. Dans une formule empruntée à Lamennais, F. Mauriac (1993, p. 180) écrit : « ‘‘Nous vivons dans un siècle qui lasse le mépris ...’’. C'est un mot de Lamennais. Que dirait-il aujourd'hui ? »

Formule très générale, suscitée par l'écho d'une angoisse indéfinie, mêlée de peur et de souffrance, et qui ne laisse aucune place à la moindre lueur d'espoir. Le présent pris dans sa généralité (siècle) est ainsi défini comme ennui - désespoir, solitude, passivité, bref, indifférence à mourir. Mauriac sait que le commentaire d'une citation peut prendre une ampleur plus grande, il s'agit donc moins d'un commentaire que d'une mise en condition qui sert de point de départ à une méditation, à un exercice spirituel.

Parfois aussi, plutôt que l'absence d'actualité, c'est l'abondance de celle-ci qui surprend le journaliste. Pressé de passer d'un sujet à un autre, il peut garder

sous les yeux ce qui est inachevé et de même les lecteurs; il peut laisser ses pensées sans conclusion.

Ce matin, à la messe de 7heures, une femme se détache du petit troupeau agenouillé, se penche vers moi et me dit à voix basse : ‘‘ L’armistice a été signé cette nuit’’. J’ai pu téléphoner pour le *Bloc-notes* qui était sous presse, des lignes hâtives (F. Mauriac, 1993, p. 191).

L’auteur ne prétend pas ici raconter une histoire, ni accorder la primauté à un évènement anecdotique. L’essentiel de ce Bloc-notes réside, non pas dans une intrigue qui va se construire et se développer, mais dans l’approfondissement même de ce moment. Ainsi le texte apparaît-il plus psychologique que chronologique, parce que l’auteur note moins un fait qu’un état d’âme, une sensation. En cela, il compense la minceur du sujet et le peu de consistances des personnages. Et l’intention qui conduit l’auteur à évoquer cet instant l’est au nom de sa valeur, c’est-à-dire parce qu’il y a information, révélation et prise de conscience : un bonheur, dans le cas présent, puisqu’il s’agit tout de même de la signature de l’armistice.

Une narration de ce type conserve le mérite de l’extrême rapidité, elle restitue au texte sa qualité de journal. Sa brièveté tient finalement dans la rapidité du traitement de l’information : entre le télégramme qui annonce la signature de l’armistice et la communication des lignes hâtives pour le journal, il se passe très peu de temps. On comprend que l’auteur du *Bloc-notes* manque cruellement de temps, il écrit dans l’urgence, tant il est choqué, voire interpellé par l’actualité qui le hante. Ici, l’évènement qui commence la journée (la messe) est vite remplacé au profit d’un autre (la signature de l’armistice). Le décor de la messe disparaît pour laisser la place à un autre, plus riche en intensité et en émotion. Certes, le premier évènement n’est pas sans intérêt (la messe de 7 heures, dans le cas de Mauriac, prend même une importance vitale), mais actualité oblige, le journaliste est contraint de couper court.

Par ailleurs, on peut admirer ce procédé très original et souvent utilisé par Mauriac, « la brièveté par assimilation ». Nous savons que dans un contexte caricatural, les personnages de Mauriac suscitent souvent la comparaison avec un animal suivant que celui-ci évoque le mieux la personnalité du personnage. Mais ici, il ne s’agit pas d’animal plutôt d’une image. Par exemple, de Simone Weil, Mauriac ne retiendra que cette image d’une femme partagée entre deux fiancés, comme si sa vie entière se résumait à cette image :

Simone Weil écrit encore à mon usage : ‘‘Ceux que j’aime, je leur fais un tort infini en leur étant présente en maintenant l’écran que je suis entre eux et Dieu’’. Elle se compare au tiers opportuniste qui est avec deux fiancés et doit s’en aller pour qu’ils soient vraiment ensemble. Et nous, non seulement, nous ne nous en allons pas, mais nous détournons pour notre joie cet être que Dieu appelait (F. Mauriac, 1993, p. 71).

C'est ici la révélation personnelle du Christ dans l'amour que Simone Weil porte pour les humains, position qu'elle défend si bien, avec cette phrase très imagée et très frappante, d'une femme partagée entre deux amours puissants. Mauriac au contraire estime qu'on ne peut donner à deux êtres différents, le même amour. L'amour humain, selon lui, est fait de déception. Or, il ne peut concevoir que l'être aimé déçoive, c'est pourquoi, pour répondre à Simone Weil, Mauriac sacrifierait bien volontiers l'amour humain au profit de l'amour de Dieu.

Au sujet des événements du Maroc, Mauriac est encore moins bavard, il s'exprime à travers une formule empruntée à Baudelaire et qui engage clairement la responsabilité des policiers français dans ces crimes. Ainsi qu'il le dit : « "L'énorme bêtise. La bêtise au front du taureau" dont parlait Baudelaire, c'est essentiellement la bêtise policière » (F. Mauriac, 1993, pp.153-154).

L'intertextualité induit une diversité d'espaces et de voix. C'est pourquoi écrire l'altérité signifie inscrire l'autre dans tout discours et le reconnaître dans l'horizon qui se projette devant soi. Toute la littérature n'est-elle pas, en définitive, une tentative originale, de regarder l'autre, de le rencontrer et de l'appréhender dans son unicité ?

Ainsi Victor Segalen faisait-il le projet d'un ouvrage destiné à réévaluer la notion d'altérité. L'intérêt de ses conceptions, attentives à la diversité culturelle et à la difficulté d'en rendre totalement compte est patent. Il se proposait de fonder une « esthétique du divers » : « Celui qui sait pratiquer l'exotisme, c'est-à-dire, jouir de la différence entre lui-même et l'objet de sa perception est nommé l'exote, c'est celui qui sent toute la saveur du divers » (V. Segalen, 1978, p. 29).

L'exotisme entendu comme synonyme d'altérité, est une esthétique du divers, comme tel, il devrait être le centre, l'essence, la raison d'être de tous les livres.

Conclusion

Le *Bloc-notes* entant que forme brève renferme de paroles énigmatiques et porteuses de sens. C'est tout particulièrement le sens que La Rochefoucauld (Maxime 250) donne à la maxime et qu'il définit ainsi : « La véritable éloquence consiste à dire tout ce qu'il faut et à ne dire que ce qu'il faut ».

Le fragment réserve donc au lecteur un rôle plus actif que les longs développements qui épuisent leur matière, puisque l'inachèvement de la forme laisse quelque chose à penser. L'apparente clôture du fragment n'exclut pas paradoxalement une voie vers les espaces libres de la réflexion. Il y a, par conséquent, une certaine promotion du lecteur, contraint en quelque sorte de collaborer au texte et d'en devenir d'une certaine manière coauteur. Cette nouvelle relation à l'œuvre implique, tant pour le récepteur que pour le créateur, plus de liberté que n'en laissait l'esthétique du fini et du développement complet.

Toutefois, même si le souci de condensation lié à l'exigence de la clarté demeure à toutes les époques, la vertu classique par excellence, il faut admettre

que, curieusement, la brièveté, par un paradoxe apparent n'exclut pas une certaine longueur et admet une diversité de formes. En outre, hormis les cas où elle est évidente, la brièveté ne peut s'évaluer que par comparaison; c'est là que l'interrogation sur le bref croise nécessairement le domaine de l'intertextualité. Car penser l'autre signifie l'inscrire dans tout discours et le reconnaître dans l'horizon qui se projette devant soi. Toute la littérature n'est-elle pas, en définitive, une tentative originale, de regarder l'autre, de le rencontrer et de l'appréhender dans son unicité ?

Bibliographie

- ACCETTO Torquato, 1641, *De l'honnête dissimulation* Della dissimulazione Italia, Onesta BAKHTINE Mikhaïl, 1981, Le principe dialogique suivi des Écrits du Cercle de Bakhtine, Paris, Seuil.
- BARTHES Roland., 2002, « Texte (Théorie du) », Encyclopedia Universalis, 1973 (voir S. Rabau, L'Intertextualité, Flammarion, GF-Corpus, Texte III).
- BARTHES Roland, 1970, S/Z, Seuil, coll. « Points Seuil ».
- D'HALICARNASSE Denys, Sur l'Imitation, (1^{er} s. après J.-C.), extrait cité et traduit par Sophie Rabau, 2002, L'Intertextualité, Flammarion, GF-Corpus, Texte III).
- ERNAUX, Annie, 1997, *La Honte*, Gallimard.
- KRISTEVA Julia, 1969, « Narration et transformation », in *Semiotica*, n° 1, Paris.
- KUSHNIR Slava Maria, 1979, *Mauriac journaliste*, Paris, Lettres modernes, Minard.
- MAURIAC François, 1993, *Le Bloc-notes*, Tome I, 1952-1957, Collection 'Points Essais', Paris, Éditions du Seuil.
- MAURIAC François, 1951, *Mes grands hommes*, Œuvres complètes, T VIII, Paris, Fayard.
- MAINGUENEAU Didier, 1993, *Le contexte de l'œuvre littéraire : énonciation, écrivain, société*, Dunod,
- SOLLERS Philippe, 1968, « Écriture et révolution », in *Tel Quel. Théorie d'ensemble*, Coll. Points, Paris. Le Seuil.
- SEGALEN Victor, 1978, *Essai sur l'exotisme*.
- SUFFRAN Michel, 1973, *François Mauriac*, Editions Seghers, Coll. Écrivains d'hier et d'aujourd'hui, Paris.

**DES PRATIQUES SOCIALES DES IMMIGRÉS À L'USAGE DE LA
LANGUE FRANÇAISE DANS *BLEU-BLANC-ROUGE* D'ALAIN
MABANCKOU, R. Virginie KABORE (Université Ouaga I Pr Joseph KI-ZERBO
- Burkina Faso)
bkvirginies@yahoo.fr**

Résumé

L'objectif principal de cet article est d'étudier les pratiques sociales et langagières chez les immigrés dans *Bleu-Blanc-Rouge* (1998) de l'écrivain congolais Alain Mabanckou. Il s'attache à montrer qu'il y existe une relation étroite entre le statut social des immigrés et leur usage de la langue française. Ainsi, les immigrés, exerçant des activités répréhensibles, peaufinent des stratégies linguistiques à même de leur permettre de faire face à l'adversité et défendre leurs intérêts. Ces stratégies mettent l'accent sur les glissements de sens, les images, les injures de même que le code proxémique et kinésique. Ainsi, ils jouent si habilement avec les mots et masquent le contenu de leur discours pour ne pas être compris par ceux qui ne relèvent point de leur sphère sociale. Il se dégage une véritable poétique de la dissimulation dans ce roman qui fait entrer le lecteur dans un univers nouveau qui transcende les codes linguistiques.

Mots clés : pratiques sociales, immigrés, transgression, norme linguistique, poétique de la dissimulation.

**SOCIAL PRATICAL OF THE IMMIGRANTS IN THE USE OF THE
FRENCH LANGUAGE IN *BLEU-BLANC-ROUGE* BY ALAIN
MABANCKOU**

Abstract

The main objective of this article is to study the social and linguistic practical representations of the French language by Immigrants in the novel "*Bleu-Blanc-Rouge*" (1998) by the Congolese Writer, Alain Mabanckou. He attempts to show that there is a close link between the social status of Immigrants and their usage of the French language. Thus, immigrants conducting unacceptable activities polish linguistic strategies likely to help them to overcome hardships and defend their interests. Such strategies involve shift in meaning, images, and insult, as well as proxemics and kinesics codes. Therefore, they so skillfully play with the words and veil the content of their speech so that they cannot be understood by those who do not belong to their social realm. A true poetic concealing emerged in this novel, bringing the reader into a new universe transcending linguistic codes.

Keywords: social practices, Immigrants, violation, linguistic norm, poetic of dissimulation.

Introduction

D'un point de vue sociolinguistique, la langue est décrite en tenant compte de ses emplois et de ses usagers. Ces usages manifestent des changements eu égard au fait que les locuteurs opèrent des choix parmi les variétés de la langue qu'ils maîtrisent, surtout en fonction de leur statut social et de la situation de communication. C. Baylon (2002, p.90) affirme : « Un docteur parle à son patient sur le ton de la confiance, avec un lexique simple ; il parle avec déférence au chef d'un service hospitalier, en utilisant un vocabulaire technique ; un élève officier, promu aspirant, sent que sa conduite individuelle doit s'adapter à une nouvelle norme, être en conformité avec sa nouvelle tâche, que son comportement verbal doit s'adapter à ce nouveau rôle ». Ainsi, la langue est perpétuellement remodelée au gré de la classe sociale et du sujet de la communication. L'objet de la présente étude est l'examen des pratiques sociales et langagières des immigrés dans le roman *Bleu-Blanc-Rouge* de l'écrivain congolais Alain Mabanckou. Qu'est-ce qui fait la particularité de leur langage ? Qu'est-ce qui motive ces pratiques langagières ? Quelles en sont les fonctions ? La particularité de leur langage réside, entre autres, dans l'usage des glissements de sens, le recours aux images, l'art de la proxémie et de la kinésie ou la communication non verbale. Ces pratiques langagières sont motivées par le souci des migrants de ne pas être accessibles à tous sous peine d'être démasqués et rapatriés, faute de disposer des titres de séjour. Au-delà de ces préoccupations cryptiques, ces pratiques langagières assurent plusieurs fonctions dont celle ludique et grégaire. La méthode a consisté à relever les éléments d'analyse qui se rapportent à leurs activités et à leur langage et à les analyser suivant les principes de la sociolinguistique en faisant ressortir leur lien.

1. L'espace et les activités mercantilistes chez les immigrants dans *Bleu-Blanc-Rouge*

Bleu-Blanc-Rouge se structure autour du thème du voyage et représente des personnages atypiques, qui sont des migrants. Ainsi, il convient de faire une brève présentation de l'œuvre et des activités des immigrés pour une mise en contexte de l'étude. Cela passera par le titre de l'œuvre mais aussi par la sphère des personnages et leurs occupations, le statut social constituant un facteur de différenciation sociolinguistique.

1.1. Le titre de l'œuvre et les types de personnages

Publié en 1998, *Bleu-Blanc-Rouge* traduit le rêve de nombre de jeunes Africains de vivre dans l'abondance en France. Par métonymie, bleu-blanc-rouge, couleur du drapeau de la France, représente ce pays. Pour cela, le roman se focalise sur la vie des immigrés à Paris. L'auteur y décrit avec minutie les pratiques illégales de jeunes Congolais : Moki, Benos, Boulou, Soté Le Piocheur et Préfet. Il présente leur monde qui est celui des clandestins africains et une ville d'activités frauduleuses desquelles vivent ces immigrés. Ces derniers, ne disposant pas de

papiers, changent constamment d'identité et cherchent par voie détournée à parvenir rapidement au faîte de la réussite. Séjournant donc illégalement à Paris, ils se métamorphosent au gré des circonstances et de leurs pratiques et se créent un espace assez singulier.

1.2. L'espace et les activités des immigrants

Les immigrants s'accommodent de l'illégalité et des moyens illicites. Ils forment une société de parias qui vit du trafic de la drogue et d'autres activités louches. Parvenus à Paris par des voies et des moyens peu orthodoxes, certains d'entre eux se transforment en délinquants et volent des marchandises pour les revendre, mettent en location des maisons dont ils ne sont point propriétaires, détroussent des boîtes aux lettres pour récupérer des objets de valeurs tels les chéquiers, fabriquent de faux papiers tels que des cartes d'identité et des visas. Ils s'organisent entre eux et travaillent en étroite collaboration dans la discrétion la plus totale. Les migrants évoluent dans un milieu autonome, illégal et complètement en marge de la société française avec la volonté de pénétrer ce monde qui leur est fermé. Ainsi, tout ce qui relève donc de cette catégorie de personnages est surcodé et mérite d'être élucidé. Leur monde, dans le roman, est semblable à une société secrète, inaccessible, qui a son code et ses règles.

C'est ainsi que dans leur champ communicatif, l'usage qui est fait de la langue française s'écarte de la norme linguistique. Cette langue subit des transformations à telle enseigne que certains termes et expressions acquièrent des significations nouvelles en rapport avec leur situation sociale. Ce changement linguistique, inhérent à leur statut, est perceptible à travers des comportements qui commandent l'emploi de mots et de phrases qui échappent aux conventions règlementant le fonctionnement normal des échanges verbaux dans une interaction de communication. Ce qui se dégage de *Bleu-Blanc-Rouge* est la licence dans le maniement de la langue que l'auteur attribue à ses personnages, en grande majorité des migrants. Ces pratiques linguistiques frisent l'argot, langage spécifique à une classe.

2. Les pratiques langagières chez les immigrés

Il convient de définir le parler des immigrés pour mieux cerner son rôle dans la communication. D'une manière générale, l'argot est un langage codé, essentiellement lexical qui s'appuie sur la syntaxe et la prononciation de la langue dont il vient doubler le lexique.

Pour F. Gadet (1992, p. 103), il désigne « au pluriel, ou quand il est déterminé, un lexique propre à un groupe de personnes exerçant une même activité. »

A. Napon (1999, p. 100), quant à lui, l'oppose au sociolecte. Selon ce linguiste, dans le cadre de l'argot, « l'individu qui utilise le terme *bagnole* est conscient de l'existence du terme

voiture. Dans le cas du sociolecte, l'individu qui utilise le terme *bagnole* n'est pas au courant de l'existence du terme *voiture*. Il n'a pas la possibilité de jouer sur les « mots » car il a une maîtrise insuffisante du français. »

Au regard de ces définitions, l'usage que les immigrés font de la langue française dans *Bleu-Blanc-Rouge* relève de l'argot. Cette « argotisation » nous permet de rejoindre L.-J. Calvet (1994, p. 7) quand il écrit :

Il est des situations dans lesquelles les locuteurs n'ont aucun intérêt à ce que des oreilles étrangères les comprennent. C'est le cas par exemple des commerçants qui, discutant entre eux devant les clients, peuvent avoir à dire des choses qu'ils tiennent à garder secrètes [...] ou des voleurs qui, préparant un « coup », ne tiennent pas à être compris des tiers. Ce sont ces situations qui ont donné naissance à des utilisations cryptiques de la langue, c'est-à-dire tendant à limiter la communication à un petit groupe, à un cercle d'initiés.

Cette fonction cryptique implique dès lors des formes linguistiques qui masquent le sens. Au demeurant, l'argot double le langage en s'inspirant des termes de la langue existante et leur affecte de nouveaux sens. Cela est dû au fait que les migrants ont une bonne maîtrise de la langue française. Moki est un locuteur de niveau acrolectal, c'est-à-dire qu'il manie avec habileté le français tandis que Massala-Massala, Benos, Boulou et Préfet appartiennent au mésolecte, c'est-à-dire qu'ils ont des connaissances moyennes en français ; ce qui leur permet de s'exprimer et de malaxer la langue à leur guise.

Dans cette partie, nous examinerons, tour à tour, les transferts de sens, les images, les injures, et le code proxémique et kinésique qui contribuent à régler le message en fonction du contexte et de leurs intentions.

2.1. Les glissements de sens

Certains mots subissent de forts glissements de sens. Leur sens premier disparaît au profit d'un sens nouveau imposé par le statut social des immigrés. Ils possèdent les significations que les immigrés voudraient qu'ils eussent pour mieux refléter leur intention de communication.

La France était pour ceux que nous appelions les *bouillants*. (p.36)

On devrait se lever de bonne heure pour *miner* ces habits. (p.66)

Notre club, Les Aristocrates, était le plus prestigieux de tous les clubs de ce pays. Faites le calcul, c'est de là qu'ont émergé les vrais *Parisiens*. (p.76)

On ne nous appelait pas encore des sapeurs mais des *lutteurs*. (p.78)

Gare aux frères cadets du *Paysan*. (p.88)

Comme si je revivais ces instants-là, avec ma candeur de *débarqué*. (p.125)

Dans l'exemple (1), l'adjectif qualificatif « bouillant », est employé comme un nom commun. Il s'agit du phénomène de la conversion qui fait passer les mots d'une classe grammaticale à une autre pour des besoins précis. Ce nom commun

particulier ne désigne point ce qui bout mais des individus vifs, prompts à rebondir face à une situation inextricable. C'est un usage figuré qui permet de qualifier les candidats à l'émigration pour un but expressif. Ce terme n'est point du domaine des formes cryptiques mais de celui de l'expressivité. En (2), le verbe « miner », selon les termes de Moki, signifie emprunter des vêtements, moyennant une somme d'argent, pour un rendez-vous ou une soirée. L'on aura remarqué que les différents sens de ce verbe ne coïncident nullement avec celui qu'il recouvre dans le roman. Cet usage a un but stylistique. Moki, pour parler du genre d'immigré qu'il est, préfère colorer son discours. En effet, en (3), le nom commun « Parisiens » ne renvoie aucunement aux habitants de Paris mais aux immigrés qui s'agitent, qui mentent à eux-mêmes. Un « Parisien » est celui qui a réussi son immigration et possède maints attributs fondamentaux. Par contre, en (5), le nom commun « Paysan » désigne, par mépris, les compatriotes qui vivent en France dans des provinces pour des besoins d'études. C'est la catégorie des immigrés qui sont réalistes, qui sont restés égaux à eux-mêmes et refusent de participer à la construction du mythe des « Parisiens » ; ainsi sont-ils qualifiés de « menteurs » par Moki. Les « paysans » ne cachent guère leurs conditions de vie difficiles. Sur le plan grammatical, ce nom commun est une forme hypostasiée car il a le statut d'un nom propre. À ce propos, L.-J. Calvet (1994, p.81) reconnaît que sur le plan syntaxique, l'argot innove en faisant passer les mots d'une catégorie syntaxique à une autre. Là, « nous ne sommes plus dans le cadre d'une fonction cryptique, mais plutôt dans celui d'une fonction stylistique ». Dans le passage (4), le nom commun « lutteurs » a pour contenu référentiel et sémantique les sapeurs qui cherchent à être fins, élégants et beaux. Il ne s'agit guère du sportif qui pratique la lutte ou d'un être énergique qui aime lutter, se battre. L'adjectif qualificatif « débarqué » dans l'extrait (6) qui, tout en désignant qui vient de débarquer désigne, également, le dernier des immigrés à arriver à Paris, celui qui n'est pas encore initié au mode de vie des migrants. Dans leur milieu, celui-ci, par convention, portera ce surnom jusqu'à ce qu'un autre expatrié arrive. L'on aura remarqué que c'est le désir d'égayer ses acolytes qui pousse Moki à détourner le sens des mots.

Un certain nombre de situation de communication entre Massala-Massala et Préfet, tous deux immigrés, laisse voir de forts glissements de sens :

L'ennui, avec les *bleus*, avait ajouté Moki cette avant-veille, c'est que vous voulez tout savoir avant de vous lancer sur un coup. *Il s'agit d'aller travailler pour gagner quelque chose. C'est un travail. Un vrai travail comme tout autre.* Il n'y a pas de honte et de scrupules à entretenir. Pourquoi rougir de ça ? Qui a dit que l'argent avait une odeur ? Je le fais une fois par trimestre, ce boulot, pour renflouer mes poches quand mon commerce de vêtements patine un peu. (p. 163)

Dans ce discours, Moki affiche une quiétude qui se déploie dans ses propos de diverses manières. Pourtant, il ne s'embarrasse point de justification, n'explique point, comme on s'y attendrait, son attachement à ce travail. Sachant que Massala-

Massala serait déconcerté par l'activité à mener, il tourne autour du pot en usant de circonlocutions et de répétitions à n'en pas finir. Les phrases suivantes sont assez illustratives : « il s'agit d'aller travailler », « c'est un travail », « c'est un vrai travail ». L'ampleur de la redondance du mot « travail » dans son discours sert à faciliter le processus de compréhension ; elle traduit son insistance et le manque de précision sur l'activité. Son désir de convaincre son interlocuteur pour qu'il s'adonne à cette activité est réel et les mots sont bien choisis. Les termes « boulot », « bleus », « travail », reflètent la vivacité du sentiment mais voilent la nature exacte du travail à faire, qui est le trafic de la drogue.

Dans le passage suivant, les termes connotés convoqués par Préfet parsèment le discours romanesque à la fois comme signature d'une identité, d'une appartenance linguistique :

Écoute-moi encore, *débarqué*. C'est ton *baptême* aujourd'hui, alors, fais-moi du bon boulot propre et net ; je compte sur toi. Le travail que nous allons accomplir est simple. Il s'agit d'acheter un maximum de *coupons oranges(sic)*, ces *titres de transport mensuels*, que nous revendrons ce soir au marché noir de Château-Rouge à un prix intéressant. Tu vois le *topo* ?

Il me tint par l'épaule. Nous nous écartâmes de la *bouche du métro*. Des usagers affluaient, pénétraient et sortaient de la *station*.

Tiens ça. (p. 172)

Dans cet extrait, les propos de Préfet affectent l'allure d'une méfiance et sont jalonnés par le surgissement intempestif de mots dont les vrais sens sont masqués, en l'occurrence « débarqué », « baptême », « coupons orange », « titres de transport mensuels », « bouche du métro », « station » et de mots vagues et imprécis tels « bon boulot », « travail », « topo ». Le nom commun « baptême » connaît, ici, un emploi figuré et désigne l'initiation au commerce douteux, notamment le trafic de drogue. La drogue et les stupéfiants se dissimulent derrière le syntagme adjectival, « les coupons orange » ou le syntagme nominal prépositionnel « les titres de transport mensuels ». Autrement dit, « coupons orange » et « titres de transport mensuels » sont des termes conventionnels utilisés pour désigner le trafic de drogue et autres stupéfiants. Aussi, la représentation de la « station de métro » et « des titres de transport mensuels » ou « coupons orange » relève de l'imaginaire et ne correspond à rien dans ce discours. Ce sont juste des mots et de l'espace que les immigrés inventent pour mieux se déployer et exercer leurs activités en toute illégalité sans se faire comprendre. Le nom commun « topo » n'est pas l'abréviation de topographie comme le mentionnent les dictionnaires, mais un clitique qui renvoie à quelque chose d'indécis ou de difficile à préciser.

Cette situation est également remarquable dans le roman, *Les Dieux délinquants* d'Augustin-Sondé Coulibaly (1982, p. 108) où des délinquants dénommés *douanebis* usent de néologismes dans certaines circonstances. Il s'agit des mots : *coffre intérieur* qui désigne entre les fesses, *coffre supérieur*, sous la

langue ; *cigarette-miracle*, la drogue, et *douanebis*'' qui est l'appellation conventionnelle de tous les chômeurs de la ville entre eux.

Comme on le voit, les immigrés réinventent la langue française à travers la créativité langagière qu'ils lui imposent en masquant le sens des mots. La voie la plus sûre pour atteindre leur but est la communion parfaite avec l'autre symbolisée par le cryptage de l'information à l'aune de ces sens particuliers qu'ils affectent aux termes. Ce langage dénote la complicité qui existe entre eux. Au demeurant, ces éléments apparaissent comme des signaux lumineux destinés à masquer, à orienter, à recentrer la trajectoire du sens pour plus de discrétion. L'on pourrait soutenir avec N. Khadda (1996, p. 58) que « l'évanouissement de l'individualité dans l'Être pour une expérience d'identité absolue supprime toute trace de scission entre le sujet et l'objet ». L'union est totale.

Même si l'argot est d'origine lexicale, l'on ne pourrait occulter certains traits syntaxiques puisque le sens d'un signe linguistique procède du mode d'insertion de ce signe dans la phrase, c'est-à-dire de certaines relations syntaxiques.

Dans l'extrait *infra*, le contexte exige un agencement particulier des mots et Préfet en est bien conscient.

C'est *mathématique*, fit-il.

Mathématique ? rebondis-je aussitôt à ces propos énigmatiques en laissant passer quelques personnes pressées devant moi.

Oui, réfléchis un peu, Marcel... [...]

J'ai dit que c'était *mathématique*.

C'est bien ce que j'ai entendu, mais ce n'est pas si clair pour moi...

J'y arrive, patience, *débarqué*. (p. 170)

Dans ce passage, la multiplication de phrases simples et courtes évoque le désir de réserve, de parler sans se faire détecter. Dans ce milieu, l'on communique peu et les détails n'ont pas leur place. L'essentiel est de se faire comprendre par ses compatriotes sans être compris par tout le monde. C'est la fonction cryptique de l'argot qui est ainsi mise en exergue. Le dialogue ici se fonde sur un principe itératif qui permet de convoquer plusieurs fois la même idée, notamment le nom commun « mathématique » qui connaît une triplication et confère un caractère mystérieux au discours. Pendant que Préfet a le sens du métier, Massala-Massala, désemparé par ses propos énigmatiques, cherche à comprendre ; d'où la présence de la phrase « ce n'est pas si clair pour moi... » dans son discours.

Au terme de cette partie consacrée à l'analyse des glissements de sens, l'on note que le lexique et la syntaxe se démarquent de ceux de la langue courante puisque l'on ne saurait écrire la déperdition de l'être sans s'inscrire à l'écart d'une écriture normative. Dans les exemples ci-dessus, les termes étudiés prennent des significations nouvelles jusque-là inconnues dans le français standard. Cela se justifie par le fait que les immigrés adaptent constamment la langue à leur statut social et au problème que soulève le roman. Ces termes et expressions, fortement

connotées, concourent à farder la réalité. Mieux, selon L.-J. Calvet (op.cit., p. 9), « l'argot est devenu une sorte de langue refuge, emblématique, la langue des exclus, des marginaux ou de ceux qui se veulent tels, en même temps qu'une façon pour certains de marquer leur différence par un clin d'œil linguistique » comme dans le cas présent.

Quelquefois, l'expression des idées se fait au moyen d'une image.

2.2. Le recours aux images

Dans les propos échangés entre immigrés apparaissent des idées qui sont ressenties comme l'expression de l'expérience et de la sagesse pratiques et populaires propres à un groupe social donné. Le recours aux images n'est pas propre aux migrants, mais leur étude nous permet d'appréhender quelques aspects de leur mode de vie.

En fait, ils ne regardent pas ce qui se passe derrière eux car, disent-ils, *ce n'est pas à la nuque d'orienter les jambes*. (p.17)

Notre sueur n'est pas visible à l'œil nu comme celle d'un manutentionnaire.

Elle s'appelle *risque* car, c'est connu, *qui ne risque rien n'a rien*. (p.166)

Ici, *on ne vend jamais la peau de l'ours avant de l'avoir tué*. (p.187)

Dans l'environnement des migrants, des préceptes tels que être courageux, s'accommoder de l'insouciance, ne pas songer aux conséquences des actes posés guident leur quotidien. C'est pour cela qu'ils soutiennent que « ce n'est pas à la nuque d'orienter les jambes ». Dans cette phrase de type déclaratif et de forme négative, apparaissent des qualités essentielles comme le courage, la persévérance dans les actes illégaux qui seront posés ; ce qui participe à leur marginalisation. En (2), Préfet incite Massala-Massala à l'action. Pour lui, l'on ne parvient pas à un résultat sans peine ni sacrifices puisqu'un succès ne peut s'obtenir sans quelque risque. Dans le dernier exemple, « on ne vend pas la peau de l'ours avant de l'avoir tué » est une expression dont le sens est voilé. Par ce proverbe, Préfet invite implicitement Massala-Massala à la raison et à la logique. En effet, les « titres de transport » n'étant pas encore vendus, il est impensable de parler du partage du bénéfice et ce proverbe apparaît comme un rempart pour lui de dénoncer l'attitude irraisonnée de son compatriote.

Outre les proverbes dont les sens sont masqués mais permettent de conseiller, d'exalter, de dénoncer, la langue des immigrés est fondée sur la symbolique des images puisque leur univers est axé sur une vision des choses, c'est-à-dire une créativité permanente, une invention des mots, une représentation du monde. Le discours s'enracine dans le tissu inventif qui sert de fondement à l'esthétique de l'œuvre. Comment il en serait autrement d'autant plus que les personnages sont tous issus de l'environnement des immigrés duquel ils tirent leur mode d'expression et leur conception du discours ?

Les vrais Parisiens prévenaient le pays. Ils nous conseillaient de nous méfier des *faux prophètes* qui parleraient en leur nom. Nous devons *séparer le bon grain de l'ivraie*. (p.89)

C'est un autre monde la-bàs, *Paris est un grand garçon*... (p.97)

Pour parler des immigrés qui vivent dans la province et qu'il appelle les « Paysans », Massala-Massala codifie son discours en utilisant des images comme « les faux prophètes », « l'ivraie ». « Le bon grain » est l'expression imagée des migrants qui vivent dans la ville, et qu'il qualifie de « Parisiens ». Dans la phrase, « Paris est un grand garçon », les mots n'ont pas leur valeur réelle. Il s'agit d'une personnification créée par Moki et à travers laquelle il met en garde Massala-Massala. Malheureusement, ce dernier n'a compris le sens de cette expression qu'une fois à Paris ; lorsqu'il a découvert que sa seule possibilité de survie dans cette ville est son intégration rapide dans la sphère des clandestins qui organisent de manière illicite leurs activités. C'est une expression cryptée qui permet à Moki de maintenir le mystère de la vie parisienne.

2.3. Les injures

L'on rencontre également des injures dans la pratique de la langue par les immigrés.

Bien sûr, ceux qui sont de notre sérail me traiteront de *poltron*, de *blanc-bec*, de *débarqué* puisque je n'ai opposé aucune résistance quand j'ai aperçu les deux hommes qui venaient vers moi dans la petite rue déserte. (p.16)

Je présume que je serai taxé de *faux frère*, accusé de *traîtrise*, de *trahison* et, comble d'ironie, *d'ingratitude*, moi qui ai, sans présomption, donné le meilleur de moi-même. (p.27)

La présence des termes « poltron », « blanc-bec » et « débarqué » est une injure rituelle, qui a pour but d'inciter Massala-Massala à plus d'abnégation, de courage et de détermination dans le travail. Ce dernier ayant échoué, puisqu'il est arrêté et incarcéré, est vu comme un « faux frère » et les substantifs « traîtrise », « trahison » et « ingratitude » sont utilisés pour le désigner.

Ces injures rituelles, loin de dévaloriser les migrants, ont pour but de les galvaniser, de les pousser vers le succès car si l'un d'eux échoue, il jetterait l'opprobre sur le groupe tout entier. Son arrestation constitue une menace pour les autres. Aussi, l'injure a un rôle cathartique ; elle est une forme de régulation dans leur milieu et produit des effets distrayants.

À chaque situation de communication correspondent un langage typique et des considérations pour les besoins de la narration.

2.4. Le code proxémique et kinésique

L'art de la proxémie et de la kinésie est, selon F. Paravy (1999, p. 59), « une mise en œuvre signifiante des positions physiques, des distances, des gestes et des mouvements ». Ainsi, le regard, le sourire, les gestes, le mouvement de certaines parties du corps, certaines attitudes de même que l'espace engendrent, parallèlement au texte, un autre niveau de signification qui contribue à la compréhension du message énoncé. Il s'agit du langage non verbal.

Dans *Bleu-Blanc-Rouge*, à l'examen de certaines circonstances, la communication entre les immigrés se dépouille sur le plan verbal, mais foisonne au niveau de la gestuelle, comme dans les passages suivants :

On me détailla les règles de la prudence. Fermer la porte, ne pas dormir avec la lumière de la bougie. Frapper à la porte selon notre code secret : un coup d'abord, puis attendre quelques secondes, deux coups ensuite, et enfin tousser – une fois seulement. (p.137)

J'avais vendu quelques titres de transport à plus d'une dizaine de clients, pour la plupart des Noirs et des Maghrébins, parfois même des Hindous dont *l'exubérance du sourire m'éclairait sur leur appartenance au sérail*. Je m'amusais à voir comment ces clients m'abordaient sans que le passant ignorant se doute de quelque chose. *Ils exécutaient de vifs hochements de tête*. Je les leur rendais à mon tour et leur indiquais, *avec les mêmes gestes*, de me suivre au bout de la rue. (p.190)

Les clients, eux, ne mordaient plus. Il fallait les prendre par la main, insister, les convaincre, négocier les prix. Je n'avais pas à subir cette période de vaches maigres. *Rien que par ma façon de me tenir, ils subodoraient que j'étais celui qui vendait des coupons*. Un peu comme cet homme de couleur très foncée, grand de taille, qui se *tordait le cou pour manifester par ses hochements de tête impétueux qu'il voulait un titre de transport*. *Je lui répondis et lui indiquai du menton l'itinéraire*. Il me sourit. (p.192)

Il *agitait en l'air une paire de menottes* et me rattrapa à grands pas. (p.193)

Dans chacun des trois passages ci-dessus se jouent, au plus haut degré, la communication non verbale et la sémiologie.

« Frapper à la porte selon notre code secret : un coup d'abord, puis attendre quelques secondes, deux coups ensuite, et enfin tousser – une fois seulement » est un message à caractère délicat transmis au moyen d'un code et d'un toussotement. C'est une consigne de sécurité des immigrés qui leur éviterait d'ouvrir leur porte à n'importe quelle personne et courir le risque d'être appréhendés par les forces de l'ordre. « L'exubérance d'un sourire » et les « vifs hochements de tête » traduisent l'appartenance des clients au même sérail que les migrants. Ces éléments non verbaux se substituent à ceux verbaux pour maintenir la confidentialité de la conversation. « La façon de se tenir », « les hochements de tête impétueux » et le mouvement « du menton » participent également au cryptage de l'information.

À travers les extraits étudiés en (1), en (2) et en (3), l'on s'aperçoit que des éléments verbaux et non verbaux peuvent être substitués les uns aux autres et remplir la même fonction dans la communication. L'usage des gestes s'explique par le fait que le locuteur est en présence de l'auditeur et la communication se déroule dans le temps. Pour cela, le discours est spontané et peut être réduit au maximum. En d'autres termes, la présence de référents concrets et situationnels, en l'occurrence le syntagme nominal « le sourire », les syntagmes nominaux prépositionnels « les hochements de tête », « ma façon de me tenir », et la phrase « il agitait en l'air une paire de menottes » influent sur le discours puisque ces référents sont exempts de l'emploi de termes du lexique ou de la communication verbale. Ces gestes et ces mimiques que les deux locuteurs font les dispensent donc de produire du discours. L'usage de la gestuelle, dans le cas présent, est impératif dans la mesure où la conversation se déroule dans un marché et le sujet y afférent est très sensible. Le marché, lieu géographique et social propice aux échanges économiques et communicatifs entre une multitude d'individus, occupe une place de choix dans la dissimulation de l'information. Le trafic de drogue étant passible d'une peine d'emprisonnement, il s'agit de communiquer avec les clients sans se faire comprendre par les autres personnes présentes sur le lieu de vente ; d'où l'utilisation des gestes et des attitudes corporelles pour s'identifier et écouler les « titres de transport » en toute discrétion.

Du reste, les comportements non langagiers remplacent ceux langagiers dans des situations complexes et jouent le même rôle. D'autres moyens ou systèmes de communication accompagnent toujours la langue, lesquels peuvent même la suppléer ou bien se suffire à eux-mêmes. Et à ce propos, C. Baylon (2002, p. 202) soutient que « toute culture est un réseau complexe de systèmes signifiants permettant divers types de communication dont la langue n'est qu'une composante ».

En résumé, les moyens paralinguistiques, en l'occurrence les gestes, sont consciemment motivés et compris par tous les membres de la communauté des immigrés et leurs clients. Aussi la langue varie-t-elle en fonction du sujet et du lieu de la communication.

3. Les fonctions des pratiques langagières

La manière dont les immigrés utilisent la langue française n'est pas fortuite. Elle revêt plusieurs significations d'autant plus que le message littéraire est un message spécifique.

Et à ce propos, Louri Lotman soutient que « la littérature parle un langage particulier qui se superpose à la langue naturelle comme système secondaire. C'est pourquoi on la définit comme système modélisant secondaire », cité par (J. F. N'Dongo, 1985, p. 23).

Au regard de ce qui précède, nous présenterons les sources de la créativité linguistique qui découlent des intentions et des pratiques sociales des créateurs que sont les migrants.

3.1. La fonction cryptique

Dans la communauté des immigrés, pour maintenir la confidentialité des informations échangées, ils optent pour une codification de la langue. La fonction cryptique, encore appelée fonction de connivence consiste à donner à leur langage un caractère secret et inaccessible aux personnes étrangères à leur classe sociale. Dans les propos suivants du narrateur, l'on note l'inaccessibilité de leur communication :

Je m'amusais à voir comment ses clients m'abordaient sans que le passant ignorant se doute de quelque chose. Ils exécutaient de vifs hochements de tête. Je les leur rendais à mon tour et leur indiquais, avec les mêmes gestes, de me suivre au bout de la rue. p.190.

Il est ardu, voire impossible pour quelqu'un qui n'est point de leur milieu d'appréhender leur mode de communication. En effet, l'usage des gestes et des attitudes corporelles participent à la dissimulation de l'information comme le montre le passage *supra*.

Au demeurant, l'argot, le propre d'une catégorie sociale ou professionnelle, a pour but de n'être compris que des initiés ou de marquer l'appartenance à une certaine communauté comme dans le cas présent. À travers les exemples ci-dessus, les différents personnages revendiquent un langage qui leur est propre, dont eux seuls détiennent le code. Les mots ordinaires prennent une autre connotation dans leur milieu pour des besoins cryptiques et esthétiques. Ils réinventent la langue française et usent du langage non verbal¹ qui illustre bien leur volonté d'avoir un langage crypté qui répond mieux à leur besoin d'expression.

3.2. La fonction grégaire

La singularité du discours des immigrés est attestée à travers l'utilisation des termes argotiques et connotés qui mettent en exergue l'écart entre ce discours et l'usage classique du français. Eux tous se reconnaissent dans ce type de parler - sauf ceux qu'ils qualifient de *débarqué*- de même que les clients qui leur achètent les « titres de transport », appellation commune de la drogue. Les propos suivants du narrateur montrent qu'ils s'identifient à travers leur attitude corporelle :

J'avais vendu quelques titres de transport à plus d'une dizaine de clients, pour la plupart des Noirs et des Maghrébins, parfois même des Hindous dont l'exubérance du sourire m'éclairait sur leur appartenance au sérail. (p.190)
« Rien que par ma façon de me tenir, ils subodoraient que j'étais celui qui vendait des coupons .p.192.

¹ Confer Le code proxémique et kinésique, p. 8

Après l'arrestation du narrateur-immigré par la police, celui-ci, inquiet, s'interroge : « Qui leur avait vendu la mèche ? Comment étaient-ils au courant des gestes de notre milieu ? » p.195 Ces interrogations montrent qu'un policier a pénétré leur sphère hermétique en se prenant pour un éventuel acheteur ; ce qui a permis son arrestation et son incarcération.

Ainsi, l'emploi des particularités linguistiques et de la gestuelle de même que certains comportements visent leur identification et permettent la manifestation de leur altérité.

3.3. La fonction ludique

Le recours des immigrés à certains termes s'explique par le désir de produire de l'humour. Par exemple, il est aisé d'engendrer des effets plaisants et divertissants en employant le syntagme nominal « *l'Italien* » pour qualifier quelqu'un qui ne l'est point. Cet état de fait ne peut qu'arracher un rire au lectorat. Les propos du narrateur corroborent notre assertion « Moki lui-même se faisait appeler l'Italien. Ce qui ne manqua pas de m'extirper un rire à gorge déployée, dont les occasions ne couraient pas les rues », p.145.

Massala-Massala, également immigré, soutient que Moki était « le propriétaire des lieux », (p.137). Il s'agit d'une ironie car il dit, par raillerie, le contraire de ce qu'il veut faire comprendre. Pour Pierre Fontanier, « l'ironie consiste à dire par une raillerie, ou plaisante, ou sérieuse, le contraire de ce qu'on pense, ou de ce qu'on veut faire penser. Elle semblerait appartenir plus particulièrement à la gaieté [...] » cité par (Jacques J. F. N'Dongo, 1985 : 148). Le fait de professer qu'en territoire étranger, dès que l'on s'achète un lit, on oublie le chemin du retour au pays ne peut faire de lui un propriétaire d'un immeuble. Massala-Massala, l'auteur de cette thèse, est bien conscient de cette réalité, mais cherche non seulement à divertir les lecteurs par cette figure de pensée mais également de façon détournée à mettre en exergue une réalité évidente.

Aussi, quand Moki dresse les portraits des « Parisiens » et des « Paysans », termes ayant reçu de nouvelles significations précisées *supra*, nous voyons apparaître le désir de détendre l'atmosphère. Pour lui, « le Paysan n'a aucune considération pour le Parisien. Celui-ci change de vêtements trois fois par jour. Celui-là retourne au pays avec trois jeans et quelques Tee-shirts. » (p.89) Il ajoute que « Le Paysan se déplace à pied et pousse le culot jusqu'à prendre les transports en commun avec les autochtones. Le Parisien ne pourrait le faire », (p.89). Les « Parisiens » s'associent et se moquent des « Paysans » comme l'atteste le passage précédent qui suscite des effets humoristiques.

Il s'ensuit que, dans certaines circonstances, c'est le désir de plier la langue à leur condition qui sous-tend l'emploi d'une langue spécifique dans *Bleu-Blanc-Rouge*.

Conclusion

Notre étude avait pour but de montrer comment se fait la réappropriation de la langue française dans *Bleu-Blanc-Rouge* d'une part, et de cerner les pratiques sociales et langagières des immigrés d'autre part. Elle nous a permis de nous rendre compte qu'il existe une relation de cause à effet entre les pratiques sociales des migrants et leurs pratiques langagières. Exerçant des activités criminelles et illicites, ils adaptent constamment leur expression à la situation de communication, savent jouer avec les mots ou changer de registre selon la personne à laquelle ils s'adressent, à quel moment ils doivent parler ou rester silencieux, accompagner leurs discours de tel ou tel geste. Aussi forment-ils une communauté dont tous les membres s'expriment selon les mêmes canons régis par leur sphère sociale. Les particularités lexicales, le recours aux images, les injures, le langage non verbal et le rythme qui sont induits par ce mélange inventent un langage capable de faire entrer le lecteur dans un univers nouveau qui transcende les codes linguistiques : il s'agit de l'argot. Leur parler a pour but de dissimuler l'information pour s'identifier ou pour s'amuser et exercer leurs activités louches sans se faire appréhender.

À travers les pratiques sociales et langagières chez les immigrants, il s'est agi pour l'auteur de créer un monde, une histoire, un langage, en un mot l'homme pour reprendre les termes de (G. Mendo Ze, 1999, p. 271), dans le but d'enrichir la langue française et de créer du pittoresque. Par cette forme d'écriture, Mabanckou se veut le porte-parole de certains immigrés et fait sienne cette citation de A. Césaire, (1939, p. 22) : « Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche ».

Les principes sociolinguistiques selon lesquels la variation linguistique est inhérente à des facteurs tels que l'origine sociale, les circonstances de l'acte de communication, le niveau de connaissance de la langue et le lieu de la communication se trouvent attestés dans cette étude.

Bibliographie

- BAYLON Christian, 2002, *Sociolinguistique : Société, langue et discours*, Paris, Nathan.
- BERBSTEIN Basil, 1974, *Langage et classes sociales : codes socio-linguistiques et contrôle social*, Paris, Les éditions de Minuit.
- CALVET Louis-Jean, 1994, *L'Argot*, collection Que sais-je ?, Paris, PUF.
- CÉSAIRE Aimé, 1939, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine.
- COULIBALY Augustin-Sondé, 1982, *Les Dieux délinquants*, Ouagadougou, Éditions Coulibaly Frères.
- GADET Françoise, 1992, *Le Français populaire*, (collection Que sais-je ?) N°1172, Paris, PUF.
- MABANCKOU Alain, 1998, *Bleu-Blanc-Rouge*, Paris, Présence africaine.

MENDO ZE Gervais, 1999, *Le Français langue africaine. Enjeux et atouts pour la francophonie*, Paris, Publisud.

NAPON Abou, 1999, « Quelques faits d'appropriation du français à l'école secondaire à Ouagadougou » in *Le Français en Afrique*, n°13, Paris : Didier – Erudition, pp. 93-103.

NDONGO Fame Jacques, 1985, *L'Esthétique romanesque de Mongo Béti : Essai sur les sources traditionnelles de l'écriture moderne en Afrique*, Paris, Présence africaine.

PARAVY Florence, 1999, *L'espace dans le roman africain francophone contemporain (1970-1990)*, Paris, L'Harmattan.

Universités francophones, 1996, *Histoire littéraire de la francophonie. Littérature maghrébine d'expression française*, Paris, Edicef/Aupelf.

**POESÍA HISPÁNICA: LA POESÍA HISPANOAMERICANA DEL SIGLO XX
COMO SOPLO NUEVO PARA LA ESPAÑOLA**, Pascal Kadio KOUA
(Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan-Cocody, RCI)
attoumanikadio@yahoo.fr

Resumen

Desde finales del siglo XIX hasta toda la mitad del XX e incluso más allá, la poesía española fue marcada por las «Generaciones». Éstas generaron reformas, novedades y progresos considerables a través de varias obras maestras producidas por figuras magnas entre ellas Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez y Federico García Lorca. Pero después, la fuente poética española empezó a agotarse. Lo cual redujo el ritmo de la evolución de la literatura hispánica en general. Afortunadamente, este problema se solucionó, en gran parte, gracias a la poesía hispanoamericana que aportó a la literatura en lengua castellana producciones importantísimas. Entre los poetas de Hispanoamérica que ayudaron a insuflar un nuevo «soplo de vida» a las letras hispánicas para alzarlas al nivel universal, sobresale el poeta nicaragüense Rubén Darío que formó parte a la vez de la llamada «Generación del 98» y del Modernismo, versión latinoamericana. De ahí que el pleno desarrollo actual de la literatura hispánica en general y particularmente de la poesía del mundo hispanohablante es esencialmente el fruto común de autores españoles e hispanoamericanos.

Palabras clave: poesía, generación, grupo, historia, literatura, soplo.

**POÉSIE HISPANIQUE: LA POÉSIE HISPANO-AMÉRICAINNE DU XX^e
SIÈCLE COMME SOUFFLE NOUVEAU POUR L'ESPAGNOLE**

Résumé

Depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'à toute la moitié du XX^e et même au-delà, la poésie espagnole a été marquée par les «générations». Celles-ci ont généré des réformes, des innovations et des progrès considérables à travers plusieurs chefs-d'œuvre produites par des grandes figures dont Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez et Federico García Lorca. Mais par la suite, la source poétique espagnole a commencé à tarir. Ce qui a ralenti le rythme de l'évolution de la littérature hispanique en général. Heureusement, ce problème a été résolu, en grande partie, grâce à la poésie hispano-américaine qui a apporté à la littérature de langue espagnole des productions très importantes. Parmi les poètes de l'Amérique espagnole qui ont aidé à insuffler un nouveau «souffle de vie» aux lettres hispaniques pour les hisser au niveau universel, se distingue particulièrement le poète nicaraguayen Rubén Darío qui faisait partie à la fois de ce qu'il est convenu d'appeler «Génération 98» et du Modernisme, version latino-américaine. Si bien que le plein développement actuel de la littérature hispanique en général et notamment de la poésie du monde d'expression espagnole est essentiellement l'œuvre commune d'auteurs espagnols et hispano-américains.

Mots clés: poésie, génération, groupe, histoire, littérature, souffle.

Abstract

Since the end of the XIXth century to half the XXth and even beyond, the Spanish poetry has been marked by the «generations». These ones have generated considerable reforms, innovations and progress through masterpieces produced by great figures among them are Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez and Federico García Lorca. But after, the Spanish poetic source has begun to dry up. This has slackened the rate of the evolution of the Hispanic literature generally. Fortunately, this problem has been solved, largely, thanks to the poetry of Spanish-America which has given to the Spanish-speaking literature very important products. Among the poets of Spanish-America who have contributed to inspire the Hispanic letters with a «life inspiration» to heave them at the universal level, particularly distinguishes himself the Nicaraguan poet Ruben Darío who was part at the same time of what it has been advisable to call «98 generation» and «modernism», Spanish-American version. So the present complete development of the Hispanic literature generally, in particular that of the word Spanish-American poetry is above all the common work of the Spanish and Spanish-American authors.

Keywords: poetry, generation, group, history, literature, inspiration.

Introducción

La literatura española en general y la poesía de modo particular ha conocido un verdadero florecimiento a partir de finales del siglo XIX, sobre todo con las llamadas «generaciones». En efecto, desde la generación del 98 hasta la del medio siglo pasando por las del 14 y del 27, la poesía ha ido mejorando y multiplicando sus producciones que han resultado a cual más valideras. Esta validez es debida a una serie de reformas relacionadas tanto con el fondo como con la forma de las obras. En lo que se refiere al contenido, cabe decir que es cada vez más profundo y sintético porque el poeta sabe combinar y/o distinguir lo sentimental y lo intelectual, lo popular y lo culto, lo español y lo universal, lo místico y lo racional. Desde el punto de vista formal, se ha procedido a la estilización de lo popular, al desarrollo del verso libre, a la búsqueda y al uso de un lenguaje «distinto», a las innovaciones métricas y metafóricas, a la aportación de otras muchas profundas novedades a la expresión poética española. Pero después, empiezan a envejecer y agotarse las fuentes de inspiración y riqueza de la poesía española que conoce una como cansancio. De ahí que necesita apoyo extranjero que hace falta encontrar. Este apoyo, le proporcionan muchas fuentes ajenas la más importante de las cuales es la poesía hispanoamericana. Hemos elegido este tema como objeto de nuestro estudio con el motivo de saber en qué medida España e Hispanoamerica se ayudan mutuamente en materias de letras y lengua en el mundo hispánico. De todo esto surgen las preguntas siguientes: ¿Qué se entiende por «generaciones»? ¿Cuáles son sus máximos protagonistas y obras maestras? ¿Qué

han aportado los poetas hispanoamericanos a la literatura española? ¿En qué las contribuciones hispanoamericanas constituyen un soplo nuevo para la poesía española? ¿A estas interrogantes es a las que vamos a contestar en este trabajo, el cual nos llevará a afirmar lo siguiente: la poesía hispanoamericana ha llevado a la poesía española aportaciones que no ha podido toda la literatura española. Para hacer de esta hipótesis una verdadera tesis, vamos a utilizar el doble método de la comparación explicativa: compararemos las teorías, las corrientes, los movimientos y las «generaciones» para diferenciarlos y explicarlos con vista de darlos a conocer mejor. Este procedimiento nos permitirá determinar los periodos de florecimiento y crisis de ambas poesía española e hispanoamericana y mostrar la capacidad de ésta de intercambiar con aquella.

Nuestro trabajo seguirá un camino con dos etapas. Primero, presentaremos la poesía española a través de las «generaciones». Luego, mostraremos la poesía de la Hispanoamérica del siglo XX en su performance y apoyo a la de España.

1. Las «generaciones» en la poesía española del siglo xx

1.1. Definiciones: generación histórica y/o generación literaria

Las disciplinas históricas necesitan establecer con claridad las etapas o periodos (*periodización*) que enmarcarán los hechos estudiados. La historia literaria del siglo XX suele tomar como base de periodización el concepto de *generaciones*. Así, se habla de «generación del 98», «del 14», «del 27». Haremos aquí unas precisiones sobre generación *histórica* y generación *literaria*.

En historia, el método de las generaciones fue iniciado en España por José Ortega Y Gasset (1933.) Según él, una generación es el conjunto de hombres nacidos en una «zona de fechas», no superior a quince años, que comparten un mismo «mundo de creencias colectivas». La concepción del mundo cambiaría con cada generación.

Tal teoría presenta – junto a cierta utilidad – no pocas dificultades. ¿Por dónde trazar el corte entre una y otra generación si, como decía J. R. Menéndez Pidal (2009, P. 189), «todos los días nacen hombres»? Pero, ¿no es corriente que hombres de la misma edad presenten notables diferencias de ideas y gustos?

Tales reservas han tenido en cuenta el concepto de generación literaria. No bastará que unos escritores sean coetáneos: hacen falta, además, unos requisitos para poder hablar de generación literaria. Petersen señalaba en 1930 los siguientes:

- nacimiento en años poco distantes;
- formación intelectual semejante;
- relaciones personales entre ellos;
- participación en actos colectivos propios;
- existencia de un «acontecimiento generacional» que aúne sus voluntades;
- presencia de un «guía»;
- rasgos comunes de estilo;
- anquilosamiento de la generación anterior.

Ante tal concepción, se impone una observación elemental: los escritores, que reúnan todos esos requisitos no serán un grupo toda su generación (histórica), sino sólo una fracción de ésta. Constituirán, en todo caso, un grupo generacional. Es decir que el uso de la palabra “generación”, en el sentido ya tan habitual que Petersen le dio, es una impropiedad léxica. Y hay que tener conciencia de esto, aun si por comodidad se sigue empleando dicho término en vez de grupo, escuela o movimiento.

Así pues, la llamada «generación del 98» no es sino un grupo dentro de una generación histórica a la que también pertenecen los «modernistas»; y la «generación del 27» es, propiamente, un grupo de poetas en medio de otros muchos escritores de las mismas edades y muy distintas tareas. Y queda el caso de autores difícilmente «encasillables» en la generación que les correspondería: tendremos ocasión de ver ejemplos eminentes a lo largo del trabajo.

En suma, el método de periodización por generaciones merece reservas. Y su aplicación rígida ha podido forzar y deformar las realidades. Lo importante sería atender – sin esquemas preconcebidos – a la evolución de la literatura, señalando las afinidades y las diferencias que se impongan a los lectores. Y ya veremos si tales observaciones coinciden con la teoría de las generaciones o no.

1.2. La generación del 98

1.2.1. Origen y requisitos del concepto

Fue “Azorín” (2011, P.59) quien propuso tal denominación en unos artículos suyos. Según él, integraban la generación 98 autores como Miguel de Unamuno Y Jugo, Pío Baroja Y Nessi, Ramiro de Maeztu, Ramón María de Ivalle – Inclán, Jacinto Benavente Y Martínez, Antonio Machado... (aunque forma parte de ellos, no se cita a sí mismo por modestia).

Esta nómina sorprenderá a quienes estén acostumbrados al repetido deslinde entre modernistas y noventayochistas. Sin embargo, según el mismo “Azorín”, los rasgos que permiten agrupar a tales autores son no sólo un «profundo amor al arte»; y entre las influencias, señala la de parnasianos y simbolistas. Queda claro, pues, que tal «generación» no es, para “Azorín”, algo deslindado del modernismo ni opuesto a él. Pedro Salinas, en un ensayo escrito en 1935, aplica al 98 el concepto de «generación literaria» establecido por Petersen. Veamos a continuación en qué medida se cumplen estos requisitos generacionales: Nacimiento en años poco distantes. A este propósito, cabe decir, con relación al 98 que once años separan, en efecto, al más viejo y al más joven de los autores citados (Miguel de Unamuno Y Jugo, 1864; Antonio Machado, 1875). Pero en la misma «zona de fecha» nacen Rubén Darío y Manuel Machado.

Formación intelectual semejante. A primera vista, no hay tal semejanza. Salinas señala «su coincidencia en el autodidactismo». Pero ¿es ello un a «semejanza»? ¿Y no fueron también autodidactos muchos modernistas?

Relaciones personales. Hay la intimidad que unió a Baroja, “Azorín” y Maeztu, y sus contactos con Unamuno y Valle-Inclán. Coincidieron en las mismas tertulias, en las mismas revistas... Pero también coincidieron en ellas con «modernistas» notorios.

Participación en actos colectivos propios. Se citan como significativos, entre otros, los siguientes: en 1891, un viaje a Toledo o un homenaje a Larra. En 1902, el homenaje a Baroja por la publicación de *Camino de perfección*; en 1905, la protesta por la concesión del Premio Nobel a Echegaray, símbolo de «una España pasada». Pero también firmaron esa protesta escritores como Rubén Darío, Manuel Machado, Villaespesa...

Presencia de un guía. Es otro requisito difícil de comprobar; así lo reconoce Salinas, pero piensa que tal papel, lo desempeñó a distancia Nietzsche. Hoy sabemos que tal vez fue mayor el influjo de Schopenhauer y otros. Tampoco puede asignarse el papel de guía a Unamuno: todos lo respetaron, pero su postura singular le impidió hacer de aglutinante; incluso guardó ciertas distancias.

Lenguaje generacional. Son evidentes las novedades estilísticas que los distancian de la generación anterior. Para Salinas el modernismo no es otra cosa que el lenguaje generacional del 98. Es evidente que tal afirmación no lleva a deslindar las dos supuestas tendencias. Por lo demás, los estilos son tan personales que lo único en común sería su *ruptura* con el lenguaje precedente (pero lo mismo hicieron los modernistas).

Anquilosamiento de la generación anterior. Campoamor y Clarín mueren en 1901; nada decisivo aportan ya Pereda, Valera, Galdós... Y contra casi todos ellos mostraron su despego los jóvenes¹.

1.2.2. Máxima figura y obra maestra: Antonio Machado y *Soledades, Galerías y otros poemas*

Antonio Machado nació en Sevilla en 1875. Su padre, Antonio Machadoy Álvarez, era un estimable folklorista. En 1883, se traslada la familia a Madrid. Antonio, como sus hermanos, estudia en la Institución Libre de Enseñanza. Continúa el Bachillerato en los Institutos de San Isidro y Cisneros (pero no lo terminaría hasta los 25 años). Al morir su padre (1893) y su abuelo (1895), sobrevienen dificultades económicas. Antonio trabaja como actor teatral, pero en 1899 – con su hermano Manuel – se traslada a París. Allí trabaja como traductor y entra en contacto con la vida literaria parisiense; en una segunda estancia en París (1902), conoce a Rubén Darío, con quien le unirán mutuos lazos de admiración.

¹El acontecimiento generacional que aún las voluntades de estos escritores fue, evidentemente, el «desastre del 98» (F. NOURRY, 2013, P.P. 222-223), fecha que les dio nombre. Pero también algunos «modernistas», en España y América con Rubén a la cabeza habían denunciado la gravedad del acontecimiento.

De nuevo en Madrid, colabora en la revista modernista *Helios* (cuyo redactor jefe es Juan Ramón Jiménez) y vive intensamente las preocupaciones de los jóvenes grupos literarios. La publicación de *Soledades* (1903) lo revela como poeta extraordinario.

En 1907 obtiene la cátedra de francés en el Instituto de Soria. Allí pasará una etapa fundamental de su vida. En 1909, se casa con Leonor Izquierdo, una muchachita de dieciséis años. Con ella pasa un año en París y asiste a las clases de Bergson; pero en julio de 1911, Leonor sufre una violenta hemoptisis y regresan a Soria en donde muere el 1 de agosto de 1912. El dolor debido a la muerte precoz de su mujer marca toda su vida y obra. En 1939 muere el propio poeta.

Su recopilación *Soledades Galerías y otros poemas* consta de seis apartados: «Soledades», «Del camino», «canciones», «humorismo, fantasías, apuntes», «Galerías», «Varias». La temática del libro desarrolla cuestiones esenciales como el tiempo, la vida, la muerte, la presencia de Dios. Desembocan en otros temas secundarios más precisos como la infancia perdida, los sueños, los paisajes que sirven de telón de fondo para meditaciones a cerca de la existencia. El amor tiene su plaza, pero de modo muy discreto, hasta tal punto que convendría mejor hablar de falta de amor o de un amor imaginario. Los sentimientos que dominan y que conllevan reflexiones profundas son la soledad, la melancolía, la tristeza, el *spleen* ante la vacuidad de la existencia y la angustia. Todo esto, el autor lo percibe no a partir de una experiencia personal y singular, sino a través de una tradición literaria de inspiración romántica. Emociones y sentimientos surgen en momentos y lugares que privilegia el autor: el crepúsculo, la noche, las fuentes, las estaciones, la casa, la plaza, el paisaje.

Si la descripción ocupa una postura notoria, el autor puede también referirse a la prosopopeya, en particular cuando inicia un diálogo con la noche, la fuente e incluso consigo mismo. Desde el punto de vista de la versificación, la obra ofrece una variedad bastante grande. Saca del repertorio más tradicional con una preferencia por la silva o el romance y los versos como el endecasílabo, el octosílabo y el heptasílabo. Para comprobar todo esto, basta con echar un vistazo en la estrofa siguiente sacada de «galerías» donde el poeta se dice a sí mismo:

Tú sabes las secretas galerías
del alma, los caminos de los sueños
y la tarde tranquila
donde van a morir.(A. Machado, 2006, P.53).
La generación del 14
Origen y nacimiento

En la llamada «generación de 1914», dominan unas nuevas orientaciones ideológicas y estéticas que ya no son las del Modernismo o del «98», pero que tampoco son aún la ruptura de las vanguardias. E. D'Ors (2007, P.P.88-89) acuñó el término Novecentismo para englobar a ensayistas como Gabriel Miró y Ramón Pérez de Ayala.

En cuanto a la poesía, es la época de superación del Modernismo y de la aparición de una lírica nueva que, con excepciones, mereció frecuentemente el calificativo de «pura». Una inmensa figura, la de Juan Ramón Jiménez resume por sí sola las inquietudes y derroteros de la creación poética del momento. Con el tiempo, tres etiquetas se han impuesto: Novecentismo, Vanguardismo, Generación del 27. Se trata, de hecho, de tres ondas que se suceden y, a la vez, se superponen con amplias zonas de coincidencia. Del tercero y del segundo volveremos después. De momento, tratemos de la «generación del 14» y de su relación con el primer citado, es decir con el Novecentismo.

A cerca de la «generación del 14», en efecto, escribió “‘azorín” (2011, P.37): «Otra generación ha llegado. Hay en estos jóvenes más métodos, más sistema, mayor preocupación científica. Son los que en este núcleo forman críticos: historiadores, filólogos, eruditos, profesores. Saben más que nosotros. ¿Tienen nuestra espontaneidad? dejémosles paso.»

Las novedades propuestas e introducidas en la escritura no se dan en un solo género literario sino en varios. Pero no se puede decir que esos nuevos escritores formen un «grupo». Puede hablarse, eso sí, de «un clima intelectual distinto» con características que estudiaremos. De ahí las denominaciones propuestas para englobar a esos escritores nacidos – con alguna excepción – en los años 1880: Generación del 14 y novecentismo. Este último término fue usado ya en 1906 por E. D’Ors (2007, P.88) para designar aquellas tendencias que se despegaban rotundamente de las formas artísticas o literarias heredadas del siglo XIX. Aceptando el término Novecentismo, Díaz Plaja delimita su contenido por medio de dos negociaciones: lo que ya no es ni modernismo ni noventayochismo, y lo que todavía no es Vanguardismo que confluirá en la «generación del 27»².

1.2.3. Máximo representante y obra maestra: Juan Ramón Jiménez y *Arias Tristes*

Juan Ramón Jiménez, el «andaluz universal» nace en Moguer (Huelva) en 1881. Estudia en Puerto de Santa María. Su entrega a la poesía es temprana y total: renuncia a seguir estudios universitarios (había iniciado Derecho) en 1900, se marcha a Madrid, donde lo llaman Villaespesa y Rubén Darío para luchar «por el Modernismo». La muerte de su padre produce en él una intensa crisis y tiene que ser internado en un sanatorio mental en Francia (1901); convalece en otro de Madrid, donde frecuenta luego la Institución Libre de Enseñanza. La densidad de su obra y la belleza de su estilo le valen el Premio Nobel en 1956. La buena noticia coincide con la muerte de su mujer. Muere él mismo dos años después en 1958

²No siempre resulta fácil establecer la frontera entre Novecentismo y Vanguardismo. De ahí que algunos críticos hablen de «vanguardismo novecentista». Pensamos, sin embargo, que conviene distinguir ambas corrientes de acuerdo con las más sólidas aportaciones de la crítica.

En 1903 se publica su primer gran libro: *Arias tristes* (J. R. Jiménez, 2009). Al leerlo, A. Machado (2006, P.57), que el mismo año ha publicado *Soledades*, escribe: «Por él he pensado y he sentido y he llorado.» En ese libro se encuentra una poesía «vestida de inocencia», es decir de forma sencilla y de contenido digno de emoción. El acento becqueriano es evidente. Los sentimientos de soledad, de melancolía, o los temas del paso del tiempo y de la muerte, son propios de ese *neorromanticismo* que penetra en el espíritu modernista, o de un intimismo simbolista. La impronta del Simbolismo es en él, como en Machado, decisiva. Pero la versificación (predominio de octosílabos y de asonancias), la tenue musicalidad y el lenguaje sobrio (adjetivación matizada) sitúan esta poesía al margen del Modernismo más ornamental y sonoro.

2. La generación del 27

2.1. ¿Generación o grupo?

Comencemos por un documento excepcional. En 1927, el Ateneo de Sevilla organiza un acto para conmemorar el tercer centenario de la muerte de Góngora. Una fotografía recoge, tras la mesa presidencial, a un grupo de poetas. Ahí están, entre otros, Alberti, García Lorca, Jorge Guillén, Dámaso Alonso, Gerardo Diego... Demos ahora un salto a 1945: en un ensayo titulado *Nueve o diezpoetas*, Pedro Salinas recuerda a quienes, con él, protagonizaron uno de los más altos momentos de la poesía española. Y junto a los citados, habla de Aleixandre, Cernuda, Altolaguirre, Prados. He aquí a los poetas destacados que constituyen lo que se ha llamado «Generación del 27».

2.2. Figuras magna y obra maestra: Federico García lorca y *El romancero gitano*

Federico García Lorca Anació en Fuente vaqueros (Granada) en 1898. En Granada, inició las carreras de letras y derecho (sólo terminaría la segunda). Además, estudió música con pasión y fue amigo entrañable de Manuel de Falla. En 1919 se instaló en la Residencia de Estudiantes de Madrid, y trabó entrañables relaciones con escritores consagrados (Jiménez), con artistas jóvenes (Dalí, Buñuel...) y con los poetas que constituirán su grupo poético. Su personalidad y su obra lo sitúan pronto a la cabeza del grupo. Durante el curso 1929-1930, se marcha a Nueva York como becario, experiencia que lo marcará profundamente. De regreso a España, funda en 1932 *La Barraca*, grupo teatral universitario con el que recorre los pueblos de España, representando obras clásicas. En 1933 hace un viaje triunfal a Buenos Aires, donde sus dramas obtienen gran éxito. Y, de nuevo en España, prosigue su trabajo infatigable de poeta, autor dramático, director escénico, conferenciante... Su labor le ha granjeado la máxima admiración y numerosos homenajes, pero también mezquinas envidias. Y su acercamiento cada vez mayor al pueblo le atrae odios que condujeron a su asesinato a comienzos de la guerra civil en agosto de 1936.

Escrito entre 1924 y 1927, *El romance gitano* se publica en 1928 y alcanza un resonante éxito que acabará por abrumar al poeta. De este gran libro, diría F. García Lorca (2005, P.9): «Mi gitanismo es un tema literario y un libro. Nada más.» ¿Nada más? Claro que la elección de un «tema» responde siempre a motivaciones profundas. El mismo Lorca se confesaba «inclinado a la comprensión simpática de los perseguidos: del gitano, del negro, del judío...» (V. Tusón, 1992, P.444). Aquí, estamos lejos de un juego poético: el poeta canta fraternalmente a esa raza marginada y perseguida. Más aún: ese «constructor de mitos» que fue Lorca (lo dijimos al hablar de su teatro) eleva el mundo de los gitanos a la altura de un mito moderno.

El significado de ese mito es evidente: el destino trágico que late en toda su obra. Las figuras que aparecen en el *Romancero gitano* (F. García Lorca, 2012) son seres al margen de un mundo convencional y hostil, y – por eso – marcados por la frustración o abocados a la muerte: Antoñito el Camborio, el «Emplazado», Juan Antonio de Montilla, Soledad Montoya... En realidad, según Lorca, en el libro «hay un solo personaje real, que es la pena que se filtra».

Además, por todo el libro estallan unas tremendas ansias de vivir que topan con la imposibilidad de vivir. Es fácil imaginar hasta qué punto ha proyectado Lorca sobre esos personajes sus propias obsesiones, su «sentimiento trágico de la vida».

Con el *Romancero gitano*, en fin, Lorca alcanza un lenguaje inolvidable, inconfundible. Es el punto más alto de la repetida fusión de lo culto (y hasta de lo vanguardista) con lo popular. El viejo metro castellano renueva su andadura tradicional. Y caben en él las metáforas más audaces que, sin embargo, siguen teniendo fuerza apasionada, directa, humanísima y elemental.

3. La poesía hispanoamericana del siglo xx como «brazo secular» de la española

A pesar de los numerosos movimientos, reformas, novedades y hallazgos temáticos y estilísticos que desarrollaron los poetas españoles en el siglo XX a través de las diferentes «generaciones», éstos necesitaron el apoyo de la poesía hispanoamericana para seguir manteniendo más ardiente la llama lírica o estética hispánica. Los poetas siguientes de la América española encabezados por Rubén Darío cumplieron eficaz y dignamente esta necesidad. Comprobémoslo revistando brevemente la vida y sobre todo una obra mayor de algunos, a los que consideramos como más representativos, a saber Pablo Neruda, Octavio Paz y, desde luego, Rubén Darío.

3.1. Rubén Darío y *Azul*

Rubén Darío nació en Metapa (Nicaragua) el 18 de enero de 1868. Fue criado por una abuela materna por estar separados sus padres antes de su

nacimiento. Escritor precoz, sus primeros versos son instintivamente románticos. Publica en 1888 su primer libro de poemas titulado *Azul*. Viaja al Salvador y a Guatemala y trabaja como periodista para *La nación de Buenos Aires*. Como delegado de Nicaragua para la celebración del cuarto centenario del descubrimiento de América, se traslada a España donde visita frecuentemente a Campoamor, Emilia Pardobazán y Zorrilla. Un viaje a París le permite conocer a Verlaine. Un segundo viaje a España le da la oportunidad para publicar, en Madrid, *canto de vida y esperanza* en 1905. Lleva una vida sentimental bastante tumultuosa alternativamente en Madrid y Mayorca. Nombrado embajador de Nicaragua en España en 1908, pierde su función cuando su país está inmerso en una revolución. Conoce una existencia caótica y muere en León en febrero de 1916.

Azul (R. Darío, 2002) es una recopilación de poemas, cuentos y otros breves relatos. Suscitó inmediatamente un vivo interés por primera vez en 1888 en Valparaíso (Chile); luego, la completó el autor en 1890 y 1905 por dos ediciones parecidas en Buenos Aires. Las ediciones más recientes fueron establecidas a partir de estos tres estados del texto. Que se trate del verso o de la prosa, dos temas mayores se desprenden de la obra: el culto de la belleza y el amor. Rubén Darío explora un mundo mágico y maravilloso poblado de hadas y gomos. La mujer, y sobre todo la mujer negra es evocada como símbolo de la belleza; inclinación física y refinamiento conjunto de lencería contribuyen a la exaltación de los sentidos. “El año lírico” es un conjunto poemático de cuatro tiempos que siguen las cuatro estaciones del año. Instaura un diálogo entre el personaje poético y la amante deseando que ésta pueda contestar a sus deseos. En este cuadro idílico interfieren seres fantásticos que permiten al lector asimilar la belleza del mundo imaginario a la inspiración poética. La serie de poemas titulados “medallones” es un homenaje lírico rendido a los poetas siguientes por Rubén Darío: Leconte de Lisle, Catulle Mendès, Walt Withman, José Joaquín Palma, Salvador Días Mirón. El carácter profundo de su pensamiento y las numerosas aportaciones estéticas suyas hacen de él un poeta famosísimo y una referencia universal. Cabe añadir, por último, que es a la vez una figura cumbre del Modernismo y un miembro influyente de la «Generación del 98».

3.2. Pablo Neruda y *Canto general*

Chileno nacido en 1904, su verdadero nombre era neftalí ricardo reyes. Creció en Temuco, ciudad del sur donde la lluvia austral y la selva refuerzan su sentimiento de soledad y abandono. Cursó los estudios secundarios en Santiago, punto de convergencia de inmigrantes que suscitó en el futuro poeta el gusto por el cosmopolitismo. Atraído muy temprano por la poesía, publicó en 1923 *crepusculario*, libro empapado de nostalgia modernista. Poeta precoz y estudiante boémico, inició ya en 1926 una vida diplomática que lo llevó a varios países entre ellos Francia y España. Una etapa decisiva de su carrera poética será la de *Residencia en la tierra*, escrita durante una misión consular en Asia del Sureste. En

esta obra, el autor afirmó una originalidad en el lenguaje que era radicalmente nueva por su carácter audaz pero también, por la amplitud de la meditación metafísica a cerca de la vida, del amor y de la muerte. Llegado a España en 1934, Pablo Neruda profundizó sus lecturas de poetas del siglo de oro, conoció a García Lorca, Buñuel y otros escritores de la Residencia de Estudiantes de Madrid. Cuando estalló la guerra civil, soportó la República española y participó activamente en la evacuación de los refugiados que pidieron el asilo político a América Latina. Esta experiencia de la solidaridad le inspiró *España en el Corazón* (1937) y marcó el impacto de la acción política en su práctica poética como lo confirmó después la gran fresca que constituirá *canto general* (1950). Consiguió el premio Nobel de literatura en 1971. La elección de Salvador Allende llevó a Neruda a volver a la acción política. Sostuvo al Gobierno de Unidad Popular. Fue cogido en la tormenta del golpe de Estado del general Pinochet; asignado a residencia, el poeta murió el 23 de septiembre de 1975.

Canto general (P. Neruda, 2013) es la obra en que la orientación literaria del autor su momento más ambicioso: es un libro extensísimo donde el poeta canta las tierras y los pueblos de América y sus vicisitudes históricas con un tono épico y vibrante. Se presenta como una síntesis de la historia americana desde los orígenes hasta el caótico siglo XX. El libro está organizado en quince cantos aunque se puede decelar en él sin pena tres grandes momentos.

Primer tiempo (campos I a IV): desde los orígenes hasta los desórdenes del siglo XX pasando por la conquista, la colonización, la independencia y el tiempo de las dictaduras. Pero Neruda no tiene una visión demasiado maniqueista que haría del invasor español el mal absoluto. La Europa conquistadora ha aportado también a América las ideas y la capacidad industriosa del Renacimiento. Pero tres siglos de sumisión, de humillación y de espoliación han conducido al movimiento de independencia que celebra Neruda a través de las figuras de principales libertadores como O. Higgins, San Martín, José Martí, Emiliano Zapata, pero también a través del personaje colectivo del pueblo presente en todo el libro ya que es el actor principal de la resistencia a la adversidad. Para Neruda, siendo conducida por una elite criolla y burguesa, la emancipación de América Latina se ha apartado del espíritu del período de la independencia y ha generado las nuevas tiranías y las traiciones cómplices del imperialismo norteamericano.

Segundo tiempo (campo V a IX): la vuelta a una cosmogonía determina el destino tan mítico como histórico del continente visto en su diversidad natural y cultural. En este conjunto a veces heterogéneo desde el punto de vista estilístico y temático se puede discernir un movimiento delo general alo particular. Después de la evocación de todo el continente para subrayar sus características contrastadas y contradictorias [canto VI, «canto general de Chile»], se trata del núcleo primitivo del libro que ha tomado, a lo largo de su gestación el giro totalizador que se le reconoce en su estado final. Pero la importancia que se acuerda a los paisajes chilenos con sus cataclismos naturales [«Terremoto»] no excluye la presencia de

los hombres condenados al humilde trabajo cotidiano [«Talabartería», «Altarería», «Telares»]. Estos protagonistas oscuros tienen como nombres: Juan Cortapedras, Juan Comefrío, Juan Piedescalzos. Así pues, el discurso arraiga en un enfoque proletario que hace el elogio de las clases laboriosas: campesinos, artesanos, mineros, pescadores. Al nombrarlas y al denunciar abiertamente su sufrimiento, el poeta trata de sacar estas clases laboriosas del anonimato y de devolverles su dignidad.

El tercer tiempo (cantos X a XV): aquí, el itinerario personal asocia el combate político y el personaje poético. Esto se relaciona con las peripecias que han conducido a Pablo Neruda al exilio para escapar a las malas actuaciones del dictador González Videla. Esta situación obliga al autor a llevar una vida clandestina; es el momento en que se identifica totalmente al pueblo de los oprimidos, el cual ha sabido acogerlo y en el que él ha confiado. Al lado de la experiencia de la solidaridad y de la hermandad, si inicia la dialéctica de la vida y de la muerte que resumen magníficamente estos cuatro versos del canto: «Soy pueblo, pueblo innumerable. / Tengo en mi voz la fuerza pura / para atravesar el silencio / y germinar en las tinieblas.» (P. Neruda, 2013, P.234).

3.3. Octavio Paz y *Libertad bajo palabra*

Octavio Paz nace en Méjico el 31 de marzo de 1914 en una familia rica donde se familiariza muy temprano con la lectura y las lenguas extranjeras. La lectura de los poetas de la Generación del 27 será determinante para su formación literaria. Se traslada a España en 1937 invitado por el Congreso de los estudiantes antifascistas. Allí, conoce a Pablo Neruda, César Vallejo, Luis Cernuda y a Antonio Machado cuyos escritos admira mucho. Decepcionado por el pacto germano soviético, se aleja de sus amigos comunistas. Viajero incansable, descubre varios países, pero su estancia en India marcará profundamente su pensamiento. Ocupa puestos de embajador de Méjico en varios países hasta el momento de la matanza de centenares de estudiantes en la plaza de Tlatelolco en 1968: se demite de sus funciones de embajador en signo de protesta. Galardonado por el premio Nobel de literatura en 1990, deja una obra imponente por la originalidad de su pensamiento (V. Tusón, 1992, P.396). Al lado de su poética, es también autor de muchos ensayos sobre la creación literaria y artística. Muere en Méjico en 1998.

Libertad bajo palabra (O. Paz, 2008) es el título bajo el cual Octavio Paz reúne por primera vez en Méjico el conjunto de su obra poética escrita entre 1935 y 1957. En este conjunto, el autor no se conforma con una simple compilación sino que corrige, reescribe y redistribuye la materia poética según los criterios temáticos en fase con la percepción del mundo que ha ido forjando a lo largo de los años. En 1968, durante la segunda edición, la estructuración general de la recopilación en cinco secciones es definitivamente establecida (M. Gladieu, 2009, P.271).

El título del libro es explicitado en la última frase del poema en prosa: «Contra el silencio y el jaleo, invento la Palabra *libertad*, que se inventa a sí misma

y me inventa cada día» (O. Paz, 2008, P.37). Esta dialéctica siempre está presente en *Libertad bajo palabra* si se toman en cuenta los numerosos textos en que el autor alude al papel del poeta y a la mediación del texto poético a partir del cual se organiza su visión del mundo. La Primera sección, «A tu sombra clara» está en parte situada bajo el signo de la juventud y del amor en un diálogo permanente en que el poeta se dirige a una mujer. Esta presencia femenina constituye un microcosmo donde la mujer permite leer los misterios del universo. Este afán fusional con inspiración surrealista se manifiesta en otros muchos textos posteriores y devuelve a la mujer una imagen mítica en que se mezclan el recuerdo cristiano de la Virgen y el recuerdo profano de la Magna Mater mediterránea. En la segunda sección, «calamidades y milagros», Octavio Paz describe la angustia del hombre frente a su destino. El hombre experimenta su condición como un confinamiento hostil, ligado a la presión de lo cotidiano, el lastre del tiempo y la experiencia de la soledad. El cara a cara del hombre consigo mismo se hace también insostenible y no parece poder solucionarse sino a través de la búsqueda de identidad. A veces, las obligaciones son más concretas: el poder alienante del dinero, «Entre la piedra y la flor», o frente a la desgracia, el silencio de Dios, «El ausente». La sección siguiente, «Semillas por un himno», puede ser considerada como una respuesta a las «Calamidades»: es auspiciado por una palabra reconfortante que emana del hombre reconciliado consigo mismo, por la confianza en el lenguaje que contribuye a encontrar de nuevo la unidad perdida, tema fundamental en toda la obra de Paz. La cuarta sección, «¿Águila o sol?», que reúne casi exclusivamente los poemas en prosa en que el autor trata de «Los trabajos del poeta» para examinar su relación con la escritura, su modo de violentar la materia verbal para producir un discurso rugoso, incisivo, corrosivo y librarse de los conformismos inoportunos. La quinta y última sección del libro, «La estación violenta», lleva al autor a la experiencia interior del yo opuesto a una angustia persistente que el lector asimila a la muerte. «Piedra del sol» concluye la obra. Es una larga composición de 584 endecasílabos a semejanza del calendario mejicano que indica la conjunción de Venus y del sol como el final de un ciclo. Esta referencia al mundo prehistórico marca la dualidad con la cual civilizaciones han querido situar el destino humano: muerte y resurrección.

Conclusión

Este trabajo nos ha permitido dar a conocer los diferentes movimientos, corrientes y reformas de la poesía hispánica que han ido naciendo a lo largo del siglo XX y las circunstancias en las que han evolucionado. El estudio ha revelado que la poesía española fue marcada durante la primera mitad del siglo por las «generaciones» o grupos literarios. Estas corrientes conocieron un éxito considerable a través del genio artístico y literario de grandes figuras líricas españolas modernas, entre ellas, Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez y Federico García Lorca. Pero con el tiempo, la fuente poética española empieza a

agotarse perjudicando el pleno desarrollo de la poesía hispánica en general. Sin embargo, este problema se soluciona gracias al apoyo de la poesía hispanoamericana, la cual le proporciona a la literatura en lengua castellana novedades y producciones imprescindibles. Entre autores hispanoamericanos que han contribuido a alzar las letras hispánicas al nivel de la literatura mundial sobresalen unos cuantos que hemos citado y el poeta nicaragüense Rubén Darío es una figura magna a la vez de la «Generación del 98» y del modernismo, latinoamericano.

Bibliografía

- “AZORÍN”, 2011, *La generación del 98*, tercera ed., Salamanca, Anaya.
- BAROJA Pío, 2007, *Juventud, egolatría*, cuarta ed., Paris, ed. Taurus.
- DARÍO Rubén, 2002, *Azul y cantos de vida y esperanza*, Espasa-Calpe, Madrid.
- D’ORS Eugenio, 2007, *Glosario*, t.1, España Calpe, Madrid.
- GARCÍA LORCA Federico, 2005, *Obras completas*, cuarta ed., Madrid, Anaya.
- GARCÍA LORCA Federico, 2012, *El romancero gitano*, Madrid, Anaya.
- GLADIEU Marie Madeleine et al, 2009, *Littératures hispaniques*, Paris, Ellipses Ed.
- JIMÉNEZ PIDAL Juan Ramón, 2009, *Arias tristes*, segunda ed., Madrid, Anaya.
- MACHADO Antonio, 2006, *Soledades, Galerías, Otros poemas*, cuarta ed, Madrid, Espasa-Calpe.
- NERUDA Pablo, 2013, *Canto general*, sexta ed., Madrid, Cátedra.
- NOURRY Philippe, 2013, *Histoire de l’Espagne des origines à nos jours*, Paris, Ed., Tallandi
- PAZ Octavio, 2008, *Libertad bajo Palabra*, Madrid, Cátedra.
- TUSÓN Vicente et al, 1992, *Literatura del siglo XX*, Madrid, Anaya.

**ANALYSE MORPHOSEMANTIQUE DES UNITÉS EXPRIMANT LA
MORT EN FRANÇAIS PARLÉ DE CÔTE D'IVOIRE**, Jean-Martial TAPÉ
(Université Félix HOUPHOUET-BOIGNY de Cocody, RCI)
jeanmartialtap@yahoo.fr

Résumé

La mort n'est plus simplement un phénomène centré sur les rites funéraires ou les obligations culturelles du défunt. Elle est l'occasion aussi bien de brassages culturels que de dynamique linguistique. Dans toutes les langues du monde, l'expression de la mort est fonction de plusieurs paramètres socioculturels d'où la variabilité des termes pour l'exprimer. En français parlé de Côte d'Ivoire des procédés morphosyntaxiques, tels que la composition, sont utilisés pour nommer et représenter la mort. L'étude s'inscrit dans le cadre de la terminologie culturelle.

Mots clés : mort, création lexicale, composition, morphosémantique, français parlé de Côte d'Ivoire.

MORPHOSEMANTIC ANALYSIS OF THE UNITS EXPRESSING DEATH IN THE SPOKEN FRENCH IN CÔTE D'IVOIRE

ABSTRACT

Death is no longer a simply phenomenon centered on the funeral rites or the cultural obligations of the deceased person. It's an opportunity for both cultural mixing and linguistic dynamics. In all the languages of the world, the expression of death is a function of several sociocultural parameters, hence the variability of terms to express it. In the spoken French in Côte d'Ivoire, morphosyntactic processes, such as composition, are used to name and represent death. This study sides in the cultural terminology.

Keywords: death, lexical creation, composition, morphosemantics, spoken French in Côte d'Ivoire.

Introduction

Des études en anthropologie indiquent que le concept de la mort revêt des dimensions affectives et psychologiques qui déterminent la perception que l'on peut avoir et surtout la désignation pour s'en référer. Thomas (1977) fait sienne cette opinion lorsqu'il affirme que chaque société a sa manière de concevoir la mort au travers de ses schèmes de pensée et ses valeurs propres. Une telle conception s'applique à la création terminologique dans l'expression de la mort en français parlé de Côte d'Ivoire. Née du phénomène d'appropriation de la langue française par les Ivoiriens, cette variété linguistique exploite les règles liées à la composition afin de varier les techniques d'expression dans la formation d'unités relatives à la mort. La présente étude s'inscrit dans une perspective descriptive et variationniste des mots liés à un phénomène naturel : la mort. La présente étude tente de répondre à la question suivante : quels sont les procédés

morphosémantiques de création lexicale d'unités exprimant la mort en français parlé de Côte d'Ivoire ? L'étude est une contribution à la description de la variabilité de termes créés autour de la mort en français parlé de Côte d'Ivoire et à les interpréter. L'hypothèse principale de la recherche repose sur l'idée que l'usage des formes locales pour exprimer la mort en français parlé par les Ivoiriens subirait, d'une part des variations dans le discours, d'autre part, la variation du lexique de la mort dépendrait de certains paramètres ou variables socioculturels. De façon spécifique, ces pratiques langagières permettraient aux locuteurs de témoigner leurs peines et douleurs face à la situation douloureuse. Pour mener ce travail, nous proposons le plan suivant : d'abord, il est question de mettre en exergue la méthodologie de l'enquête et le cadre théorique. Ensuite, il s'agit de rendre compte de quelques travaux en linguistique liés au sujet de la mort ; enfin, l'étude décrit quelques formations des termes relatifs à la mort avant d'élucider les fondements socioculturels de dénomination de l'expression de la mort en français parlé de Côte d'Ivoire.

1. Méthodologie de la recherche et cadre théorique

Dans cette partie, nous présentons tour à tour la méthodologie de l'enquête et le cadre théorique.

1.1. Méthodologie de l'enquête

L'enquête a consisté en la collecte de données auprès des communautés vivant en Côte d'Ivoire, dans des cérémonies funèbres à Abidjan. Abidjan est la capitale administrative de la Côte d'Ivoire. Elle regroupe une population importante venue de toutes contrées de la Côte d'Ivoire ainsi que de celles de pays limitrophes. A cet effet, l'enquête a été menée en deux phases : la documentation et la collecte de données en situation réelle. La première phase a consisté en un recueil de données extraites de travaux de recherche sur les langues dida (Laby, 2016) et sénoufo (Koné, 2017). La deuxième phase de l'enquête a été réalisée en trois étapes : une enquête semi-directive, une observation participante et une technique d'analyse. D'abord, l'entretien semi-directif a consisté à enregistrer des données auprès d'informateurs dont l'âge est compris entre 18 et 70 ans. Au cours de la collecte de données, nous avons constaté quelques variations lexicales relatives à la mort, en français parlé de Côte d'Ivoire. Par exemple, les locuteurs utilisent invariablement des expressions comme « *l'arbre est tombé* » ou « *ils ont cassé mes pieds* » pour rendre compte de la fin de vie. Il s'agit d'emploi euphémique dont l'objectif est d'atténuer l'annonce d'un événement douloureux. Ensuite, à travers une observation participante, nous avons entamé une interaction verbale avec des informateurs, aux cours de funérailles organisés, dans des communes et quartiers d'Abidjan, tels que Abobo et Yopougon. Ces informateurs nous ont permis de comprendre les discours et termes employés lors de cérémonies funèbres. Pendant cette opération, nous avons utilisé un magnétophone pour

l'enregistrement des données. Le plus souvent, il s'agissait de proches de décédés et qui malgré les circonstances ont accepté de participer à notre enquête. Enfin, nous avons utilisé une technique d'analyse qui a consisté à un regroupement des données recueillies. Nous avons procédé à une transcription phonétique et orthographique des items. En outre, nous avons mis en évidence la forme des mots et leurs sens dans l'objectif d'avoir des données interprétables dans nos analyses.

1.2. Fondement théorique

La terminologie culturelle est une théorie sociolinguistique. Elle appréhende le terme comme un mot appartenant à une langue particulière et obéit aux règles générales de cette langue. Selon M. Diki-Kidiri

La terminologie culturelle est une terminologie pour le développement. Elle a pour objectif principal l'appropriation de nouveaux savoirs et savoir-faire qui arrivent dans une société donnée. Elle permet à cette société de trouver le mot juste pour exprimer chaque concept nouveau en puisant ses ressources linguistiques dans sa propre culture et selon sa propre perception du réel (Diki-Kidiri, 2007 : 14)

Elle se donne comme tâche essentielle l'étude de la créativité lexicale dans une langue en se fondant sur les domaines de compétences, de connaissances et d'expériences propres à un peuple donné. Ces éléments permettent d'avoir une perception originelle des nouveaux concepts dans la langue. En outre, l'auteur dévoile un certain nombre de concepts essentiels pour comprendre la terminologie culturelle dont la personne humaine, la communauté, l'historicité, la base d'expériences et de connaissances, la culture, la mémoire, la perception du réel, la reconceptualisation, le terme et la variation... A la théorie de la terminologie culturelle, l'on pourrait associer la sociolinguistique variationniste qui étudie les différentes modifications de la langue à divers niveaux : usage, sémantique et lexématique. En effet, en français parlé de Côte d'Ivoire, les mots qui expriment la mort réfèrent à la situation sociale, au sexe, à la classe sociale, à la fonction et au genre de mort... du défunt. La terminologie culturelle et la sociolinguistique variationniste servent à décrire la variabilité des expressions liées à la mort dans les usages du français de Côte d'Ivoire.

1.3. La mort en linguistique

Avant de mener une réflexion sur la mort en linguistique, il est indispensable de donner quelques informations sur la variété langagière utilisée dans le cadre de cette étude, à savoir de français parlé de Côte d'Ivoire. En Côte d'Ivoire, la langue française est utilisée comme outil de communication, véhiculaire interethnique et de transmission de savoirs. Son usage tient compte des contextes historique, social et culturel. Le français, langue aux senteurs de l'identité sociale et culturelle des Ivoiriens, se différencie dans la pratique

linguistique des communautés qui l'utilisent au quotidien. A. A. L. Aboa fait le constat qu'en Côte d'Ivoire et particulièrement à Abidjan :

L'appropriation du français, entièrement acquise par la population, donne lieu à l'émergence de variétés endogènes, caractérisées par des restructurations dans différents domaines du système linguistique du français. Ces variétés tendent à s'éloigner plus ou moins du français standard, qui sert toujours de norme de référence dans ce pays, mais dont la pratique s'amenuise chez les locuteurs. A Abidjan, la métropole économique de la Côte d'Ivoire, on observe un recul des langues ivoiriennes dans la communication familiale et encore plus dans celle des jeunes. (Aboa, 2015 : 51-52)

Utilisée comme moyen et médium d'enseignement, la langue française a réussi à intégrer tous les secteurs d'activités au point où elle est utilisée par les locuteurs selon les besoins de la communication. Cela va aboutir à une forme endogène de français dont la syntaxe diffère très peu de la norme standard. K. A. P. Kouadio décrit cette variété de français de la manière suivante :

(...) Elle est caractérisée par des resémantisations, des emprunts lexicaux et très souvent par des expressions particulières relevant d'une traduction littérale d'expressions spécifiques aux langues africaines en général. Par exemple, pour dire « souiller la réputation de quelqu'un ou encore ternir l'image de quelqu'un », on dira dans cette variété de français de Côte d'Ivoire « gâter nom de quelqu'un », expression calquée sur les langues ivoiriennes. Ce genre d'expressions est courant dans les productions écrites et orales de la grande majorité des Ivoiriens. (Kouadio, 2014 :3)

Après cette brève étude sur le français parlé de Côte d'Ivoire, il est opportun de rendre compte de travaux de recherche en linguistique sur le sujet de la mort. La question de la mort a été largement abordée dans différentes disciplines telles qu'en anthropologie, en sociologie, en psychologie et en ethnologie... Toutes ces disciplines ont des champs d'analyses différents mais utilisent en commun la langue pour mener leurs analyses. La notion de la mort apparaît donc comme une étude interdisciplinaire dans les sciences humaines et sociales. Peu de travaux en sciences du langage se sont intéressés à l'analyse des données concernant le sujet de la mort. Or, la linguistique en tant que science sociale doit s'impliquer à l'étude de tous les faits sociaux pour mieux appréhender le fonctionnement des sociétés et les langues. Cependant, Ligan (2016), dans une étude stylistique et taxinomique sur l'expression de la mort en milieu gun au Bénin, montre que l'expression de la mort est, entre autres, fonction de catégories sociales. Par exemple, si l'usage du terme « ku » pourrait choquer la sensibilité, les locuteurs emploient des expressions valorisées, métaphoriques selon la compétence linguistique pour symboliser la fin d'un être humain. Aussi, Laby (2016) et Koné (2017) rendent compte de variables sociales qui sont à l'origine de la variation des termes et expressions de la mort en milieu dida et sénoufo.

La création lexicale à travers la composition est également utilisée dans la formation des termes du lexique de la mort en français de Côte d'Ivoire.

3. Formes et sens des mots du lexique de la mort en français parlé de Côte d'Ivoire

3.1. Formes de quelques mots du lexique de la mort

En français parlé de Côte d'Ivoire, transparaissent certaines formes de variations lexico-sémantiques telles que la composition. Ce procédé de création lexicale acquiert une vivacité particulière due au tempérament des Ivoiriens. J. Dubois identifie différents types de mots composés. Il en donne la définition suivante « on appelle mot composé un mot contenant deux, ou plus de deux morphèmes et correspondant à une unité significative. » (Dubois, 2002 : 105)

En français parlé de Côte d'Ivoire, la composition se réalise selon les critères syntaxiques ci-après :

NOM + NOM

« L'homme là, il est *mort maison* parce que il est mort à la maison, on a trouvé son cadavre à la maison. »

« Quand c'est une femme qui est décédée, on l'appelle *mort femme* et puis quand c'est un enfant, lui, c'est *mort enfant*. »

« On dit quelqu'un est « *mort âgé* » quand la personne décède pendant la vieillesse. »

« Quelqu'un qui est mort dans l'eau c'est-à-dire par noyade, on l'appelle « *eau mort* ». C'est dans l'eau qu'il est mort. »

Dans les énoncés précités, figurent des termes comme « mort maison », « mort femme », « mort enfant » et « mort âgé ». Il s'agit de mots, composés d'un nom suivi d'un nom. Ils ont la particularité d'être dépourvus de déterminants. De plus, la suppression de déterminants devant le nom a lieu devant des noms composés suivi d'un monème postposé « là » comme mis en évidence dans les structures phrastiques suivantes :

« Les femmes qui pleurent quand quelqu'un est mort là, « *mort assistantes là* », c'est pas travail hein ! C'est leur manière de soutenir la famille du défunt... »

« *Tombes creuseurs-là* », c'est eux, quand y a la mort quelque part ... eux ils vont prendre pelles, pioches et puis daba pour aller faire trou où on va mettre le corps.

« *Bœuf cimetièrè là* », c'est là-bas on va enterrer une personne importante... »

Le monème postposé « là » apparaît devant les noms composés (5) « mort assistantes », (6) « tombe creuseurs » et (7) « bœuf cimetièrè ». Particule démonstrative ou emphatique usuel fréquemment utilisé dans le français parlé ivoirien, « là » apporte un certain équilibre grammatical rompu par l'inexistence du déterminant devant le nom.

Le nom dépourvu d'un déterminant se réalise aussi selon la forme suivante :

NOM + VERBE

Soit l'exemple :

(8) « Chez nous les Sénoufo, on attend souvent un mois ou bien un an pour organiser « *balafon dormir* », tout dépend des moyens de la famille... ça veut dire que lorsqu'on a fini d'enterrer la personne, les parents organisent une cérémonie de réjouissance au cours de laquelle on fait des dons et puis on dit des mots de remerciements et tout ça marque la fin des funérailles... »

L'exemple (8) met en évidence le composé « *balafon dormir* ». Il s'agit de deux mots formés d'un nom « *balafon* » et d'un verbe « *dormir* ». Le terme se caractérise, d'une part, par l'absence d'un déterminant devant le nom « *balafon dormir* », et d'autre part, par l'absence d'une préposition entre les mots « *balafon* » et « *dormir* ». L'absence de préposition montre que l'on a affaire à une construction syntaxique par juxtaposition.

Les exemples cités, selon les modèles NOM + NOM et NOM + VERBE, font ressortir le constat suivant : le nom composé peut être réalisé sans déterminant en français parlé de Côte d'Ivoire. A ce propos, N. J. Kouadio affirme que le nom en français de Côte d'Ivoire se construit selon le modèle de la formation des noms dans les langues ivoiriennes. Il dit :

« La possibilité d'effacer le déterminant du nom est un procédé très productif en français de Côte d'Ivoire. On assiste plutôt à la réfection d'un autre système d'actualisation fonctionnant sur une base sémantique et syntaxique de celui du français central, mais proche de celui des langues du substrat. » (Kouadio, 1999 : 303)

L'auteur en donne un exemple à partir du baoulé (langue kwa de Côte d'Ivoire) :

n	di-li	àmangoø
je	manger+acc ¹	manguedéterminant zéro

Selon les situations de communication, cet énoncé peut vouloir dire :

J'ai une mangue
J'ai mangé la mangue
J'ai mangé les mangues
J'ai mangé des mangues. (Kouadio, 1999 : 304)

L'effacement du déterminant en français de Côte d'Ivoire tient compte de la structure des langues locales ivoiriennes du déterminant en baoulé. Egalement, l'absence d'éléments recteurs entre les noms sera analysée comme une construction syntaxique par juxtaposition. G. Manessy avance l'hypothèse d'une sémantaxe qui rend compte des

Manières africaines de voir les choses et de catégoriser l'expérience, de discours élaborés selon des principes différents de ceux qui sont familiers au français de France. Il y a là un mode d'appropriation difficile à déceler par le

¹Acc : aspect accompli

locuteur mais qui manifeste l'inaptitude de la langue importée à rendre exactement compte des démarches de sa pensée. (Manessy, 1994)

Egalement, les mots et expressions relatifs à la mort en français parlé de Côte d'Ivoire peuvent être réalisés selon les structures suivantes :

VERBE + DETERMINANT + NOM

(9) « C'est à leur manière d'*attacher le corps*² pour l'enterrer qu'on reconnaît les funérailles chez les musulmans ».

ADJECTIF + NOM + (ADJECTIF)

(10) « La famille restreint et certains membres se réunissent au cours d'une *petite veillée* à la mémoire du défunt... et souvent, c'est en ce moment que se prennent des décisions importantes pour l'organisation pratique des funérailles »

(11) « Pour la *grande veillée funèbre*, il faut louer des bâches, des chaises, une sono et inviter des artistes qui vont venir animer la veillée »

Les exemples cités mettent en évidence un composé verbal (9) « attacher le corps », ainsi que des composés adjectivaux (10) « petite veillée » et (11) « grande veillée funèbre ». Ce sont des expressions d'origine populaire. Il est question de pratiques linguistiques qui rendent compte de réalités religieuses, culturelles et sociales en liaison avec la mort.

La formation de mots désignant la mort en français parlé de Côte d'Ivoire peut résulter aussi du figement des syntagmes. Un syntagme figé ou expression idiomatique (J. Dubois, 2002) est un emploi figuré relatif aux structures sociales et à la culture qui contribuent à les caractériser et dont le sens intuitif tire parti de l'usage et des valeurs (M. Sulkowska, 2005 : 8).

Les expressions figées en français de Côte d'Ivoire, qui expriment le phénomène de la mort, répondent au sentiment d'unité. Elles sont fondées selon des critères paradigmatique, syntaxique et sémantique. En français de Côte d'Ivoire, le sens de la locution pour nommer la mort équivaut à l'addition des sens des constituants.

- Critères paradigmatiques : la locution se réalise selon le principe de la commutation et apparaît selon le modèle suivant :

NOM + DETERMINANT (PARTITIF) + NOM

(12) « J'ai été désigné « *Propriétaire du corps* » par la famille en vertu des liens familiaux que j'entretiens avec le décédé. C'est moi qui cordonnerai toutes les prises de décisions et j'aurai en charge l'organisation pratique des funérailles... »

(13) A la fin des funérailles, on fait « *Salut la mort* » c'est-à-dire qu'on choisit un jour spécial où des personnes désignées par la famille passent de cours en cours pour dire merci à tous ceux qui ont apporté d'une manière ou d'une autre leur soutien à la famille du décédé... »

Selon le corpus, l'on appelle « propriétaire du corps » (12) un proche du décédé. Le plus souvent, il s'agit d'un homme (oncle, frère ou neveu) désigné de façon

²Ensevelissement du cadavre dans un linceul selon les rites musulmans.

consensuelle par l'ensemble des membres de la famille. Il a pour rôle d'harmoniser les points de vue et de recueillir les suggestions relatives à l'organisation pratique des funérailles. Aussi, il réceptionne les dons afin de les redistribuer aux membres de la famille. Dans certaines coutumes, il devient l'unique héritier à charge, pour lui, de veiller au bien-être de la famille du défunt. Un « salut la mort » (13) est une cérémonie au cours de laquelle, les parents du défunt témoignent leur reconnaissance, à travers des mots de remerciement, à toutes les personnes qui les ont assistés.

On pourrait croire que sur des critères paradigmatiques, les compléments du nom « du corps » dans (12) « propriétaire du corps » et « la mort » dans la locution (13) « salut la mort », peuvent commuter avec des mots simples comme c'est le cas dans :

« Propriétaire du corps / ... de la voiture / ... de la maison »

« Salut la mort / ... la famille / ... les amis »

La construction de syntagmes figées, selon le principe de la commutation, n'est pas suffisante. Si l'on se réfère à J. Sévry, les syntagmes figés pour désigner la mort en français de Côte d'Ivoire permettent « d'exprimer la vision africaine ou les éléments de la cosmologie africaine » (Sévry, 1997 : 35)

- Critères syntaxiques : la locution ne respecte pas les règles ordinaires de la syntaxe tel que l'ordre des mots. Cet aspect est perceptible selon le modèle suivant :

ADJECTIF + DETREMINANT + NOM

(14) « C'est « *gros la mort* » quand c'est un grand type ou bien un riche planteur qui meurt ! »

L'expression « *gros la mort* » désigne des funérailles grandioses presque festives organisées en l'honneur d'une personnalité de haut rang ou d'un riche.

En français de Côte d'Ivoire, la formation des mots qui désignent la mort répond à des critères d'ordre paradigmatique, syntaxique et sémantique. La forme du nom est variée. En nous référant aux données linguistiques recueillies, nous réalisons que les noms renseignent des valeurs.

3.2. Sens de quelques mots du lexique de la mort

Dans les sociétés traditionnelles africaines, la mort est un concept abstrait. Elle est du domaine du mythe. Chez les Dida (peuple Kru de Côte d'Ivoire), on ne meurt pas, l'âme quitte juste un corps pour habiter un autre corps ou tout être vivant pouvant abriter un esprit (Laby, 2016). En d'autres mots, la mort n'est pas nommée mais elle est symbolisée métaphoriquement par un élément du milieu naturel. Claudi et Heine (1985) écrivent que la représentation de la mort à travers le procédé de la métaphore consiste à : enrichir l'expressivité d'un énoncé, dissimuler ou cacher la réalité, décrire de façon conceptuelle les phénomènes complexes au moyen de phénomènes moins complexes. En français parlé de Côte d'Ivoire, les

noms qui désignent la mort font référence à des éléments du milieu et renseignent sur des valeurs d'atténuation et spirituelle. Les mots et expressions relatifs à la mort répondent aux réalités socioculturelles du milieu. Pour illustrer cette approche, C. D. Ligan écrit qu'en milieu gun

« En lieu et place du terme « kú » (la mort, mourir) dont l'usage pourrait choquer la sensibilité, plusieurs autres expressions sont employées par le locuteur non seulement du fait de sa compétence linguistique mais également en fonction des informations qu'il détient sur le défunt ; d'où l'usage des expressions valorisées, métaphoriques, métonymiques, etc. pour symboliser la fin de la vie, la rupture ou la néantisation. » (Ligan, 2016 : 158)

Le corpus d'étude montre que les noms de forme phrastique ont une valeur d'atténuation tandis que les noms au mode impératif rendent compte de valeur spirituelle.

Dans des chansons, sont évoquées des locutions qui renferment des emplois métaphoriques relatifs à la mort avec des composés faisant référence à des espaces comme la flore, les parties du corps humains, le tissu et les objets du quotidien. Nous avons quelques extraits de mots construits selon les modèles suivants :

DETERMINANT + NOM + AUXILIAIRE + PARTICIPE PASSE

(17) « Gros arbre était sur nous o

et son ombre nous protégeait du soleil et on était à l'aise.

Mais *l'arbre est tombé* et

voilà que le soleil nous brule o » (Laby, 2016)

PRONOM PERSONNEL + AUXILIAIRE + PARTICIPE PASSE +
DETERMINANT + NOM

(18) « *Ils ont cassé mes pieds* donc je prends ma tête pour danser » (Laby, 2016)

DETERMINANT + NOM + AUXILIAIRE + PARTICIPE PASSE

(19) « J'ai bien attaché mon pagne mais au moment où je voulais passer en bas du bois *mon pagne est tombé.* » (Laby, 2016)

DETERMINANT + NOM + PARTICIPE PASSE

(20) « J'ai un problème et je viens informer mes parents mais *leur porte est fermée.* » (Laby, 2016)

Dans les exemples, certaines expressions mises en évidence servent à désigner la mort. Il s'agit de (17) « l'arbre est tombé », (18) « ils ont cassé mes pieds », (19) « mon pagne est tombé » et (20) « leur porte est fermée ». Ils se présentent comme des phrases. Afin d'appréhender le sens desdites expressions, il faut se situer par rapport au référent (la mort). La valeur des items mis en évidence est d'atténuer la douleur de la perte d'un être cher. Aussi valorisent-ils le mode de vie et de pensée du décédé. La mort est ainsi conceptualisée.

D'autres types de construction d'expressions relatives à la mort ont une valeur spirituelle. Ainsi, les termes qui désignent le concept de la mort se

présentent sous le mode impératif. L'impératif est le mode des phrases injonctives et optatives.

La première catégorie concerne les phrases dites injonctives. J. Dubois affirme qu'on appelle phrase injonctive, une phrase qui exprime un ordre, donné au locuteur, d'exécuter (ou de ne pas exécuter) telle ou telle action (Dubois, 2002 : 250). Nous avons un cas de phrase injonctive qui se réalise selon le modèle suivant :

VERBE + PREPOSITION + PRONOM + PREPOSITION + NOM

(21) « Laisse pour toi à Dieu ! »

L'exemple (21) « Laisse pour toi à Dieu » peut être interprétée comme un ordre sous forme de compassion. Elle est adressée soit dans le cadre d'un deuil soit dans toute situation de souffrance. C'est comme si l'on s'en remettait à Dieu pour soigner la douleur.

Egalement, l'impératif peut être le fait des phrases optatives. L'optatif est un mode du verbe exprimant le souhait, le désir (Dubois, 2002 : 336). Ici, la réalisation de l'acte ne dépend pas de la volonté humaine. Quelques exemples le montrent :

NOM + VERBE CONJUGUE + ADJECTIF

(22) « Dieu est grand ! »

PRESENTATIF + DETREMINANT + NOM + PREPOSITION + NOM

(23) « C'est la volonté de Dieu ! »

NOM + AUXILIAIRE + PARTICIPE PASSE + NOM + AUXILIAIRE + PARTICIPE PASSE

(24) « Dieu a donné, Dieu a repris ! »

Les énoncés (22) « Dieu est grand », (23) « c'est la volonté de Dieu » et (24) « Dieu a donné, Dieu a repris » sont des locutions exclamatives fréquemment utilisées à l'oral dans le but d'apaiser la douleur d'une personne meurtrie par la perte d'un être cher. L'emploi de « Dieu » peut s'analyser soit comme une prière soit comme le vœu de voir renaître l'être disparu.

Conclusion

La présente étude s'est appesantie sur les procédés linguistiques de formation des expressions pour nommer la mort en français parlé de Côte d'Ivoire. Les résultats révèlent deux aspects. Dans le cadre de la nominalisation du concept de la mort, les pratiques linguistiques en français de Côte d'Ivoire sont influencées par les structures morphosyntaxiques des langues locales ivoiriennes comme le baoulé. En outre, la formation des mots composés tient compte des réalités socioculturelles des dites langues. De façon claire, les noms composés pour désigner la mort reflètent des spécificités linguistiques, sociales et culturelles telles que le sexe, le statut, la fonction sociale, l'âge et la maternité. Enfin, l'analyse de quelques expressions relatives à la mort répond à des réalisations métaphoriques. Elles mettent en évidence des valeurs dont l'atténuation et la spiritualité.

Bibliographie

- ABOA, Abia Alain Laurent. 2016. La dynamique du français en milieu urbain à Abidjan. In *Le français en Afrique* n°30. Institut de Linguistique française - CNRS, Nice, pp. 163-172
- BIANCHINI, Laure et al. 2008. Les mots de l'eau : entre terminologie spécialisée et analyse interculturelle. In *Synergie* n°4, Italie, pp. 123-132, <https://gerflint.fr/Base/Italie4/bianchini.pdf> (consulté le 7/12/2017)
- DIKI-KIDIRI, Marcel. 2007. Éléments de terminologie culturelle. In *Revue Cahiers du Rifal*, n° 26, Terminologie, Culture et société. Adresse : <http://www.termisti.org/rifal/PDF/rifal26/crf> (Consulté le 05/10/2016)
- DUBOIS, Jean. 2002. *Dictionnaire de Linguistique*. Larousse, Paris, p.514
- KOUADIO, Kouakou Adou Pierre. 2014. Quelques particularités syntaxiques du français parlé de Côte d'Ivoire. In *LTML* n°10. Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan Cocody, Abidjan, pp.1-11
- KOUADIO, N'Guessan Jérémie. 1999. Quelques traits morphosyntaxiques du français écrit de Côte d'Ivoire. In *Langues* Volume 2 n°4. Université de Cocody. Abidjan, pp.301-309
- KONE, Nahoua. 2017. Le lexique de la mort dans le dialecte gbato, un parler senoufo de la sous-préfecture de Dianra (Côte d'Ivoire) : Une approche sociolinguistique. Mémoire de master. Département des Sciences du Langage. UFR Langues, Littératures et Civilisations. Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody, Abidjan, p.81.
- LABY, Denou Diane. 2016. Le nougboutangba, la mort chantée en milieu dida : analyse du lexique. Mémoire de master. Département des Sciences du Langage. UFR Langues, Littératures et Civilisations. Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody, Abidjan, p. 80
- LIGAN, Dossou Charles. 2016. L'expression de la mort en milieu gun du Bénin : aspects stylistiques et taxinomie pour la terminologie. In *CIRL* n°39, Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan Cocody, Institut de Linguistique Appliquée, Abidjan, pp. 157-169.
- MANESSY, Gabriel, 1994. Normes endogènes et normes de référence. In *Le français en Afrique noire : mythes, stratégies et pratiques*. L'Harmattan. Paris, pp. 215-227
- SEVRY, Jean. 1997. Les écrivains africains et le problème de la langue : vers une typologie. In *Littératures africaines : dans quelle (s) langue (s) ?*. Anibwe, Montpellier, pp.29-44
- THOMAS, Louis-Vincent. 1977. Review [*L'Homme et la mort* by Edgar Morin]. In *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 43.29.