

REVUE INTERNATIONALE
D'ETUDES SOCIALES,
DE PHILOSOPHIE,
D'EDUCATION
ET D'ETHIQUE

CHRYSIPPE
REVUE SEMESTRIELLE
08 BP. 1013 / TRI POSATAL
REP. DU BENIN
TEL. (229) 95426364/95163726
E-MAIL : revue.chrysisippe@gmail.com
Disponible sur : www.uac.bj

**Laboratoire Interdisciplinaire d'Etudes Sociales,
de Philosophie, d'Education et d'Ethique (LIESPEE)**

**Faculté des Sciences Humaines et Sociales (F.A.S.H.S)
UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI**

Presses Scolaires et Universitaires du Bénin (PSUB)

ISSN : 1840-7559

Dépôt légal N°7056 du 16 janvier 2014, Bibliothèque Nationale, 1^{er} Trimestre



REVUE CHRYSIPPE :

**REVUE INTERNATIONALE D'ETUDES SOCIALES,
DE PHILOSOPHIE, D'EDUCATION ET D'ETHIQUE**

(RIESPEE)

REVUE SEMESTRIELLE

A nos lecteurs

Revue Chrysippe, publie deux fois par an des études et articles originaux se rapportant aux Sciences sociales, à la Philosophie, à l'Éducation et à l'Éthique. Les résumés, suivis d'une bibliographie, avec nom, prénom(s), grade, fonctions et institution de rattachement, sont d'abord envoyés à la direction de publication. Le Directeur de publication, après examen, demande le texte complet qu'il envoie, sous anonymat, à un ou deux instructeurs.

Les manuscrits, accompagnés d'un résumé en français et en anglais, sont de 21 cm, interlignes 1,5. Les normes d'édition des revues de Lettres et Sciences Humaines dans le système CAMES (NORCAMES/LSH) adoptées par le CTS/LSH, le 17 juillet 2016 à Bamako, lors de la 38^{ème} session des CCI constituent la référence de la revue Chrysippe.

La Direction de publication et le Comité de rédaction se réservent la possibilité, sauf refus écrit de l'auteur, d'effectuer des corrections de forme, de décider du moment de la publication des textes qui leur sont soumis en fonction des sujets.

Les auteurs sont priés de signaler la publication dans une autre revue d'article déjà accepté par Chrysippe. Toute publication postérieure à celle de Chrysippe devra mentionner en référence le numéro concerné.

Presses Scolaires et Universitaires du Bénin (PSUB)
REVUE CHRYSIPPE
REVUE INTERNATIONALE D'ETUDES SOCIALES,
DE PHILOSOPHIE, D'EDUCATION ET D'ETHIQUE

DIRECTEUR DE PUBLICATION : Professeur Paulin HOUNSOUNON-TOLIN(Bénin)

REDACTEUR EN CHEF : Docteur (MC) Tokponto Mensah WEKENON (Bénin)

COMITE SCIENTIFIQUE

Président : Prof. Augustin Kouadio DIBI (CI)
1^{er} Vice-président : Prof. Mahamadé SAVADOGO (BF)
2^e Vice-président : Prof. Ramsès Thiémélé BOA (CI)
3^e Vice-président: Willy BONGO-PASI MONKE-SANGOL (RDC)

COMITÉ DE LECTURE

Président : Prof. Henri BAH (CI)
1^{er} Vice-président : Prof. Yaovi AKAKPO (Togo)
2^e Vice-président : Prof. Ludovic Fié DOH (CI)

Membres : Prof. Cyrille G. KONE (BF), Prof. Yao Toussaint TCHITCHI (Bénin), Prof. Lazare POAME (CI), Prof. Edwige CHIROUTER (France), Dr (MC) Kpa Raoul KOUASSI (CI), Dr (MC) Octave Nicoué BROOHM (Togo), Prof. Pierre MEDEHOUEGNON (Bénin), Prof. Ludovic Fié DOH (CI), Dr (MC) Mathieu Lou BAMBA, Prof. Albert TINGBE-AZALOU (Bénin), Dr (MC) Abdo Moukaïla SERKI (Niger), Prof. Pascal TOSSOU OKRI.

SECRETARIAT DE REDACTION

CHEF : Dr Serge Armel ATTENOUKON
Membre : Juste HLANNON,

CORRESPONDANTS

Université Félix HOUËT-BOIGNY (Cocody/ CI) : Prof. Ramsès Thiémélé BOA
Université Alassane Ouattara (Bouaké/CI): Prof. Ludovic Fié DOH
Université Abdou MOUMOUNI (Niamey/Niger) : Prof. Abdo Moukaïla SERKI

TRESORERIE

Dr (MC/Agrégée) Rosalie WOROU-HOUNDEKON

©PSUB, juillet 2016. Tous droits réservés

Consignes aux auteurs

Les normes qui suivent ont été révisées conformément aux nouveaux textes adoptés par le CTS Lettres et Sciences Humaines lors de sa 38^e session des consultations des CCI, tenue à Bamako du 11 au 20 juillet 2016. Elles deviennent les normes de la *Revue Chrysippe*. Le texte qui suit est adapté des NORCAMES/LSH en collaboration avec la Revue *Notes scientifiques, homme et société* de l'Université de Lomé.

1. Les manuscrits

Un projet de texte, soumis à évaluation, doit comporter un titre, la signature (Prénom(s) et NOM (s) de l'auteur ou des auteurs, l'institution d'attache), l'adresse électronique de (des) auteur(s), le résumé en français (250 mots), les mots-clés (cinq), le résumé en anglais (du même volume), les keywords (même nombre que les mots-clés). Le résumé doit synthétiser la problématique, la méthodologie et les principaux résultats.

Le manuscrit doit respecter la structuration habituelle du texte scientifique : Introduction ; Problématique ; Hypothèse ; Approche ; Résultats et discussion ; Conclusion ; Références bibliographiques. Ce schéma peut être adapté selon les règles d'écriture dans la spécialité dont relève le texte. Dans ce cas, les articles de recherche théorique seront présentés en trois moments : l'introduction, le développement et la conclusion. En revanche, les articles issus de recherche empirique, à l'instar des recherches expérimentales, auront une architecture : introduction, matériel et méthode, résultats et discussion, conclusion.

Les notes infrapaginales, numérotées en chiffres arabes, sont rédigées en taille 10 (Times New Romans). Réduire au maximum le nombre de notes infrapaginales. Ecrire les noms scientifiques et les mots empruntés à d'autres langues que celle de l'article en italique (*Adansonia digitata*).

Le volume du projet d'article (texte à rédiger dans le logiciel word, **Times New Romans**, taille 12, interligne 1.5) doit être de 30 000 à 40 000 caractères (espaces compris). Les titres des sections du texte doivent être numérotés de la façon suivante

1. Premier niveau, premier titre (Times 12 gras)

1.1. Deuxième niveau (Times 12 gras italique)

1.1.1. Troisième niveau (Times 12 italique sans le gras)

2. Les illustrations

Les tableaux, les cartes, les figures, les graphiques, les schémas et les photos doivent être numérotés (numérotation continue) en chiffres arabes selon l'ordre de

leur apparition dans le texte. Ils doivent comporter un titre concis, placé au-dessus de l'élément d'illustration (centré). La source est indiquée (centrée) au-dessous de l'élément (Taille 10). Il est important que ces éléments d'illustration soient d'abord annoncés, ensuite insérés, et enfin commentés dans le corps du texte.

3. Notes et références

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

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

- Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms et du 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 (...)»

- 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 socioculturelle et de civilisation traduisant une impréparation socio-historique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakitè, 1985, p. 105).

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

3.4. 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 Editeur, les pages (p.) des articles pour une revue.

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 Editeur, 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.).

3.5. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Par exemple :

Références bibliographiques

AKIBODE Ayéchoro Koffi, 1987, *Colonisation agraire et essor socio-économique dans le Bassin de la Kara*, Mission Française de Coopération, Presses de l'Université du Bénin, Lomé.

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

AUDARD Cathérine, 2009, *Qu'est ce que le libéralisme ? Ethique, 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. DIAKITE Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan.

DI MEO Guy, 2000, *Géographie sociale et territoires*, Paris, Nathan.

BARROS (De) Phillipe et KUEVI Dovi André, 1989, « Prospection archéologique au Togo », in *Togo-Dialogue*, n°45, Lomé, p. 40-42.

DELORD Jacques, 1961, « Notes et commentaires du texte de Léo Frobenius sur les Kabrè », in *Le Monde Non-chrétien*, nouvelle série, n°59-60, p. 101-172.

KOLA Edinam, 2007, « Stratégies d'adaptation à la crise et revenus paysans dans une économie de plantation en crise : l'exemple de l'Ouest de la Région des Plateaux au Togo », *Annales de l'Université de Lomé*, série Lettres et Sciences Humaines, Tome XXVII-2, Lomé, Presses de l'Université de Lomé, p. 77-89.

NB : Le non respect des normes éditoriales peut entraîner le rejet d'un projet d'article. Pour les travaux en ligne ajouter l'adresse électronique (URL).

SOMMAIRE

PHILOSOPHIE

**HISTOIRE ET IDÉALISME : LES FONDEMENTS DE L'HISTOIRE
UNIVERSELLE CHEZ KANT ET HEGEL** 167

ABALO Miesso&AZIALE Komlan Agbetoézian

DIFFERENCE ET IDENTITE : L'EPREUVE POLITIQUE 187

AHOOU Léon Raymond

**LA RESTRUCTURATION DES SOCIÉTÉS MULTICULTURELLES PAR
L'INCLUSION POLITIQUE** 205

ALOSSE Dotsè Charles-Grégoire

**PLANS D'AJUSTEMENT AXIOLOGIQUES : POUR UNE ETHIQUE
SCOLARISÉE DE LA GESTION PUBLIQUE** 227

GUÉBO Josué Yoroba

**LA CRITIQUE HEIDEGGÉRIENNE DE LA TECHNIQUE : VERS UNE
OUVERTURE ARTISTIQUE ET ONTOLOGIQUE** 241

MENYOMO Ernest

**EDUCATION, NATURE ET ETHIQUE ENVIRONNEMENTALE.
RECONSTRUIRE L'ECOCITOYENNETÉ** 257

TAFFA GUISSO Issaka

SOCIOLOGIE-ANTHROPOLOGIE

**ANALYSE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE DE LA CONSTRUCTION
SOCIALE DE LA FÉMINITÉ CHEZ LES YOWA DE COPARGO AU NORD
BENIN** 275

SAHGUI Nékoua P. Joseph

LETTRES ET LANGUES

**BLACK AND WHITE MEN AND WOMEN'S RELATIONSHIPS AS SEEN
THROUGH SOUL ON ICE BY LEROY ELDRIDGE CLEAVER** 301

KPOHOUE Ferdinand & TCHIBOZO Ida Lainé Joséphine

**PROBLÉMATIQUE DE LA LITTÉRATURE DANS LE PROCESSUS DE
DÉVELOPPEMENT SOCIAL** 317

SOUANGA Kouadio Denis

EDUCATION ET FORMATION

FINALITÉS DE L'ÉDUCATION 331

SOUMANA Seydou

PHILOSOPHIE

HISTOIRE ET IDÉALISME : LES FONDEMENTS DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE CHEZ KANT ET HEGEL

ABALO Miesso

Université de Kara, Togo

miessoabalo@yahoo.fr

&

AZIALE Komlan Agbetoézian

Université de Kara, Togo

azialeexauce@gmail.com

Résumé

L'histoire universelle, dans son appréhension idéaliste, telle qu'elle est pensée par Kant et Hegel, est l'histoire de la réalité humaine. Cette réalité a une signification et une direction qui ne sont que le devenir humain et les questions qui y sont liées, puisque l'histoire n'a de sens que pour les êtres humains. Tous les efforts de l'humanité, depuis les Anciens, s'inscrivent dans les changements et les mutations socio-politiques comme le fruit d'un Esprit se manifestant dans son essence comme voué à l'évolution. L'idée d'une histoire universelle, du point de vue cosmopolitique dont l'itinéraire est tracé dans les maximes de Kant, est une odyssée de l'Esprit dont le sens ne sera connu que chez Hegel. Car, chez Hegel, l'histoire universelle est sans doute la manifestation de l'Esprit. À partir de cette odyssée se comprend la conception de Kant selon laquelle les hommes agiraient sans prendre conscience des mobiles historiques de leurs actes. L'objectif de cet article est alors de partir des fondements de l'histoire universelle à la lumière de Kant, Hegel, Constant et Tocqueville pour montrer que l'histoire ne peut être appréhendée que dans le sens du progrès de l'humanité vers de plus en plus d'égalité entre les hommes.

Mots-clés : *égalité, Esprit, fondements, histoire universelle, manifestation, progrès.*

Abstract

Universal history, in its idealistic apprehension, as it is thought by Kant and Hegel, is the story of the human reality. This reality has a meaning and a direction that aren't that become human and the issues associated with it, since the story has meaning for human being's human. Efforts of humanity, since the ancients, fit into changes and socio-political changes as the product of a mind manifesting in its essence as dedicated to evolution. The idea of a universal history, from the cosmopolitical point of view which the course is plotted in the maxims of Kant, is an Odyssey of the mind that the

meaning will be known that with Hegel. Because, with Hegel, world history is the manifestation of the spirit. From this Odyssey is included the design of Kant that men would act without awareness of historical motives of their actions. The goal of this article is then from the foundations of the universal history in the light of Kant, Hegel, Constant and Tocqueville to show that history cannot be understood in the sense of the progress of humanity towards more equality among men.

Keywords: *equal spirit, foundations, universal history, event, progress.*

INTRODUCTION

Selon F. Fukuyama (1992, p. 84), « les efforts les plus sérieux pour écrire une histoire universelle ont (...) été entrepris par la tradition idéaliste allemande » dont Kant est l'initiateur. Car, convaincu de l'existence d'un dessein dans la nature que l'humanité ne peut pas ne pas suivre, Kant pose comme nécessité pour l'homme de chercher et de trouver le plan directeur en vue de son accomplissement. Cet accomplissement se fait conformément aux possibilités de cette même nature et s'explique par la ruse de la nature qui, selon lui, fait agir les hommes sans que ces derniers n'aient conscience des mobiles historiques de leurs actes. C'est ce que Hegel (1941) appelle, après Kant, la ruse de la Raison. Partant de cette idée, Hegel pense que les phénomènes historiques sont rationnels puisqu'ils appartiennent à un plan intelligible et s'expliquent par la manifestation de la Raison dont la force motrice est l'Esprit. C'est cet Esprit qui projette l'humanité dans le devenir historique. Et, ce qui est important chez Hegel, c'est de savoir comment l'Esprit parvient à projeter l'humanité dans le devenir historique. C'est pourquoi il s'intéresse, comme Kant, à la place centrale qu'occupe l'homme dans l'histoire universelle. Mais, si Hegel considère l'histoire comme la réalisation de l'Esprit absolu, chez Kant l'histoire est cosmopolite. L'histoire universelle doit-elle alors être considérée comme un plan directeur dont les finalités obéissent aux recommandations de la nature humaine ? Ou doit-on la considérer comme la manifestation de l'Esprit ? Ou est-elle simplement un progrès vers l'égalité ? À partir de ces questions autour desquelles se déploie notre réflexion, l'hypothèse qui justifie notre analyse est la suivante : l'histoire de l'humanité ne peut s'appréhender véritablement que dans le sens du progrès vers de plus en plus d'égalité entre les hommes, mais elle obéit à un principe qui ne dépend pas forcément de la volonté humaine.

Nous partirons alors des fondements d'une telle histoire aux progrès qu'elle entraîne en passant par ses manifestations. À cet effet, nous allons nous référer à Kant, Hegel, B. Constant et A. de Tocqueville dans une approche téléologique de l'histoire.

1. Les fondements de l'histoire universelle chez Kant

L'histoire, telle que la conçoit Kant, est porteuse d'un projet essentiellement tourné vers l'avenir ; c'est une histoire prédictive dont l'objectif est de cerner l'avenir et la finalité de la marche de l'espèce humaine. Ainsi, pour Kant, l'on ne peut appréhender l'histoire dans le sens du progrès qu'en partant de trois principes fondamentaux à savoir, d'abord l'unité de l'humanité et la diversité des races, ensuite les conditions d'une théorie du progrès et enfin, le dessein de la nature et les fins de la raison.

1.1 L'unité de l'humanité et la diversité des races

Chez Kant, le premier principe fondamental pour la constitution de l'histoire universelle est l'unité de l'humanité. La question qui le préoccupe est de savoir comment penser l'histoire unifiée ou l'unité de l'histoire, du point de vue moral, d'une espèce qui, dans la logique de Herder (1978), est le fruit de ce que nous pouvons appeler l'évolution de la nature. Car selon Herder, les différentes espèces constituent un tout continu parce que se transformant les unes dans les autres sous l'effet d'une même force formatrice. Dans cette logique, l'espèce humaine ne serait que le fait de cette transformation des espèces, elle n'est que le couronnement de l'histoire de la nature.

Pour Kant, cette conception ne se justifie guère, car elle fait un usage dogmatique du principe de continuité et reste donc « sans fondement » (E. Kant, 2006, p. 559). L'argument évoqué par Herder pour justifier son idée est l'immortalité de l'âme qui, selon lui, est l'effet du règne invisible des forces. Or, chez Kant, l'immortalité de l'âme n'est concevable que comme postulat de la raison pratique. Nous pouvons retenir que, contre la doctrine de la *generatiounivoca* de Herder, Kant défend plutôt celle de l'épigenèse. Cette doctrine se fonde sur deux éléments essentiels à savoir l'origine commune de tous les êtres d'une même espèce, mais aussi leur changement ou diversification sous l'effet du milieu et du temps. Cependant, la conclusion à laquelle Kant

aboutit et qui est fondamentale dans sa conception de l'histoire universelle est l'unité de l'espèce humaine.

Ce que vise en fait Kant au travers de sa doctrine d'épigenèse, c'est l'égalité des hommes. Et dans sa logique, la diversité des races n'a d'autres causes que les contingences climatiques et non par exemple une catégorisation ou une inégalité introduite par la nature elle-même. Le recours à la nature dans la justification de l'unicité de la souche primitive à l'origine de l'humanité constitue d'ailleurs, au regard de Kant, un argument inébranlable en faveur de cette égalité naturelle entre les hommes. C'est cette égalité qui sera considérée dans la théorie d'épigenèse kantienne comme le moteur de l'histoire universelle.

Cependant, si l'histoire est perçue de ce point de vue comme ce qui assure l'unité dans la diversité des races, certaines conditions doivent servir, pour cette épigenèse, de fondamentaux pouvant permettre de prétendre au sens du progrès qui caractérise l'histoire en général chez Kant.

1.2 Les conditions d'une théorie du progrès

La logique de la nature telle qu'elle apparaît dans la conception kantienne de l'histoire est une logique dans laquelle toutes choses sont à la fois « causantes et causées » (J. Lacroix, 1966, p. 72). Elle forme une chaîne rigide au sein de laquelle aucun maillon n'est isolé. Car, un maillon, au même moment qu'il se situe dans le prolongement d'un autre, c'est-à-dire déterminé par un autre, constitue pour celui qu'il précède, une cause. En échappant à une telle logique, la liberté se trouve dans une certaine mesure où on ne peut la sonder qu'en « une cause non causée, en une cause qui se cause soi-même, c'est-à-dire en un commencement absolu » (J. Lacroix, 1966, p. 72). En ce sens, la liberté est perçue d'une part comme indépendance vis-à-vis des mobiles sensibles : « la liberté dans le sens pratique est l'indépendance de la volonté par rapport à la contrainte des penchants de la sensibilité » (E. Kant, 1944, p. 395) ; mais elle renvoie aussi à une activité qui se donne à elle-même sa propre loi : elle est autonomie. La liberté n'est donc plus absolue comme dans le premier cas, mais elle est en quelque sorte astreinte à une forme de contrainte, même si en toute rigueur, cette contrainte n'est pas extérieure à l'homme.

Cette distinction que fait Kant entre la nature et la liberté nous permet d'insister sur sa conception morale du progrès, de l'histoire universelle. Et c'est en cela d'ailleurs qu'il se démarque de ceux qui pensent l'histoire dans le sens d'un progrès biologique de l'humanité. Même si l'histoire peut être l'occasion d'un développement des dispositions inscrites dans la nature de l'homme, elle ne saurait être le lieu d'une amélioration fondamentale de ses capacités biologiques. Kant ne rejette pas pour autant l'idée que la nature soit une condition du progrès, mais le rôle de cette nature est ici un peu ambigu car, au même moment qu'elle a mis en l'homme des dispositions qu'il doit développer en lui, celui-ci ne doit pas s'en contenter. « La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'agencement mécanique de son existence animale, et qu'il ne participe à aucune autre félicité ou perfection que celle qu'il crée lui-même, indépendant de l'instinct par sa propre raison » (E. Kant, 1990, p. 72).

La liberté de l'homme devient en quelque sorte le prolongement de la nature dans cette dynamique du progrès. À ce niveau, il se dégage une dimension fondamentale de l'homme qui l'inscrit davantage dans la dynamique du progrès : c'est l'inclination à vivre dans la société. Donc la société est la nature pour l'homme en ce sens qu'il est un être qui ne peut vivre ailleurs qu'en société ; il n'est homme qu'en société avec les autres hommes. Cependant, il s'agit là d'une nature que l'homme crée et recrée sans cesse, soumise à sa liberté dont elle doit devenir une expression toujours purifiée. Toutefois, cette inclination naturelle de l'homme à vivre en société qui trouve toute son expression dans le contrat social est doublée du désir de s'isoler, de dissoudre cette société. Paradoxalement, c'est ce double désir que Kant appelle l'insociable sociabilité qui est au cœur même de l'histoire, de la perfectibilité de l'homme. En somme, il s'agit du dessein de la nature qui est au fondement même de l'histoire universelle. Quel est alors ce dessein et comment se manifeste-t-il ?

Il est important de préciser que la réconciliation de la nature et de la liberté se révèle chez Kant dans son analyse du sentiment esthétique. Selon lui, tout jugement esthétique réalise chez celui qui contemple ou produit l'œuvre d'art, la fin de l'univers qui est de tendre à l'unité de l'esprit. Car dans toute œuvre d'art, l'universel se confond avec le singulier ; autrement dit, l'œuvre d'art a pour but de révéler l'universel au travers du particulier, du singulier. Et

la joie ressentie dans la perception de cette unité est l'expression du bonheur de conquête de l'absolu. Elle est la contemplation éblouissante de cette unité de la nature et de l'esprit Car « dans l'émotion esthétique, nous vivons subjectivement la réconciliation totale de toutes nos facultés et leur pleine harmonie : le sensible est intellectualisé et l'intelligible sensibilisé. La liberté se fait nature et la nature liberté » (J. Lacroix, 1966, p. 81)

1.3 Le dessein de la nature et les fins de la raison

Dans l'introduction aux *Opuscules sur l'histoire* (E. Kant, 1990) présenté par P. Raynaud, il apparaît qu'une authentique doctrine du progrès doit forcément s'appuyer sur deux choses essentielles : la finitude de l'homme et sa perfectibilité. Ces deux choses impliquent qu'en réalité, l'homme n'est rien au départ et doit tout devenir par la perfectibilité de sa nature. Et la perfectibilité, loin d'être purement et simplement le fruit de la nature, est plutôt perçue par Kant comme l'indice de la liberté humaine. Autrement dit, la perfectibilité est une intention de la nature qui ne peut se manifester qu'à travers l'expression de la liberté. Cela révèle la réconciliation opérée par Kant entre la nature et la liberté dans la *Critique de la faculté de juger*(1995). Mais le paradoxe interne à l'idée de la perfectibilité de l'homme est suffisamment évoqué par Kant dans la quatrième proposition de *l'idée de l'histoire universelle au point de vue cosmopolitique* qui montre comment l'insociable sociabilité des hommes constitue « le moyen dont dispose la nature pour mener à bien le développement permanent de toutes les dispositions de l'homme » (E. Kant, 1990, p. 74). Ainsi, étant donné que l'homme naturel n'est ni solitaire ni bienveillant (à cause du mal radical), les fins de la nature ne peuvent être accomplies ni dans la solitude ni dans la concorde, mais au contraire par la réunion des hommes et par leur rivalité.

De ce fait, il est nécessaire de préciser que ce que vise Kant n'est pas de fonder l'histoire universelle sur la liberté de l'homme, mais de montrer que c'est à travers l'irrationalité apparente des conflits et l'insociable sociabilité que se réalisent les fins de la raison dans le monde sensible. Et ce qui constitue la fin de la raison dans la vision kantienne, c'est la paix perpétuelle ; car ce que veut la raison, c'est l'ordre. C'est d'ailleurs pourquoi Kant a posé les fondements de cette paix dans la *Critique de la raison pure* sous la forme d'une paix rationnelle en procédant à ce que nous pouvons appeler la géographie de la

raison, notamment la délimitation du champ d'action de la raison. Pour parvenir à un tel objectif, il est essentiel que l'homme ne soit pas laissé à sa liberté primitive ; sa liberté a alors besoin d'être canalisée par la présence d'un maître, par la contrainte de la loi. Il s'agit dans ce sens d'un maître capable de discipliner les hommes sans se placer lui-même hors de l'enclos de la société civile.

Cependant, au-delà de toutes ces considérations, il urge d'insister sur le fait que ce qui fait l'unité de la réflexion de Kant sur l'histoire universelle, c'est le dessein de la nature. Ainsi, au lieu de parler d'une liberté au niveau de l'homme, l'on parlera plutôt d'une illusion de liberté puisque dans tous les cas, les choix qu'il opère sont mus par ce dessein de la nature. C'est pourquoi dans son texte intitulé *Conjonctures sur les débuts de l'histoire humaine*, Kant pense que le premier libre choix qui est de consommer le fruit défendu, loin d'être une chute, constitue plutôt le commencement et la condition du progrès moral. Car il a permis à l'homme de sortir de son état d'innocence primitive pour rentrer dans la dynamique de la perfection, de l'épanouissement des facultés que la nature a mises en lui afin de « créer artificiellement des désirs, non seulement sans fondements établis sur un instinct naturel, mais même en oppositions avec lui » (E. Kant, 1990, p. 148). La huitième proposition de l'*idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* vient confirmer l'idée selon laquelle toute l'histoire de l'humanité répond ou se déploie en fonction d'un plan caché de la nature :

On peut considérer l'histoire de l'espèce humaine dans son ensemble comme l'accomplissement d'un plan caché de la nature, pour produire une constitution politique parfaite à l'intérieur et, dans ce but, également parfaite à l'extérieur, une telle constitution réalisant l'unique situation dans laquelle la nature peut développer complètement dans l'humanité toutes ses dispositions (E. Kant, 1990, p. 83).

C'est ainsi que l'histoire, du point de vue kantien, est mue par une seule et unique chose que l'humanité ne semble jamais perdre de vue ; la liberté est de ce fait le commencement et la fin de l'histoire. Car, faut-il le rappeler, l'histoire de l'humanité, selon Kant a commencé par la liberté qui s'est manifestée par la consommation du fruit défendu. Cette liberté primitive, bien qu'étant à l'origine de tous les maux qu'a connus l'humanité, a tout de même permis à l'homme d'acquérir la responsabilité de ses actes et de rentrer dans la

dynamique de la perfectibilité. Mais en posant la liberté comme le commencement et la fin de l'histoire, celle-ci ne serait-elle pas alors qu'un retour au même ?

Au regard de tout ce qui précède, il est important de rappeler que l'intérêt que porte Kant à l'histoire universelle ne relève pas de sa prétention de l'écrire. Toutefois, il trouve nécessaire d'en poser les fondements, sans doute pour « faciliter » la tâche à celui-là que seule la nature peut choisir elle-même pour réaliser ce vaste et noble projet. Une telle personne doit avoir une parfaite maîtrise de la philosophie, mais aussi de l'histoire des peuples. Elle doit être capable de faire la synthèse de toute l'histoire en vue d'en donner un « fil conducteur pour nous représenter ce qui ne serait sans cela qu'un agrégat des actions humaines comme formant, du moins en gros un système » (E. Kant, 1990, p. 86). Car l'histoire universelle est avant tout l'histoire de la destruction successive des civilisations ; pour la cerner, il faut alors l'envisager dans le sens de l'esprit qui a cours dans toutes ces civilisations. C'est ce que Hegel, après Kant, a essayé de faire.

2. L'Histoire comme manifestation de l'Esprit chez Hegel

Chez Hegel, l'histoire universelle, perçue dans le sens du progrès, est fondamentale d'autant plus qu'elle permet à l'humanité de comprendre qu'au-delà des guerres, des conflits sempiternels, il existe un espoir : la réalisation d'un État universel homogène qui, dans la vision hégélienne, constitue l'achèvement du calvaire de l'absolu, l'aboutissement du pénible travail de la raison universelle, la prise de conscience de la raison, de l'esprit de sa propre réalité. Il s'agit là d'une perception optimiste de l'histoire que propose Hegel. La question est alors de savoir ce qui constitue chez lui le fondement de l'histoire universelle. Et si elle est perçue comme le cheminement de la raison jusqu'à sa prise de conscience totale, qu'est-ce qui en constitue le moteur chez Hegel ?

2.1 Les fondements catégoriels de l'histoire

Hegel, dans ses réflexions sur l'histoire, part d'une croyance ferme au progrès, car pour lui, l'histoire a un sens, c'est-à-dire une direction bien définie mais aussi une signification. Selon lui, le sens (la signification) de l'histoire se déduit de son sens (direction). Mais ce qui nous intéresse prioritairement dans

ce travail, c'est la direction de l'histoire vu que c'est d'elle que découle naturellement sa signification.

Donc l'objectif de l'histoire universelle est d'appréhender le sens de l'histoire, c'est-à-dire le but final du monde. Il s'agit d'un effort pour trouver, au-delà de la diversité et de la multiplicité qui caractérise les événements, ce qui en fait l'unité. Selon Hegel, cette unité est saisie à travers trois catégories fondamentales que sont la catégorie du changement, la catégorie du rajeunissement et la catégorie de la raison.

La première catégorie au travers de laquelle l'histoire apparaît à l'homme, selon Hegel, est celle du changement constant, au point où rien n'est stable. On voit alors en filigrane la philosophie héraclitienne du devenir où tout est soumis à la dégradation, à la corruption. Ceci dit, l'humanité est en quelque sorte embarquée dans un cours irréversible où tout est soumis à l'usure du temps. L'histoire et le temps deviennent les cadres *a priori* de l'évolution et de disparition des civilisations. Cependant, c'est ce qui fait la particularité de l'histoire universelle aussi bien chez Kant que chez Hegel, c'est que cette disparition n'est pas définitive. Elle n'est qu'un moment d'arrêt à partir duquel prend naissance une autre civilisation plus brillante. C'est d'ailleurs à partir de là que se comprend le caractère cumulatif de l'histoire que Hegel combat en philosophie et qui, selon lui, remet en cause le principe de rajeunissement de l'Esprit.

La catégorie du rajeunissement a ceci de particulier qu'elle permet de comprendre cet arrière plan immuable qui demeure malgré la multiplicité des événements. Il est important de faire un détour chez Empédocle notamment la récupération qu'il a faite du *Sphaïros* héraclitien afin de saisir le sens inverse qu'il prend chez Parménide. Le *Sphaïros* chez Parménide, en effet, désigne l'être qui est la permanence, l'immuable, ce qui demeure et qui n'est soumis à aucun changement, raison pour laquelle il compare l'être à une sphère bien arrondie, immobile, enserrée dans les liens puissants de la nécessité. Cependant, ce *Sphaïros* a été récupéré d'abord et mis en mouvement par Héraclite. Ce qui fait la particularité de ce mouvement, c'est qu'il n'est pas linéaire ; il est plutôt cyclique, conçu en quelque sorte comme un retour au même. Car au cœur même de ce mouvement demeure le logos qui donne sens aux choses et aux êtres.

Pour Empédocle, le *Sphairos* désigne la sphère ontologique au sein de laquelle s'opère tout changement. Mais ce changement qui s'opère sous l'effet alterné de la haine et de l'amour ne conduit pas à une transformation radicale ; il n'est que superficiel car l'être même, le logos demeure. Ce logos qui demeure fait qu'en fin de compte, le mouvement devient perpétuel.

Ce détour par les Grecs a l'avantage de nous éclairer sur Hegel notamment en ce qui concerne les changements permanents observés au sein des peuples. Dans sa logique, cette disparition d'une civilisation qui conduit à la naissance d'une autre, plus brillante d'ailleurs, n'est qu'une migration du logos, de la Raison universelle ou encore de l'Esprit qui, dans son principe, est immuable. Cette migration, qui est en réalité la conséquence d'un désir permanent de changement, de rajeunissement, est une nécessité inhérente à l'Esprit qui a pour vocation de paraître, d'évoluer et de se consumer sur l'autel de son propre travail. Mais en se consumant, l'esprit ne disparaît ni ne retourne à son état antérieur ; il se purifie, s'élevant ainsi à un degré supérieur et devient rationnel.

L'aune de la catégorie de la raison permet donc à l'histoire universelle de sortir de la simple vue de l'esprit afin de comprendre ce qui s'accomplit au-delà de ce sombre tableau d'événements, ou de disparition des sociétés et des civilisations. Aussi l'histoire se révèle-t-elle à notre conscience comme la marche de la Raison, de son désir de réalisation, de son incarnation la plus parfaite dans les institutions sociales. Il ne s'agit pas ici de la raison comme capacité de compréhension qui nous permet de distinguer le vrai du faux, mais plutôt ce qui se développe à travers l'histoire comme un ensemble du réel et du rationnel : « ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel » (Hegel, 1949, p. 41).

Donc chez Hegel, la Raison n'est pas extérieure mais plutôt intérieur au devenir historique, elle est le devenir historique lui-même. Il s'agit, pour comprendre l'histoire, de chercher la place, la trace, le sens ou encore la position réelle de la Raison. L'histoire apparaît de ce fait sous les traits de la Raison universelle, qui transcende toute individualité et toute société particulière. Elle ne peut être prisonnière des particularités sociales ; c'est pourquoi elle survit à toute disparition et se conserve. Et, pour Hegel, il est de l'avantage de l'humanité que les sociétés disparaissent pour que d'autres

naissent puisque cela est révélateur du progrès vers un État de perfection des institutions humaines.

2.2 De la manifestation de la raison universelle

L'objectif de Hegel à travers l'histoire universelle est de saisir l'Esprit dans ses manifestations, dans sa réalisation. Pour lui, l'Esprit ne se manifeste qu'à travers l'homme en tant que sphère de manifestation. Ainsi, l'homme est le canal par lequel s'effectue le travail de l'Esprit, de la Raison universelle et c'est seulement en lui que l'Esprit peut s'unir avec la nature.

Parlant de la nature, Hegel désigne en l'homme cet arrière plan immuable, à la manière du Sphaïros parménidien qui demeure et qui survit à tout changement. C'est dire que Hegel reconnaît l'existence d'une nature humaine, une nature qui fait qu'on est homme et on le demeure au-delà de toutes les contingences. Mais comment l'Esprit se manifeste-t-il alors à travers cette rationalité qu'incarne l'homme ?

Empiriquement, et selon Hegel, chaque individu est orienté vers un intérêt essentiel. Mais cet intérêt individuel est en quelque sorte ancré dans le social, dans son cadre de vie, ce qui fait qu'en réalité, ce qui est perçu comme intérêt particulier, propre à l'individu, apparaît plutôt comme une simple intériorisation de l'intérêt du groupe dans lequel l'on vit. Autrement dit, l'intérêt de l'individu se confond à un degré supérieur à celui du peuple. Toute la question réside alors dans l'origine de ce contenu, c'est-à-dire de ce fond commun à l'individu et au peuple, à la partie et au tout.

Logiquement, ce contenu ne peut pas provenir de l'homme pour la simple raison que le contenu en question est universel ; il s'agit d'un idéal vers lequel on tend. Or, l'homme, compte tenu de sa finitude, est un être de désir, un être essentiellement tourné vers l'extérieur, vers un but transcendant, ceci contrairement à Dieu qui ne peut vouloir que lui-même et ce qui lui ressemble. Donc ce but ultime que l'histoire universelle cherche à appréhender est justement ce contenu de l'agir humain qui, en réalité, n'a pas sa source en l'homme, mais dans ce qui le transcende. Ce contenu est alors l'œuvre de l'Esprit qui constitue chez Hegel la troisième forme de l'idée ; les deux autres formes étant la pensée (telle qu'elle fait l'objet de la logique, c'est-à-dire l'idée

dans sa forme pure) et la nature physique (G. W. F. Hegel, 1998, p. 74). Mais comment cet Esprit universel se détermine-t-il ?

Précisons que chez Hegel (G. W. F. Hegel, 1998, p. 74), l'Esprit n'est pas une « construction abstraite, une abstraction de la nature humaine » ; il est plutôt conscience de soi en ce sens que son existence, sa réalité est fonction de la conscience qu'il a de lui-même et de son activité. Autrement dit, l'Esprit universel, en s'incarnant en l'homme, en faisant de l'homme son mode d'existence, cherche à parvenir à sa réalité effective, c'est-à-dire à sortir de sa forme pure sous laquelle il ne peut être saisi, pour se révéler à travers la conscience. La seule manière pour l'Esprit d'exister, c'est de sortir de sa forme pure qui est abstraction pour apparaître sous la forme de la conscience de soi. Mais en prenant conscience de lui-même, l'Esprit se découvre en même temps comme contenu de cette conscience et du savoir qu'il a de lui-même : c'est l'historicité. C'est d'ailleurs ce qui fait la complexité de toute l'activité de l'Esprit, car il s'agit là d'un dédoublement de l'Esprit.

Nous pouvons dire que « l'esprit parvient à un contenu qu'il ne trouve pas tout fait devant lui, mais qu'il crée en se faisant lui-même son objet et son contenu » (G. W. F. Hegel, 1998, p. 75). L'Esprit apparaît pour ainsi dire dans son propre élément, sa propre détermination ; il est donc liberté. La liberté constitue chez Hegel comme chez Kant, la propriété principale de l'esprit car c'est au travers d'elle que subsistent les autres propriétés. C'est pourquoi Hegel considère la liberté comme l'unique vérité de l'Esprit. Cependant, il ne s'agit pas d'une liberté jouissive et apathique, mais plutôt d'une liberté qui se conquiert à chaque instant par négation, par dépassement constant des déterminations de l'Esprit.

En somme, nous pouvons dire avec Hegel (1998, p. 83) que « l'histoire universelle est la présentation de l'esprit dans son effort pour acquérir le savoir de ce qu'il est en soi », et ceci par sa manifestation, sa migration à travers les peuples sous la forme du *Volksgeist*, de l'esprit du peuple. Et c'est sur la base de cette appréhension, de cette prise de conscience que l'Esprit se donne en signe de reconnaissance à travers une dialectique.

2.3 La manifestation de l'Esprit comme signe de reconnaissance

Chez Hegel, le désir d'être reconnu comme être humain investi de dignité a conduit l'homme du début de l'histoire à des luttes à mort pour le prestige. L'aboutissement de cette lutte est la division de la société en deux classes : les maîtres et les esclaves. Cette lutte prend le nom de la dialectique du maître et de l'esclave. Le premier n'ayant pas hésité à risquer sa vie tandis que le second y a renoncé en raison de la peur naturelle de la mort. Mais ce qui pose problème à ce niveau, c'est qu'il s'agit de deux personnes de conditions différentes, ce qui remet en cause la reconnaissance à laquelle aspirait le maître ; car une telle reconnaissance vient justement d'une personne de condition inférieure, une personne dont l'humanité est incomplète : l'esclave. « Le maître est la conscience qui est pour soi, et non plus seulement le concept de cette conscience » (Hegel, 1941, p. 161).

La Révolution française à laquelle F. Fukuyama (1992) ajoute la proclamation de l'indépendance américaine est une illustration de cette dialectique entre le maître et l'esclave. Les esclaves sont ainsi devenus leurs propres maîtres par l'établissement des principes de souveraineté et du règne de la loi. Ces révolutions marquent alors le passage du régime d'hétéronomie à celui d'autonomie où l'homme devient principe et valeur. Principe, dans la mesure où il devient la source de ses propres lois ; valeur parce qu'un homme vaut un homme. C'est l'érection de l'égalité parfaite entre les hommes, laquelle constitue, selon D. Schnapper (2000), le fondement de la citoyenneté moderne.

Ainsi, d'un désir de reconnaissance imparfaite parce que ne provenant pas d'une personne de même condition, l'on passe à une reconnaissance parfaite parce que provenant des êtres de même condition. Je ne suis plus alors reconnu par un esclave qui, en toute rigueur, n'est pas un homme à proprement parler, mais par un homme, un autre que moi, celui en qui je vois mon semblable, c'est-à-dire mon égal. C'est pourquoi selon F. Fukuyama (1992, p. 19),

La reconnaissance intrinsèquement inégale des maîtres et des esclaves est alors remplacée par une reconnaissance réciproque et universelle, dans laquelle chaque citoyen reconnaît la dignité et l'humanité de tout autre citoyen ; cette dignité est reconnue à son tour par l'État grâce à la reconnaissance de certains droits.

L'État devient l'ultime étape où les conditions s'égalisent et où par conséquent, le désir de reconnaissance trouve sa satisfaction la plus totale, étant

donné qu'il s'agit d'une reconnaissance universelle et réciproque. C'est alors la fin de la dialectique entre le maître et l'esclave et la fin de l'histoire. Et cette fin est synonyme de la fin des grands bouleversements, des grands conflits à même d'apporter un changement fondamental de la condition de l'homme. Car, pour Hegel, ces conflits sont issus du désir de reconnaissance ; et parce que ce désir a trouvé son expression et sa satisfaction la plus parfaite dans l'État avec l'égalité des conditions, ces conflits sont alors jugulés, rendant alors vain ou inutile tout effort d'arrangement des institutions sociales. Toutes les contradictions qu'on peut encore observer au sein des peuples ne sont plus fondamentales, c'est-à-dire à même de susciter ou de déclencher un changement fondamental des institutions sociopolitiques.

On voit alors qu'avec la Révolution française, l'histoire prend fin chez Hegel d'autant plus qu'elle marque la fin de toute évolution de la condition de l'homme. Si B. Constant (1997) reconnaît lui aussi l'important rôle de cette Révolution dans l'histoire, il n'en fait pas pour autant la fin ; car pour lui, elle marque le début d'une nouvelle forme de despotisme, mais cette fois-ci du peuple. Comment s'est alors manifestée cette récupération de la souveraineté par le peuple et comment s'est-elle muée en despotisme ? Cette question, loin de nous éloigner de l'histoire universelle, a plutôt le mérite de nous amener à nous interroger sur la nouvelle forme de liberté née de la Révolution qui a pour corolaire le progrès que présente l'histoire suivant ses époques.

La première époque constitue ce que Hegel a appelé l'enfance de l'humanité. Cette époque que Hegel compare au monde oriental est la période pendant laquelle l'Esprit n'avait pas encore pris conscience de lui-même, de sa liberté. C'est à partir du moment où l'homme commence par prendre conscience de sa liberté (ce que Hegel appelle la deuxième période de la marche de l'Esprit) que la liberté « liée à la substantialité » (G. W. F. Hegel, 1998, p. 83). C'est le cas du monde grec qui, selon Hegel, correspond à l'éveil de l'Esprit. Car, en conduisant à l'âge viril de l'humanité où, tout en ayant des buts pour soi, l'homme ne peut les atteindre qu'en se soumettant à une liberté supérieure qui le transcende toujours. C'est la troisième période ; quand bien même l'Esprit n'a pas encore atteint son autonomie proprement dite comme ce fut le cas du monde romain. Cette période connaît la pure liberté de l'Esprit avec le monde occidental, notamment chez les Germaniques : c'est l'âge adulte de l'humanité. Cet âge est celui qui précède la dernière époque, celle de la

vieillesse de l'Esprit, de l'humanité d'autant plus qu'elle ne se nourrit plus seulement de son présent mais aussi de son passé. C'est, selon Hegel, l'époque chrétienne qui correspond à la descente dans le monde, dans l'individu, de l'Esprit divin, libérant ainsi l'homme de tout ce qui peut entraver sa liberté.

De ce qui précède, on peut dire que la manifestation de l'Esprit qui constitue l'Histoire chez Hegel a pour moteur les catégories qui, dans l'ordre de la raison universelle font de l'homme un sujet libre, reconnu en vertu de sa marche dans l'histoire. Ce qui est important dans la manifestation de l'Esprit, c'est le progrès qu'elle comporte et qui se donne dans l'Histoire à travers ses époques. Peut-on envisager ce progrès dans le sens de l'égalité ?

3. Histoire comme progrès vers l'égalité

Le sens que présente l'histoire dans le contexte des idées fondamentales qui la traversent, surtout pendant la Révolution française, fait d'elle la sphère de manifestation d'un esprit voué à l'évolution. S'il faut, comme chez Kant et Hegel, envisager cette évolution seulement dans le sens de l'histoire elle-même comme porteuse de cette évolution, elle présenterait des inégalités étant donné que l'Histoire a connu et connaît aujourd'hui des situations géographiques diversement appréciées. Or, c'est dans l'égalité que le progrès de l'Histoire est susceptible de tenir ses promesses, d'où la nécessité de s'interroger sur ce qui, dans la manifestation de l'Esprit, remet en cause cette égalité.

3.1 Le pouvoir despotique aux antipodes de l'égalité

On comprend clairement à partir du sens idéaliste kantien et hégélien de l'Histoire que le progrès en question dans l'Histoire n'est rien d'autre que le devenir humain historique. Car, en s'incarnant en l'homme comme liberté et comme recherche constante, permanente, perpétuelle de cette liberté, l'Esprit communique cette dynamique interne à l'histoire. C'est pourquoi la recherche de la liberté constitue chez Hegel le catalyseur de l'Histoire. Et le progrès de l'Histoire est fonction du degré de la prise de conscience de cette liberté (puisque la liberté est indissociable de sa prise de conscience). Le progrès apparaît alors ou se révèle à travers les différentes institutions sociopolitiques, lesquelles ne sont que l'image et le reflet du degré de la prise de conscience de la liberté.

Pour présenter cette liberté dans le vouloir de l'homme ou de la communauté tout entière, nous voyons que la volonté du despote s'impose

comme étant celle du peuple. On trouve là-dessus une lecture détaillée faite par B. Constant (1980) de la Révolution française. Pour lui, la Révolution française constitue en quelque sorte le cœur même de la lecture de l'histoire universelle, plus particulièrement des institutions sociopolitiques. Il s'agissait en fait pour lui de dégager la source commune du despotisme napoléonien et de la dictature jacobine.

B. Constant trouve cette source commune dans la souveraineté du peuple induite par la Révolution qui a consisté à arracher le pouvoir des mains du tyran et à le confier au peuple. Mais cette réappropriation de principe du pouvoir par le peuple se renverse en dépossession de fait en faveur d'un groupe ou d'un homme. C'est ce qu'il a appelé la confiscation, l'usurpation du pouvoir. Comparant alors le pouvoir héréditaire (avant la Révolution) avec le pouvoir issu de la souveraineté populaire (après la Révolution), il constate que le second est dans le fait plus autoritaire, plus oppressif que le premier parce qu'il fait de l'idée de la délégation du pouvoir un alibi pour échapper à toute justification puisque tout acte posé est, selon le despote, issu de la volonté du peuple.

Donc, l'idée de la liberté civile devient en quelque sorte un piège pour le peuple truffé de fausses concessions dans la mesure où elle favorise une récupération, une usurpation de la volonté populaire au service d'une nouvelle forme de tyrannie plus subtile et très vicieuse. Tel est le paradoxe auquel l'on assiste avec la Révolution.

Ce paradoxe interne à la Révolution a évidemment conduit à la difficulté fondamentale de la modernité politique : comment concilier les principes de la liberté avec les impératifs d'une autorité efficace et régulière ? De cette question, un certain nombre de difficultés subsistent, montrant clairement qu'il y a pour le despote une mainmise sur le devenir humain historique. Sortir de cette mainmise et ouvrir l'horizon de l'égalité du progrès à l'Histoire consiste donc à poser des rapports téléologiques à l'Histoire.

3.2 De la nécessité des rapports téléologiques à l'histoire

Pour Kant (1990, p. 145), ce qu'il faut pour l'histoire, c'est de « placer çà et là des conjectures pour combler les lacunes de nos documents ». Ce qui explique le point de vue de Kant, c'est qu'il y a des difficultés auxquelles l'histoire elle-même est confrontée en termes de lacunes documentaires. Palier à

ces lacunes, selon Kant, c'est aborder l'histoire par des conjectures, non pas dans l'esprit de la révolution violente, mais dans l'analyse des problèmes.

L'essentiel de la conjecture à la kantienne, reprise et développée par la lecture de la Révolution faite par B. Constant, à première vue pessimiste, ne remet pas pour autant en cause son importance dans l'histoire universelle, mais met en exergue la particularité de ces difficultés. Car il ne s'agit là, selon lui, que d'une étape dans l'histoire de l'humanité, histoire dont l'aboutissement sera l'expression de la liberté de l'homme sous sa forme la plus parfaite. Mais sous quelle forme s'est manifestée ou se manifeste cette liberté dans l'histoire ?

Pour B. Constant, elle se manifeste sous la forme de l'égalité, laquelle constitue, selon lui, le moteur, le fil conducteur de l'histoire de l'humanité. C'est pourquoi l'histoire chez lui apparaît plutôt comme l'histoire de l'égalité, de l'évolution de tous les hommes vers celle-ci. Cela apparaît avec beaucoup plus d'évidence dans le passage suivant :

L'égalité est une idée mère, qui n'a jamais été tout à fait expulsée du cœur de l'homme. Il a mêlé cette idée à tout. Il n'y a pas une religion naissante qui ne l'ait consacrée, et il a fallu que la fraude sacerdotale dénaturât l'institution pour l'en écarter. L'origine de l'état social est une grande énigme, mais sa marche est simple et uniforme. Au sortir du nuage impénétrable qui couvre sa naissance, nous voyons le genre humain s'avancer vers l'égalité, sur les débris d'institution de tout genre. Chaque pas qu'il a fait dans ce sens a été sans retour (B. Constant, 1980, pp. 95-96).

Cela veut dire que l'idée du progrès a pour influence motrice le devenir humain historique dans le vécu de son état social. C'est ce devenir historique qui amène l'Histoire à se saisir dans sa plénitude : « elle a une signification ; elle a une direction » (J. Neiryneck, 2006, p. 165). En analysant cette plénitude, B. Constant affirme que l'histoire est résolument tournée vers le progrès, vers l'égalité entre les hommes, et ce progrès est indissociable de celui de l'état social renforcé par des institutions. Car le degré d'égalité n'est que la conséquence de l'institution au sein de laquelle l'on se trouve. C'est pourquoi dans sa lecture "hégélo-tocquevillienne" de l'histoire, B. Constant trouve quatre grandes révolutions qui, dans son entendement, ne sont que le corollaire de l'aspiration de l'homme à plus d'égalité. Il s'agit donc de « la destruction de la

théocratie, celle de l'esclavage, celle de la féodalité, celle de la noblesse comme privilège » (B. Constant, 1980, p. 590).

En fonction de cette marche invisible de l'égalité, se dégage alors la tendance d'ensemble : de moins en moins de différence de nature entre les hommes. Ainsi, d'une différence de nature à l'œuvre dans la théocratie, l'on est passé successivement à une différence de degré sur la base d'une sorte de contrat entre seigneur et serf, entre maître et esclave, puis à une homogénéité de droit entre le riche industriel et le simple manœuvre. Mais cette homogénéité, loin d'exprimer l'idée d'égalité dans toute sa plénitude, va tout de même avoir le mérite de supprimer l'inégalité symbolique, même si à l'arrivée, l'on assiste à la persistance (et à la croissance) de l'inégalité économique.

3.3 La dynamique de l'histoire entre égalité et inégalité

Le paradoxe auquel l'on assiste dans le progrès de l'Histoire, c'est que l'histoire universelle cache des individualités, des inégalités pour présenter une image homogénéisée qui, en réalité, n'est qu'une représentation, non pas de la totalité, mais de ceux qu'on pourrait appeler « les acteurs de l'histoire »¹. Ceux-ci, grâce à la puissance économique, marquent de leur sceau l'histoire universelle dans sa marche vers l'évolution.

Pour Alexis de Tocqueville (1981), cette marche graduelle vers l'égalité est inévitable dans la mesure où elle échappe à la puissance humaine ; elle est pour lui l'œuvre de la Providence et, à ce titre, nul ne peut l'arrêter. Cette Providence se sert par contre des événements, mais aussi des hommes pour mener à bien son dessein. L'homme ne serait alors dans cette logique qu'un simple moyen dont la Providence se sert pour se réaliser. Chez Kant et Hegel, ce sont les passions individuelles des hommes, acteurs de l'histoire, qui réalisent ce dessein. La question qui se pose ici est de savoir comment, de la Providence aux passions des hommes, l'histoire universelle pourrait parvenir à l'égalité dans le progrès.

L'illusion de la liberté métaphysique prend ici tout son sens dans la mesure où l'homme n'a d'autres choix que de s'inscrire dans cette dynamique de l'histoire. Car, pour éviter la marche graduelle de l'histoire, il faut une

¹ Ces acteurs de l'histoire peuvent être les figures légendaires, des groupes d'hommes bien organisés ou des puissances économiques et politiques.

collaboration entre les passions des hommes et la Providence. Cette collaboration, c'est la voie de la raison qui exclut tout changement brusque, c'est-à-dire la révolution. Cela suppose que la réforme soit un changement en profondeur des structures mentales et qui rejaillit forcément sur les institutions. Il est alors question d'une patiente soumission au déroulement de l'histoire. Mais cette soumission ne doit pas aussi être une fatalité puisque l'idée de la marche de l'Histoire, c'est la transformation. « Si nous jetons un coup d'œil général sur l'histoire universelle, nous apercevons un tableau immense de changements et d'action, de formations infiniment variées de peuples, d'États, d'individus, dans une succession ininterrompue » (Hegel, 1963, p.62).

Ce qui est important dans ces changements, c'est l'élément unificateur. C'est pourquoi écrire l'histoire d'un peuple demande que l'on appréhende l'élément unificateur de l'ensemble des événements qui participent à son évolution. L'activité de l'esprit consiste à sortir de l'immédiateté que constituent les individus, les peuples particuliers, « à la nier et à revenir ainsi à soi » (G. W. F. Hegel, 1998, p. 74). L'image du germe que donne Hegel à travers le passage suivant est très significative :

Avec le germe commence la plante, mais il est en même temps le résultat de toute la vie de la plante : celle-ci se développe pour le produire. Mais l'impuissance de la vie apparaît dans le fait que le germe est à la fois commencement et résultat de l'individu et commencement d'un autre. Ces deux aspects se séparent en lui de la même manière que la forme simple du germe se sépare du processus de développement de la plante » (G. W. F. Hegel, 1998, p. 79)

En réalité donc, ce qui permet à l'Esprit de se dépasser, c'est cette négation de l'immédiateté, cette insatisfaction perpétuelle de sa condition, de son présent et partant cette constante projection vers le futur. C'est pourquoi en pénétrant un peuple, il y évolue jusqu'à la mort. Mais cette mort de l'Esprit est plutôt une purification en vue de son historicité. Dans cette purification, l'on dépasse le simple cadre de l'esprit individuel pour s'inscrire dans la logique générale de ce que Hegel appelle le *Volksgeist*, c'est-à-dire l'esprit du peuple. Celui-ci, en se donnant dans sa plénitude, tente à chaque fois de déjouer le paradoxe de l'inégalité qui s'inscrit dans le contre-courant de l'égalité.

CONCLUSION

L'histoire universelle est, d'une façon générale, l'ensemble des processus de représentation de l'Esprit manifestant son désir. L'Esprit, dans ce sens, apparaît à l'Histoire comme l'horizon par lequel elle se révèle aux hommes à travers les époques. Le génie d'un peuple, par exemple, repose sur la manifestation de l'Histoire et agit par essence en soi et pour soi. Chez Kant, tout comme chez Hegel, ce génie n'est rien d'autre que l'Esprit qui revêt sa nature à travers l'Histoire, et, à travers l'histoire universelle, il se donne dans le contexte des civilisations et des époques comme le substrat dont le devenir humain historique ne pourra se débarrasser. Parti de cette affirmation, on peut dire que l'Esprit est à l'histoire universelle ce que la cause est à un effet. Hegel (1998, p. 66) dit à ce sujet que l'Esprit est « essentiellement le résultat » de l'activité de l'Histoire. Ainsi les fondements de l'histoire universelle reposent sur la nécessité du lien entre l'Histoire et l'Esprit. Saisir la nature de ce lien, c'est montrer que l'histoire universelle est en perpétuel progrès en dépit des images négatives ou catastrophiques qu'elle pourrait présenter.

Références bibliographiques

1. CONSTANT Benjamin, 1980, *De la liberté chez les modernes*, Paris, Hachette, coll. Pluriel.
2. CONSTANT Benjamin, 1997, « De la liberté des Anciens comparée à celle des modernes », in *Écrits politiques*, Paris, Gallimard.
3. FUKUYAMA Francis, 1992, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.
4. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1941, *Phénoménologie de l'Esprit*, tome I, trad. J. Hyppolite, Aubier.
5. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1998, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. K. Papaïonnou, Paris, Desclée de Brouwer.
6. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1998, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, J. Vrin.
7. HERDER Johann Gottfried Von, 1978, *Traité sur l'origine du langage*, Paris, Aubier.
8. KANT Emmanuel, 1990, *Opuscules sur l'histoire*, trad. P. Raynaud, G-Flammarion.
9. KANT Emmanuel, 1995, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Flammarion.

10. KANT Emmanuel, 2006, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, Gallimard.
11. NEIRYNCK Jacques, 2006, *La grande illusion de la technique. Manifeste pour un développement durable*, Genève, Éditions Jouvence.
12. SCHNAPPER Dominique et BACHELIER Christian, 2000, *Qu'est-ce que la citoyenneté ?* Paris, Gallimard.
13. TOCQUEVILLE Alexis de, 1981, *De la démocratie en Amérique*, Tome 1 et 2, Paris, Flammarion.

DIFFERENCE ET IDENTITE : L'EPREUVE POLITIQUE

AHOUE Léon Raymond

Université F. Houphouët-Boigny d'Abidjan Cocody, Côte d'Ivoire

ahouo2002@yahoo.fr

Résumé

La différence et l'identité représentent une épreuve ontologique dans le champ philosophique. De même, elles constituent un test politique pour les partis et coalitions de partis soucieux de garantir le bien-être des populations. Si ces formations politiques se montrent éprises de repli ou d'exclusion identitaire, dans une inclination à la suffisance et à l'hégémonie, elles risquent la sclérose ou le conflit pour leur incapacité à subsumer la différence critique interne et externe. Mais, si elles s'inspirent de la médiation d'essence hégélienne, elles peuvent comprendre l'intérêt politique de cette différence. Lorsque l'identité est tissée par le noble spéculatif idéologique, au lieu du folklore politicien, elle s'ouvre d'elle-même à la différence instructive dans une médiation contrôlée et garante du bien-être perfectible de la Cité.

Mots-clés : *différence, identité, spéculatif, médiation, parti politique.*

Abstract

Difference and identity are an ontological test in the philosophical universe. Similarly, they are a political test for parties and coalition of parties those want to safeguard the populations well-being. If these political associations prefer identity withdrawal or exclusion, due to their tendency for self-importance and supremacy, they risk sclerosis or conflict for their incapacity to integrate and overcome critical difference inside and outside. But, if they draw their inspiration from mediation like hegelian one, they will understand the political interest of this difference. When identity is weaved by the noble ideological speculative, instead of the politician folklore, it opens itself to instructive difference in a masterd mediation guarantee of the City perfectible well-being.

Keywords: *difference, identity, speculative, mediation, political party.*

INTRODUCTION

La tradition philosophique incite à voir l'identité, à la manière du *logos* héraclitéen, dans le devenir harmonisant la différence, et, à celle de l'ontologie parméniennienne, dans la mêmeté de l'être à l'exclusion de la différence. Autrement dit, l'identité et la différence, dans leur relation nécessaire, se comprennent l'une par l'autre, sous le mode de l'exclusion ou de la subsumption. C'est à l'image d'un système politique ou un parti, ou une coalition de partis, définit sa différence par sa dissemblance avec un autre, et son identité, par sa capacité à être le même relativement à un autre. En cela, l'identité implique la différence, et inversement.

S'il s'agit de les discriminer, la différence et l'identité politiques peuvent-elles, dans leur volonté d'exclusion mutuelle, garantir le bien-être de la Cité ? En d'autres termes, les populations gagnent-elles à voir s'éprouver des partis et coalitions de partis, épris de repli identitaire et d'exclusion de la différence interne comme externe ? On peut ici examiner l'hypothèse d'un système politique s'estimant garant du bien-être de la Cité parce que toujours identique à lui-même et méprisant la différence. On peut aussi évaluer celle d'un système politique où la quête du pouvoir, par les partis et les coalitions de partis, se montre ouverte à la différence instructive.

Notre démarche analytique va ainsi examiner ces deux hypothèses, au regard du dogmatisme critique de l'appartenance politique, et de la médiation par la différence critique interne et externe. Elle vise l'objectif de montrer que le bien-être de la Cité est attention à cette différence qui incite à la perfectibilité.

1. L'affirmation dogmatique de l'appartenance politique

1.1 La revendication de l'identité partisane

L'identité partisane, celle du parti et de parti pris, s'entend des caractéristiques qui particularisent une formation politique en la distinguant d'une autre. Ces caractéristiques s'observent dans ses idées et idéaux, son idéologie. Elles participent d'une inséité et d'une ipséité entendant se reconnaître en elles-mêmes et par elles-mêmes.

La reconnaissance de soi par soi représente, pour la conscience de soi politique, un moment revendiqué. Ce moment est indispensable pour la

proclamation de l'identité politique. En cela, il rappelle le *cogito* cartésien qui a trouvé la vérité du "Je pense" dans le repli ou l'intériorité de la conscience insusceptible d'être affaiblie, ni par le doute hyperbolique provoqué par le malin génie des *Méditations métaphysiques*, « non moins rusé et trompeur que puissant » (R. Descartes, 1979, p. 33), ni d'ailleurs par le doute sceptique. « Cette vérité "Je pense donc je suis" était si ferme et si assurée que les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler ». (R. Descartes, 1990, p. 54). Ce à quoi E. Kant rétorque : « Notre expérience interne, indubitable pour Descartes, n'est possible elle-même que sous la supposition de l'expérience extérieure ». (E. Kant, 1967, p. 205). Pour le philosophe de Königsberg, il ne suffit pas de la simple représentation psychologique spontanée de soi pour conclure à la certitude et à l'identité du *cogito* comme *res cogitans*. Pour G.W.F. Hegel (2006, p. 41), cette sorte d'identité est toute formelle :

(...) c'est l'identité vide à quoi demeurent fermement attachés ceux qui (...) ne voient pas qu'en cela déjà, ils disent eux-mêmes que l'identité est quelque chose de divers, car ils disent que l'identité est diverse par rapport à la diversité.

« Dans cette fermeture sur soi du singulier jusqu'à l'extinction de la visée d'intentionnalité (...), comment le désir de reconnaissance pourrait-il avoir la chance d'aboutir ? » (A.K. Dibi, 2018, p. 70). Pourtant, la reconnaissance de soi, en soi et par soi, pour son identité politique reste revendiquée. Cette spontanéité psychologique de soi pour l'affirmation de soi ne se contente pas d'être un simple énoncé ne bénéficiant pas du soutien de la conviction. C'est pourquoi, elle s'établit sous le mode de la revendication identitaire, c'est-à-dire de la réclamation proclamée d'une identité devant être connue et reconnue comme due, pour conjurer une contestation ou une fragilité. De fait, un parti politique n'a de cesse de proclamer son identité, depuis son discours jusque dans ces actes et surtout dans ses insignes. Ses insignes sont ses signes identitaires et distinctifs destinés à s'imprimer dans le conscient, même dans le subconscient, voire dans l'inconscient des individus, avec leur prégnance quasi psychédélique. Les insignes, dans leur symbolisme et dans leur suggestion de sens, à la fois disent moins que les mots et veulent dire plus que les mots.

En Afrique en général, et en particulier en Côte d'Ivoire, les insignes prennent aussi l'aspect de l'uniforme du parti. Cet uniforme, à lui seul, remplit plusieurs fonctions : identitaire, ornemental, symbolique, vestimentaire. Il

exprime surtout la revendication aux yeux de tous, sans discours de justification, de l'appartenance politique dans une identité bien définie. Il semble suffire de porter l'uniforme d'un parti pour s'autoproclamer dans l'identité de ce parti. Sans doute, selon l'adage, " l'habit ne fait pas le moine ". Mais, certainement, l'habit permet de reconnaître le moine. L'habit, comme indice, permet de cheminer vers l'identité du moine par des gages dont l'essentiel consiste dans le consentement à se risquer à porter un uniforme socialement marqué. L'uniforme politique, par ses éléments de langage, c'est-à-dire de signification, révèle la décision d'assumer la responsabilité d'une identité politique revendiquée et donc consentie. Cette responsabilité est consentie en considération des avantages espérés si importants, mais dans la conscience des inconvénients possiblement funestes et déshonorants, dont le champ politique a seul le secret.

Mais, n'est-ce pas renoncer à penser, quand on se contente de revendiquer l'identité politique sous la forme des signes et insignes d'un parti ou d'une coalition de partis ? Ne pense-t-on pas, en revanche, quand cette identité est l'affaire d'une idéologie ? Traditionnellement, l'idéologie d'un parti, comme son identité politique, se comprend "spatialement", mais en réalité spéculativement, à partir des termes "Droite" et "Gauche". Ces termes, avec leurs déclinaisons, désignent, soit la vision des rapports socio-économico-politiques accordant la primauté à la compétition privée libérale (quand on est de Droite), soit cette vision reconnaissant la justice dans l'égalisation des avantages (quand on est de Gauche). Il est frappant de voir en Afrique, notamment en Côte d'Ivoire, l'absence de qualification des partis individuels ou coalisés comme étant de Droite ou de Gauche, tant il leur manque l'idéologie, c'est-à-dire ici, la pensée, dans une vision du monde et des principes de l'épanouissement des populations. En l'absence d'un positionnement du à la pensée idéologique, ces partis recourent à la compétition *ad hominem* dans la subjectivité d'un leader, avec ce que cela implique comme import affectif et non rationnel, religieux et non laïc, ethnique et non républicain. Cela explique aussi les alliances contre nature, c'est-à-dire dans la nature contrastée des leaders aux ambitions empiriques et non spéculatives, initialement, potentiellement et effectivement conflictuelles,

De ce qui précède, l'appartenance politique est, hélas, affaire d'affirmation de son identité politique sous le mode de la revendication empirique et non

spéculative, signe de dévouement à un leader et de gage donné à la discipline lucrative du parti. Ce dévouement et ce gage ne peuvent alors éviter l'affrontement entre l'identité et la différence politiques. Cet affrontement s'observe avec l'épreuve de l'exclusion de la différence au sein d'un même parti ou d'une même coalition de partis, et entre partis ou coalitions de partis.

1.2 L'exclusion de la différence partisane

La différence semble si ardue à comprendre en elle-même, à tel point qu'habituellement, elle est définie négativement, comme marginalement, par ce qui n'est pas elle, par son autre, à savoir l'identité (même si J. Derrida a voulu saisir son intériorité en la forgeant comme différence, à la fois ajournement et différenciation). Elle est ainsi entendue comme ce qui n'est pas semblable, qui exprime l'altérité sous le mode de la dissemblance, voire de la contradiction. Comme telle, elle apparaît assujettie à l'identité dont elle paraît dépendre pour se comprendre elle-même en sa nature. En cela, la critique deleuzienne affirme : « C'est seulement par rapport à l'identique, en fonction de l'identique, que la contradiction est la plus grande différence ». (G. Deleuze, 2011, p. 338). En outre : « C'est toujours par rapport à une identité conçue, à une analogie jugée, à une opposition imaginée, à une similitude perçue, que la différence devient objet de représentation ». (*Idem*). On comprend ici la dénonciation de la marginalisation de la différence qui ne semble être que par procuration, tant sa perspective est niée ou alors assujettie à celle de l'identité. Pourtant, la perspective de la différence égale voire excède celle de l'identité. On peut s'en instruire dans ces lignes :

Parménide avait raison de dire que l'Être est et que le Néant n'est pas ; mais il a oublié d'ajouter qu'il y a une différence entre le Néant et l'Être, qui est dans une certaine mesure au même titre que l'Être, puisque sans elle, s'il n'y avait pas de différence entre l'Être et le Néant, l'Être lui-même ne serait pas. (A. Kojève, 1980, p. 491).

L'idée d'altérité est l'essence du sens s'exprimant dans la définition de la différence en relation avec l'identité. C'est comme si on disait que « l'identité ne prend son sens que parce que la différence s'est affirmée le temps d'un éclair » (A. Doz, 2007, p. 64), même si en réalité la différence n'est pas fugace comme on le verra plus loin. Dès lors, exclure politiquement la

différence, c'est rejeter, comme extérieure à l'appartenance identitaire, l'altérité constituée de ce qui n'est pas soi et/ou opposé à soi. Un militant affirmant son appartenance à tel parti affirme par le fait même l'exclusion d'un militant autre comme extériorité relevant d'un parti politique différent ou opposé. Autrement dit, celui qui ne milite pas avec moi dans le même parti est réputé être dans la différence, voire dans l'opposition. De même, un parti politique ayant son caractère spécifique considère comme son autre le parti ayant un caractère différent.

Le caractère d'un parti politique peut s'entendre positivement de la noblesse de ses idéaux relativement au but poursuivi proclamé être le bien de la Cité en général et de ses habitants en particulier. Tout idéal est supposé noble, ou du moins marqué par la positivité en son aspect essentiel. Le caractère d'un parti politique peut aussi se comprendre, de façon moins idéale et plutôt problématique, de sa manière d'être spécifique incluant ses insignes, ses éléments de langage, ses méthodes et sa discipline particulière. Traditionnellement, l'identité politique d'un parti est idéologiquement marquée, au regard de son positionnement spatial dans les assemblées parlementaires à la droite ou à la gauche du Président durant les séances parlementaires. De plus en plus, l'écart spatial court de l'extrême Gauche à l'extrême Droite avec des nuances et des alliances contribuant à édulcorer, voire à brouiller les positionnements idéologiques. Aujourd'hui, l'identité politique d'un parti ne semble plus être le fait du positionnement idéologique que plutôt celui du mode de gestion technocratique supposé garantir la bonne gouvernance.

En Afrique, l'absence idéologique est telle qu'on se demande qui est de Gauche ou de Droite. L'identité politique se juge et se décide aux regards des intérêts et convenances de partis, voire des accointances entre les individus. Sans doute, là se trouve l'explication de l'exacerbation du repli identitaire partisan pour l'exclusion de la différence. Elungu Pene Elungu relève la difficulté de l'idéologie africaine à peine sortie du mythe ou qui peine à sortir du mythe. En quête de son identité, elle parcourt comme des modes (appelées à être démodées) la négritude, le socialisme, le capitalisme, le panafricanisme, en des tentatives frustrées par la colonisation protéiforme et par une paresse ou un refus de penser comme le propose la philosophie. « Le plus que nous pouvons dire, c'est que l'Afrique est à la recherche de son idéologie ou bien de ses idéologies ». (E. P. Elungu, 1984, p. 107). L'idéologie

africaine ne se réaliserait qu'à la condition d'un effort collectif critique, « théorique, sous forme de débat public (...); pratique, de détermination rationnelle des règles de vie privée et commune ». (*Ibid.*, p. 64). La pensée critique est toujours ajournée car « (...) la conscience africaine accuse une grande faiblesse théorique » (A.K. Dibi, 2018, p. 101), en ignorant « (...) que penser est une manière de veiller ». (A.K. Dibi, 2018, p. 102).

Ainsi, le langage politique ivoirien est devenu coutumier de la formule suivante : "Un pied dedans, un pied dehors, c'est dehors". Cette formule, dans son apparence goguenarde, instruit politiquement sur la radicalité de la séparation, de l'opposition entre l'identité et la différence. Elle n'entend guère faire place aux nuances dans la médiation entre celle-ci et celle-là. Elle exhorte à assumer pleinement l'appartenance politique dans le souci de la visibilité à afficher et de la confiance à accorder, à refuser ou à retirer, au regard sans doute de la hantise d'une trahison politique sans cesse possible. En effet, elle révèle la suspicion attachée irrémédiablement à la différence, c'est-à-dire au "pied dehors" toujours déjà frappé d'infamie. Par-là, elle semble préférer l'arrêt à la marche, à moins de considérer que la marche se fait à pieds joints sous le mode du sautillerment. Mais alors, on ne pourrait plus marcher si on ne peut se déplacer en mettant un pied devant l'autre, contraint qu'on serait d'avancer par petits sauts au regard de l'interdiction de mettre de la distance, donc de la différence, entre les pieds. On serait ainsi confronté à une absurdité due à l'obnubilation identitaire portant à épurer l'identité, devenue angoissée, de la différence angoissante. Dans son obsession à se préserver, cette identité entre ainsi en crise.

2. La crise de l'appartenance politique

2.1 Le repli sur l'identité sclérosante

Si la crise définit la rupture d'un équilibre ou d'une normalité, alors le repli identitaire peut constituer l'un de ses aspects. Si l'équilibre ou la normalité se comprend dans la relation, alors le repli est bien sa rupture dans son effet de nier la relation tant il est régression et réduction à soi. Le repli est retrait de la relation pour le renfermement sur soi, à la manière de la monade leibnizienne autarcique et imperméable à toute action extérieure, puisqu'elle est « (...) une substance simple (...) c'est-à-dire sans parties » (G.W. Leibniz, 1983, p. 141-143), et qu'elle n'a « (...) point de fenêtres par lesquelles quelque chose y

puisse entrer ou sortir ». (*Ibid.*, p. 144). Comme tel, il laisse entendre sa suffisance à soi ou alors sa méfiance à l'égard de l'autre.

Politiquement, le repli comme méfiance suppose la rupture d'une relation dorénavant jugée inféconde. Hier, cette relation s'était établie sur la base de la confiance autour de motivations et de projets communs. A l'image de la vie amoureuse, elle est concentration sur les motifs de rapprochement, et plutôt sous-estimation des causes potentielles de désamour. Dans cette vie, les prétendants au mariage minimisent ou cachent, dans la mauvaise foi vis-à-vis de soi-même et de l'autre, les aspects désobligeants de leur personnalité pour faire semblant de les découvrir après, dans le lien conjugal, en manifestant peu ou prou la volonté d'y remédier. Tout comme cette vie, la relation politique, à force de subir les aléas du vécu, les calculs égoïstes et les mensonges à soi et à l'autre, finit comme fatalement par rompre, malgré la bonne foi professée. La rupture survient en raison d'une conjoncture laissant apparaître des causes inédites ou voilées, ou plutôt réévaluées dans une hiérarchie causale.

En Côte d'Ivoire, le "Front Républicain" de 1995 avait exprimé la confiance entre le "Front Populaire Ivoirien" de Laurent Gbagbo et le "Rassemblement Des Républicains" d'Alassane Ouattara pour la conquête du pouvoir d'Etat contre le "Parti Démocratique de Côte d'Ivoire" de Félix Houphouët-Boigny. Ce "Front" s'est délité progressivement au gré de la volatilité des intérêts, des ambitions et de la confiance. Son identité politique en a été ébranlée et dénaturée dès lors que sa même a été traversée par l'hétérogénéité de la discorde.

Le repli ou rupture de relation est donc dû à une crise de confiance dans un parti ou dans une alliance de partis. Comme l'élément déterminant ayant forgé l'identité politique ne vaut plus face aux assauts d'autres éléments devenus déterminants, on revient à une identité initiale, c'est-à-dire subjective, à défaut de retrouver (ou dans l'attente de retrouver) une identité objective dans une refonte du parti ou dans une nouvelle alliance. L'identité semble ici variable au regard de ses dimensions subjective et objective. En réalité, ces deux dimensions ne sont que les faces d'une même pièce d'argent. L'identité ne peut varier du tout au tout, même si elle est traversée par la différence, et surtout si elle est aux prises avec la différence. Elle peut se consolider en intégrant la conjoncture. Seule la stratégie de conquête et de conservation du pouvoir peut

expliquer les accidents (au sens aristotélicien) affectant inessentiellement l'identité politique, mais aussi permettant de l'éprouver. C'est dans l'épreuve de l'altérité (dans l'alliance ou dans la confrontation) que cette identité trouve son sens, c'est-à-dire sa signification, dans le motif de se construire et dans la direction et le but de sa construction.

Par conséquent, le repli sur l'identité sclérosante s'observe dans le refus d'affronter la différence en soi et hors de soi. Mais, ce repli n'annule pas la différence dans la lutte pour le pouvoir, à moins de concevoir qu'un parti donné demeure *ad vitam aeternam* le supplétif ou l'escorte d'un autre qui, lui, mérite de gouverner. Sans doute, ce cas de figure se voit quand un parti est dominant sur les autres, en raison de sa surévaluation pour divers motifs. Les partis dominés, surtout dans une coalition, n'ont alors d'existence que par le parti dominant, vu leur incapacité à se donner les moyens de leur propre quotidien et survie politiques. Souvent, le motif de la raison empirique alimentaire, en leur imposant d'être obséquieux, leur refuse toute possibilité d'affirmation de soi, sauf s'ils en obtiennent la procuration consentie par le parti dominant.

Ainsi, un parti (ou une coalition de partis) peut opérer un repli identitaire sur soi parce qu'il est suffisant et que sa fatuité se nourrit des sacrifices de ses laudateurs. Il espère convaincre et se convaincre de son absence de besoin de l'altérité. Il veut laisser croire en sa capacité à gouverner sans et surtout contre la différence. Sa conception ipséiste de l'art politique est aussi l'expression de son impréparation politique et de son incapacité à subsumer la différence.

2.2 L'incapacité à subsumer la différence

Selon l'approche lexicale, subsumer, c'est penser une chose donnée comme comprise dans un ensemble. Cela revient à concevoir le particulier dans le général, au sens où celui-ci comprend, renferme, celui-là comme son élément constitutif. On peut voir dans l'acte de subsumer, non pas seulement la prise sous soi d'un objet particulier, mais aussi d'une relation d'objets. Chez E. Kant, cet acte désigne le moment irréductible où la diversité objectale et relationnelle est saisie sous le schématisme transcendantal : « le concept de l'entendement renferme l'unité synthétique pure du divers en général ». (E. Kant, 1967, p. 151). Mais, la philosophie hégélienne reproche à l'approche kantienne de maintenir l'écart entre le sujet et l'objet, entre l'identité et la différence ou la contradiction. Pour lui, la subsomption ne saurait laisser subsister l'écart,

puisqu'elle est la prise sous soi, dans leur dialectique structurale et historique, des aspects de la même chose qu'est l'Idée ou le Concept. En cela, « (...) pour Hegel, " identité " implique distinction des moments et transition de chacun à chacun». (A. Doz. 2007, p. 29).

Pour la pensée hégélienne, « toutes choses sont contradictoires en soi ». (G.W.F. Hegel, 1975, p. 58). Mais, si telles sont toutes choses, alors l'identité d'une chose donnée ne peut être déterminée sans sa différence ou sa contradiction. Ainsi, A n'est pas identique à lui-même au sens où il est A, dans son être posé : $A=A$. Son identité ne consiste pas simplement et immédiatement à être posé là, sans impliquer la différence. « L'identité se décompose par elle-même en diversité». (G.W.F. Hegel, 1975, p. 40). Ainsi, comme l'identité suppose, pour son affirmation, nécessairement la différence, on peut lire :

En tant qu'identique à lui-même, A est un imprécis ou un indéterminé, mais en tant que précis, il en est l'opposé ; il ne contient plus seulement l'identité, mais aussi une négation, et, par conséquent, une diversité par rapport à lui-même. (G.W.F. Hegel, 1975, p. 45).

Rapportée au cadre politique, la pensée hégélienne semble bien inviter à une approche positive de la différence pour l'affirmation de l'identité. En effet, l'identité ne se dit plus dans la sérénité de la conscience de soi immédiate, en soi et par soi. Elle se dit plutôt de la reconnaissance de l'altérité comme condition *sine qua non*. En cela, un parti politique, dans ou hors d'une coalition de partis, ne peut soi-disant afficher son identité au motif que celle-ci est purgée de la différence jugée insusceptible d'en être le moment constitutif essentiel. Pourtant, dans les partis et coalitions de partis, la différence continue d'être l'objet d'expurgation au prétexte de sa contrariété avec la discipline partisane, c'est-à-dire la discipline du parti et de parti pris. Autrement dit, la différence est vue comme une menace à la vie et à l'essence du parti solitaire ou des partis coalisés, dans sa propension à professer des idées nouvelles ou décalées de la ligne consacrée par la majorité des membres ou par la direction politique.

Par conséquent, politiquement, l'incapacité à subsumer la différence s'entend comme inaptitude à prendre sous soi l'altérité dans la conquête ou la préservation du pouvoir. Cette incapacité peut être le fait d'un refus d'intégrer

la diversité toujours déjà soupçonnée, voire coupable, de subversion latente pouvant devenir patente. En Côte d'Ivoire, le parti dit " Rassemblement des Républicains " est né du fait de la volonté du " Parti Démocratique de Côte d'Ivoire " d'étouffer la diversité intérieure sous la forme du mouvement dit des " Rénovateurs ". Aujourd'hui, mais sans doute pour des raisons différentes, on a vu naître un autre mouvement dit "Sur les traces d'Houphouët-Boigny " de Kobenan Kouassi Adjoumani. Le parti dit "Front Populaire Ivoirien " connaît lui aussi ses purges sous la forme du parti dit " Liberté et Démocratie pour la République " de Mamadou Koulibaly, voire ses schismes sous l'espèce des deux tendances ayant conservé la même dénomination quoique dans leur désamour réciproque. En France, la différence non subsumée a vu le " Front National " se décliner dorénavant en

" Rassemblement National " de Marine Le Pen et en " Les Patriotes " de Florian Philippot, quand les partis traditionnels sont aux prises avec la quête d'équilibre de leur réadaptation du fait de leurs effectifs désorientés ou détournés par "La République en Marche" d'Emmanuel Macron.

Comment expliquer l'exclusion de la différence, alors même que c'est elle qui, spéculativement, permet de comprendre l'identité, c'est-à-dire ici à la fois de la prendre avec soi et sous soi, et de saisir son sens ? Mais, dans le champ politique, s'agit-il d'élévation à l'intellectualité du spéculatif ? « Le spéculatif consiste à saisir les moments opposés dans leur unité ». (G.W.F. Hegel, 1972, p. 122). En d'autres termes : « Le spéculatif, c'est avoir la contradiction devant soi et la résoudre ». (G.W.F. Hegel, 2004, p. 656). Le spéculatif était déjà signalé chez le philosophe d'Ephèse : « Ils ne comprennent pas comment ce qui s'oppose s'accorde dans une identité. L'harmonie est changement de côté, comme pour l'arc et la lyre ». (Héraclite, 2005, Fragment 51). La résolution de la contradiction (différence forte) et de la différence (contradiction faible) s'avère possible grâce à la subsomption par la dialectique, soit ontologique structurale, soit ontologique historique.

Nous appelons dialectique le mouvement rationnel supérieur, à la faveur duquel ces termes (être et néant) en apparence séparés passent les uns dans les autres spontanément, en vertu même de ce qu'ils sont, l'hypothèse de leur séparation se trouvant ainsi éliminée. C'est en vertu de la nature dialectique qui leur est immanente que l'être et le

néant manifestent leur unité et leur vérité dans le devenir. (G.W.F. Hegel, 1972, p. 99).

Ce séjour chez Hegel montre combien l'altérité constituera toujours un écueil pour la vie politique, tant celle-ci se montre à distance du spéculatif. Cette vie apparaîtra invariablement telle, si elle ne parvient pas à éduquer ses pesanteurs empiriques et ses torpeurs psychiques. Si elle veut y parvenir, il lui faudrait reconnaître la préséance de l'intellectualité sur l'empirie, promouvoir l'exemplarité noble et le débat d'idées, combattre le sectarisme, le dogmatisme et le clientélisme. Si le devoir d'un parti politique, c'est d'éclairer ses membres en les formant et en les informant sur le sens de la République, alors l'instruction au spéculatif de la subsomption (même minimal) devrait apparaître comme le leitmotiv par excellence dans la formation pour la conquête du pouvoir. Cela suppose d'être critique vis-à-vis de l'autre et déjà de soi-même, en renonçant à se parer de dénominations extérieurement flatteuses, mais intérieurement en décalage avec son inséité authentique en quête obsessionnelle d'hégémonie.

3. La différence critique contre l'identité hégémonique

3.1 L'identité hégémonique dans l'aliénation conflictuelle

L'aliénation peut se comprendre diversement dans des termes comme *AuBerung*, extériorisation, comme *EntäuBerung*, dépossession ou dessaisissement, et comme *Entfremdung*, le rendu étranger à soi. La chronologie de ces termes paraît décrire un itinéraire qui vise un aboutissement, à la manière du bourgeon, puis de la fleur et enfin du fruit dont parle la Préface de *Phénoménologie de l'Esprit*. Dans cet itinéraire, l'aliénation présente, comme sa constante incontournable, le rapport à l'altérité. Il s'agit pour le sujet de chercher à se retrouver dans la médiation par l'autre. En impliquant ainsi l'altérité comme étant sa nécessité, l'aliénation peut se voir dans la rigidité du conflit avec l'autre, comme chez K. Marx, ou alors dans l'occasion de résoudre la différence par la subsomption conciliatrice ou réconciliatrice, comme chez G.W.F. Hegel.

Au regard de cette interprétation binaire de l'aliénation à partir de son essence unitaire, comment lui affecter l'identité soucieuse d'hégémonie ? Cette identité même est l'expression d'une volonté manifeste de domination

n'admettant pas d'équivalent, mais seulement des subordonnés ou, tout au plus, des collaborateurs conciliants concourant à l'objectif défini hiérarchiquement. Autrement dit, est hégémonique l'identité qui veut s'assujettir les autres comme ses subalternes, et être reconnue comme telle. Elle est ainsi encline à accomplir l'aliénation sous sa forme conflictuelle de dépossession de l'autre au profit de soi, dans une altérité de commandement à obéissance.

L'identité hégémonique provoquant l'aliénation conflictuelle s'observe dans les systèmes multipolaires ou différents partis politiques affirment leur prétention au pouvoir. En réalité, tous n'ont pas la capacité d'assumer cette prétention en raison, pour certains, de la faiblesse de leur représentativité et de leurs moyens financiers. D'autres, par contre, remplissent les conditions d'une prétention optimale au pouvoir, au regard de la qualité leurs dirigeants, de l'enthousiasme de leurs membres, de la solidité de leurs moyens financiers, et de leur représentativité nationale, voire internationale. Quand ceux-ci et ceux-là forment une coalition, c'est pour les uns l'occasion de s'assurer une représentativité par procuration, et, pour les autres, le prétexte pour faire accroire à leur légitimité, historique et/ou électorale. Ainsi, il y a toujours un parti dominant, de fait ou de droit, et qui revendique d'être dominant, selon des critères loin de rappeler le spéculatif. A.K. Dibi (2018, p. 84) écrit avec raison : « Une formation politique, ayant pris du retard par rapport à la marche de l'Esprit et désormais incapable de répondre aux exigences du temps, ne refusera-t-elle pas, par entêtement, le destin de tout ce qui est fini ? »

Dans le système politique ivoirien, la coalition " Ensemble pour la Démocratie et la Souveraineté " peut inclure le "Front Populaire Ivoirien" pour autant que ce dernier estime reconnue sa force politique prééminente, même s'il se décline en deux tendances aujourd'hui. Aucun autre parti, dans cette coalition de l'opposition, ne lui conteste sa suprématie. En revanche, dans la coalition dite des "Houphouéistes", le "Parti Démocratique de Côte d'Ivoire" conteste aujourd'hui la prééminence du "Rassemblement Des Républicains", au motif de la récusation par ce dernier de l'alternance à son profit pour l'élection présidentielle de 2020. Pourtant, tous semblaient s'accorder pour une identité culminant dans l'houphouétisme, à l'occasion du parti unifié dit " Rassemblement des Houphouétistes pour la Démocratie et la Paix ". Dans le brouillage politique dès lors créé, les identités subjectives, empiriques et non spéculatives, s'affrontent dans une même coalition.

On peut retenir du système politique ivoirien la volonté d'hégémonie à l'intérieur des coalitions de partis. Un parti donné, se réclamant d'une légitimité historique et/ou électorale, est enclin à s'aliéner les autres partis membres de la même coalition pour conforter sa représentativité quantitative (et non pas seulement qualitative) comme l'exige la démocratie, régime du nombre. Il veille à la prééminence de son identité subjective qui, pour lui, donne un sens à la coalition en considération de cette légitimité. En cela, l'aliénation qu'il prône est dépossession et soumission de ses partis alliés. Son identité subjective, objectivée au sein de sa coalition pour justifier sa quintessence, est aussi objectivée hors d'elle dans l'Etat face à une autre identité ayant suivi la même démarche dans sa propre coalition.

L'identité houphouétiste se veut hégémonique dans sa volonté de conserver le pouvoir. De même, mais dans l'opposition, l'identité non-houphouétiste veut conquérir le pouvoir en s'imposant à son autre. Ces deux identités, voulant se vider réciproquement, promeuvent l'aliénation conflictuelle dans le rapport de forces qui prétend figer la contradiction et la séparation. Pour le marxisme, le travail salarié vide le travailleur de son essence humaine sociale en le séparant de lui-même, des moyens de son activité et des produits de cette activité. C'est un étrange paradoxe d'être aliéné par sa propre production : « De la même façon que dans la religion, l'être humain est dominé par une fabrication de son propre cerveau, dans la production capitaliste, il est dominé par une fabrication de sa propre main ». (K. Marx, 1993, p. 724). En Côte d'Ivoire, des partis politiques, nés d'autres, ambitionnent d'aliéner leurs géniteurs dans un conflit paradoxal. Pourtant, il peut s'agir, non pas de cette aliénation conflictuelle, mais d'une aliénation volontaire de soi, c'est-à-dire d'une médiation contrôlée, dans l'altérité avec la différence critique.

3.2 La différence critique dans la médiation contrôlée

Le mobilisme héraclitéen est réputé consacrer l'identité dans la différence, harmonie des contraires. Ainsi, chez le philosophe d'Ephèse : « Ce qui s'oppose coopère, et de ce qui diverge procède la plus belle harmonie, et la lutte engendre toutes choses ». (Héraclite, 2005, Fragment 8). Le philosophe d'Elée, lui, déclare : « Il faut penser et dire que ce qui est ; car il y a être : il n'y a pas de non-être ; voilà ce que je t'ordonne de proclamer ». (Parménide, 2009, VI, 1-2). Le philosophe d'Athènes, après avoir examiné, dans *Parménide*, les

hypothèses de l'Idée parménidienne (Platon, 1999, 127 d et ss) ; et, de même, de l'Un parménidien (*Ibid.*, 137 c et ss), en vient à conclure que si l'Un a « (...) l'être et le non-être, l'apparence et la non-apparence, c'est la vérité même ! » (*Ibid.*, 166 c). Dans *Le sophiste*, sa position s'est affirméedavantage, quand il s'est agi « (...) de mettre à la question la thèse de Parménide ». (Platon, 1999, 241 d). Cette solution a consisté à établir que le « (...) non-être, ce n'est pas, semble-t-il bien, d'un contraire de l'être (...), mais seulement d'un terme autre». (*Ibid.*, 257 b). Grâce à la théorie de la participation mutuelle des Idées (*Ibid.*, 250 a et ss) ou de la communication des genres, à savoir l'être, le repos, le mouvement, le même et l'autre (*Ibid.*, 254 d et ss), on comprend ceci : « Les genres, devra-t-on dire avec nous, se mêlent entre eux ». (*Ibid.*, 259 a).

Le détour par Héraclite, Parménide et Platon (en attendant Hegel), a pour intérêt d'enseigner que l'identité ne saurait être l'affaire exclusive de la même réfractaire à l'aliénation comme médiation, comme ouverture et extériorisation de soi, et comme subsomption de l'altérité constitutive. Autrement dit, la différence, parce qu'elle est nécessairement différente, quelle que soit la perspective, permet à l'identité de faire sens et déjà d'avoir un sens. Si l'identité est affaire d'harmonie dans la différence comme chez Héraclite, même d'exclusion de la différence comme chez Parménide, et de participation mutuelle des genres comme chez Platon, alors l'altérité est bien sa condition inéluctable. Si elle ne peut être que par implication de la différence, alors celle-ci lui est vraiment essentielle, c'est-à-dire non seulement nécessaire, mais surtout constitutive de son essence. Comme l'écrit V. Descombes (1979, p. 54) : « C'est donc à la faveur de l'autre que le même est cela qu'il prétend et veut être : le même ».

Dès lors, comprendre politiquement la nécessité ontologique, structurale et historique de la différence, c'est accomplir une *metanoia* portant à ne plus sous-estimer l'altérité ou vouloir la rejeter ou l'exclure de soi. Dans le système politique de la démocratie, on parle de l'opposition en la voyant unilatéralement dans le parti ou la coalition qui n'est pas au pouvoir. Mais, le parti ou la coalition au pouvoir est aussi dans une position d'opposition par rapport à cette opposition. Il y a opposition relativement à la perspective des positions marquées par les idéologies et par les intérêts dans une altérité alternative. « L'opposé est ce qu'il est en ce qu'il n'est pas l'autre ; mais cela signifie seulement : en ce qu'il est son autre (*sein Anderes*)». (G.W.F. Hegel, 2007, p.

143). Cette alternance du même et de l'autre, dans leur participation ou subsomption mutuelle, est compréhensible grâce à la dialectique.

Platon avait d'abord vu la dialectique, à lire *Ménon*, dans la discursivité heuristique (Platon, 1999, 82 b et ss), puis, à en croire *Euthydème*, dans la discursivité éristique (Platon, 1999, 275 d et ss, 283 b et ss, 293 b et ss). Relativement au *Cratyle*, la dialectique s'entend de la justesse de la dénomination par le dialecticien (Platon, 1999, 390 d). Elle s'observe aussi dans la discursivité ascendante selon *Le Banquet* (Platon, 1999, 211 b-c) et *La République* (Platon, 1999, 532 b et ss). Enfin, elle se distingue dans l'ontologie cognitive comme l'enseigne *Parménide* (Platon, 1999, 135 c et ss) et dans la dichotomie identificatoire de *Le Sophiste* (Platon, 1999, 219 a et ss). La pensée hégélienne la définit ainsi : « Le principe moteur du Concept, en tant qu'il ne dissout pas seulement les particularisations de l'universel, mais les produit lui-même, je l'appelle dialectique ». (G.W.F. Hegel, 1986, p. 90).

La nécessité de la différence signifie alors sa compréhension politique dialectique qui est attention à l'altérité critique permettant de s'enrichir soi-même. Il est paradoxal de voir des partis ou des coalitions de partis, dans un espace de démocratie proclamée, se montrer hostiles à la différence critique, non seulement les uns vis-à-vis des autres, mais aussi et déjà en soi-même. La démocratie tend à apparaître comme totalitarisme quand il y a une censure des critiques internes à un parti ou à une coalition de partis, et de même de celles externes entre partis ou coalitions de partis. Si, au lieu de cette part essentielle à reconnaître au spéculatif comme « nécessaire ouverture à l'instance du penser » (A.K. Dibi, 2018, p. 99), il y a plutôt ce subjectif émotionnel, va demeurer le soupçon systématique face à la différence toujours déjà adversaire, même ennemie, dans une ambiance de "défaite de la pensée", selon la formule éponyme de l'ouvrage de A. Finkielkraut, *La défaite de la pensée*.

La pensée de la différence critique, interne et externe, devrait être encouragée pour une médiation contrôlée. Cela signifie que tout parti ou toute coalition de partis gagnerait à s'ouvrir à la différence et à se découvrir dans la critique comme mouvement d'aliénation volontaire de soi pour s'enrichir de l'écoute et de la pratique de l'autre. Cette aliénation est maîtrisée car elle est décidée volontairement pour la rencontre de l'autre. Elle procède de la conscience que la différence permet la compréhension, et la compréhension,

l'anticipation, et l'anticipation, la maîtrise de soi et de l'autre. Les partis et coalitions de partis gagneraient à s'en inspirer. L'Occident exerce son emprise sur les pays dits anciennement (?) colonisés parce qu'il a décidé, à l'origine, d'aller volontairement, dans l'anticipation, à la rencontre de l'autre de sorte à le subsumer et à conserver toujours un coup d'avance sur lui. La pensée africaine, même si elle n'a pas initié la médiation historique, gagnerait à méditer la différence occidentale ou orientale. A cet effet, les intellectuels devraient apparaître pour apporter et porter la critique contre l'obscurantisme politique, et non se retirer en éteignant ainsi la lumière de l'utopie qui projette l'avenir. « Alors qu'ils étaient, jadis, si occupés à se définir et à se donner des tâches, les intellectuels, aujourd'hui, semblent vouloir disparaître de la scène, plonger dans l'anonymat et se rendre invisibles », abandonnant ainsi l'humanité dans sa course « à une vitesse croissante vers un avenir ignoré ». (A. Berardinelli, 2003, p.103).

CONCLUSION

Les philosophies héraclitéenne et parménidienne, avec celles de Platon et de G.W.F. Hegel, font voir en quel sens l'épreuve ontologique dans l'altérité pour la reconnaissance de soi est redevable de la différence et de l'identité. Ces philosophies ont été soucieuses de savoir si celles-ci s'excluent irrémédiablement, ou si elles sont liées par une altérité réciproque et inéluctable. Nous avons trouvé en elles le sens d'une similitude entre l'épreuve ontologique et l'épreuve politique de la reconnaissance de soi. Les partis et coalitions de partis sont aussi confrontés au test politique de la différence et de l'identité pour l'affirmation de leur spécificité essentielle et existentielle, en vue d'une gouvernance efficiente.

Notre préoccupation a été alors de savoir si le bien-être de la Cité peut être assuré par le conflit d'exclusion politique entre la différence et l'identité des formations politiques. Relativement à l'hypothèse de l'identité politique éprise de sectarisme et d'hégémonisme, notre analyse a montré qu'aucun parti, ni coalition de partis, n'est susceptible de toujours l'emporter sur la différence politique. Ce serait une vaine fatuité, pour une même formation politique, de se projeter dans la durée, voire dans l'éternité, comme si la différence est inexistante, marginale ou inutile. Héraclite (2005, Fragment 91) avait prévenu : « On ne peut pas se baigner deux fois dans le même fleuve ».

Nous avons alors trouvé féconde l'hypothèse d'un système politique où le bien-être perfectible de la Cité est l'affaire de formations politiques soucieuses d'émulation, non de conflit destructeur, dans la conscience de leur interdépendance. Dans cette hypothèse, ce système gagnerait à promouvoir, non pas le pittoresque de l'identité sectaire, mais plutôt le spéculatif ouvert à la différence critique, interne et externe, méritant d'être assumée.

Références bibliographiques

1. BERARDINELLI Alfonso, 2003, "Les intellectuels existent-ils encore ? Le cas italien", in *Diogène*, numéro 204, Paris, P.U.F., p.102-111.
2. DELEUZE Gilles, 2011, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F.
3. DESCARTES René, 1990, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion.
4. DESCOMBES Vincent, 1979, *Le Même et l'Autre*, Paris, Minit.
5. DIBI Kouadio Augustin, 2018, *L'Afrique et son Autre : la différence libérée*, Abidjan, Nouvelles Editions Balafons.
6. DOZ André, 2007, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, J. Vrin.
7. ELUNGU Pene Elungu, 1984, *Eveil philosophique africain*, Paris, L'Harmattan.
8. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 2006, *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction de Bernard Bourgeois, Paris, J. Vrin.
9. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1972, *La science de la logique*, traduction de P. J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier.
10. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1986, *Principes de la philosophie du droit*, traduction de Robert Derathé, Paris, J. Vrin.
11. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 2004, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduction de Gilles Marmasse, Paris, J. Vrin.
12. HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 2007, *Leçons sur la logique*, traduction de Michel Buée et David Wittmann, Paris, J. Vrin.
13. HERACLITE, 2005, *Fragments*, traduction de Marcel Conche, Paris, P.U.F., Epiméthée.
14. KANT Emmanuel, 1967, *Critique de la raison pure*, traduction de A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F.
15. KOJEVE Alexandre, 1980, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard.
16. LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 1983, *La monadologie*, traduction d'Emile Boutroux, Paris, Delagrave.
17. MARX Karl, 1993, *Le Capital*, in *Œuvres complètes*, traduction de Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Gallimard, La Pléiade.
18. MARX Karl / ENGELS Friedrich, 1972, *Manifeste du parti communiste*, traduction de Michèle Kiintz, Paris, Editions sociales.
19. PARMENIDE, 2009, *De la Nature*, traduction de Marcel Conche, Paris, P.U.F., Epiméthée.
20. PLATON, 1999, *Parménide*, traduction de Léon Robin et M.-J. Moreau, Paris, Gallimard.
21. PLATON, 1999, *Le Sophiste*, traduction de Léon Robin et M.-J. Moreau, Paris, Gallimard.

LA RESTRUCTURATION DES SOCIÉTÉS MULTICULTURELLES PAR L'INCLUSION POLITIQUE

ALOSSE Dotsè Charles-Grégoire

Université de Kara, Togo

charles.alosse@gmail.com

Résumé

L'État libéral ou républicain, de par sa laïcité et sa neutralité axiologique, prétend dépasser les différentes communautés sociales, religieuses, ethniques pour ne reconnaître que des citoyens dans une égalité formelle. À l'opposé, le communautarisme postule que toute personne dépend en fait d'une communauté et ne peut avoir des droits et des intérêts que par rapport à elle. À la limite de ces deux approches qui se mettent dos à dos, c'est la question de l'individu et de son intégration dans la société qui se pose avec acuité. La politique d'inclusion vise à définir un cadre consensuel de revitalisation de la citoyenneté au sein de l'État dans un système intégrateur à la fois des droits libéraux, sociaux et culturels à partir d'une série de participations démocratiques qui tournent autour de l'intégralité, l'égalité et l'action. L'enjeu est de sortir du dilemme entre l'universalisme et le particularisme en traçant une voie qui ne vide pas la personne de sa singularité tout en préservant les exigences de l'État dans le contexte du multiculturalisme.

Mots-clés : *citoyenneté, communautarisme, multiculturalisme, libéralisme, politique d'inclusion.*

Abstract:

The liberal or republican State, due to its secularism and its neutrality axiological, claims to exceed the various social, religious, ethnic communities to recognize only citizens in a formal equality. In contrast, the communitarians postulates that every person depends in fact on a community and can have rights and interests only with regard to her. On the verge of these two approaches which put themselves back to back, it is the question of the individual and his integration in the company which settles with acuteness. The politics of inclusion aims at defining a consensual frame of revitalization of the citizenship within the State in a system integrator at the same time right liberals, social and cultural from a series of democratic participation which turns around the completeness, the equality and the action. The stake is to go out of the dilemma between the universalism and the sense of identity by tracing a way which does not empty the person of its peculiarity while protecting the requirements of the State in the context of the multiculturalism.

Key-words: *Citizenship, communitarians, multiculturalism, liberalism, politics of inclusion.*

INTRODUCTION

Le multiculturalisme constitue un défi pour la démocratie eu égard notamment à l'apparition de nouvelles dynamiques sociales dans un contexte de revendications identitaires de plus en plus accrues où les communautés réclament leur liberté de participer à des processus d'identification collective et le droit de ne pas être embrigadées par le pouvoir politique. En tant que phénomène social et politique, le multiculturalisme illustre en quoi la construction nationale en démocratie doit se fonder sur la lutte entre des groupes d'identités et de valeurs différentes et conflictuelles bien que se partageant un espace politique commun. Cependant, les théorisations classiques paraissent insuffisantes, parce qu'exclusives, à fonder des projets politiques destinés à contenir cette nouvelle contrainte sociale et politique que représente le multiculturalisme. La thèse libérale du primat fonctionnelle de la nation et celle communautarienne des groupes sociaux, bien que parvenant à des conclusions différentes, visent toutes deux à poser le problème de la détermination de l'identité dans le cadre d'une société multiculturelle. Identité ouverte ou identité fermée, la querelle entre libéraux et communautariens délimite, en tout état de cause, un cadre approprié au sein duquel il est possible de redéfinir les principes aptes à redynamiser une société multiculturelle. Le libéralisme est une doctrine de philosophie politique qui affirme la garantie des droits individuels contre l'autorité arbitraire d'un gouvernement en particulier ou contre la pression des groupes particuliers. Quant au communautarisme, il est un terme sociopolitique désignant les attitudes ou les aspirations de minorités culturelles, religieuses, ethniques entre autres, visant à se différencier volontairement, voire se dissocier du reste de la société. Comment articuler, dans les sociétés multiculturelles, les revendications identitaires avec les exigences de la construction de l'unité nationale ? De la controverse qui valorise le politique d'un côté et le social de l'autre, advient la politique d'inclusion qui intègre les communautés dans le cadre national tout en reconnaissant aux groupes sociaux leurs droits à la participation citoyenne et à faire valoir leurs identités différenciées. La politique d'inclusion permet ainsi d'élaborer une conception équitable de la société multiculturelle à travers une politique de reconnaissance des différentes communautés particulières qui composent l'arène politique sans pour autant brader le souci de la construction de l'unité nationale. Que ce soit dans le cadre de sociétés fortement multiethniques ou d'États confrontés aux revendications de leurs minorités

nationales, ou encore face à la violence qui s'exerce à l'égard de groupes socialement stigmatisés, des principes et des institutions doivent être établis démocratiquement, afin de permettre une meilleure intégration de ces différents groupes au sein de l'État. Le paradigme de la politique d'inclusion permet de définir un nouveau modèle de citoyenneté capable de concilier l'identité politique et les identités sociales et culturelles. Pour ce faire, l'argumentaire revisite les conceptions classiques du multiculturalisme, pose les bases de la recomposition politique des sociétés multiculturelles et s'ouvre sur la portée du paradigme de la politique d'inclusion.

1. Les conceptions traditionnelles des sociétés multiculturelles

Le débat sur la citoyenneté dans les sociétés multiculturelles se polarise entre la théorie républicaine et la théorie communautarienne. Les approches théoriques, proposées par les libéraux et les communautariens, expriment clairement le cloisonnement quant à la prédominance de l'État sur la société ou celle de la société sur l'État comme l'a fait remarquer J. Lacroix (2003). Le libéralisme est né au XVIII^e siècle dans les discussions sur les questions de la société, de son organisation, de son fonctionnement et de son gouvernement dans la mouvance de la révolution industrielle. Le communautarisme quant à lui est une thèse née au Canada et aux États-Unis et s'est plus tard généralisé dans les sociétés qui sont enclines à l'hétérogénéité de leurs peuples.

1.1. La polarisation idéologique du libéralisme et du communautarisme

Le libéralisme exprime la position qui affirme la primauté des droits de la personne sur le droit des princes ou de la nation. Il récuse qu'on subordonne les individus aux intérêts dits supérieurs de l'État. À rebours de ce qu'on appelle aujourd'hui l'ultralibéralisme ou le libertarisme, avec lesquels on le confond souvent, le libéralisme ne préconise pas systématiquement la formule des physiocrates, à savoir "laissez-faire les hommes", "laissez-passer" les marchandises. Il postule pour une régulation juridique et non politique du marché.

Dans la vision des classiques à l'image d'A. Smith (1991) et de D. Ricardo (1988) notamment, le libéralisme n'entend pas supprimer les contraintes et les contrôles, mais les alléger, sinon les encadrer par le droit et non à travers l'interventionnisme étatique. Au contraire, il implique des

réglementations et des régulations pour protéger les libertés individuelles ; il compte sur la loi pour garantir l'autonomie des personnes et la libre circulation des biens. L'État et le droit ont pour fonction essentielle d'assurer l'indépendance de la personne qui doit toujours l'emporter sur les emprises collectives et communautaires. Le libéralisme est un universalisme en ce sens qu'il écarte ou ne prend pas en considération les particularités de chacun ; il s'intéresse à l'homme en général et à ses droits. Il s'oppose au communautarisme qui postule pour le particularisme des identités.

Le communautarisme s'est développé à la suite du malaise des minorités linguistiques et culturelles dans le macrocosme de l'État fédéral à dominance anglo-saxonne. Les théoriciens du communautarisme comme M. Sandel (1999), C. Taylor (1992), M. Walzer (1997) sont attentifs aux différences et aux particularités qui enrichissent une société et lui donnent de la vitalité. Fort de ces convictions, ils demandent qu'on prenne en compte l'altérité des êtres humains et qu'on ne cherche pas à leur imposer un conformisme généralisé.

Dans cette perspective, les diverses communautés culturelles jouent un rôle essentiel. On doit les respecter et protéger les groupes minoritaires menacés en empêchant l'américanisme de tout submerger et de tout niveler. En offrant aux divers groupes culturels un cadre juridique et des institutions politiques appropriées, on leur permet de développer et d'apporter à l'ensemble des idées et des valeurs qui, sinon resteraient au stade de chimères, du moins d'aspirations ou d'utopies non réalisables. Plutôt que de protéger l'individu des emprises collectivistes, il importe de favoriser les communautés qui permettent aux individus d'exister en n'étant pas tous pareils, et cependant en étant ensemble dans une interaction dynamique puisque chacun a des choses qui lui sont propres à apporter aux autres.

La réaction des libéraux ne s'est pas fait attendre. Pour eux, une telle vision de la société répartirait les individus dans des catégories distinctes et déterminerait leur statut d'après leur appartenance à tel ou tel groupe. Contre ces identités communautaires, les libéraux affirment la seule légitimité des droits qui sont communs à tous. Le libéralisme insiste sur l'individu et entend le soumettre à des règles universelles, les mêmes pour tous. La société et l'État doivent le traiter comme un citoyen, sans prendre en compte ses appartenances propres qui relèvent fondamentalement de sa vie privée et le domaine public n'a

pas à établir à partir d'elles des distinctions. La religion ou les valeurs ethniques ou culturelles d'un individu sont une affaire d'ordre privé et n'ont aucune incidence légitime sur ses droits ni sur son statut social.

L'État reconnaît des individus-citoyens et non des groupes ou des communautés. Selon D. Schnapper (1997, p. 38),

La démocratie c'est la promotion de la citoyenneté sans exclusive dans l'édification d'une société pacifiée et prospère par le concours de tous. Tous les particularismes transcendés par la citoyenneté commune sont par nature différents les uns des autres. Toute reconnaissance d'un particularisme, quelle que soit sa nature anthropologique ou son universalité, prend le même sens politique, celui de légitimer les principes de la représentation.

D'où le refus d'admettre l'existence d'une nation corse ou basque dans l'ensemble de l'État français par exemple. Les réactions contre les spécificités vestimentaires et alimentaires revendiquées par des juifs, des musulmans ou des immigrés d'origines diverses ont les mêmes déterminants, de même que la conception de la laïcité qui exclut les manifestations religieuses de la sphère publique pour les cantonner dans la vie privée comme le recommandaient les fondateurs de la modernité politique à l'instar de Locke, Hobbes, Rousseau, Voltaire. Légaliser ou légitimer des variantes dans la citoyenneté en fonction des appartenances communautaires contredirait les fondements de la démocratie libérale.

Les critiques des libéraux à l'endroit des communautariens relèvent de deux ordres. Le premier postule que le communautarisme conduit à l'éclatement de la nation en communautés séparées, indifférentes les unes aux autres, ne considérant que leurs propres règles et leurs propres lois, engagées dans une simple coexistence. Cette critique table sur un échec du multiculturalisme qui conduirait les communautés à vivre isolées les unes des autres. À cette critique, les communautariens répondent en se défendant qu'ils accordent eux aussi une importance primordiale aux échanges et aux partages, qu'ils souhaitent non pas une mosaïque de communautés mais un État qui soit une comme une communauté de communautés. À leurs yeux, la reconnaissance et le respect des diversités culturelles, loin de nuire aux ententes et dialogues

entre communautés, les favorisent. Lorsque les libéraux leur reprochent de concevoir un vivre ensemble qui soit un vivre non pas avec l'autre mais à côté de l'autre, ils répondent que le vivre ensemble du libéralisme n'est pas non plus un vivre avec l'autre, mais un vivre avec le même ou avec le semblable. Ce refus d'homogénéisation de la société au nom de l'idéal républicain par les communautariens amène cependant à se demander si, en dépit de leurs intentions de consacrer la pluralité dans la société, dans la réalité les communautariens ne favorisent pas plutôt son fractionnement. Mais il faut le souligner, la diversité n'est pas synonyme d'hétérogénéité. Elle n'est pas une simple juxtaposition des cultures les une à côté des autres mais plutôt la recherche des traits d'union entre les divers groupes culturels dans un même espace politique.

La seconde critique, et non des moindres, soulève le problème de la liberté individuelle : dans une société communautarienne, les personnes ne risquent-elles pas de devenir prisonnières, captives, esclaves de leurs groupes auxquels elles sont tant attachées ? Comment peuvent-elles arriver à s'en affranchir ? Si, selon les culturalistes, la démocratie libérale brime les musulmanes par exemple en leur interdisant le voile, leur communauté ne les brime-t-elles pas tout autant, sinon plus, en le leur imposant ? Dans un cas comme dans l'autre, il n'y a pas d'indépendance ni de décision personnelle. Quoiqu'il en soit, il ne s'agit pas tant d'une imposition mais d'un choix découlant de l'appropriation des valeurs de la communauté d'appartenance, de l'enculturation.

À cette dernière critique, les communautariens rétorquent qu'on n'accorde rien à l'individu, si on ne lui permet pas de vivre selon ses coutumes qui lui demandent, de ne pas travailler le jour de sabbat pour un juif par exemple. Quand on interdit de voiler leur visage aux femmes qui le souhaitent, on ne favorise pas leur liberté, on leur impose des contraintes. On ne les soumet pas à une loi universelle, on les oblige à se conformer aux règles ou aux coutumes d'un groupe particulier qui n'est pas le leur.

Ainsi, selon le communautarisme, sous prétexte de défendre l'individu, l'universalisme libéral le brime. En cherchant à protéger l'individu des avatars de la collectivité, le libéralisme favorise un impérialisme nivelant et destructeur des personnes et risque même de conduire à ce qu'on a appelé un "génocide

culturel" ou "ethnocide". Ces expressions sont souvent employées pour décrire la destruction intentionnelle du patrimoine culturel d'un peuple ou d'une nation pour des raisons politiques, militaires, idéologiques, économiques, ethniques ou raciales. Selon le communautarisme, une erreur fondamentale vicie le libéralisme. Dans la lignée de la philosophie des Lumières, le libéralisme postule un individu « désencombré » selon M. Sandel (1984, p. 81) un « moi non situé » manipulant une raison « désengagée » selon de C. Taylor (1998, p. 193). Il pense qu'on est vraiment soi-même quand on est exempt de toute appartenance particulière, alors qu'au contraire quand on fait abstraction de ce qui caractérise une personne, quand on veut ignorer son histoire, ses enracinements, ses attachements, ses choix, on la mutile, on l'anéantit, on la transforme en une coquille vide dépouillée de ce qui concrètement donne couleur et saveur à son existence.

L'être humain en général, indéterminé au départ, est une pure illusion, un fantasme qui relève d'une imagination déconnectée du réel. J. de Maistre (2006), l'un des théoriciens contre révolutionnaire, dans une critique virulente de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, disait :

La Constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'homme. Or, il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes etc. ; je sais même grâce à Montesquieu qu'on peut être Persan ; quant à l'homme, je déclare ne l'avoir jamais rencontré de ma vie. S'il existe, c'est à mon insu. J. de Maistre (2006, p. 87),

En chaque être humain, s'incarnent et vivent les communautés auxquelles il appartient. Il n'existe que des particularismes ; les exclure ne conduit pas à l'universel, mais aboutit à une déshumanisation. Si on veut vraiment respecter les personnes, il faut reconnaître et protéger leurs langues, leurs coutumes et leurs traditions. Les communautariens reprochent aux libéraux d'oublier d'inscrire dans la liste des droits de l'homme le droit à l'identité culturelle, ce qui constitue à leurs yeux un déficit démocratique. Dans ce débat idéologique et idéologisant, comment se conçoit alors la citoyenneté dans une société multiculturelle ?

1.2. La citoyenneté dans les théories libérale et communautarienne

Le multiculturalisme exprime l'existence, au sein de la société, d'entités sociales culturellement différenciées. Chacune des entités sociales constitutives de la société multiculturelle se reconnaît dans une identité particulière qui constitue, souvent, un référent dominant et auquel elle se définit. Pour les libéraux, c'est précisément cette diversité identitaire que les institutions politiques sont appelées à gérer afin de préserver l'unité nationale et la cohésion sociale. La conception communautarienne, à rebours de celle libérale, est que les différences culturelles, doivent être reconnues et avoir droit de cité dans la sphère publique.

Les positionnements idéologiques autour de cette question de reconnaissance ou de méconnaissance des communautés spécifiques sont tranchés : tandis que la thèse libérale défend l'idée que les institutions politiques, dans leur fonctionnement, reconnaissent déjà de fait certaines différences culturelles, la thèse communautarienne renie ce modèle libéral de la citoyenneté en tant que principe identitaire au sein duquel les différentes identités devront se fondre. La conséquence en est que l'identité politique est désormais perçue comme sclérosée. Cela remet bien évidemment en cause la conception libérale et prédominante de l'effacement des identités particulières devant l'identité politique nationale. Or, la construction d'une société inclusive implique que les différences soient prises davantage au sérieux auquel cas, elles risquent de se manifester bruyamment au point de déstabiliser l'ensemble du corps social.

La stabilité politique des démocraties libérales dépendra de leur capacité à trouver un équilibre politique entre l'unité nationale et la diversité sociale qui les caractérisent. En ce sens, le phénomène du multiculturalisme exprime une situation sociale qui a des répercussions politiques eu égard à la définition des droits liés à la citoyenneté. Il illustre l'état des sociétés connaissant la présence, sur un territoire donné, de groupes ayant et exprimant des appartenances culturelles spécifiques. Ces groupes interagissent de manière significative avec d'autres acteurs au sein de la société civile et avec les institutions politiques. La volonté affichée de certains groupes de préserver ou de revendiquer une identité collective spécifique, en opposition aux valeurs culturelles et aux référents identitaires prétendument dominants a des implications politiques et sociales.

Ce pluralisme culturel se manifeste par l'interaction, sur un même territoire, de différents groupements ethniques, linguistiques ou religieux. Ainsi, les perspectives pluraliste et multiculturelle intègrent potentiellement une idée de conflit réel ou potentiel entre les divers acteurs sociaux. Ce conflit peut ne pas se déclarer, ou être géré par les institutions politiques. Avec les conflits de reconnaissance, une entité sociale entre en confrontation avec d'autres pour faire reconnaître sa propre identité. Avec les conflits d'intérêts ou de distribution, l'objectif des acteurs est de conquérir des positions de pouvoir relatif ou des biens à l'intérieur d'un système donné.

Le phénomène du multiculturalisme concerne davantage la dynamique des conflits identitaires qui se rapportent à des référents qui ne relèvent pas d'un choix mais d'une imputation ou d'une insertion sociale, tels que la race, l'ethnie, le sexe et, dans certains cas, la religion ou la classe sociale, tandis que la citoyenneté entend les dépasser et les résorber dans le cadre de l'État-nation. Mais si le pluralisme se réfère à l'analyse de situations dans lesquelles les acteurs fondent leurs actions sur la promotion et la défense d'intérêts partisans dans l'espace politique, le multiculturalisme s'applique aux relations entre des acteurs comme des groupes, des individus qui incarnent et revendiquent, dans l'espace public, des identités. La dynamique sociale pluraliste est le processus par lequel les acteurs sociaux expriment, défendent et revendiquent leurs intérêts dans le cadre d'une lutte souvent politique.

Or, aucune société moderne ne peut être considérée comme étant totalement homogène culturellement. La construction de l'État a été le produit de la confrontation entre acteurs aux ressources, aux valeurs et aux objectifs tout à fait différents. C'est la résurgence de cette confrontation qui explique aujourd'hui des revendications nationalistes, religieuses et ethniques. La compréhension de la dynamique propre à une société multiculturelle amène à s'intéresser aux relations que des acteurs, empreints d'identités particulières, entretiennent avec d'autres acteurs de la société ou avec des institutions politiques. Ceci a logiquement des implications en ce qui concerne la citoyenneté.

Le libéralisme et le communautarisme expriment une conception assez différente de la place et du rôle que la citoyenneté doit occuper dans un régime démocratique. Les libéraux tendent à considérer la citoyenneté à travers le droit,

tandis que les tenants de la citoyenneté différenciée, notamment les communautariens, conçoivent essentiellement la citoyenneté à travers les faits. En tant que droit de cité, la citoyenneté constitue une sorte d'espace, garanti et protégé juridiquement par l'octroi de droits individuels, civils, politiques et sociaux. Cet espace institue une médiation entre les diverses conceptions qu'expriment les acteurs sociaux, en vue d'aboutir, au travers du processus de délibération, à la formation de la volonté politique. Par contre, en tant que fait social, la citoyenneté désigne les devoirs que le citoyen doit satisfaire pour préserver l'authenticité de sa communauté, ainsi que les droits dérivant de cette appartenance. Dans cette perspective, la citoyenneté ne se réduit pas à une procédure organisant l'interaction des acteurs sociaux, mais elle est un moyen de participer activement à la communauté.

Ces deux conceptions ne sont pas pour autant exclusives, car il y a nécessairement une relation d'applicabilité entre le droit et le fait. Néanmoins, les deux modèles poursuivent des objectifs virtuellement contradictoires. La perspective défendue par les communautariens préconise un accès plus restreint à la citoyenneté, afin de lui assurer un contenu socialement partagé. De ce point de vue, la conception communautarienne de la citoyenneté conduit à un modèle d'intégration potentiellement assimilationniste. L'allégeance à la communauté émane de l'adhésion à des valeurs exprimées par la pratique active et responsable de la citoyenneté. M. Walzer (1997, p. 11), en se référant aux États-Unis, déclare que « si la multiplicité américaine est culturelle, son unité est politique (...). Autant les identités particulières des hommes et des femmes américaines sont fortes, autant leur citoyenneté doit l'être ».

Dans la perspective libérale, par contre, le lieu d'intégration politique, organisé autour d'un ensemble minimal de règles et de valeurs, pourrait être toujours davantage élargi. Afin de transcender les particularismes culturels inhérents à la société libérale, le contenu de la citoyenneté doit s'inspirer de valeurs universelles partagées entre des individus qui s'incarnent dans le principe d'égalité juridique. Le référent identitaire minimal de cette unité est celui des droits qui impliquent une reconnaissance sociale, civile et politique du sujet. Néanmoins, cette perspective, potentiellement intégrative, peut induire des effets pervers, en aboutissant davantage à une pseudo-insertion des différentes communautés qu'à une véritable intégration dans la communauté

culturelle politique élargie. Comment parvenir alors à réguler la dynamique propre à la communauté politique qui, seule, légitime les institutions sociales ?

2. La recomposition politique des sociétés multiculturelles

Les sociétés multiculturelles sont traversées par une diversité de valeurs. Mais tirailé de toute part, la citoyenneté et, plus généralement, le politique constitue, à défaut d'une autre approche, le lieu de confrontation où les conflits multiculturels peuvent être désamorçés et régulés. L'admission à la citoyenneté implique cependant une reconnaissance politique des différentes entités constitutives. La politique de la reconnaissance permet aux différentes entités de participer à la définition des critères de distribution collective des ressources matérielles et symboliques.

2.1. La reconnaissance des différenciations identitaires

C'est par une reconnaissance politique des identités qu'il est possible d'intégrer l'ensemble des communautés au sein de l'État qui demeure l'entité fondamentale de médiation des intérêts conflictuels. Le cloisonnement des théories libérale et communautarienne soulève une inquiétude au sujet de la question de la citoyenneté qui constitue pourtant une entité importante du bon fonctionnement des régimes démocratiques. Mais la perspective citoyenne, en tant que moyens d'intégration sociale, est inopérante à délier la société multiculturelle qui demande plus la conjugaison des droits des groupes culturels en même temps que la préservation de l'unité de la nation.

En effet, il est nécessaire de considérer que généralement la demande de reconnaissance exprime une volonté d'intégration de la part des différents groupes comme le pense W. Kymlicka (2001). Dès lors, la citoyenneté peut représenter, dans une société multiculturelle, le lieu où s'opère une lutte pour l'obtention de la reconnaissance, et ce, grâce à l'octroi de droits supplémentaires tels que les droits de représentation, à certains groupes. La citoyenneté peut constituer le lieu de reconnaissance entre des individus porteurs de différences culturelles seulement si elle est soutenue par une conception forte du politique.

Le politique représente finalement le lieu de la construction identitaire commune, de médiation et de délibération collective parce qu'il est virtuellement conflictuel. Or la pensée libérale neutraliste est réfractaire à l'idée

de considérer positivement l'entrée des identités culturelles dans le politique. C'est précisément en vertu de cette méfiance envers le politique que les penseurs libéraux considèrent le juridique comme le moyen privilégié de régulation sociale. Le modèle du « consensus par recoupement » proposé par J. Rawls (1987, p. 329) implique un contrôle radical du politique par les principes juridiques constitutionnels.

Ainsi, les libéraux estiment pouvoir gérer les conflits profonds propres à la société multiculturelle par le biais d'une véritable dépolitisation du politique par le juridique. Paradoxalement, le consensus politique qui constitue la clé de voûte du libéralisme aboutit virtuellement à une négation du politique. Dans ce modèle, la justice détermine la nature du politique, en établissant les limites destinées à structurer l'interaction politique et à définir les contenus de la délibération. Si, de son côté, la conception communautarienne est formelle, lorsqu'elle prône une repolitisation du politique, elle demeure inadaptée à régir la dynamique multiculturelle, en défendant l'existence de valeurs communautaires spécifiques devant inspirer la délibération politique.

Dans un contexte social marqué par des conflits identitaires profonds, il est essentiel de ne pas imposer un seul modèle de la citoyenneté. Celle-ci doit demeurer ouverte, afin qu'au travers de la délibération, il soit toujours possible de redéfinir le sens de l'appartenance collective. Par contre, la citoyenneté en tant que règle et lieu de la construction identitaire nationale ne peut être soumise aussi aisément à la négociation. Dans la mesure où il ne subordonne pas l'accès à la citoyenneté à l'adhésion aux valeurs constitutives de la communauté, mais plutôt à la nation, il permet d'établir des modalités appropriées à l'intégration de la différence culturelle dans les valeurs communes.

La gestion politique du phénomène du multiculturalisme rend nécessaire l'existence d'un espace public afin de faciliter le rapport entre l'intégration et la différenciation, qui est au cœur de la société multiculturelle. Bien entendu, cet espace reste organisé autour de certaines règles fondamentales, celles sanctionnées par les droits civils, lesquelles règles fondamentales sont destinées à protéger l'individu de la tyrannie de sa communauté de référence. La stratégie d'exister par rapport à son ancrage communautaire demeure donc formellement possible. C'est précisément ce droit de choix identitaire qui, selon W. Kymlicka

(2001), rend ce type de citoyenneté compatible avec le modèle libéral. Une telle articulation des modèles libéral et communautarien devrait permettre de repérer les modalités de réalisation d'une politique de reconnaissance et de construction de la communauté politique à travers la citoyenneté.

C'est à travers la participation politique qu'il est possible de trouver un accord portant sur les règles du jeu et le contenu de l'appartenance collective dans le cadre d'une société multiculturelle. L'intégration politique implique une inclusion réelle dans la citoyenneté, afin de rendre compte des différences, des particularités, de la multiplicité, de l'hétérogénéité caractéristiques de la société multiculturelle. À ce titre, la société multiculturelle se trouve traversée par la coexistence de groupes disposant de ressources juridiques, politiques et culturelles très diverses, les modalités d'inclusion dans la citoyenneté devront être adaptées en fonction de chaque situation particulière. Dans ces conditions, on peut distinguer trois catégories de droits : les droits multiculturels concernant les groupes religieux ; les droits spéciaux de représentation exigés par les groupes désavantagés ; des droits d'autogouvernement demandées par les communautés nationales présentes sur le territoire d'un ou plusieurs États qui les englobent.

Pour les libéraux, l'octroi de droits collectifs à des minorités entraîne une rupture du principe de neutralité des institutions et de la politique de l'égalité formelle. Pour les communautariens en revanche, l'octroi de droits collectifs participe plus de la volonté de protéger juridiquement une communauté latente et perçue comme étant discriminée, que de celle d'en améliorer l'intégration dans une communauté plus vaste.

Malgré les polarisations à ce sujet, l'octroi de droits de représentation et de promotion à des groupes sociaux constitue un facteur décisif pour leur insertion dans l'espace politique. Certains droits de représentation, tels que les quotas électoraux en faveur de certains groupes, en tentant de limiter les effets des inégalités politiques persistantes, contribuent à promouvoir un idéal commun de la citoyenneté et non à coloniser l'unité par la différence selon A. Renaut (2009). En d'autres termes, la citoyenneté différenciée vise à réaliser une intégration politique authentique. Comme l'exprime C. Taylor (1994, p. 99),

Nous ne pouvons plus tenir l'identité nationale pour une chose acquise, donnée, déjà définie. Et à plus forte raison, nous ne pouvons pas la considérer comme une source de fins incontestées, où tous se reconnaissent a priori. Cette identité et ces fins seront dorénavant à définir, à négocier, à partir de perspectives diverses et difficilement conciliables.

La question de l'identité nationale ne relève plus seulement du droit mais aussi du fait. Elle demande que soit reconnu l'ensemble des entités qui sont aux prises sur un territoire national. L'intégration dans les sociétés multiculturelles doit aussi tenir de la diversité des entités culturelles.

2.2. L'intégration dans les sociétés multiculturelles

Dans sa conception traditionnelle, la citoyenneté représente le référent identitaire de la communauté politique, et incarne une dimension constitutive de l'identité individuelle et collective : l'identité politique. Le processus démocratique, et par là même la légitimité des institutions politiques, est le fait d'individus partageant une identité politique commune. Le modèle de l'État-nation se fonde ainsi sur la congruence entre deux identités : l'identité culturelle par l'appartenance à la nation et l'identité politique par l'allégeance à l'État. Tel est le sens du lien entre nationalité et citoyenneté : la nationalité confère la citoyenneté, et le statut de citoyen implique l'appartenance à la communauté nationale.

Toutefois, ce modèle constitue bien plus une fiction juridique qu'une réalité sociologique. Le modèle de la société nationale est en phase de désagrégation : les sociétés postindustrielles, qui ne sont plus des sociétés nationales, sont des ensembles sociaux qui sont à la fois à forte mobilisation et à forte assimilation, et donc à faible intégration socionationale. En d'autres termes, l'appartenance nationale ne constitue plus le vecteur privilégié de l'intégration. La fiction d'une unité sociale fondée sur l'existence d'une culture nationale, commune à tous, est radicalement remise en cause par le phénomène du multiculturalisme. La citoyenneté, désormais affaiblie dans sa fonction de ciment national, constitue davantage un facteur de désunion que d'union sociale. Les défaillances de l'intégration ne concernent pas uniquement les groupes de non-citoyens. Selon A. Touraine (1994, p. 97), « il n'y a pas de démocratie sans conscience d'appartenance à une collectivité politique ». Néanmoins, cela ne signifie pas irrévocablement que la nationalité confère la citoyenneté ou que la citoyenneté détermine la nationalité.

La citoyenneté reflète la complexité de la société multiculturelle. Les actions des groupes sociaux se fondent sur une considération différenciée de l'identité au point que ces groupes appréhendent la citoyenneté de manière différente. Certains disposent déjà de ce statut mais lui dénie toute valeur ; d'autres au contraire tentent de l'acquérir afin de s'intégrer davantage dans la communauté d'accueil. De plus, les rapports sociaux que leurs membres entretiennent avec la majorité culturelle varient sensiblement, en fonction de leurs particularismes ou de leur degré d'intégration. La visibilité ostentatoire des

catégories sociales illustre la disposition hétéroclite des membres d'une société multiculturelle avec leur choix de vie.

La complexité de la société multiculturelle se fonde ainsi sur une configuration, également complexe, de stratégies d'intégration et de différenciation. La citoyenneté constitue, pour les acteurs sociaux, une ressource dont l'attractivité varie selon les contextes politiques. Parfois, des groupes ne reconnaissent pas l'identité politique exprimée par la citoyenneté, car ce statut et les institutions qui l'octroient leur paraissent occulter leur spécificité culturelle ou sociale, leur authenticité (C. Taylor, 1994).

Dans tous les cas, l'identité incarnée par la citoyenneté n'est plus suffisamment intégrative. Soit parce qu'on lui dénie son universalisme, en l'accusant de désavantager certaines communautés au profit d'une identité culturelle spécifique, notamment celle de la majorité ; soit parce qu'elle apparaît inutile, étant donné que certains droits fondamentaux deviennent accessibles aux intégrés, à l'exception notable des droits politiques, sans qu'il y ait nécessairement adhésion aux valeurs culturelles et identitaires exprimées par la citoyenneté politique.

La disposition du statut de citoyen n'est plus en mesure d'assurer l'intégration sociale et politique de certains groupes, ce qui les amène à exprimer et à défendre leur différence culturelle. Ce constat remet implicitement en cause le potentiel juridique et politique de la citoyenneté au sens libéral. Plus précisément, il jette un discrédit sur les prétentions universalistes qui la fondent. La citoyenneté, au sens libéral, est censée permettre la création de l'unité politique dans une société marquée par la différence. D'après M. Walzer (1997, p. 75), « L'identification ethnique donne une signification à la vie de beaucoup d'hommes ou de femmes, mais elle n'a rien à voir avec le fait d'être citoyen ». L'octroi de ce statut exprime un potentiel intégrateur, une sorte de dénominateur commun malgré les différences identitaires. Il implique l'attribution de droits destinés à transcender l'appartenance culturelle et les particularismes individuels, afin de protéger les individus de l'emprise des institutions ou des groupes dont ils relèvent. En ce sens, la citoyenneté au sens libéral s'inspire largement du principe de la liberté négative : tout ce qui n'est pas interdit est permis.

Pour que la situation des minorités sociales s'améliore, les institutions politiques doivent reconnaître leurs différences et donc, légitimer les liens existant entre l'appartenance à un groupe socioculturel particulier et la nature effective des droits de citoyenneté. Dans les cas de situations permanentes d'exclusion, il faudrait mettre en œuvre des mesures de discrimination positive. L'universalisme juridique libéral doit donc ici être corrigé par des décisions de nature politique. Cela signifie que les institutions sont appelées à compenser, par une intervention positive, les effets négatifs de la non-reconnaissance des particularismes culturels et c'est ce que vise la politique d'inclusion qui entend permettre aux citoyens de poser des actions réelles en vue d'une véritable participation démocratique.

3. Les enjeux du paradigme de la politique d'inclusion

Les sociétés dont les institutions politiques sont inclusives et participatives tendent à être plus résilientes, tout comme les sociétés pratiquant l'exclusion tendent à être plus vulnérables et exposées aux conflits. C'est ce qu'on peut comprendre à travers les objectifs 5 et 10 des Objectifs du développement durable (ODD), qui prônent l'importance de l'inclusion à savoir l'égalité entre les sexes et la réduction des inégalités étant donné que les inégalités sont de tout temps les causes profondes des conflits. L'idée d'une politique d'inclusion relève d'une nouvelle utopie ou ratiocination au sujet d'une troisième voie par-delà le libéralisme et le communautarisme.

3.1. Par-delà le libéralisme et le communautarisme

Le dépassement du cloisonnement du libéralisme et du communautarisme appelle pour alternative, une troisième voie. L'idée de troisième voie désigne une conception politique et économique visant à créer une philosophie qui se situerait à la limite de la social-démocratie et du libéralisme. C'est A. Giddens (2002) qui a théoriquement posé les bases de l'idée de "troisième voie" dans son sens actuel. Il préconisait ainsi d'échapper aux modèles dépassés, à savoir d'un côté la social-démocratie telle qu'elle a été instituée, avec la montée en honneur du keynésianisme, de l'économie mixte, de la domination de l'État sur la société civile, de la justice sociale qui vise l'égalitarisme avec son pendant institutionnel qui est l'État-providence de son apogée à son déclin. L'autre face, c'est le néolibéralisme tel qu'il a émergé

après le choc pétrolier de 1973, avec son État minimal, une économie de marché libre, le rejet de la justice sociale.

Au final, ces deux modèles classiques ne sont tout simplement plus en mesure d'apporter des réponses appropriées aux demandes et aux aspirations qui constituent la trame des sociétés contemporaines. L'actualité du monde contemporain, marquée par la mondialisation des échanges et des cultures, le développement des nouvelles technologies, l'émancipation des femmes qui brandissent très rapidement la parité du genre dans les relations familiales et sociales, la montée des préoccupations liées à la protection de l'environnement, tout cela définit le nouveau visage de la société postmoderne ou postindustrielle et rend inapproprié les réponses classiques apportées par la gauche et la droite, la social-démocratie et le néolibéralisme, ou le communautarisme et le libéralisme qui ont tous partie liée.

A. Renaut (2009, p. 342) esquisse pour sa part l'idée d'une troisième voie libérale comme la « tension continue entre le mouvement vers l'universalité (...) et l'affirmation de la diversité ». Prenant à cœur la question de la diversité, il tente de définir un modèle transitoire entre le modèle républicain et le modèle communautarien, à savoir l'assimilationnisme français ou « l'inclusion par renoncement » dans la République, et le multiculturalisme états-unien comme « juxtaposition de cultures » (A. Renaut, 2009, p. 341).

Le libéralisme dont la mutation est en cause, va depuis l'individualisme et l'universalisme des Lumières jusqu'à la prise en compte des différences, des multiplicités et des identités mouvantes des individus situés. Refusant tout à la fois l'universalisme républicain et le particularisme multiculturel, la troisième voie renautien est celle d'un humanisme de la diversité qui vise à promouvoir et à reconfigurer l'humanisme libéral contemporain et postmoderne. Le projet est d'examiner à quelles conditions, la notion de diversité, qui a envahi ces derniers temps l'espace public en France, a l'épaisseur d'un concept philosophique. Cela rallie bien évidemment l'identité et la diversité. Car comme le fait remarquer à juste titre C. Mouffe (1994, p. 16),

La démocratie est donc en péril, non seulement quand il y a un déficit de consensus sur ses institutions et l'adhésion aux valeurs qu'elles représentent, mais aussi quand sa dynamique

agonistique est entravée par un trop plein de consensus qui peut facilement se retourner en son contraire.

Pour établir un trait d'union entre les valeurs constitutives des sociétés multiculturelles, il convient de réorienter la politique pour qu'elle inclut les fondamentaux du libéralisme et du communautarisme à travers des principes fondateurs.

3.2. Les principes fondateurs de l'inclusion

La réflexion sur les notions d'inclusion a conduit à la formulation de diverses propositions visant à repenser les politiques d'inclusion de manière plus ouverte aux considérations de type social et surtout politique. C'est N. Fraser (2005), par exemple, qui considère qu'à notre époque, qu'elle nomme l'époque des politiques identitaires, les politiques d'inclusion sociale requièrent la combinaison de trois éléments essentiels, à savoir la redistribution, la reconnaissance et la participation.

Sa proposition se fonde sur la correction des inégalités, sur la suppression des mécanismes de discrimination susceptibles de bloquer l'inclusion et sur l'activation de la citoyenneté à travers son implication à la prise de décisions collectives. À un tout autre niveau, mais assez proche quant aux contenus, nous trouvons le modèle de l'inclusion active qui est basée sur une triade d'instruments. Celle-ci est constituée tout d'abord d'une aide au revenu suffisante pour éviter l'exclusion sociale. Elle implique un droit à des ressources suffisantes pour vivre conformément à la dignité humaine, en tenant compte de la disponibilité active de la personne concernée, à l'emploi ou à la formation professionnelle. Ensuite, elle vise un accès à des marchés du travail inclusifs. Il est nécessaire de promouvoir un meilleur accès au marché du travail en favorisant l'aide à l'orientation professionnelle personnalisée et des avantages financiers au profit des demandeurs d'emploi et des employeurs. Enfin, elle implique un meilleur accès à des services sociaux de qualité. La référence porte sur l'accessibilité financière et la qualité des services sociaux d'intérêt général qui visent la réinsertion des personnes vulnérables dans la société et dans le marché du travail.

Dans ce cas, l'activation ne se rapporte pas seulement à la participation politique, mais à la participation économique, c'est-à-dire au marché du travail.

L'importance donnée aux politiques sociales comme les transferts de revenus et des services sociaux en tant qu'instruments d'inclusion, est significative. Cependant, l'inclusion ne doit pas seulement être axée sur la dimension économique, trop homogénéisatrice et insuffisante du point de vue politique. La confrontation des problèmes sociaux aux séries d'éléments correcteurs donne lieu à un paradigme d'inclusion sociale correspondant davantage à la réalité et plus opérationnel du point de vue politique. Cette nouvelle manière de concevoir le phénomène de l'inclusion et d'envisager les politiques d'inclusion est à l'origine d'un ensemble de principes qui nous permettent de discerner le type de participation dont nous avons besoin pour progresser vers une société inclusive à travers trois principes fondateurs :

Le principe d'intégralité requiert une participation intégrale, au sens où elle ne doit pas être uniquement limitée au secteur de l'économie mercantilisée comme les services de promotion économique, organisations patronales, syndicats et chambres professionnelles, mais ouverte à l'ensemble des cadres sectoriels de la société et à l'ensemble des acteurs, publics, privés et associatifs. Tout gouvernement souhaitant aborder l'intégralité doit incorporer, dans son fonctionnement normal, le travail des acteurs politiques dans une gouvernamentalité à multiples niveaux avec les acteurs sociaux dans une gouvernamentalité en réseau.

Le principe d'égalité requiert une participation égalitaire, qui ne se contente pas d'offrir une égalité de chances en termes de participation, mais qui recherche une égalité des résultats dans la participation, pour permettre une réduction progressive des déséquilibres socialement construits (de sexe, d'âge, de classe, d'origine, entre autres) dans la participation effective aux différents espaces de la démocratie institutionnelle. Cela implique l'articulation et la défense d'intérêts, le contrôle des performances institutionnelles, le processus de délibération, de consultations des citoyens entre autres. La participation civique met l'accent sur le renforcement des capacités de la société civile, l'élargissement et la protection des espaces désignés pour la participation des citoyens à la vie politique et publique, en se concentrant sur les groupes discriminés et marginalisés, y compris les personnes handicapées, la communauté LGBTI (lesbiennes, gays, bisexuels, transgenres et intersexes) dont la réalité n'est plus à nier malgré le positionnement traditionnel des

religieux et des moralistes à ce sujet, et le cas des populations autochtones, des étrangers et des migrants.

Le principe d'*empowerment* implique une participation qui octroie des pouvoirs, en termes de capacité, néologisme lié aux travaux d'A. Sen (2010) et M. C. Nussbaum (2002) qui implique la liberté pour une personne de choisir rationnellement le mode de vie désiré. Cette forme de participation n'est pas principalement tournée vers les institutions ou soutenue par ces dernières, mais voulue et promue depuis la base. Elle se fonde sur la capacité de la société à s'auto-organiser et à se doter de ressources matérielles et cognitives de propriété sociale, en contribuant à la formation des groupes les plus démunis, sans oublier la collaboration avec les institutions et sans jamais renoncer à sa propre autonomie, à savoir la capacité à se créer ses propres lois sans contrainte extérieure.

CONCLUSION

Le multiculturalisme exprime la confrontation entre les groupes sociaux et les institutions politiques au nom de la diversité des valeurs identitaires qui les portent. Les approches théoriques sur les modalités de gestion de ce conflit qui émanent des théories libérale et communautarienne sont réductibles quant aux cloisonnements en rapport aux rôles dévolus aux institutions sociales et politiques. C'est bien là un défi pour les sociétés démocratiques qui sont exposées à la dispersion des identités et à la coexistence d'une multiplicité d'entités sociales et politiques. Dans un contexte où un grand nombre d'individus ou de groupes sociaux ressentent leur caractérisation identitaire comme étant exclusive, la citoyenneté traditionnelle n'est plus en mesure de constituer le ferment de l'identité politique. Ce fait représente une menace importante pour le fonctionnement des démocraties libérales. En tentant de surmonter les impasses auxquelles se heurtent le libéralisme et le communautarisme au sujet de l'individuel et du collectif, on en est arrivé à un modèle fondé sur une articulation de la citoyenneté réelle ayant pour finalité d'assurer, à travers la politique d'inclusion, une plus grande intégration des minorités culturelles à travers un processus égalitaire d'élaboration des principes susceptibles d'orienter les politiques sociales. La polarisation des théories libérale et communautarienne de la citoyenneté est loin de résoudre le problème des identités culturelles et des appartenances diverses d'autant plus

que ces théories ne permettent pas de saisir la dynamique d'intégration et de différenciation qui caractérise toute société multiculturelle. Les libéraux éprouvent des difficultés à concevoir une intégration autre que formelle. Les communautariens, quant à eux, abordent de manière parcellaire les implications du processus de différenciation. À la lumière de ces insuffisances, la politique d'inclusion représente un dépassement des deux modèles en ce qu'elle intègre à la fois la référence aux communautés et la référence nationale. Celle-ci intègre le principe communautarien relatif à la nécessité d'élaborer un sens diversifié de l'identité collective constitutive de la citoyenneté, tout en respectant les prémisses libérales liées aux principes de la légalité identitaire de la citoyenneté. La politique d'inclusion permet de tenir compte des communautés dans les politiques publiques et constitue un modèle d'élaboration de citoyenneté partagée entre l'identité sociale et l'identité politique. Face à des sociétés contemporaines qui sont caractérisées par la présence d'une multiplicité d'identités et de valeurs culturelles perçues et revendiquées comme étant exclusives, la politique d'inclusion permet de résorber cette impasse en établissant une passerelle entre hétérogénéité des groupes sociaux et culturels et l'ambition d'homogénéisation des États.

Références bibliographiques

1. FRAZER Nancy, 2005, *Qu'est ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte.
2. GIDDENS Anthony, 2002 [1998], *La Troisième voie. Le Renouveau de la social-démocratie*, Paris, Éditions du Seuil.
3. KYMLICKA Will, 2001, *La citoyenneté multiculturelle*, Paris, La Découverte.
4. LACROIX Justine, 2003, *Communutarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique ?* Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
5. MAISTRE (de) Joseph, 2006 [1796], *Considérations sur la France*, Bruxelles, Éditions Complexe.
6. MOUFFE Chantal, 1994, *Le politique et ses enjeux*, Paris, La Découverte.

7. NUSSNBAM C. Martha, 2012, *Capabilités - Comment créer les conditions d'un monde plus juste*, Paris, Éditions Climats.
8. RAWLS John, 1987, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil.
9. RENAUT Alain, 2009, *Un Humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Éditions Flammarion.
10. RICARDO David, 1988 [1847], *Essai sur les profits*, Paris, Economica.
11. SANDAL Michael, 1999, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris, Seuil.
12. SANDAL Michael, 1984, « The Procedural Republic and the Unencumbered self », *Political theory*, 18/1, p. 81-96.
13. SCHNAPPER Dominique, 1997, *Qu'est-ce que la citoyenneté ?*, Paris, Gallimard.
14. SEN Armatya, 2010, *L'idée de justice*, Paris, Seuil.
15. SMITH Adam, 1991 [1776], *La richesse des nations*, Paris, Garnier-Flammarion, 2 tomes.
16. TAYLOR Charles, 1994, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Aubier.
17. TAYLOR Charles, 1998, *Le sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil.
18. TOURAINE Alain, 1994, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard.
19. WALZER Michael, 1997, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil.

PLANS D'AJUSTEMENT AXIOLOGIQUES : POUR UNE ETHIQUE SCOLARISEE DE LA GESTION PUBLIQUE

GUÉBO Josué Yoroba

Université Félix Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

jguebo@yahoo.fr

Résumé

En proie à des crises financières sévères, plusieurs Etats dits du Tiers-monde ont été soumis à un train de mesures financières génériquement nommés plans d'ajustements structurels. Caractérisés par des impératifs d'adhésion aux normes du commerce international, lesdits plans, d'inspiration libérale, étaient marqués par une réduction de l'influence de l'Etat sur les économies nationales et l'ouverture de celles-ci au marché mondial. Or, en posant comme solution aux crises financières, un train d'actions de nature technique, les plans d'ajustement structurels, orientent implicitement la résorption de la crise vers la seule donne cognitive. Doit-on, cependant, aborder la résolution d'une crise économique dans la seule perspective technocratique ? Les crises financières ne sont-elles pas essentiellement la résultante d'une gestion déliée de probité ? Dès lors, ne s'impose-t-il pas d'instaurer, par-delà les plans d'ajustement structurels, des programmes dits d'ajustements axiologiques ? Ceux-ci, fondés sur la mise à contribution du système académique, comme lieu de réarmement moral des citoyens en gestation, permettraient structurellement de juguler des crises financières, restant fondamentalement d'origine ambivalente : technique et morale.

Mots-clés : axiologie, crise financière, école, programme d'ajustement structurel.

Abstract

Faced with severe financial crises, several so-called Third World states were subject to a series of financial measures generally called structural adjustment plans. Characterized by imperatives of adherence to international trade standards, these liberal-inspired plans were marked by a reduction in the influence of the state on national economies and the opening of these to the world market. But, by posing as solution to the financial crises, a train of actions of a technical nature, the plans of structural adjustment, implicitly direct the resorption of the crisis towards the only cognitive deal. But must we approach the resolution of an economic crisis in the sole technocratic perspective? Are not financial crises largely the result of untied probity management? Therefore, is it not necessary to introduce, beyond the structural adjustment plans, programs called axiological adjustments? These, based on the contribution of the academic system, as a place of moral rearmament of the citizens in gestation, would structurally make it possible to curb financial crises remaining fundamentally of ambivalent origin: technical and moral.

Keywords : axiology, financial crisis, school, structural adjustment program.

INTRODUCTION

Le champ public francophone, spécifiquement subsaharien, a été marqué du sceau de mesures d'austérité imprimées par les Institutions de Bretton Woods. Si de telles dispositions visaient, à première vue, à rétablir la stabilité d'économies mises à mal par des dysfonctionnements structurels et conjoncturels, elles n'en portaient pas moins l'estampille d'une inclination morale, symbolisée par l'exigence d'une lutte contre la corruption. Or, semblant valoriser la démarche technocratique, au détriment d'une préséance de la moralisation, les programmes d'ajustement structurels ont paru réduire, au sud du Sahara, l'idée d'une résorption de la crise économique à une exigence de nature essentiellement technique.

Une lecture des plans d'austérité déployés permet-elle de fonder la seule réalité technique comme pertinente en vue d'une réelle sortie de crise économique ? Par ailleurs, une intervention paraissant formulée dans l'urgence aurait-elle pu répondre pertinemment à l'exigence de stabilité, et donc de permanence, posée comme l'autre de la crise ? N'y aurait-il pas lieu de repenser le développement économique par-delà des programmes d'urgence de nature conjoncturelle ? Dès lors, un plan d'ajustement axiologique, en tant que stratégie de portée structurelle impliquant le champ éducatif du citoyen africain, ne serait-elle pas à même de fonder une sortie de crise durable, consensuelle et pérenne ?

En nous attachant à discuter quatre hypothèses, sur la base d'un plan critique, nous interrogeons, en premier lieu, les plans d'ajustement structurel, en tant que démarche en proie à la fragilité, eu égard à l'urgence de leurs délais d'élaboration et d'exécution. L'analyse du caractère d'extranéité des mesures de Bretton Woodset le questionnement de l'asymétrie des forces en jeu entre finance internationale et économies nationales, sont la double perspective que visite, en second lieu la présente réflexion. Avant de mettre en discussion la quatrième hypothèse posant l'exigence d'un plan d'ajustement axiologique comme exigence éducative, nous nous attachons, en troisième lieu, à critiquer l'idée d'une sortie de crise financière prônant, même implicitement, la primauté de la démarche technocratique sur celle axiologique.

1. Plans d'ajustement structurel : du péché d'urgence

Trains de mesures ordonnancées par les principales puissances occidentales et institutions de Bretton Woods, les plans ou programmes d'ajustement structurels sont des initiatives d'austérité visant à résorber des crises financières jugées aigües. Caractérisés par la réorientation des dépenses publiques vers l'exportation, la réforme des prix et des marchés financiers, la libéralisation du commerce et plus significativement, par la limitation du rôle de l'Etat, de tels programmes visent aussi à privilégier l'investissement. Ce train de mesures est, de fait, supposé permettre une intégration des pays visés à l'économie de marché et au monde extérieur, tout en augmentant la croissance et l'efficacité économiques par le développement d'un système d'incitations tournées vers la capacité de la production. Dans son Rapport sur le Commerce et le Développement, partenariat mondial et politique nationale de développement, l'organisation des Nations unies (2006, p.43) indique :

Les politiques d'ajustement donnaient la priorité à la stabilisation macroéconomique, mais aussi à la réduction des interventions de l'Etat, aux forces du marché et à la concurrence internationale, considérés comme les clés de la croissance.

Mais pour alléchantes qu'elles s'annonçaient, de telles mesures n'en étaient pas moins des actions consécutives à des crises dont elles portaient, de fait, les stigmates et les alertes. Mesures d'urgence, les programmes d'ajustement structurels sont ainsi marqués des impératifs d'une urgence les inscrivant au cœur d'une crise qu'elles sont appelées à résorber non sans d'éventuels inconforts. La première marque d'urgence de leur déploiement tient au caractère critique de la situation économique ayant nécessité leur irruption dans le champ problématique. De fait, mesure curative, le programme d'ajustement structurel est censé intervenir en vue de mettre fin à un malaise présomptif dont la non résorption se traduirait par une radicalisation continuelle de la crise. De ce point de vue, si le plan d'ajustement structurel est censé modifier les modalités structurelles de l'économie, en vue de lui redonner sa vitalité, il est aussi avant et après tout, action visant – dans la célérité – à remettre sur les rails un édifice financier menaçant ruine. Au-delà de cette première convocation de la temporalité, s'instaure une autre, sous-jacente : le programme d'ajustement, en tant que train chronologiquement déterminé. Parce que conçu pour être exécuté, dans un ordre temporel prédéterminé, le programme d'ajustement structurel s'accommode difficilement d'attentisme et

d'atermolements susceptibles d'en rendre l'exécution improbable, voire inefficace.

Un bref parcours du cheminement des plans d'ajustement structurel – en tant que corollaires de la crise et de ses alertes – rend manifeste l'idée d'inscription d'une telle pratique dans la sphère de l'urgence. Pour preuve, plus que le sommet de Cancun réunissant en octobre 1981, à l'initiative du président français, François Mitterrand, la Conférence au sommet sur le nouvel ordre économique international, c'est la crise économique, en 1982, qui voit le Mexique suspendre le règlement du service de sa dette extérieure de 80 milliards de dollars. Cette crise pousse, en effet, les institutions économiques internationales à accorder 8 milliards de dollars de prêts dits d'urgence conditionnés contre l'adoption de mesures d'ajustement structurel.

Dans le même élan, ce modèle, en tant que corollaire de la crise, se popularisera sous plusieurs autres versions en gardant invariée la constante selon laquelle le règlement de la crise est soumis à l'urgence en ce qui concerne l'adoption d'un train de mesures d'austérité. Même avant d'opter pour la dénomination de « plan d'ajustement structurel », les programmes internationaux d'austérité économiques seront à l'œuvre sous la forme de ce que l'on a nommé, en octobre 1985, le plan Baker, du nom du secrétaire d'état américain James Baker. A son initiative, en effet, les pays riches décident, sous le signe annonciateur des plans d'ajustement structurel, d'un programme d'allègement des créances publiques bilatérales, pour les pays gravement endettés acceptant de se soumettre à un programme d'ajustement. Si à ce programme succède, en 1986, à l'initiative du Fonds Monétaire International, le plan dit de « facilité d'ajustement structurel » (FAS), en 1987, l'on aura droit au plan dit de « facilité d'ajustement structurel renforcée » (FASR), étendu sur la période prédéterminée de trois ans et supposé fournir des ressources aux Etats à faible revenu adoptant des programmes de politique économique jugés efficaces.

L'idée d'une obligation temporelle se révèle ainsi dans la lettre et l'esprit des plans d'ajustement structurels au sens où ils se définissent comme des plans d'urgence, mais se donnent aussi comme des lieux de contrainte à court terme, visant un bénéfice à long terme. Du point de vue de certains commentateurs, les institutions de Bretton Woods maintiennent une espèce de

pression sur les Etats soumis à austérité en faisant valoir l'urgence de l'intervention des programmes d'ajustement structurels. Telle est la position de Michel Chossodovsky (1997, p.69-70) lorsqu'il note :

(...) Les institutions de Bretton Woods ont également souligné ce que l'on appelle "l'argument contrefactuel": "la situation est mauvaise, mais elle aurait été bien pire si les mesures d'ajustement structurel n'avaient pas été adoptées. [...] Selon (ces institutions), les "coûts sociaux" doivent être mis en balance avec les "avantages économiques" de la stabilisation macro-économique. La devise du FMI et de la Banque mondiale est «une souffrance à court terme pour un gain à long terme. (...) the Bretton Woods institutions have also underscored the so-called "counterfactual argument": "the situation is bad, but it would have been far worse had the structural adjustment measures not been adopted. [...] According to (these institutions) the "social costs" must be balanced against the "economic benefits" of macro-economic stabilization. The IMF-World Bank motto is "short- term pain for long-term gain.

Comme on peut le noter ici, la notion d'urgence, modalité angoissante de la temporalité, s'exerce dans un court terme supposé, et du reste avoué comme étant celui de la « souffrance ». L'inconfort ainsi annoncé ne concerne donc pas seulement le caractère restrictif du train de mesures liées à l'ajustement. Il touche aussi à l'exigence d'une mise en adéquation rapide, au canon des institutions de Bretton Woods. Dès lors, le plan d'ajustement structurel en tant que lieu de la double urgence, s'oppose à la froide quête de résorption qui aurait été susceptible de garantir aux pays en crise un abord plus serein des crises. Mais à ce premier écueil ne s'ajoute-t-il pas celui d'une extranéité du train des mesures proposées par les plans d'ajustement structurels ?

2. Des écueils d'extranéité et d'asymétrie

Par une sorte de clivage géographique, se dresse une typologie économique des Etats, laquelle les discrimine en pays dits du Nord et pays dits du Sud. Or, par-delà cette référence de portée géographique, se profile l'énonciation d'une classification d'ordre financier, au nom de laquelle, en l'état actuel du monde, les Etats relevant de la zone sud sont estampillés du qualificatif de pauvre et ceux relevant du Nord tenus pour riches. Ainsi, les zones géoéconomiques distinguées vivent dans une disparité au moins symbolique, trouvant écho dans

un certain écart social, culturel et économique. Or, c'est une telle dissemblance que prétend implicitement dissoudre l'idée des plans d'austérité conçus à l'aune de catégories généralement exogènes aux économies à réformer. Bien que destinés, en effet, aux pays dits du tiers-monde, les plans d'ajustement structurel se révèlent coulés dans le mode idéal, voire idéologique, des puissances occidentales. Une telle position est celle que défend David Woodward (1996, p.28) :

Le modèle de la Banque mondiale est très fermement basé sur la vision orthodoxe et néoclassique de l'économie - en particulier sur l'efficacité des marchés libres et des producteurs privés, et sur les avantages du commerce international et de la concurrence.

(The World Bank model is based very firmly on the orthodox neoclassical view of economics – particularly on the efficiency of free markets and private producers, and on the benefits of international trade and competition).

Cet ancrage dans le libéralisme néoclassique montre clairement la préférence des plans d'ajustement structurels pour une pratique économique fondée sur le commerce libéral. Dans une telle perspective, les économies reposant sur la dynamique nationale sont tenues de s'ouvrir à la concurrence et au libre-échange multinational. Ce devoir d'extraversion auquel se trouvent confrontés les états soumis aux ajustements structurels s'exprime même dans la définition de ces programmes d'urgence. Pour Pamela Sparr (1994, p.1) :

(...) le terme "ajustement structurel" (...) fait référence au processus par lequel de nombreux pays en développement réorganisent leur économie pour la rendre plus orientée vers le marché libre. Ils agissent en présupposant que moins d'interaction gouvernementale dans l'économie est préférable. (...) l'ajustement structurel suppose qu'une économie sera plus efficace, saine et productive à long terme si les forces du marché fonctionnent, et que les produits et services sont non protégés, subventionnés, fortement réglementés ou produits par le gouvernement.

(...) the term 'structural adjustment' (...) refers to the process by which many developing nations are reshaping their economies to be more free market oriented. They are acting upon the premise that less government interaction in the economy is better(...) structural adjustment assumes an economy will be most efficient, healthy and

productive in the long run if market forces operate, and products and services are not protected, subsidized, heavily regulated or produced by the government.

Or, une telle mise en sourdine de la présence de l'Etat, tout en exposant les économies nationales à l'extraversion, repose sur un échange asymétrique. Le train de mesure proposé par les institutions de Breton Woods à travers les plans d'ajustement structurel est, en effet, admis au terme d'échanges se déroulant dans un contexte de forces inégales. Au sein de pays considérés comme gérant les ressources nationales sur une base *patrimonialiste*, les institutions financières proposent des solutions à la crise qui, bien que généralement contestées par les Etats pauvres, sont admises au nom de l'asymétrie du rapport des forces en présence. Ecartelés entre le besoin de maintenir les mécanismes classiques de leur économie et celui de résorber les crises auxquelles font face leurs finances, les dirigeants africains sont en passe de perdre pied. Pour Médard (1991, pp. 348-349) « les dirigeants africains (...) scient la branche sur laquelle ils sont assis s'ils suivent de trop près les conseils de la Banque mondiale. Et ils courent le même risque s'ils ne les suivent pas ». Ecartelés entre le fait de pratiquer leur vie économique selon leurs normes traditionnelles et les exigences de la finance internationale, les Etats soumis à ajustement structurel prennent la pleine mesure de l'asymétrie à l'œuvre entre leurs forces et celles des systèmes censés résorber les crises frappant les Etats en détresse financière. Mais la critique de l'ajustement structurel, par l'asymétrie des forces en présence, se manifeste plus radicalement par ce qui semble être une logique d'asphyxie des économies faibles. Guy Gweth évoque un « embargo » auxquels auraient été soumis les pays en proie aux ajustements structurels, qui ne représenteraient que la deuxième étape d'une logique d'étranglement des économies des pays du Tiers-monde. Pour Gweth (2016, p.45) « Les règles du commerce mondial apparaissent comme le meilleur moyen de maintenir l'industrialisation de l'Afrique sous embargo » et cette opposition au succès économique des pays africains se manifeste par l'opposition des anciens Etats colonisateurs à tout processus d'industrialisation des économies des ex-colonies. La deuxième manœuvre de lutte contre cette industrialisation ayant été les plans d'ajustement structurels, pour Gweth (2016, p.47) :

La troisième étape est celle des documents de stratégie de réduction de la pauvreté (DSRP) de 2000 à 2010. Devant l'échec dévastateur des programmes d'ajustement structurels et une dette insupportable, les Etats africains vont recourir à l'initiative PPTE (pays pauvres très endettés) destinée à soulager les pays surendettés porteur d'un programme détaillé de réduction de la pauvreté. En faisant la part au secteur social, les premiers documents de stratégie de réduction de la pauvreté ont malheureusement eu une incidence néfaste sur l'industrialisation du continent.

Toutefois pour pertinente que paraisse une telle analyse, elle semble pécher par sa tendance à exonérer le laxisme et les postures patrimoniales affaiblissant gravement les structures des économies africaines. Analysant les crises africaines dans les seules perspectives techniques de ses manifestations, une telle vision laisse supposer qu'un simple changement de perspective technique pourrait remettre les économies africaines à flot. Or plus que la simple action de nature technocratique, ne s'impose-t-il pas aux économies africaines de se réformer du point de vue de leur rapport à la morale ?

3. De la primauté de l'*ethos* sur l'*letechnè*

Doit-on considérer les crises financières à l'œuvre dans les pays du tiers-monde comme attendant à la seule dimension technique ? Les difficultés économiques frappant de plein fouet les nations dites sous développées sont-elles le seul ou le principal fait d'un abord mal maîtrisé des techniques financières ? Une telle interrogation se pose au regard du nombre croissant de compétences techniques dont sont de plus en plus dotées les pays dits en voie de développement. Assurant la formation économique et financière de nombreux cadres nationaux aussi bien à l'étranger qu'à l'intérieur de leurs territoires respectifs, les Etats dits sous-développés semblent de plus en plus outillés en ce qui relève de la gestion technique de leurs finances publiques. Or peut-on valablement évoquer la gestion du bien collectif dans l'oubli des normes de probité ? La gestion harmonieuse du denier public n'est-elle pas le produit combiné de la technicité et de la rigueur morale ? Une tradition de gestion indélicate des finances publiques ne ruinerait-elle pas, de fait, tous les bénéfices de l'effort mis en œuvre par l'effort technocratique ? La résolution d'une crise, fut-elle économique, mériterait certes d'être abordée au plan de la donne technique et cognitive, mais ce seul abord de la crise paraîtrait déficitaire

sans une interrogation de l'*ethos*, au sens de pratiques usuelles, d'habitude. Si cette notion ramène a priori au caractère habituel, à la manière d'être, aux habitudes d'une personne particulière, elle recoupe aussi un aspect collectif mis en exergue par Bernard Fusulier (2011, p.107) lorsqu'il indique :

L'ethos peut servir de concept heuristique pour saisir et interpréter des récurrences de comportements rapportées à des catégories sociales et à des milieux sociaux. Il peut porter à la fois sur des niveaux très étendus des sociétés humaines.

Il existe donc un *ethos* des groupes humains, révélateur de leurs habitudes et de leurs usages. Loin du cliché ou de la généralisation abusive, l'*ethos* social s'appuie sur le verdict d'une observation de type scientifique. Or, dans le cas spécifique des nations africaines soumises aux plans d'ajustements structurels, une constance paraît se dégager au sujet des habitudes les plus répandues, quant à la gestion du bien commun. Une telle récurrence semble tenir de la conception même que recoupe la notion d'État dans l'imagerie des gouvernants africains. Telle semble, du reste, la position de Zaki Ergas (1991, p.323) lorsqu'il argumente :

On peut soutenir d'une façon convaincante que, dans virtuellement tous les pays africains, les relations États-société se définissent en premier lieu par le patrimonialisme. Les États africains peuvent varier dans leur idéologie, leur développement économique, leur style et leur leadership (...), mais ils ont tous d'une façon significative un noyau patrimonial.

Mais que recoupe la notion de gestion patrimoniale du bien public ? En quoi une telle approche peut-elle être nocive à la croissance financière et à la gestion harmonieuse du denier collectif ? Et quels sont ses traits essentiels ? Pour Jean François Médard (1991, 324) :

Le patrimonialisme constitue le dénominateur commun de pratiques diverses si caractéristiques de la vie politique africaine, à savoir le népotisme, le clanisme, le « tribalisme », le régionalisme, le clientélisme, le « copinage », le patronage, le « prébendalisme », la corruption, la prédation, le factionnalisme (...) le type idéal de *parimonialisme* a l'avantage de permettre de subsumer ces diverses pratiques dont certaines se recourent d'ailleurs largement sur la base de la confusion entre privé et public.

Dépeint sous le signe de la confusion entre le bien public et privé, le patrimonialisme apparaît aussi sous les traits de la posture oligarchique au sens où il promeut les intérêts de groupes particuliers sur ceux de la collectivité nationale. Il y a dans la démarche patrimoniale une prise de distance avec les lois en vigueur. Un tel refus de conformité avec la législation mène à la posture patrimonialiste. Ce type de pratique semble commun à la majorité des pays subsahariens, comme en dresse ici le tableau MamoudouGazibo (2006, p.47) :

On parle de l'Etat, mais ce sont les pratiques prédatrices, la corruption, le clientélisme, le patronage qui sont indexés comme des avatars, mais aussi comme des traits faisant l'unité de la politique africaine. Ces invariants expliquent (...) le caractère évanescent du droit et des institutions, plus formels que réels et submergés par des pratiques qui rendent difficile leur bon fonctionnement.

Or, peut-on, au regard d'un tel tableau, évoquer le déficit de capacité technique comme cause de la banqueroute des économies africaines ? N'importe-t-il pas, dans de telles conditions, de relire les crises économiques à l'aune des pratiques morales en jeu au sein de la gestion des économies subsahariennes ? Qu'il s'agisse de corruption, de clientélisme et de népotisme, tout le dispositif de prévarication repose sur une démarche de rupture avec la loi, censée protéger le bien commun. Or, comment pourrait-on désigner l'entorse au bien autrement que comme attitude immorale ? La crise dite économique serait donc principalement fondée, non pas sur le déficit des ressources techniques requises à sa résorption, mais sur le défaut d'accord au bien général. C'est dans le rejet de la loi que semble principalement se loger une crise que les institutions de Bretton Woods entendent régler par un train de mesures d'abord technocratiques. Et si ce train de mesures évoque – dans l'un de ses chapitres – la lutte contre la corruption, il semble principalement tourné vers des réformes purement économiques d'un ordre structurel. Ce qui domine le plan dit d'ajustement structurel, c'est la réforme d'un ordre économique que l'on entend ouvrir aux normes commerciales de l'économie mondiale. Pour ce faire, sont mis en mission des agents au passif technocratique vanté. Mais qu'en est-il de la refonte de l'imagerie morale, cadre transcendantal d'une réelle réforme des économies africaines ?

4. Du plan d'ajustement axiologique comme exigence éducative

Faire face, de manière efficace, aux crises financières survenant en Afrique, supposerait certes un abord technique de la situation monétaire et financière des Etats, mais pourrait obéir, tout au moins également, voire plus fondamentalement, à une prise en compte de la donnée éducative. Or, poser la problématique en ces termes reviendrait à énoncer un poncif, si la notion d'éducation n'était pas spécialement évoquée dans sa stricte dimension morale. En effet, réduite à sa seule dimension technocratique, le système éducatif, dans le monde en général, et en Afrique en particulier, perdrait une part importante de sa visée, car manquant d'allier capacités technocratiques à aptitudes morales. Tel semble le propos de François Jacquet-Francillon (1995, p.252) lorsqu'il pose la mission de l'école en termes d'une portée articulant compétences cognitives et éducation à la probité :

Dans son projet de moralisation l'Etat (...) impose à l'école deux sortes de buts apparemment contraires : favoriser tantôt l'autonomie, tantôt l'hétéronomie des individus. Lorsque M. Bréal, en 1872, expose les motifs ordinaires de l'instruction du peuple, il restitue une distinction très voisine entre, d'une part, la volonté d'« égaliser la diffusion des lumières à l'extension des droits politiques » (telle est la visée d'autonomie) ; et d'autre part, la volonté de répandre « un respect des lois qui diminue l'armée et l'émeute » (telle est la visée d'hétéronomie). Ainsi se différencient, mais sans forcément s'opposer, soulignons-le, deux traditions.

L'école, dans une telle perspective, n'est plus perçue comme le lieu d'accession au seul savoir intellectuel, aux seules lumières débouchant sur l'âge d'or industriel. Il y aurait par-delà le seul impératif d'avoir accès au savoir technique, la nécessité d'acquérir une posture de réceptivité, voire de soumission à la normativité de type axiologique. Si l'hétéronomie s'entend comme le fait pour un être de vivre selon des règles qui lui sont extérieures, l'école devient non pas seulement un lieu d'acquisition du savoir-faire, mais aussi et nécessairement, le lieu d'apprentissage du savoir-vivre au sens moral. Dès lors, de par sa posture hétéronomique l'école a la mission de soustraire l'apprenant aux instincts personnels, de sorte à le hisser à la conformité aux lois morales de la société. C'est sur le terreau d'une telle conviction que semble avoir germé une tradition académique française, entendant allier apprentissage du savoir technique et réception du savoir-être moral. C'est ainsi qu'évoquant

la mission que lui assignait François Guizot, alors Ministre de l'instruction publique, André Petitat (1999, p.241) souligne :

Nul plus que Guizot n'est conscient de l'importance de la scolarisation comme facteur d'ordre et de moralisation publique. Voici un extrait de la circulaire accompagnant la loi adressée aux instituteurs : « Quant à l'éducation morale, c'est en vous surtout, Monsieur, que je me lie. Rien ne peut suppléer en vous la volonté de bien faire. Vous n'ignorez pas qu'en vous confiant un enfant, chaque famille vous demande de lui rendre un honnête homme, et le pays un bon citoyen. Vous le savez : les vertus ne suivent pas toujours les lumières, et les leçons que reçoit l'enfant pourraient lui devenir funestes si elles ne s'adressent qu'à son intelligence. Et le ministre précise sa pensée : l'instituteur doit « affermir ces principes impérissables de morale et de raison sans lesquels l'ordre universel est en péril ».

Énoncés en ces termes, les missions de l'école semblent reprendre les traits rabelaisiens d'une science sans conscience vouée aux calendes de l'inaptitude, voire de l'antinomie. L'aveu selon lequel les vertus ne suivraient pas inmanquablement les Lumières, enjoint à l'agent de l'ordre académique de surclasser la seule nécessité d'apprentissage intellectuel pour puiser dans l'éducation à la vertu de type moral le sens holistique de l'institution scolaire. C'est à ce prix que semble possible une vie citoyenne prémunie contre les banqueroutes diverses. La moralisation de la société – qui semble se ramifier dans tous les domaines de compétences de la vie publique, tels que l'économie – paye un tribut à la formation académique. Et c'est pourquoi la fonction morale de l'école ne doit pas être perdue de vue pour toute société soucieuse de s'affranchir de manière pérenne des crises multiformes. Pour Pierre Fonkoua (2007, p.22),

Parler de moralité publique, c'est intégrer une éducation citoyenne, les comportements des individus ou des groupes d'individus dans leurs actions touchant à la morale de la société. Le bon accueil des usagers, la célérité dans le traitement des dossiers, l'assiduité au travail, la ponctualité, le respect du bien public sont autant d'aspects...

D'un tel point de vue, l'école devient non pas seulement la phase préparatoire à une vie citoyenne harmonieuse, mais la matrice sur la base de laquelle se déploiera la société. Dès lors, comment tenir implicitement les

crises économiques frappant les Etats africains pour des questions d'ordre strictement techniques ? Quel pan de leurs méthodes les plans d'ajustement structurels réservent-ils au système éducatif, comme creuset essentiel de la transformation de la société ? Tels que pratiqués, dans la quasi-totalité des cas, les plans d'ajustement structurels proposent un train de mesure essentiellement économique, oubliant que les crises pourraient être des ombres portées d'une imprégnation insuffisante de la dimension axiologique au sein des systèmes académiques. Il importe de donner un supplément d'âme à la formation à l'éducation civique et morale à laquelle certains systèmes académiques africains se sont ouverts. Une telle formation pour être opératoire devrait s'accompagner, d'une répression plus ferme de la tricherie.

CONCLUSION

Que soit recherchée une solution technocratique à une crise survenant dans un domaine de compétences particulières, paraît relever de la pure logique. Mais faire droit à cette démarche, sans la relativiser, se révélerait problématique dès lors qu'elle serait appliquée au champ de la réforme économique en Afrique. Dans un contexte sociopolitique dominé par une gestion patrimoniale de l'Etat, comment faire principalement reposer la restauration des économies sur le train de mesure que sont la réorientation des dépenses publiques vers l'exportation, la réforme des prix et des marchés financiers, la libéralisation du commerce et l'incitation à l'investissement ? Bien qu'évoquée, la lutte contre la corruption ne paraît qu'anecdotique, au sein d'un train de mesures restant inopérant sans une réforme morale.

C'est d'un tel questionnement que se veut porteuse la présente réflexion, à l'heure où aux plans d'ajustements structurels ont succédé de 2000 à 2010, les documents de stratégie de réduction de la pauvreté (DSRP). L'important endettement des Etats ayant été soumis aux programmes d'ajustement structurels les a fait recourir à l'initiative PPTE (pays pauvres très endettés) censée remettre à flots les économies, sans que la crise économique ait réellement été jugulée. Un tel constat incline à poser le problème en termes axiologiques en donnant pour mission à l'institution académique le devoir d'élever le futur gestionnaire de denier public à la recherche du bien de la communauté. Telle est l'option méthodologique que nous nommons « Plan d'ajustement axiologique ».

Références bibliographiques

1. BRASSEUL Jacques, 1993, *Introduction à l'économie du développement*, Paris, Armand Colin.
2. CHOSSODOVSKY Michel, 1997, *The Globalization of Poverty – Impacts of IMF and World Bank Reforms*, Penang, Third World Network.
3. FONKOUA Pierre, 2007, *Eléments d'éducation à la morale et à la citoyenneté au Cameroun*, Yaoundé, Éditions Terroirs.
4. FUSULIER Bernard, 2011, « Le concept d'éthos », dans *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 42-1 | 2011, 97-109.
5. GAZIBOMamoudou, 2006, *Introduction à la politique africaine*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.
6. GWETHGuy, 2016, *70 Chroniques de guerre économique: 7 ans de veille et d'intelligence stratégique en Afrique*, Norderstedt, BoD.
7. JACQUET-FRANCILLON François, 1995, *Naissance de l'école du peuple 1815-19870*, Paris, Les éditions de l'atelier.
8. KANONBra Denis, 1985, *Développement ou appauvrissement*, Paris, Economica.
9. MEDARD Jean François, 1991, *États d'Afrique noire. Formation, mécanismes et crise*, Paris, Karthala.
10. ORGANISATION DES NATIONS UNIES, 2006, *Rapport sur le Commerce et le Développement, partenariat mondial et politique nationale de développement*, l'organisation des Nations unies, New-York et Genève, United nations publications.
11. PETITAT André, 1999, *Production de l'école, production de la société: analyse socio-historique de quelques moments décisifs de l'évolution scolaire en Occident*, Paris, Droz.
12. SPARR Pamela, 1994, « What is Structural Adjustment? », dans *Women's Lives – Feminist Critiques of Structural Adjustment*, London et New Jersey Zed Books Ltd.
13. WOODWARD David, 1996, « Effects of globalization and liberalization on poverty: concepts and issues », dans *Globalization and Liberalization: Effects of International Economic Relations on Poverty*, New York, United Nations publication.

14. ZAKI Ergas, 1991, « L'Etat néopatrimonial en Afrique noire », dans *États d'Afrique noire. Formation, mécanismes et crise*, Dir. MEDARD Jean François, Paris, Karthala.

LA CRITIQUE HEIDEGGÉRIENNE DE LA TECHNIQUE : VERS UNE OUVERTURE ARTISTIQUE ET ONTOLOGIQUE

MENYOMO Ernest

Université de Yaoundé-I, Cameroun

ernest_lefils@yahoo.fr

Résumé

Selon Heidegger, dans son entreprise de néantisation aussi bien de l'Être, que de l'art, la technique moderne est considérée comme une activité destructrice ou contre-productive. Pour qu'elle soit humanisante, cette technique en tant que création artistique doit considérer l'homme non pas comme un moyen, mais plutôt comme une fin en soi. La technique est donc avant tout une production, une mise en avant de l'Être. C'est pourquoi elle suppose une créativité qui lève le voile de ce qui est dissimulé pour faire jaillir la vérité. Dans cette optique, l'aspiration à la vie devient un construit permanent.

Mots-clés : *Art, Êtant, Être, Technique, Vérité.*

Abstract

According to Heidegger, the common representation of technique, the gist of which art is a mean and just a human activity, subjugates Being, art Beings on one hand while on the other hand, it is a provocation through which the nature is obliged to deliver and energy that might be extracted and accumulated. Therefore, forgetting art and Being compels Man to want because of the sole will of the will without really knowing the Being of that will. And agreeing that technique disrupted itself by impairing Man to access Being, real and alatheia through a dialectical process, we intend to argue that Man, due to the lacking of a predetermined nature, is rather a free, responsible and creating Being. He is therefore his own transcendence.

Keywords: *Art, Beings, Being, Technique, Truth.*

INTRODUCTION

Pour Heidegger, l'histoire de l'Occident, héritée des progrès scientifiques et techniques du XVIII^e siècle, trouve son faite dans la technique qui est violente. Dans cette optique, l'étant dilue l'Être. La culture occidentale, à travers ce qui vient d'être dit, suit un itinéraire de l'oubli progressif de l'Être,

puisque la technique instrumentalise l'homme au détriment de la valeur qu'il incarne sur le plan ontologique. Le sujet est, dans ce cas, ravalé au rang de l'objet. (J. Beaufret, 1973, p. 147). Or, l'oubli de l'Être par la technique occulte la vérité artistique. Cela veut dire que ne s'ouvrant ni à l'Être, ni à l'art, la technique se perd dans une autosuffisance comme mode unique de dévoilement. Dès lors, il se pose un problème, celui de la relation épistémologique que la technique entretient avec l'art, l'Être et la vérité.

Pour le résoudre, en nous fondant sur la critique que Heidegger adresse à la technique, nous essayerons de marquer un temps d'arrêt sur sa fonction instrumentale (1), puis nous examinerons la question de son dévoilement producteur (2), enfin nous chercherons à réévaluer le projet critique heideggerien de la technique moderne (3).

1. Heidegger et la critique de la technique moderne

1.1. L'idée de la technique : un éloignement de l'essence de la technique

Dans le langage courant, Heidegger fait remarquer que la technique est conçue non seulement comme un moyen de production d'objets, mais aussi comme un produit de l'homme. C'est pourquoi il écrit :

D'après l'une, la technique est le moyen de certaines fins. Suivant l'autre, elle est une activité de l'homme. Ces deux manières de caractériser la technique sont solidaires l'une de l'autre. Car pour des fins, constituer et utiliser des moyens, sont des actes de l'homme. (M. Heidegger, 1958, p. 10).

C'est cette approche utilitariste de la technique que l'auteur d'*Essais et conférences* met sur la table des débats, parce que pour lui, l'essence de la technique ne saurait être la production de l'ensemble des appareils techniques utiles à l'être humain. Pour nous le démontrer, il s'est inspiré des thèses de la pensée grecque.

En se démarquant des prises de position classiques et scolastiques selon lesquelles l'essence d'une chose est ce qui fait que cette chose est ce qu'elle est, Heidegger, à partir de la clarification des quatre causes aristotéliennes, montre que l'essence d'une chose n'a rien à voir avec la chose elle-même. Il nous fait savoir à ce propos que

Tout ce que les époques ultérieures cherchent chez les Grecs sous la représentation et l'appellation de "causalité" n'a, dans le domaine de la pensée grecque et pour elle, rien de commun avec l'opérer et l'effectuer... Les quatre causes sont les modes, solidaires entre eux, de l'"acte dont on répond". (*Ibid.*, p. 13).

Réagissant contre la pensée d'Aristote, Heidegger souligne que les quatre causes constituent certes ce qu'est la chose, mais elles n'en sont pas l'essence. Elles sont plutôt ce qui permet à la chose de répondre de son essence. Pour Heidegger, il ne sert à rien de s'investir dans un domaine qui nous met en situation d'impasse. C'est la raison pour laquelle il pense que l'essence d'une chose, c'est ce dont elle assume la responsabilité en opérant selon les quatre modalités de ce qu'elle est : l'efficience, la matière, la forme et la finalité.

D'après ce point de vue, la représentation instrumentale et anthropologique de la technique est exacte, mais pas vraie (*Ibid.*, p. 11). Autrement dit, Ce qui est exact, c'est en tout état de cause, ce qui est conforme à l'usage courant. C'est à ce niveau que Heidegger pense que la technique moderne, parce qu'elle s'enlise dans l'exactitude, la calculabilité, la mesurabilité, passe à côté du vrai.

C'est dans cette optique que M. Leny précise que la première piste de la saisie de l'être dans son sens authentique est celle de faire une purification du langage. Abondant dans le même sens que l'auteur d'*Être et temps*, M. Leny pense que

Heidegger soutient que la question de l'être n'a pas été posée par la réflexion philosophique, qu'elle n'est pas encore comprise. Pour Heidegger, l'histoire de la philosophie occidentale (la métaphysique) se caractérise par l'oubli de l'être, de son sens, de sa vérité. (M. Leny, 2009, p. 84).

Dans cet ordre d'idées, l'essence d'une chose est un faire-venir, puisqu'elle est ce que la chose fait advenir à la phénoménalité. Vue sous cet angle, une chose ne peut pas être à elle-même son essence. La finalité d'une telle clarification épistémologique consiste à déceler les limites des conceptions anthropologique et instrumentale de la technique qui banalisent l'Être. Ils'ensuit que l'essence de la technique n'est rien de technique. Elle est aliénation,

assujettissement du sujet. Heidegger, à ce sujet, a eu raison de déduire que « la technique n'est pas la même chose que l'essence de la technique » (*Ibid.*, p. 9). Cela veut dire que pour percevoir l'essence de la technique, il faut, au préalable, se détacher de l'instrument qui est le propre d'une technique spécifique.

Il est nécessaire de se mettre en dehors de la technique pour percevoir son authenticité en tant que réalité générale. Nous pouvons ici relire Bernard Stiegler dont la pensée se trouve en phase avec celle de Heidegger. Pour lui,

Le technicien ne peut comprendre la technique, et que le non-technicien est bien le seul à pouvoir saisir le sens profond de ce domaine, parce que son détachement lui permet justement de ne pas être totalement intégré comme fonds dans le cercle infernal du requérir qui rend aveugle le rassemblement à lui-même. (B. Stiegler, 1996, p. 53).

Ce procès de l'essence de la technique conduit à la critique de l'oubli aussi bien de l'Être que de l'art. Autrement dit, l'essence de la technique, selon Heidegger, doit consister à humaniser l'être, à faire de lui une fin en soi et non un moyen.

1.2. La technique moderne : l'oubli de l'Être et de l'art

La technique moderne, au lieu d'être une production, est plutôt une production, c'est-à-dire une simple accumulation ou un simple assemblage du matériau de l'étant qui conduit au matérialisme absorbant. La justification d'une telle analyse s'explique par le fait que la technique moderne exploite l'étant pour faire-venir ou dévoiler une énergie en vue de l'accumulation. Or, en tant que *poesis*, la technique moderne devrait conduire l'étant à faire surgir ou faire jaillir l'Être qui a été oublié.

Nous pouvons comprendre la raison pour laquelle Heidegger s'est investi à démontrer que « la question de l'Être est aujourd'hui tombé dans l'oubli ». (M. Heidegger, 1986, p. 25). Loin d'une entreprise de propagande ontologique, l'auteur d'*Être et temps* constate et dénonce en même temps la décadence de l'être et de la métaphysique inaugurée en Grèce où se situe « l'origine radicale de la révélation de l'être, commencement de toute l'histoire et de toute pensée ». (M. Heidegger, 1985, p. 283).

Dans son entreprise de néantisation de l'Être, la technique moderne s'adonne à la provocation de l'étant d'une part et le requiert pour fournir son énergie d'autre part. Cette essence provocante de la technique moderne, Heidegger l'appelle l'« arraisonnement » - Gestell -. Il « nous masque l'éclat et la puissance de la vérité ». (M. Heidegger, 1958, p. 37). Cette thèse n'est pas restée sans écho, puisque l'homme, dans ce cas, se sert de la technique pour *arraisonner* la Nature, c'est-à-dire extraire et accumuler son énergie au gré de sa volonté dominatrice. Cela conduit, à n'en point douter, à l'occultation de l'Être, de la vérité.

En enquêtant sur les conditions de possibilité de cette occultation ontologique, nous constatons qu'il y a là une rupture radicale entre la technique artisanale qui est humanisante et la technique moderne qui « est violence faite à la *phusis*, et non plus modalité du dévoilement selon le croître de l'être comme *phusis*. B. Stiegler, (*op. cit.*, p. 24). En tant qu'« arraisonnement », rappelons-le, la technique moderne ne se soucie plus d'être un art qui conduit à l'Être. Elle se détourne de sa dimension artistique pour se travestir en artifice. Elle « instrumentalise » l'étant en le réduisant à une simple source pouvant servir à quelque chose. De ce fait, « tout - l'étant dans sa totalité - prend place d'emblée dans l'horizon de l'utilité, du commandement de ce dont il faut s'emparer... ». (M. Heidegger, 1976, p. 304). C'est toute la Nature qui devient, pour l'industrie et la technique moderne, un réservoir géant d'énergie où elles peuvent puiser à leur gré. Bernard Stiegler partage ce point de vue lorsqu'il affirme que

Ce qui est disponible, aujourd'hui, ce n'est point le marteau du menuisier, la clé du plombier, le lit de l'homme fatigué, c'est tout étant dans la mesure où il est - essentiellement - à la disposition généralisée de l'homme : ainsi par exemple du pétrole sous la terre, et même sous la mer, des masses humaines mobilisables, d'une tranche horaire dans un programme médiatique. (B. Stiegler, *op. cit.*, p. 24).

En vertu de la priorité que l'on accorde à tout ce qui est matériel, les machines jouissent d'une situation privilégiée au détriment de l'Être. Dans ce contexte, l'homme ne s'intéresse plus à l'essence des choses, encore moins à la production artistique. Rappelons que le rapport qui existe entre la question de l'essence et la question de la production artistique, c'est celui de la primauté qu'il faut accorder à l'Être. Loin de s'enfermer dans un technicisme contreproductif, Leibniz, à la suite de Heidegger, réprécise sa profession de foi

épistémique en exprimant les dangers de l'occultation de l'essence de l'Être en ces termes : « en peignant les misères humaines, mon but était excusable et même louable, car je montrais aux hommes comment ils faisaient leurs malheurs eux-mêmes ». (G.W. Leibniz, 1962, p. 312).

L'ère de la technique moderne se caractérise par l'exploitation organisée d'un étant qui n'a pas/plus de contenu ontologique que la technique est appelée à dévoiler. Elle se déploie dans le vide « laissé par l'être, et l'affairement ou l'errance auprès de l'étant peuvent être interprétée comme une tentative désespérée pour combler ce vide ». (A. Boutot, 1989, pp. 97-98). D'après ce qui précède, nous pensons que la technique moderne a le don de parasiter le déploiement translucide de l'Être en occultant, de manière programmatique, les problématiques du sens réel de l'art. Le danger ici se trouve dans une relation provocante, voire provocatrice que cette technique entretient avec l'homme.

Cette analyse trouve un terrain fertile dans les prises de position qu'Herbert Marcuse développe dans son ouvrage *L'homme unidimensionnel*. Pour lui, l'ambition initialement entretenue par la technoscience, celle de libérer l'homme de la contrainte des besoins a plutôt créé « un monde dans lequel la domination sur la nature est resté liée à la domination sur l'homme ». (H. Marcuse, 1989, p. 209). Il vit désormais pour la technique qui le réifie, l'instrumentalise au point où « ne se souciant plus d'entrer dans la proximité essentielle des choses... il erre dans un non-monde ». (*Ibid.*, p. 97). Précisons que c'est en dévoilant l'essence de l'être que la technique moderne joue le rôle de l'art chez Heidegger.

Nous retrouvons une analyse voisine chez Gilbert Hottois, quand il affirme que le règne technique n'obéit qu'à « son impératif propre et aveugle de la croissance qui consiste à réaliser toutes les constructions - combinaisons techniques possibles ». (G. Hottois, 1984, p. 127). Cela voudrait dire qu'emporter par la routinerie technique - la production, l'exploitation du réel, le consumérisme, l'industrialisation à outrance, le stockage et l'accumulation des biens, la machinisation et son cortège de ravage...-, l'homme est devenu un calculateur, un possesseur. Nous comprenons pourquoi Heidegger s'est résolu à prendre en charge le pilotage de la barque de la technique moderne abandonné au rivage de la « désontologisation ».

D'après ce qui vient d'être dit, nous constatons que voulant posséder l'étant, le sujet tend à se désacraliser. Cette analyse a fait école et époque dans la philosophie moderne avec Bacon, Descartes, Kepler, Galilée... À travers leurs points de vue, un nouveau regard sur la technoscience a fait date. La science et la technique, rappelons-le, ne sont plus, comme dans l'Antiquité grecque, « logothéorique », c'est-à-dire contemplatives, mais agressives vis-à-vis de la nature, parce qu'on leur assigne une fonction instrumentale. Hans Jonas est débiteur de cette idéologie lorsqu'il a fait remarquer que « la promesse de la technique moderne, s'est inversée en menace »(H. Jonas, 1991, p. 17).

Sous le joug de la technique moderne - qui altère le pouvoir judiciaire de l'homme -, le sujet est agi au lieu d'agir. Il ne se réfère qu'à lui, et oublie que cette auto-dépendance est censée tendre vers ce qui fonde ou donne un sens à son existence. À ce titre, Heidegger écrit :

Dans tous les domaines de l'existence, l'homme se trouve de plus en plus cerné par les forces des appareils techniques et des automates... ces puissances ont débordé sa volonté et son contrôle, parce qu'elles ne procèdent pas de lui. (M. Heidegger, 1966, p. 173).

Pour retrouver son essence véritable, la technique moderne doit s'ouvrir aussi bien à l'art qu'à l'Être en célébrant son dévoilement pro-ducteur. Nous essayerons de le démontrer dans la section qui suit.

2. Technique, art et être : le dévoilement pro-ducteur

2.1. L'ouverture de la technique à l'art

En tant qu'installation - appartenance à l'être - œuvre de l'œuvre - et pro-duction - création d'un monde, d'une réalité inhérente à l'œuvre détachée de la matière et de la forme -, l'œuvre d'art, dans sa vitalité structurelle, fait jaillir la vérité. Heidegger nous le confirme en ces termes : « dans l'œuvre comme telle, l'advenue de la vérité est à l'œuvre : la vérité se met à l'œuvre dans l'œuvre. La mise en œuvre de la vérité, c'est l'essence de l'art ». (M. Heidegger, 1962, p. 33).

C'est à ce niveau que doit s'opérer l'ouverture de la technique à l'art. Il s'agit, à la suite de ce qui précède, de procéder à un saut qualitatif pour considérer l'art comme mode de dévoilement, et prendre en compte aussi bien

l'enjeu que la nature ar-(t)istique de la technique tel que les Grecs la concevaient. Le dévoilement artistique s'appesantit sur l'essence de l'œuvre en tant que telle. C'est la raison pour laquelle l'art entretient, en permanence, une relation filiale avec l'essence de l'œuvre que l'« arraisonnement » technique éclipse dans son rapport avec l'étant. Ce à quoi l'art doit renvoyer, c'est ce qui est connu ni défini : l'Être. Par exemple, un temple grec, une statue de Bouddha renvoient à une divinité qui est une interprétation de l'Être propre au temple ou à la statue.

Suggérer, à la suite de l'analyse qui précède, que la technique s'ouvre à l'art, c'est inviter à renouer avec son sens originel, dans la mesure où « au début des destinées de l'Occident, les arts montèrent en Grèce au niveau le plus élevé du dévoilement qui leur était accordé... Et l'art ne s'appelait pas autrement *quetechnè* ». (M. Heidegger, 1958, p. 46).

L'homme englué dans les cendres et le spectre de la technique moderne doit d'abord la considérer comme un vécu artistique, ensuite comme le dévoilement originel de l'Être. C'est la raison pour laquelle « nous pouvons dire "oui" à l'emploi inévitable des objets techniques, mais en même temps "non", en ce sens que nous les empêchions de nous accaparer et ainsi de fausser, brouiller et finalement vider l'Être ». (*Ibid.*, p. 46).

Ce n'est qu'à travers ce pouvoir de vigilance critique que l'on peut restaurer l'essence réelle de la technique moderne. Le cliché d'un lourd passé d'odeur *techniciste* s'estompe lorsque Michel Metayerécrit :

L'être humain est maintenant pleinement conscient de la dimension historique de son existence. Le futur est devenu pour lui un objet de préoccupation constante et l'avenir de l'humanité et de la terre entière lui paraît désormais incertain et imprévisible. (M. Metayer, 1997, p. 205).

2.2.La technique moderne à l'école et à l'écoute de l'Être

Pour ne plus plonger l'étant dans le vide, l'absence, l'obscurité, la technique moderne doit être au service de l'Être et le refléter. Dans le souci épistémologique de favoriser cette ouverture technico-ontologique, Heidegger propose que l'on fasse recours à la pensée. Elle agit en tant qu'elle pense. « Cet agir est probablement le plus simple et en même temps le plus haut, parce qu'il

concerne la relation de l'Être et l'homme ». (M. Heidegger, 1958, p. 75). Le philosophe allemand nous exhorte à réorienter la pensée vers l'action.

Dans ce contexte, la pensée est édulcorée, parce que les techno-optimistes vouent un culte aveugle aux prouesses de la technique, puisque

Ni le travailleur industriel, ni même les propriétaires d'usines et moins qu'eux tous l'État, ne sont capables de savoir où l'homme d'aujourd'hui en définitive "séjourne" lorsqu'il se tient dans un rapport, quel qu'il soit, à la machine et aux éléments de la machine [et que] tout cela pourtant soit demeuré jusqu'ici impensé tient au fait avant tout à ce que la volonté d'agir, c'est-à-dire de faire et de réaliser, a écrasé la pensée. (M. Heidegger, 1959, p. 95).

C'est en modifiant le code perceptif que l'homme porte sur l'essence de la technique qu'il pourra atteindre la vérité d'une part et retrouver, de nouveau, la présence de l'Être à travers celle-ci d'autre part. La technique est avant tout une pro-duction, une mise en avant de l'Être. À cet effet, le philosophe allemand ne manque pas de mentionner que

Le point décisif, dans la *technè*, ne réside aucunement dans l'action de faire et de manier, pas davantage dans l'utilisation de moyens, mais dans le dévoilement, non comme fabrication, que la *technè* est une production. (M. Heidegger, 1958, p. 19).

La technique doit être le moyen de vie par lequel l'homme fait apparaître l'Être, la vérité. Elle est l'être-ouvert, projection permanente, mise à l'œuvre de l'étant. Si celui-ci est vide, c'est parce que l'Être, l'*alèthéia* sont obstrués, s'il n'y a rien à dévoiler, alors il ne restera qu'un vide ontologique. Ne faut-il pas s'opposer aux métaphysiques de la nature pour repenser la technique ?

3. Repenser la technique : de l'immanence à la métaphysique du sujet

3.1. La technique : une création du soi

En lisant avec recul les thèses de Heidegger au sujet de la technique, nous constatons qu'il ne fait que remettre sur la table des débats ou réactualiser la dynamique réflexive qui a fait carrière chez les présocratiques - Thalès de Milet, Anaximandre, Anaxagore de Clazomènes, Empédocle... - pour faire

allusion à l'être en s'interrogeant sur le principe premier du monde. (E. Bréhier, 1967, p. 22). En nous situant dans la même perspective que le philosophe allemand, nous pensons que nous devons faire de notre vie un objet de *technè*, voire une œuvre d'art.

À ce niveau, l'articulation entre technique, art et Être, loin de s'inscrire dans le cadre du dévoilement du réel, constitue plutôt le champ du rapport à soi par la médiation des pratiques, des techniques, de l'art et de la production. Cela veut dire qu'ils doivent constituer un tout. Dans cet ordre d'idées, la technique sera ainsi perçue comme une manière de conduire sa propre existence et de mieux se rapporter aux autres. Elle incitera à la création. C'est à ce titre que Judith Revel souligne que :

Le soi n'est bien entendu pas, dans ce contexte, le nom d'une identité ou d'une position, c'est la matière même de l'expérimentation de la *technè*- et ce n'est également le résultat, le produit, sans cesse remis à l'ouvrage, modifié, plié à la logique créative d'un devenir sans terme. (J. Revel, 2009, en ligne).

Au lieu d'exhumer, dans une perspective mesurée, une quelconque attitude technique à adopter, il faut plutôt se demander, contrairement à Heidegger, quelle orientation de la technique conviendrait-elle aujourd'hui ? Nous pensons que le type de technique qui doit prospérer de nos jours, c'est celui qui prend en considération des préoccupations aussi bien éthique qu'ontologique. Au lieu de revenir à la forme de production de la *technè* antique pour résorber la pro-vocation actuelle - Heidegger -, il faudrait plutôt repenser, à nouveau frais, une néo *technè* humanisante, puisque les techniques de soi ne sont rien d'autre que des onto-génèses. Il s'agit, pour y arriver, de lever simplement le voile de ce qui est dissimulé, pour faire jaillir l'Être.

Or, en tant qu'attitude, manière d'être, la technique est plutôt création de modes d'existence nouveaux qui n'étaient pas voilés. C'est dans ce registre analytique que s'inscrit le nouvel axe épistémologique que Michel Foucault promeut. Pour lui, la technique ne saurait empêcher l'accès à une quelconque vérité. En évoquant l'idée des techniques - diverses manières d'être spécifiques à chaque individu - le philosophe français, en se démarquant des thèses de Heidegger, pense que la technique ne doit pas se rapporter à une réalité transcendante extérieure à l'homme. Les techniques portent sur le sujet, puisque

c'est sa subjectivité qu'il s'agit de créer. Dans ce cas, l'art en tant qu'accompagnement de la technique, ne se rapporte pas aux choses extérieures au sujet.

L'articulation entre l'art et la technique chère à Heidegger est désormais, pour Michel Foucault, porté sur le sujet créateur et non sur l'objet à faire ad-venir. Le philosophe français écrit à ce propos :

Ce qui m'étonne, c'est que dans notre société, l'art n'ait plus de rapport qu'avec les objets et non pas avec les individus ou avec la vie ; et aussi que l'art soit un domaine spécialisé, le domaine des experts que sont les artistes. Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d'art ? Pourquoi un tableau ou une maison sont-ils des objets d'art, mais non pas notre vie ? (M. Foucault, 1988, p. 1211).

Rien n'existe avant l'histoire, parce qu'elle débute avec l'homme qui produit la culture. La nature est un artifice de culture. Pourtant, c'est parce qu'il y a histoire qu'il y a processus de création. Autrement dit, c'est l'homme qui met en branle l'histoire en produisant les œuvres de culture. Nous comprenons pourquoi c'est l'histoire qui dessine ces ensembles avant de les effacer ; « il ne faut pas y chercher des faits biologiques bruts et définitifs qui, du fond de la "nature", s'imposeraient à l'histoire ». (*Ibid.*, p. 97.). Il n'y a pas de nature pure à dévoiler par la technique, mais en revanche, il y a une histoire à façonner par son agir technique.

La technique est par conséquent le moyen par lequel en tant que sujet, l'homme exerce son histoire et marque son existence. Suivant cette logique, la technique « ne re-forme pas une Nature, ni un Être, dans un Grand Artifice : mais elle est l'"artifice" (et l'"art") de ceci qu'il n'y a pas de nature ». (J.-L. Nancy, 1988, p. 45). Il n'y a donc pas de valeur au-delà, en deçà, en dehors du monde qui serait voilée. Cette thèse doit être dépassée.

Dans la *technè*, l'homme se rapporte à son propre être sous la modalité de l'innovation. Celle-ci exige, dans le cadre de la psychanalyse par exemple, qu'on entre en "collision" avec soi-même, qu'on mette à jour les parties les plus "sombres" de sa personnalité, afin d'en ressortir unifié. Mais « "se retrouver" est une véritable renaissance. C'est cela l'analyste : une renaissance, une révélation de soi-même à soi-même ». (P. Daco, 2009, p. 43). La psychanalyse qui est l'une des techniques de soi, au soir de la cure, c'est un autre soi qui est

produit par le sujet. Au-delà de la technique, de l'Être, de l'art, il faut privilégier la vie.

3.2. La technique comme compréhension et construction de la vie

La technique en tant qu'« arraisonnement » ne permet plus à l'homme de chercher les différentes réponses aux pourquoi fondamentaux de son existence. Si la nature « est ce milieu de son existence nous nous efforçons d'étendre notre entreprise que nous tentons d'arrimer à la sphère de nos pouvoirs ». (J. Ladrière, 1977, p. 72) Il y a là un étonnement qui pousse à la réflexion.

Nous devons savoir que chronologiquement, le réel - la nature externe - précède l'homme. Gabriel Marcel pense à ce propos qu'il est inadéquat de chercher l'être en dehors de notre existence concrète puisque toute pensée de l'être se fait dans cette existence. Il mentionne que « si je ne peux pas, même en pensée, me mettre réellement à part de l'univers, ce n'est que par une fiction inintelligible que je peux me situer en je ne sais quel point extérieur ». (G. Marcel, 1978, p 23).

Il y a un être réel, l'être existant : ce n'est pas une donnée abstraite de l'intelligence, mais une donnée phénoménologique qui est apparition et non apparence. Comme l'a dit Bergson, le réel c'est tout ce qui s'offre directement aux sens ou à la conscience, « tout ce qui est objet d'expérience, soit extérieure, soit interne (...)tant qu'on n'a pas démontré que c'est une simple apparence ». (H. Bergson, 2007, p. 14). Nous pouvons retrouver chez Merleau-Ponty, à quelque nuance près, une position identique. Selon lui, la conscience ne peut être appréhendée isolément. À ce titre, il critique Saint Thomas d'Aquin en ces termes : « Il n'y a pas d'homme intérieur. L'homme est dans le monde, c'est à travers le monde qu'il se connaît ». (M. Merleau Ponty, 1945, p. 114). C'est dans le même ordre d'idées que Heidegger, à son tour, a eu raison de soutenir que l'Être ne peut pas se dévoiler ailleurs que dans ce qui existe, ce qui est dans notre monde. (M. Heidegger, 1988, p. 141).

Cela permettrait à l'homme de ne plus extérioriser la technique sans tenir compte de sa dimension métaphysique. C'est sous cet angle que s'adosse Georges Gusdorf lorsque parlant de la métaphysique, il affirme que « la métaphysique n'est pas autre chose que le regard de l'homme sur le monde qui,

se chargeant du monde, organise le monde comme monde. L'homme dépasse la nature en s'établissant dans la nature ». (G. Gusdorf, 1966, p. 61).

En prenant en compte le sujet qui est l'homme, il revient à la métaphysique de le définir, de chercher à le connaître dans sa nature, comme principe de la science et de la technique, comme sujet du devoir, comme sujet qui aspire à un au-delà de la technique, c'est-à-dire du monde. Dans ce sens R. Joaquin rappelle qu'

En réalité, la métaphysique devrait être au premier plan de nos préoccupations. Aucune autre partie de la philosophie n'est plus capable de donner de la maturité à l'esprit et de la faire en quelque sorte devenir adulte. C'est la métaphysique qui te fera emporter pour la vie entière, du moins je l'espère, des convictions précises, solidement raisonnées, bien établies, sur quelques sujets essentiels. (R. Joaquin, 1942, p. 10).

En considérant la technique extériorisante - celle qui se rapporte à l'Être - et la technique intériorisante - celle qui se rapporte au sujet -, la technique extériorisée - celle qui se rapporte à l'étant - ne s'éloignera plus de l'essence des choses. Elle n'oubliera pas que derrière les appareils techniques, il y a une nature humaine qui la précède et demande à être respectée. Vouloir être à la solde de la technique, en faire le reflet de ses désirs et fantasmes, c'est ouvrir « la voie au tout permis, au tout est possible, au rien ne vaut ». (J.-F. Lyotard, 1988, p. 9).

L'homme en cherchant le sens de la vie veut donner un sens à sa vie. Il y a, à travers l'interprétation de ce qui est donné dans l'expérience tant interne qu'externe, une manière d'appréhender le réel. Dans cette optique, « la compréhension et l'interprétation... sont des processus fondamentaux que l'on retrouve au cœur de la vie elle-même ». (J. Grondin, 2006, p. 7). La vie de l'homme est interprétation et compréhension. Ainsi avec la technique, c'est la vie dans son ensemble qui demande à être comprise. Si, dans ses dimensions extériorisée et objectivée, la technique continue à être impériale, alors c'est le sens de la vie qui sera obstruée, d'où la nécessité de retour à l'humain en prenant en compte ses intérêts en tant que fin de l'action technique et non un simple moyen.

La compréhension est, en fin de compte, ce qui caractérise l'être-au-monde du Dasein. Elle est « comme pro-jet, le mode d'être de l'être-là selon lequel celui-ci est l'une de ses possibilités en tant que telle ». (M. Heidegger, 1988, p. 189). Nous ne pouvons faire allusion au monde, en adoptant une tonalité heideggérienne, sans comprendre le Dasein. (*Ibid.*, p. 147). La technique comme art et comme herméneutique doit être le principe unificateur autant de toutes les techniques de la vie que du monde et du soi.

CONCLUSION

Le problème que nous avons voulu résoudre dans le présent article a été celui du rapport qui existe entre la technique, l'art et l'Être chez Heidegger. Pour le résoudre, nous avons démontré qu'en tant qu'« arraisonnement », la technique conçoit la Nature comme une réserve dont elle exploite l'énergie. C'est la raison pour laquelle, en la liant à l'art, elle retrouve sa vocation véritable, celle du dévoilement de l'Être.

Considérée comme art, manière d'être, la technique devient une herméneutique de la vie. Vivre la modalité de la *technè* nous oblige à repenser, sous un angle pluraliste, la question de l'Être ! Car « si aujourd'hui l'ontologie pose encore problème, c'est parce qu'il y a toujours à dire sur l'être ». (V. Steenberghen, 1989, p. 231). Une qui débouche sur un vécu artistique intégral et vital s'impose à nous aujourd'hui.

Références bibliographiques

1. BEAUFRET Jean, 1973, *Dialogue avec Heidegger. Philosophie moderne*, collection « Arguments », Tome 2, Paris, Éditions de Minuit.
2. BERGSON Henri, 2007, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, P.U.F.
3. BOUTOT Alain, 1989, *Heidegger*, collection « Que-sais-je ? », Paris, P.U.F.
4. BRÉHIER Émile, 1967, *La philosophie antique*, Paris, Albin Michel.
5. DACO Pierre, 2009, *Les triomphes de la psychanalyse*, Paris, Marabout.
6. FOUCAULT Michel, 1988, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard.
7. GRONDIN Jean, 2006, *L'herméneutique*, collection « Que-sais-je ? », Paris, Gallimard.
8. GUSDORF Georges, 1966, *Traité de métaphysique*, Paris, Armand Colin.
9. HEIDEGGER Martin, 1988, *Qu'appelle-t-on, penser ?*, traduit de l'allemand par Aloys Gamer et Gérald Becker, Paris, P.U.F.
10. HEIDEGGER Martin, 1976, *Questions III, Identité et différence*, traduit de l'allemand par J. Lauxerois et C. Roels, Paris, Gallimard.

11. HEIDEGGER Martin, 1966, *Questions IV*, traduit de l'allemand par André Préau, Julien Hervier et Roger Munier, Paris, Gallimard.
12. HEIDEGGER Martin, 1962, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard.
13. HEIDEGGER Martin, 1958, *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par André Préau, Paris, Gallimard.
14. HOTTOIS Gilbert, 1984, *Le signe et la technique*, Paris, Aubier RES.
15. JOAQUIN Rodrigue, 1942, *Lettres métaphysiques*, Paris, Bonne Presse.
16. JONAS Hans, 1991, *Le principe de responsabilité*, Paris, Editions du Cerf.
17. LADRIERE Jean, 1977, *Les enjeux de la rationalité*, Paris, Aubier.
18. LEIBNIZ Wilhem Gottfried, 1962, *Essai de théodicée. Sur la beauté de Dieu. La liberté de l'homme et l'origine du mal*, traduit de l'allemand par Emile Boutroux, Paris, Aubier.
19. LENY Maurice, 2009, *Découvrir la métaphysique contemporaine*, Paris, Eyrolles.
20. LYOTARD Jean-François, 1988, *L'inhumain*, Paris, Galilée.
21. MARCUSE Herbert, 1989, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Minuit.
22. MARCEL Gabriel, 1978, *Être et avoir*, Paris, Aubier Montaigne.
23. MERLEAU Ponty Maurice, 1945, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
24. METAYER Michel, 1997, *La philosophie éthique. Enjeux et débats actuels*, Québec, Editions du Renouveau.
25. NANCY Jean-Luc, 1988, *Une pensée finie*, Paris, Galilée.
26. REVEL Judith, 2009, « Michel Foucault : repenser la technique », mis en ligne el 20 mai 2011, consulté le 24 août 2017. URL : <http://traces.revues.org/2583> ; DoI:10.400/traces.2583.
27. SARTRE Jean-Paul, 1996, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard.
28. STEENBERGHEEN Van, 1989, *Philosophie fondamentale*, Longueuil, Le Préambule.
29. STIEGLER Bernard, 1996, *La technique et le temps I. La faute d'Epiméthée*, Paris, Galilée.

EDUCATION, NATURE ET ETHIQUE ENVIRONNEMENTALE. RECONSTRUIRE L'ECOCITOYENNETE

TAFFA GUISSO Issaka

Université Abdou Moumouni de Niamey, Niger

issakaguisso@gmail.com

Résumé:

Les sciences et les techniques peuvent rendre l'homme comme maître et possesseur de la nature. Par leur truchement, l'homme a pu transformer son environnement, s'y adapter et y vivre épanoui. Mais, cette relation qu'il entretient avec son lieu d'habitation ne va pas sans fractures successives se manifestant par plusieurs phénomènes naturels, exposant ainsi sa vie à d'innombrables dangers et impactant dangereusement les écosystèmes. Or, il est indispensable que ce dernier change de comportement. Celui-ci passe inévitablement une éducation citoyenne axée sur les valeurs environnementales. Il est question pour de nous interroger dans ce texte sur la relation dialectique entre l'homme et son environnement, de discuter, par la suite, de la place des technosciences dans les sociétés humaines, enfin de montrer la nécessité de reconstruire une écocitoyenneté fondée sur la raison.

Mots-clés : *éducation, homme, nature, raison, citoyenneté, écocitoyenneté, éthique, environnement.*

Abstract

Science and Technology can enable man to become master and owner of nature. Indeed, via science and technology man was able to cope with his environment, transform it, and live peacefully in it. However, this relationship with his habitat cannot go without successive obstacles and problems appearing through several natural phenomena that endanger his life and impact dangerously the ecosystems. It is, then necessary that the latter changes his behavior and living habits. This involves inevitably a civic education centered on environmental values. The aim of this research is to question the dialectical relationship between man and his environment. We will also discuss the place of technosciences in human societies, and finally show the necessity to rebuild an eco-citizenship founded on reason.

Keywords: *education, man, nature, reason, citizenship, eco-citizenship, ethics, environment.*

INTRODUCTION

Pour Descartes, les sciences et les techniques rendraient l'homme *comme maitre et possesseur* de la nature. Par le biais de la raison technicienne, l'homme a pu transformer son environnement. Cette transformation lui a permis de s'adapter à son milieu et y vivre épanoui.

Mais, cette relation qu'il entretient avec son lieu d'habitation ne va pas sans fractures successives. Cette cassure, se manifestant par plusieurs phénomènes naturels, expose sa vie à d'innombrables dangers. L'inquiétude humaine face à cette exacerbation mobilise les énergies vers une protection de la nature contre une volonté humaine d'occuper et de dominer de plus en plus hégémonique. Cependant, pour protéger l'environnement, il revient à l'homme de prendre conscience de son impact sur les écosystèmes. Pour parvenir à ce changement de comportement, il est tout aussi indispensable que nécessaire de promouvoir une éducation citoyenne axée sur les valeurs environnementales. Cette démarche constitue, de notre point de vue, une alternative heureuse parce qu'elle met en exergue tous les problèmes, leurs causes et leurs conséquences sur l'homme et l'équilibre cosmique.

Il s'agit d'interroger la relation dialectique entre l'homme et son environnement, de discuter, par la suite, de la place des technosciences dans les sociétés humaines, enfin de montrer la nécessité de reconstruire une écocitoyenneté fondée sur la raison. En d'autres termes, nous nous donnons pour objectif de proposer une éthique environnementale axée sur l'éducation de la rationalité humaine, de réinventer des attitudes rationnelles appropriées à un usage équilibré des ressources naturelles. Nous posons le postulat selon lequel l'absence de formation de la raison aux questions liées à la protection de la nature est une entorse à l'équilibre cosmique d'une part ; elle est une aversion pour le bon sens, d'autre part. Cependant, comment conduire la raison à adopter une attitude respectueuse de la nature ? Rééduquer la raison ne revient-il pas à susciter un regain d'intérêts pour les questions environnementales ? De quelles manières, l'éducation peut-elle permettre à la raison de s'appropriier les valeurs environnementales ?

1. L'homme et la nature

La définition de la nature est complexe car elle ne se laisse pas discerner avec précision. Cette difficulté est liée à sa polysémie. Les Anciens, par exemple, la définissaient tantôt comme «ce qui contient le monde, tantôt comme ce qui produit les choses terrestres » (Brun, 1998, p.43). Elle est, pour eux, une façon d'être des choses, un ensemble de choses, une attitude, un berceau, une mère ; elle s'apparente à l'Un-Tout. Les Modernes, quant à eux, la concevaient comme un ensemble physique. Elle se confond, de cette sorte, à l'environnement qui peut se définir à son tour comme l'ensemble des éléments naturels et artificiels où est censée se dérouler la vie humaine. En ce sens, la nature renfermerait la totalité des conditions naturelles et culturelles à même d'agir sur les organismes vivants et impacter les activités humaines. (P. Giolitto, M. Clary, 1994, p.65) la définissent comme « l'ensemble, à un moment donné, des aspects physiques, chimiques, biologiques et des facteurs sociaux et économiques susceptibles d'avoir un reflet direct ou indirect, immédiat ou à terme, sur les êtres vivants et les activités humaines ». Présentée ainsi, la nature se compose de ressources naturelles biotiques et abiotiques qui interagissent les uns avec les autres.

Rousseau l'a présenté comme un monde qui incarne toutes les dispositions naturelles de l'homme en tant que conscience morale. Il désigne, aussi, par nature, ce avec quoi l'homme a un rapport immédiat ; en ce sens, la nature est un principe d'ordre. Voilà, pourquoi il lance un appel pressant pour l'implication de la conscience morale de chacun dans les conduites à tenir. Rousseau appelle donc à la responsabilité individuelle et collective de l'homme en tant que conscience et raison. Se mettre en rapport avec l'environnement nécessite une conduite appropriée de la raison. Les sens sont destructeurs de l'équilibre qui existe entre ce que l'homme vit concrètement et ce qu'il est amené à penser à partir des canons définis et établis par sa socialisation. Ceci pose une double mais relative difficulté quant à la compréhension du concept de nature. Convient-il de se faire une idée objective de la nature par ses sens ou faut-il la saisir selon les idées transmises par le biais de l'éducation ?

Traiter du concept de nature, c'est, d'abord, porter une réflexion sur la question des origines. En ce sens, la nature n'est accessible à l'homme que par sa pensée, par le biais des éléments constitutifs de la raison. D'abord, parler de

la nature comme environnement social revient à l'opposer à la culture, c'est-à-dire, à l'art, à la technique, à la société de façon générale. De ce qui précède, on retient une variabilité définitionnelle du concept de nature, et ce en fonction des contextes et des cultures. Ce qui change la fixité définitionnelle de cet espace symbolique. Chaque époque, chaque peuple, chaque civilisation se fait une conception propre de la nature. N'est-ce pas là un leurre ? Disons que, quelle que soit la perception que l'on a de la nature, elle ne devrait être qu'une valeur qui incarnerait celles de l'humanité. Elle n'est ni muette, ni énigmatique, ni mystérieuse. Elle porte les semences de la réflexion humaine. Elle est la représentation idéale et spirituelle de la pensée humaine. Elle ne serait donc qu'une représentation rendue possible, à partir de l'expérience immédiate que l'homme en fait. A ce titre, elle est un produit de la culture, elle a donc une histoire. La nature revêt ainsi un caractère important. Elle se livre à l'humanité telle une réalité organisée, finalisée, hiérarchisée et vivante.

L'humanité a toujours entretenu des rapports étroits avec la nature, et ce, depuis les époques les plus archaïques qui ont marqué cette histoire. L'ère préhistorique a bien montré, de quelles manières, les hommes avaient le choix d'avoir des rapports harmonieux avec leur milieu naturel en la protégeant et en prenant de ses entrailles que le strict minimum nécessaire à leur survie. En définitive, pour préserver l'équilibre cosmique, ils enseignent par le biais de leurs pratiques et pensées, à leurs progénitures à placer cette dernière et sa beauté au sommet des croyances humaines. Se développait, de la sorte, une forme d'égalité entre leurs vies et celles des ressources dont regorge la nature. Il y a une sorte de morale qui sied aux rapports qui les lient à leur environnement et cette éthique passe nécessairement par le trébuchement d'une éducation aux valeurs des choses sacrées et essentielles à la vie. Nous retrouvons l'exemple de telles pratiques dans la morale animiste africaine. Un féticheur ne peut prendre une écorce sur un arbre qu'après avoir salué, vénéré, supplié les esprits qui habitent ce dernier à travers des formules incantatoires. L'équilibre se conserve, la vie se stabilise et se sacralise. Cette symbiose traduit éloquemment les différentes interactions entre les forces visibles et les entités immatérielles qui composent l'environnement humain. L'éducation par laquelle les différentes composantes s'adaptent à ce milieu repose sur le respect des sphères individuelles propres à chaque collectivité. Ces forces interagissent sans jamais se nuire à condition que soit respecté le contrat qui les lie. L'initiation à la présence aux côtés des humains et du rôle des *holeys* dans la tradition zarma-

sonrais est assez illustrative pour montrer l'harmonie qui se dégage lorsqu'ils se mettent en rapport avec les génies des lieux. Ce monde des divinités invisibles en interaction avec les humains est un doublet du monde réel. Les jeunes sont orientés à travers leur éducation à prendre surtout ces esprits pour alliés pour, la défense des intérêts humains. Ils ont la capacité de servir d'intermédiaire entre les hommes et Dieu. Nous donnons l'exemple de *Toula* ou la déesse de l'eau qui a été sacrifiée par son oncle, *Baharga Béri*, le roi des *Baharga* après consultation du *plusgrand devin* et *sans conteste* du village, le *vieux Gourmantché Bapouri* dont la terre ne ment jamais, afin que les dieux soient attentifs au sort de la population longuement éprouvée par une longue sécheresse. B Hama relate cette situation en ces termes :

La mare de Yalambouli est à sec. L'air fluide surchauffé flambe. Tout dans la nature écrasé est cuit sous le soleil brûlant. Les mares, les puits et les rivières ont tari. L'herbe poussée dru à la première pluie s'était desséchée. Elle s'envola dans le souffle chaud du vent. Le sol argileux se fendilla sous l'étreinte de la chaleur. Les arbres sous l'action du soleil languirent ; ils perdirent leurs feuilles. Les animaux manquant d'herbes moururent en masse. Les hommes, eux-mêmes, torturés par la soif et la faim commencèrent à craindre pour leur vie (B. Hama, 1972, p.171).

Le grand chef abasourdi et inquiet devant la dramatique situation dans laquelle végète son royaume, s'interrogea sur la cause d'un tel malheur, « quel mal ai-je commis pour mériter un tel sort ? » dit-il. Le sacrifice sera certainement à la hauteur du désastre car il est lourd ; « le sacrifice que tu feras, roi des *Baharga*, pour convenir au serpent-esprit de la mare de *Yalambouli* sera sanglant (Boubou Hama, 1972, p. 177), et ce sang humain sera celui d'une jeune fille chère au chef du village. Le *gorou gondi* ou génie de la mare fâché ne s'apaiserait que lorsque le sang coulerait à l'image de celui *rouge vermeil* qui coula du nez de *Zongom* l'ami intime du chef. *Toula*, la nièce du chef est sacrifiée pour que le génie de la mare plaide en leur faveur auprès des dieux ; ces derniers exhaussant les vœux du génie du fleuve ordonnèrent à la pluie de se déverser pour redonner vie à une végétation durablement touchée. Ce sont là autant de données culturelles sur lesquelles peut se fonder une éthique favorable à la protection de l'environnement mettant l'homme et les forces invisibles au centre de la vie.

La nature est un tout organisé et hiérarchisé où les forces cohabitent et se côtoient dans une harmonie stable et parfaite. Cette cohérence va être écornée par la modernité et la postmodernité obnubilées par des merveilles inouïes que leur sont proposées par les sciences. Plutôt que de considérer la nature comme un tout organisé et finalisé, la pensée moderne butée à la beauté et à la complexité de cette dernière s'offre le privilège de supprimer les dieux et de placer l'homme au centre de l'humanité. D'ailleurs, les mythes, les croyances font place à une pratique scientifique qui va dominer l'esprit humain. Par ces dernières, l'homme est censé mettre fin à ses souffrances sur la base d'une parfaite compréhension du réel. L'homme devient le nouveau sur terre. Dans cette perspective, seule la satisfaction des besoins humains par la transformation de la nature intéresse les sciences et les techniques. L'éducation, en ce moment, n'est plus tournée, comme l'a laissé entendre Descartes (1993, p. 30), vers la quête d'une connaissance théorique et intéressée pour s'étendre vers une sagesse pratique. Mais, la pensée moderne ne va pas pleinement remplir sa mission d'apporter à l'homme le véritable bonheur auquel il aspire ; car, libérer l'homme du besoin, c'est surtout mettre fin à ses désirs, à ses loisirs et aux autres nécessités de ce type. Plutôt que de libérer l'homme de ses besoins, l'avènement des technosciences fait resurgir d'autres besoins. Cet état de fait contribue à l'agression de la nature. Les seules valeurs sûres sont celles de la rentabilité, du gain. Il y a à coup sûr une perte de sens. Cette perte de sens a contribué à la déshumanisation de la société moderne, marquée par une altération des valeurs intrinsèques de l'homme. Cette situation place l'être humain dans une insatisfaction grandissante face à la promesse technoscientifique d'un monde meilleur. Les valeurs technoscientifiques n'ont pas rendu la vie de l'homme meilleure. N'ont-elles-mêmes pas engendré d'autres problèmes tels que les crises liées à la dégradation des différents écosystèmes ?

2. Technosciences et environnement

Les sociétés humaines ont profité des avancées technologiques. Ces dernières sont considérées comme un facteur d'épanouissement et de progrès. La biotechnique médicale a permis de sauver des vies par des techniques de transplantation d'organes. On peut parler, sans conteste, d'amélioration des conditions de vie humaine. Cependant, elles engendrent des conséquences inestimables sur le plan éthique à cause de leur inventivité démesurée altérant

quelque fois la nature. Ces méfaits vont de l'ordre de la pollution à la disparition quasi-totale de certaines espèces animales et végétales. Les technosciences comportent, ainsi, plus de risques d'atteintes à l'intégrité du vivant. Le pouvoir dont elles sont dépositaires peut être considéré comme l'expression d'une volonté totalitaire qui a la capacité, non seulement, d'altérer certaines dispositions physiques et intellectuelles de l'homme ; mais également à travers une technisation à outrance de la société d'entraîner des injustices, et surtout provoquer une déshumanisation de la planète. En ce sens, on peut oser affirmer que les technosciences n'apportent pas que des progrès, elles sont aussi source d'injustices, d'inégalités et de discriminations entre individus, voire entre populations. Jean-Jacques Rousseau (Paris, 1997), la science, contrairement à ce qu'elle semble affirmer, est génératrice de bien des maux sociaux. Pour B. Makanga (2008, p. 287) :

A travers certaines de ses découvertes et inventions dérivées, la science génère en effet des inégalités et des malheurs, dans le sens où elle valorise des produits dangereux, exclusivement destinés à anéantir des vies. Elles imposent aux peuples des modes de vie entraînant des violences gratuites ou des changements de degré dans la violence, tels la capacité de dévastation des guerres avec l'apparition des armes à feu. Dans ce cas, le progrès se mue en véritable régression : à l'égalité naturelle se substituent des inégalités criantes, issues d'un progrès dénué de raison.

Si les technosciences sont facteurs de progrès, elles causent aussi des dommages tant sur la nature humaine et que sur la nature externe. En ce moment, la stratégie éducative à adopter appropriée pour une sauvegarde saine de l'environnement demeure celle qui va consister à maîtriser leurs méfaits en donnant à la conscience morale de l'individu une place importante dans la vie pratique. Nous pensons qu'il revient à cette forme d'éthique de définir les cadres de ce qui est convenable, en termes de besoin, pour la vie humaine au sein de la société. Autrement dit, l'homme se doit de forger une correspondance adéquate et rationnelle entre les besoins sociétaux et ce que peut lui offrir la nature pour sa subsistance. Ceci nécessite une limite du pouvoir humain de délibération ; en un mot de la liberté humaine. La liberté humaine d'action étant la preuve de sa responsabilité, il devient, par voie de conséquence, la principale cause de son devenir et de celui de son cadre de vie. Dans notre rapport avec ce dernier, nous agissons, certes avec liberté ; mais une liberté non raisonnée. Or, Descartes le montre bien qu'être libre suppose agir selon la plus parfaite des

raisons. Cette liberté suppose, donc, une détermination et une responsabilité rationnelle dans les actions.

De notre point de vue, en usant de sa liberté dans son commerce avec la nature, l'homme doit s'autodéterminer comme sujet moral. Nous épousons, pour ce faire, l'idée kantienne selon laquelle l'homme libre est celui qui se gouverne selon sa raison, qui fait preuve de discernement et en mesure de porter une critique constructive. La liberté est pensée par Kant comme l'autonomie d'un sujet rationnel, son champ est uniquement pratique, c'est en fait la soumission à la loi morale, ce qui engage la volonté de chacun, mais cette volonté doit être débarrassée des influences de la sensibilité. En conséquence, l'accomplissement de la loi morale (impératif catégorique) est liberté : c'est la libre soumission de la volonté. C'est seulement, de cette façon, qu'il est possible de se donner une ligne de conduite raisonnable en se fixant des normes respectueuses de la nature. C'est également dans ce sens que Descartes pense que la liberté a un lien étroit avec la raison, car elle permet à l'homme d'effectuer le meilleur choix possible. Pourtant, on constate que les valeurs éthiques ne résistent pas, très souvent, face à la cupidité humaine. Or, nulle communauté humaine ne peut prospérer sans se représenter une logique selon laquelle elle doit se mettre en relation avec son environnement. De cette sorte, un progrès social sans une éducation environnementale est une ruine du progrès moral. Cette ruine manifeste le règne de l'irrationalité sur les attitudes convenables à l'égard de la nature. C'est la raison pour laquelle, Rousseau (1962).pense que la décadence morale d'une société est intimement rattachée aux inventions technoscientifiques car elles ont la possibilité de valoriser aux yeux des humains même ce qui est indésirable et de lui imposer des violences inouïes et fortuites. L'humanité a bien connu les deux guerres mondiales et leurs conséquences désastreuses. Pourtant, les technosciences devraient favoriser le progrès idéal de l'humanité.

Malheureusement, elles ont contribué à la régression des valeurs rationnelles qui la caractérisent. En effet, leurs pratiques se sont avérées contraires au but qu'elles s'étaient fixées et pour lequel elles avaient été acceptées notamment celui de subvenir aux besoins humains d'épanouissement, de préserver toute forme de vie par des moyens rationnels et conformes à la morale et de veiller au maintien des valeurs morales. Les technosciences ne sont pas, donc, toujours capables d'apporter des réponses objectives à partir des

hypothèses rationnelles aux difficultés humaines. Pour D. C. N'Dri (2013, p. 158),

La science et son corollaire la technique n'ont pas, on peut le dire, procuré le bonheur tant vanté aux êtres humains puisque les problèmes liés à cette croissance scientifique sont pléthoriques. La nature est exposée à de graves menaces. Le mauvais usage qui converge vers sa mauvaise détermination fait de la *technè* un danger pour les hommes.

La complexité des phénomènes interpelle les techniques scientifiques. Elle soumet, davantage et constamment, leur rationalité à rude épreuve à travers des catastrophes tels que les séismes, les volcans, la fonte des glaciers. D'ailleurs, même si cette rationalité est évidente, sa démarche est inquiétante et mérite que l'on l'interroge souvent à cause de son intérêt de plus en plus prononcé pour le gain matériel. Or, toute société qui est fondée sur le profit ne peut pas faire une place assez conséquente à la morale et à l'éthique dans son fonctionnement. De cette façon, il est difficile de suivre G. Hottos (2009, p. 121), dans son raisonnement lorsqu'il pense que les technosciences sont au service de la diversité puisqu'il reconnaît lui-même que « avec la technoscience, la puissance devient tout à fait dominante ; elle accentue le nihilisme ontologique et axiologique qui livre la totalité de l'univers, mathématiquement et instrumentalement abordé comme un espace et un temps de purs possibles opératoires, à la manipulation illimitée des humains » (G. Hottos 2000, p. 21). En d'autres termes, nous supposons que toute démarche qui manipule et instrumentalise la nature manque de conscience, elle n'est donc pas éthique. Si l'on veut instaurer les bases d'une société égalitaire, juste à l'égard de l'environnement, il est de trouver une forme de connaissance capable de répondre, d'une manière ou d'une autre, aux exigences éthiques d'une société portée sur un progrès social soucieux de la préservation de son environnement. En effet, ce dernier est « une réalité exceptionnelle, dont la survie et la permanence ne peuvent être garanties que par une société forte, c'est-à-dire capable de se fixer des limites infranchissables dans les rapports de l'homme à la nature » (G. Traoré, 2013, p. 30). Le caractère formel de cette limite permet une cohabitation harmonieuse entre la rationalité éthique et la rationalité technoscientifique et sacralise notre espace physique. C'est de cette manière, comme le pense, d'ailleurs H. Jonas (2006 ; p. 45), que l'on peut poser les jalons d'une éthique du respect de la nature considérée comme *sacrée*. Or,

pour G. Traoré (2013, p. 33), « on ne gère pas le sacré comme on le souhaite. Pris dans un tel sens, il est indéniable que l'idée de sacré conduise vers celle de la prudence ; et, par conséquent, suggère une attitude qui s'apparente à celle du Phronimos aristotélicien. Il n'y a pas de sacré sans règle ». C'est ce qui justifie, selon cet auteur, le recours par H. Jonas au sacré comme ordre et principe mobilisateur de la conscience face à une manipulation malveillante des ressources naturelles par les différentes techniques scientifiques. (G. Traoré 2013, p. 34). C'est ce que H. Jonas (2006, p. 45), dit expressément dans *Le principe Responsabilité* :

Pour commencer ce savoir avait neutralisé la nature sous l'angle de la valeur, ensuite ce fut le tour de l'homme. Maintenant nous frissonnons dans le dénuement d'un nihilisme, dans lequel le plus grand des pouvoirs s'accouple avec le plus grand vide, la plus grande capacité avec le plus petit savoir du à quoi bon. C'est la question de savoir si sans le rétablissement de la catégorie du sacré qui a été détruite de fond en comble par l'Aufklärung scientifique nous pouvons avoir une éthique capable d'entraver les pouvoirs extrêmes que nous possédons aujourd'hui et que nous sommes presque forcés d'acquiescer et de mettre constamment en œuvre.

En posant la conscience morale comme principe directeur de leurs actions, les techniques scientifiques auraient la possibilité de réduire, à notre sens, les menaces auxquelles elles exposent la nature et l'humanité. D'ailleurs, la transformation de la nature et même son maintien pour un progrès social durable et équitable ne peut se faire sans une réappropriation par les techniques scientifiques d'une ligne de conduite éthique conforme à la raison. Ceci pousse B. Makanga (2008, p. 290), à écrire que :

Le progrès technoscientifique doit prendre conscience des spécificités de son champ d'action qui doit en être délimité en fonction de principes éthiques. L'arrogance et le caractère hégémonique des technosciences pourraient laisser place à la pensée rationnelle, qui serait apte à apporter des réponses mieux contrôlées à la problématique d'une protection fiable de la nature. Les travers des technosciences en seraient amendés au profit d'une société qui réinstaurerait des valeurs d'humanité et prendrait mieux en compte les besoins dictés par le sens commun. (...). La recherche des possibilités de cohabitation sinon harmonieuse, du moins sans trop de heurts de l'homme avec la nature pourrait peut-être redonner aux sociétés l'espoir d'exister à leur place en tant que partie d'un Tout.

En un mot, la dimension morale des technosciences permet d'amoindrir ses effets nuisibles sur respectivement l'homme et la nature. Au vu de ce qui précède, l'homme doit être éduqué dans un sens qui lui permettrait d'adopter une vision éthique plus rationnelle du monde. En ce sens, il doit choisir ce qui lui est le plus essentiel, c'est-à-dire son exigence éthique d'égalité fondée sur des principes universels. Et ceux-là ne peuvent se réaffirmer que si l'homme réintègre en son sein des principes éthiques qui valorisent, pour leur part, le respect de la nature. Ceci suppose la mise en place d'un dispositif à même de porter les hommes vers une meilleure compréhension de leur environnement : une éthique assortie d'une prise en compte de la sacralité et de la dignité de ce dernier. De ce que nous avons précédemment dit, nous déduisons que l'absence de formation aux questions liées à la protection de la nature est une entorse à l'équilibre cosmique. N'est-il même pas une aversion pour le bon sens ? Rééduquer la raison ne revient-il pas à susciter un regain d'intérêts pour les questions environnementales ? Quelle éthique faut-il mettre en place pour la sauvegarde l'environnement ?

3. Raison et éducation environnementale

La vie humaine est guidée par des aspirations théoriques et pratiques, ceci implique un penchant soit pour le rationnel soit pour son contraire. Mais, la vie moderne s'est beaucoup plus penchée du côté du premier au détriment du second. Descartes en a fait même le substrat de toute pratique aux grandes dames, quelque fois, de la nature qu'il suppose transformable pour son biais. Il pense que connaissant toutes les propriétés des choses qui nous environnent, nous pouvons « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (Descartes, 1988, p. 634), et surtout jouir sans se peiner de toutes ses retombées, principalement « pour la conservation de la santé, laquelle est sans aucun doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie » (Descartes, 1988, p. 634).

Sauf que cette façon de se mettre en relation avec la nature ne traduit pas un engouement réel et véritable pour la soutenabilité environnementale ; et l'on a constaté, qu'à long terme, ce sont les priorités économiques qui ont pris le pas sur celles de l'environnement mettant, ainsi, en péril la survie quotidienne des populations. En se comportant de la sorte, l'homme oublie que « la planète est une et finie » (P. Hugon, 2016, p. 171), et il s'acharne sur elle

en extirpant de ses entrailles les ressources les plus essentielles et du coup il vit « à crédit en hypothéquant l'avenir des générations futures » (P. Hugon, 2016, p. 171). Ceci peut, et à juste titre, justifier le cri d'alarme « nous n'avons qu'une seule Terre ! » lancé par les jeunes réunis à Stockholm, en 1972, en marge de la conférence organisée par les Nations Unies sur l'environnement. Au-delà, à notre sens, se pose un problème crucial de l'employabilité de la raison dans la connaissance et l'usage de la nature. Cette dernière ne semble pas, à travers ses différents modes d'actions, s'approprier les règles minimales d'une cohabitation harmonieuse avec ce qui s'oppose à elle et la complète : la nature. Il importe, pourtant, qu'elle s'initie à une pratique éducative relative aux questions écologiques et environnementales. Elle peut couvrir, ainsi, ses agir d'une étiquette éthique.

Cette éducation, puisqu'elle vise à faire accepter la raison comme pouvoir irréfutable dans la régulation des conduites humaines, a pour but de toucher toutes les couches sociales à savoir : élèves, étudiants, professeurs, politiques et professionnels. Si l'implication de toutes les composantes de la société est nécessaire dans la régulation des rapports entre homme-nature, il faut, alors, dire que l'absence d'éducation aux questions de la nature est une preuve aberrante d'ignorance du rôle que la nature joue dans l'épanouissement humain. C'est la raison pour laquelle il est inconcevable de prétendre à un quelconque rejet de la raison dans la construction d'un milieu propice au bonheur de l'homme. Le faire, c'est surtout soumettre la nature qui lui offre tous les éléments indispensables à sa subsistance et à sa survie à des supplices qui anéantissent les valeurs morales véhiculées par la communauté. L'alternative appropriée est la remise en cause de la survalorisation des illusions progressistes vendues par les sciences et techniques. Ceci a, surtout, pour but de mettre en valeur les idéaux prônés par la raison dans l'humaine condition tels que la responsabilité et la conscience des choses. De cette façon, selon M-L. Fernandez (2006, p. 3), on mettrait en œuvre « un système de valeur axé sur une éthique de la responsabilité et de la solidarité qui doit guider les hommes dans leurs relations à l'environnement et favoriser le respect de la vie ». L'importance de ces qualités humaines intrinsèques concourt à la régulation des agirs humains et permet de réduire la prégnance des passions humaines destructrices et annihilatrices de l'ordre cosmique.

En un mot, éduquer la raison au respect de l'environnement revient à « responsabiliser les acteurs sociaux afin qu'ils se transforment en écocitoyens pour que le développement de notre planète soit réalisable. C'est aussi le moyen de connaître la nature, de comprendre sa complexité » M-L. Fernandez (2006, p. 6). L'éducation environnementale rationnelle est une invitation adressée à l'endroit des hommes pour une écocitoyenneté responsable dans la perspective d'un développement durable. Elle prend la forme d'une citoyenneté active comprise comme l'ensemble des actions dynamiques entreprises par l'homme en vue d'un changement qualitatif des gestes et des comportements à l'endroit de l'environnement. L'écocitoyen, c'est celui qui place l'intérêt environnemental au-dessus, d'abord, de ses instincts égoïstes pour le bien-être de la communauté sociale. En un mot, l'écocitoyenneté s'applique aux hommes et aux autres créatures de la nature pour rendre plus manifeste une certaine conception biocentrique de l'univers. Selon N. Boye et N. Coly(2007),

L'écocitoyenneté consisterait à construire, sur des bases écologiques, des principes de la citoyenneté. Être écocitoyen serait de prendre en compte dans ses actions de tous les jours les conséquences que ces actes sont susceptibles de produire sur l'environnement dans le présent mais aussi à moyen et long terme, de réaliser au cours de sa vie quotidienne les actions nécessaires à la sauvegarde de l'environnement, de reconnaître la portée écologique de tous les actes et gestes quotidiens que l'on pose, de reconnaître ses droits et devoirs envers l'environnement, d'adopter une démarche de vie respectant la nature, cette démarche comporte des responsabilités tant individuelles que collectives des acteurs.

De toute évidence, ce sont là autant d'impératifs auxquels la raison devrait se conformer pour un meilleur équilibre entre ses intérêts et ce que peuvent lui offrir les ressources naturelles. Ceci justifie pourquoi il est important que l'homme cultive sa raison dans sa relation avec son environnement. Pour E. Kant (1959, p. 92):

Plus une raison cultivée se consacre au projet de jouir de la vie et du bonheur, plus l'être humain s'écarte du vrai contentement. C'est pourquoi chez beaucoup, et à vrai dire chez ceux qui ont tenté de mener loin l'usage de la raison, survient (...) un certain degré de misologie, dans la mesure où après évaluation de tous les avantages

qu'ils retirent (...) ils trouvent qu'ils se sont attirés plus de peine qu'ils n'ont obtenu de bonheur .

Il ajoute que *la fin* de l'existence humaine doit tendre vers la recherche de la vertu et *non pas au bonheur* (1959, p. 92). Et d'ailleurs, c'est la raison pour laquelle le bon sens lui est donné par la Providence. La vertu naît, en effet, d'une conduite digne et bonne. Elle ne se transforme, alors, en un moyen pour réaliser des actions que la raison désapprouve. Les agirs conformes au respect de la nature sont, par conséquent, ceux qui s'approprient la voie tracée par l'action droite, c'est-à-dire conforme à la raison pratique. En éduquant la raison aux questions environnementales, l'homme apporte des réponses à sa problématique et dialectique relation avec la nature. Ces réponses permettent d'améliorer de façon symbiotique leurs rapports. De cette sorte, il peut s'affirmer comme sujet autonome et surtout lucide, donc apte à suivre la voie de la raison. Cette dernière lui permet de mieux réfléchir sur les autres espèces et prendre en compte la totalité de ses besoins et ceux des autres espèces vivantes.

Mieux, l'établissement de règles strictement réfléchies orientent adéquatement ses agirs et le conduire à observer autrement les autres composantes de la nature. Selon B. Makanga (2008, p. 219) :

Il donnerait ainsi un caractère obligataire à sa mission, celle de prendre en considération toutes les autres vies. De là, toute action n'aurait de sens que si elle est conforme à la volonté humaine, qui agirait en toute conscience. Par cette attitude, l'homme établit un lien causal entre la nature et lui par une prise de conscience qui engage sa responsabilité morale. Incitant l'homme à suivre essentiellement le Bien, la morale est pour lui un atout important parce qu'elle et toujours en rapport permanent avec la raison.

L'éthique environnementale fondée sur l'éducation de la raison apparaît, de notre point de vue, comme un mode d'autorégulation intimement lié au fonctionnement du psychisme humain. En tant que telle, elle peut faire interagir toutes ses fonctions cognitives. Cette interconnexion, puisque ces fonctions se réfèrent toutes au réel pour leur opérationnalité adéquate, se présente comme l'élément fédérateur des actions entreprises par l'homme. Elle développe, ainsi, une morale qui interpelle la conscience pour que celle-ci dirige l'action humaine vers des fins utiles. En un mot, la conscience environnementale se pose comme une réalité fonctionnelle. C'est seulement en se présentant de cette

sorte que la conscience environnementale peut se formaliser comme éthique. En outre, puisqu'elle est différente de la morale parce qu'énonçant les moyens nécessaires afin d'atteindre des fins utiles, nous pensons qu'elle est plus pragmatique et applicable sans difficultés majeures au fonctionnement du psychisme humain dans sa relation avec la nature.

CONCLUSION

Pour conclure, nous disons qu'éduquer la raison aux questions écologiques et aux enjeux environnementaux y afférents revient à faire prendre conscience à l'homme de la fragilité de l'écosystème et de son impact sur ce dernier. Cet encadrement éthique est une forme de régulation de la puissance technoscientifique dont la raison est pourvoyeuse. De cette façon, les conditions minimales sont mises en forme en vue de la conduire à mieux participer à la protection et à la conservation de l'environnement. Il est tout simplement question, de notre point de vue, de mettre en place une éthique rationnelle de l'environnement pour un mode de vie respectueuse de la nature.

Mais, cette éducation environnementale ne peut être efficace et efficiente si elle ne se construit pas sur la base des particularités sociales. Il lui revient, en un mot, de faire intervenir dans sa structure théorique les composantes de la culture locale au sein de laquelle elle émerge. On peut, par exemple, réfléchir sur l'apport du mythe africain dans l'édification d'une éthique environnementale dans la perspective d'un développement durable.

Références bibliographiques

1. BOUBOU, Hama, 1972, *Contes et Légendes du Niger*, Paris, Présence Africaine.
2. BRUN Jean, 1998, *Les Stoïciens*, Paris, PUF.
3. BOYE Ndèye, COLY Nfally & DIATTA Aliou, 2007, *Analyse communicationnelle de l'émergence des pratiques environnementales et d'éducation à l'écocitoyenneté*, Aix-Marseille1
<https://www.memoireonline.com/10/09/2776/lec0.html>, consulté le 20 Janvier 2018.
4. DESCARTES René, 1993, *Les Principes de la philosophie*, Paris, Vrin.
5. DESCARTES René, 1988, *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier.
6. FERNANDEZ, Marie-Laure, 2006, *Education à l'environnement et Ecocitoyenneté : De l'espace proche à l'espace lointain*, Université de Bourgogne.
https://www2.espe.u-bourgogne.fr/doc/memoire/mem2006/06_05STA00788.pdf, consulté le 04 Janvier 2018.

7. GIOLITTO Pierre, CLARY Maryse, 1994, *Eduquer à l'environnement*, Paris, Hachette.
8. HOTTOIS Gilbert, 2000, *Technoscience et sagesse*, Paris, Pleins Feux.
9. HOTTOIS Gilbert, 2009, *Qu'est-ce que la bioéthique*, Paris, Vrin.
10. HUGON Philippe, 2016, *Afriques. Entre Puissance et Vulnérabilité*, Paris, Armand Collin.
11. KANT Emmanuel, 1959, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave.
12. MAKANGA Blanchard, 2008, *Questions morales et rapports de l'homme à la nature à partir de la morale stoïcienne : réflexion philosophique sur l'environnement*, UFR SHA, Université de Poitiers.
13. N'DRI Diby Cyrille, 2013, « L'éthique jonassienne et la fin de la dictature de la technique », in *Nunya*, p : 151-168.
14. ROUSSEAU Jean-Jacques, 1997, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Gallimard.
15. ROUSSEAU Jean-Jacques, 1962, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier.
16. TRAORE Grégoire, 2013, « le sacré comme moyen de sauvegarde de la nature ? », in *Mosaïque*, N° 014, p.27-52.

SOCIOLOGIE-ANTHROPOLOGIE

**ANALYSE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE DE LA CONSTRUCTION
SOCIALE DE LA FEMINITE CHEZ LES YOWA DE COPARGO AU NORD
BENIN**

SAHGUI Nékoua P. Joseph
Université d'Abomey-Calavi, Bénin
sahpojos.lakrohoun@gmail.com

Résumé

Les Yowa de Copargo constituent un groupe socioculturel qui se particularise par son attachement aux pratiques endogènes. Au nombre de ces pratiques, figure l'excision qui demeure ancrée dans leur culture empêche la montée en puissance des mouvements féministes et les droits de l'Homme, malgré les dispositifs juridiques. Ces dispositifs juridiques n'ont cependant pas réussi à endiguer les pratiques de l'excision chez les Yowa de Copargo. La présente recherche vise à analyser les fonctions sociales et culturelles de l'excision chez les Yowa de Copargo. La démarche méthodologique utilisée est de type ethnographique et fonctionnaliste. Elle a été conduite par le canal d'une immersion dans ce milieu pendant une période de trois mois. Elle repose sur des entretiens collectifs, des groupes de discussions focalisés et des observations directes auprès de 120 informateurs, toutes catégories socioprofessionnelles confondues. De cette recherche, il ressort que l'excision est un rite initiatique qui a pour but d'intégrer et d'émanciper la femme en lui reconnaissant socialement sa féminité. L'excision est fortement critiquée par plusieurs courants de pensée qui y voient une forme d'avilissement de la condition féminine.

Mots-clefs : *Copargo/Bénin, construction sociale, excision, féminité, pratiques endogènes.*

Abstract

The Yowa of Copargo make up a socio-cultural group distinguished by their attachment to endogenous practices. Excision is one of those practices which remain rooted in their culture. This practice which prevents the rise of feminist movements and the claim of human rights, has been penalized in Benin by several laws. However, this criminal approach has failed to stem the practice of excision among the Yowa of Copargo. The present research aims to analyze the social and cultural functions of excision among the Yowa of Copargo. The methodological approach used is ethnographic and functionalist. It was carried out through immersion in this environment for a period of three months. It relies on collective interviews, focus group discussions, and direct observations with 120 informants from all socio-professional categories. From this research, it appears that excision is an initiation ritual that aims

to integrate and emancipate women by socially constructing femininity. Excision is strongly criticized by several currents of thought which see it as a form of degradation of the female condition.

Keywords: Copargo/Benin, social construction, excision, femininity, endogenous practices.

INTRODUCTION

Depuis plusieurs siècles, les sociétés africaines ont mis en place des pratiques socioculturelles endogènes qu'elles justifient par des cosmogonies spécifiques et qu'elles transmettent de génération en génération. Nombre de ces pratiques à forte contenance culturelle ont été remises en question par les sociétés contemporaines qui arguent, entre autres, de leurs conséquences sur la santé, leurs inconvénients avec les valeurs actuelles, leur anachronisme ou parfois en basant leur rejet sur les théories fondées sur le genre (N. Chetcuti, 2010). C'est le cas de l'excision et d'autres formes de mutilations génitales féminines. D'origine historique lointaine et dont l'espace culturel originel n'est pas encore identifié formellement par les spécialistes, l'excision est une réalité culturelle répandue à travers le monde.

A travers la lecture de quelques ouvrages et diverses autres publications traitant de la question, il ressort en substance que les groupes socio-ethniques qui pratiquent l'excision se fondent essentiellement sur l'opposition entre le pur et l'impur ; le bon et le mauvais ; et le social et l'asocial pour la légitimer. Dans ce registre, G. Mbodj (1997) affirme que le fait d'enlever ce qui est masculin chez la femme (le clitoris) et ce qui est féminin chez l'homme (le prépuce) a pour fonction la différenciation des sexes, puis l'élaboration d'un corps et d'une apparence féminins (démarche, attitudes, comportements vestimentaires, etc.) différents de ceux de l'homme.

Aussi, R. A. Ndiaye (1986, p.31) évoque un autre aspect en écrivant que : « ce n'est pas seulement l'ablation d'une partie du corps (le clitoris) mais, comme la plupart des peuples d'Afrique qui la pratiquent, l'excision revêt chez les Diola le caractère d'un véritable rite de passage. La femme n'acquiert ici la maturité sociale et partant psychologique qu'après avoir subi l'excision et l'initiation qui lui fait suite ». Quant à M.-J. Bertelot, (1984, p.61), il rapporte que

:« C'est avec la circoncision et l'excision que l'individu se fixe et quitte l'enfance, monde où rien n'est stable. L'enfant n'appartient pas au groupe social et, donc rien de ce qu'il fait n'est grave. Il ne peut recevoir une devise, ni célébrer un culte et possède encore la double sexualité, masculine et féminine, cause de son instabilité ». Par contre, les discours abolitionnistes de cette pratique sont considérés comme de coutume « barbare, cruelle, dépassée ... ».

Au Bénin, elle est dotée d'une prégnance culturelle chez plusieurs groupes socioculturels notamment les *Baatombou*, les *Peulh*, les *Dendi*, les *Yowa*, les *Lokpa*, les *Waaba*, les *gourmantché*, les *Boo*, les *Mokolé*, les *Nago*.... Nonobstant sa pénalisation par la loi N° 2003-03 du 3 mars 2003 et les croisades entreprises par le Gouvernement et les Organisations Non Gouvernementales (ONG). Si toutes les dispositions sus-énumérées prises, n'ont pas abouti à faire disparaître la pratique de l'excision et ont affiché de ce fait leur caractère maladroit et inconséquent, il est encore pertinent de revisiter cette question.

1. Méthodologie

Pour bien mener cette recherche, nous avons opté pour une démarche mixte à dominance qualitative étant donné que la compréhension de l'importance socioculturelle de l'excision dans la Commune de Copargo nécessite l'adoption d'une approche compréhensive afin de cerner l'organisation sociale des communautés *Yowa* en général et celle liée à la pratique de l'excision en particulier. La population cible est constituée des sages, notables, chefs religieux, chefs traditionnels, hommes et femmes mariés (es), ou en âge de se marier, les autorités communales et locales. Au total, 120 entretiens collectifs approfondis et 4 *focus group discussion* ont été réalisés dans quatre arrondissements de la Commune et particulièrement dans les villages (voir tableau I). Ces localités sont retenues par choix raisonné, car elles sont peuplées de *Yowavue* qu'ils sont une population autochtone. Le recueil des données sur le terrain s'est fait à travers une enquête sur la base d'un guide d'entretien, d'une grille d'observation et d'un questionnaire. Les données recueillies ont été soumises à une analyse du contenu.

Tableau I : Récapitulatif du nombre d'informateurs par village

Village d'enquête	Arrondissement	Nombre de répondants par village	Pourcentage de répondants (en %)
Foungou,	Anandana	6	5
Setrah		4	3,33
Pargoutè		4	3,33
Koukoulbendi		4	3,33
Anandan		12	10
Galora,	Copargo	4	3,33
Pandolou		4	3,33
Satchika,		4	3,33
Copargo		18	15
Gnanfouroum	Pabégou	5	4,16
Tigninou		5	4,16
Pabégou		10	8,33
Palampangou		5	4,16
Bamisso		5	4,16
Bissinra	Singré	5	4,16
Kharum-Dora		5	4,16
Singré;		10	8,33
Dapelra		5	4,16
Taho		5	4,16
TOTAL		120	100%

Source : Données de terrain, 2016.

2. Cadre de la recherche

La Commune de Copargo s'étend sur une superficie de 876 km² et fait partie des quatre communes du département de la Donga. Située à 508 mètres d'altitude, elle a pour coordonnées géographiques : Latitude: 9° 49' 60" Nord Longitude: 1° 32' 57" Est. Le relief de la Commune appartient à un ensemble caractérisé par la dominance de la chaîne de l'Atacora. Le chaînon Tanékaa a un sommet qui avoisine une hauteur de 654 m. Le reste du territoire est constitué de vastes plaines boisées alternées de vallons et de cuvettes.

Le climat de type soudano-guinéen nuancé par le relief atacorien. Un vent sec et frais appelé harmattan y souffle de décembre à février. La zone connaît deux saisons : une saison sèche allant de mi-octobre à mi-avril suivie

d'une saison des pluies couvrant la période de mi-Avril à mi-octobre. Les précipitations varient de 800 mm à 1.300 mm et peut atteindre voire excéder la hauteur remarquable de 1.492 mm. Ceci dénote le caractère aléatoire des précipitations dans l'ensemble de la Commune. Les mois d'Août et de Septembre sont généralement les plus arrosés dans l'année.

3. Résultats

3.1 Etapes et fonctions de l'excision

L'excision en tant que rituel se déroule suivant un protocole et un cadre socioculturel bien déterminés. Par ailleurs, elle a plusieurs fonctions sociales chez les *Yowa* de Copargo. Avant de présenter les différentes fonctions de l'excision dans cet article, il est nécessaire de rapporter les informations recueillies sur la typologie des mutilations génitales féminines et sur l'apparition de l'excision chez les *Yowa*.

3.1.1 Typologie des mutilations génitales féminines

Circoncision féminine, excision, clitoridectomie, mutilation génitale féminine, infibulation..., les termes et expressions sont multiples pour désigner l'excision. Toutefois, ces termes et expressions renvoient à toutes des modifications réalisées sur le sexe de la femme dans un contexte social déterminé. Cette diversité lexicale rend compte, au demeurant, de la pluralité des catégories d'opérations existantes ainsi que de la différenciation des conceptions qui varient en fonction des communautés et des sociétés. Dans un souci d'homogénéité conceptuelle, l'OMS (l'Organisation Mondiale de la Santé) emploie le terme de MGF (mutilations génitales féminines). Elle est assimilée à une forme de castration, de mutilation, d'artifice de la perpétuation de la domination sur la femme.

Au Bénin, les MGF revêtent principalement deux formes (MEASA inl'ONG Apem Dignité Féminine FP-B (I) intact Moritz Potal Men Ti Winti, 2009) à savoir : la clitoridectomie (ou ablation du clitoris) ou type I qui concerne toutes les populations du Nord Bénin. Quant à celle du type II qui consiste à enlever les petites lèvres, elle est pratiquée chez les nago du Plateau. Il existe également une forme de modification de l'organe génital féminin qui ne fait pas l'objet de condamnation légale, c'est l'élongation du clitoris pour le

plaisir sexuel de la bénéficiaire, (pratique classée sous le type IV de l’OMS) et pratiquée dans la vallée de l’Ouémé, dans le Sud - Est du Bénin.

L’enquête de terrain a montré que les communautés *Yowa* de Copargo pratiquent le type I de MGF appelée clitoridectomie ou « féhou » (dans la langue locale). Le « féhou » consiste en une ablation de la totalité du clitoris.

3.1.2 Origines et fondements de la clitoridectomie chez les *Yowa*

L’origine de cette pratique est peu connue et les déclarations sur les premières cérémonies de cette coutume offrent une appréciation ambivalente sur son apparition dans la communauté *Yora* :

-Une origine mythique : elle est évoquée par les enquêtés pour expliquer la pratique mais aucun d’entre eux n’a pu énoncer le récit mythique. Sa transmission de génération en génération précédemment assurée par la tradition orale a été progressivement érodée au fil du temps puis a fini par tomber dans l’oubli, ont fait comprendre les enquêtés. Par contre, une frange des enquêtés citent que l’excision a été le fait d’un « emprunt culturel ». Comment s’est-il alors opéré ?

-L’approche diffusionniste de l’apparition de la pratique chez les *Yowa* :

Selon l’oralité, l’excision serait venue en milieu *Yora* au contact des suites des groupes socioculturels *Soruba* qui la pratiquait depuis longtemps. Ce seraient les moqueries, les railleries, les insultes, les manœuvres d’infériorisation féminine que les filles *Yowa* subissaient de la part des *Biyobe* qui les auraient décidées à se faire exciser. Elles devaient en effet se rendre chaque semaine au marché dans un village des *Biyobe*. Fatiguée d’être traitée comme femme de classe inférieure, peureuse et peu stoïque, une jeune fille *Yora* aurait profité d’une cérémonie d’excision chez les *Biyobe* pour se faire exciser. Comme elle n’en était pas morte et a été couronnée d’une forte reconnaissance sociale, les autres lui auraient emboîté le pas. A partir de ce moment, l’exciseuse *Soruba* venait régulièrement exciser les jeunes filles des villages *Yowa*. C’est ainsi que s’est introduite l’excision chez les *Yowa*. Elle fut adoptée et fut florissante. Dans cette dynamique culturelle, elle fut complètement récupérée par la communauté *Yora* qui mit en place un cadre socioculturel et

un protocole propres qui définirent désormais son déroulement avec des étapes et des fonctions bien déterminées qu'il est interdit d'aborder.

3.2 Etapes de l'excision

On distingue trois phases dans le déroulement de l'excision chez les *Yowa* de Copargo. Il s'agit de: la phase préparatoire, la phase exécutoire et la phase post-opératoire.

3.2.1 Phase préparatoire

Elle est faite de deux dispositions :

Les dispositions préparatoires lointaines qui consistent en des motivations psychologiques déterminantes visant à provoquer et obtenir mentalement l'adhésion des candidates à la pratique. A travers les contes, les maximes, les proverbes, les récits mythiques, etc., Les parents inculquent aux adolescentes les bienfaits de l'excision et les malheurs qu'encourent celles qui s'en dérogent. Elle commence dès la « triste enfance ».

- Les dispositions préparatoires immédiates faites de consultations, prières, divers rituels devant des divinités. Ces rituels visent, non seulement, à obtenir « l'assentiment et l'accompagnement des divinités et ancêtres » mais également leur assistance protectrice pour un meilleur déroulement de l'opération. Ces dispositions sont prises à la fois par les parents et l'exciseuse ou « féita » précédemment choisie et informée. A cela, s'ajoute la préparation et la mise à disposition de la logistique que nécessitera l'opération : la rémunération de « féita », le « akogan » ou couteau qui sert à exciser, les recettes thérapeutiques...

Les candidates à l'excision sont rassemblées la veille de l'opération dans un couvent appelé « kokongou » où se déroulera l'excision. L'effet de surprise qui caractérise l'excision proprement dite n'autorise guère une information préalable des candidates qui ne bénéficient de facto d'aucune préparation psychologique immédiate.

3.2.2 Phase exécutoire

L'opération se déroule à l'aube, généralement en période d'harmattan. Toutes les filles sont excisées en groupe à un même endroit, à ciel ouvert. Pour certains clans, la cérémonie se déroule souvent loin du village, la plupart du

temps sous un karité à l'ombre duquel les femmes mènent habituellement des travaux de transformation des noix de karité en beurre. Par le truchement des chants et des danses improvisés, les personnes présentes détournent l'attention des filles-candidates sur ce qui se passe en réalité. Une à une, elles sont conduites à l'exciseuse. Pour la réalisation de l'opération, celle-ci se fait assister de deux femmes, « poha » qui ont pour rôle de contenir la fille qui souffre de douleur.

A l'issue de l'opération, les premiers soins sont donnés à la fille à base d'eau chaude, de savon traditionnel, le beurre de karité, les toiles de coton, les plantes à vertus thérapeutiques comme les combrétacées connues sous l'appellation locale de « Gorya », conformément à une procédure médicale endogène circonstancielle.

3.2.3. Phase post-opératoire

Elle s'étend de la phase exécutoire au rasage des cheveux de la tête qui marque la fin totale du rite de l'excision. Les soins curatifs sont poursuivis par les marraines ou femmes accompagnatrices « djirita » jusqu'à cicatrisation complète des « blessures symboliques ». Cette étape est particulièrement caractérisée par l'intensification des enseignements relatifs aux valeurs et normes sociales : hygiène corporelle, règles de conduite sociale, préceptes moraux, éducation de vie de femme.

3.3 Fonctions de l'excision

L'excision en tant que rituel remplit plusieurs fonctions dans la société endogène *Yora*. La présente recherche a mis en évidence les fonctions consignées dans le tableau II.

Tableau II : Fonctions de l'excision chez les *Yowa* de Copargo

Fonctions	Réponses favorables	
	Nombre	Pourcentage
Culturelle	120	100%
Sexuation culturelle	96	80%
Purification corporelle	96	80%
Socialisation	90	75%
Intégration sociale	90	75%
Emancipation sociale	90	75%

Source : Données de terrain, 2016.

De l'analyse de ce tableau, il ressort que 100% des informateurs ont reconnu la fonction culturelle de l'excision chez les *Yowa* de Copargo tandis que 75% des personnes lui attribuent les fonctions de sexuation, de purification corporelle, de socialisation, d'intégration sociale, d'émancipation. Les statistiques de cette enquête rendent explicitement compte de la fonction culturelle de l'excision. La divergence d'opinions concernant les autres fonctions de l'excision est liée à l'importance relative accordée par les informateurs aux dites fonctions et témoignent parfaitement d'un relativisme culturel. On peut donc conclure que l'excision est pratique culturelle endogène chez les *Yowa* de Copargo chez les *Yowa* de Copargo. L'histogramme ci-dessous montre les avis des différents informateurs sur les fonctions de l'excision chez les *Yowa*.

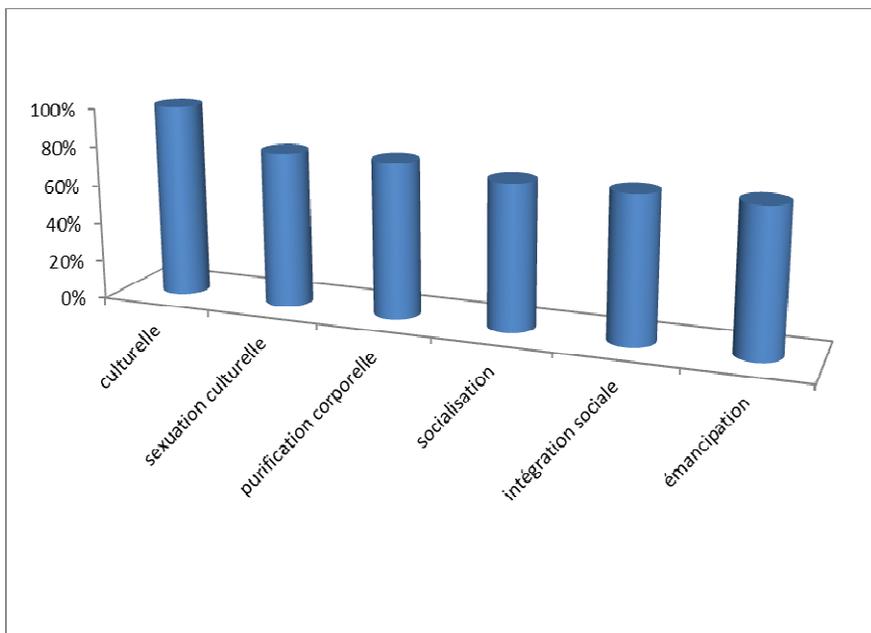


Figure 1 : histogramme retraçant les avis favorables aux fonctions de l'excision

Source : Données de terrain, 2016.

3.3.1 Fonction culturelle

L'excision est une pratique endogène considérée comme un legs culturel ancestral. Elle est la marque d'une identité fondée sur des mythes qui différencie les *Yowades* autres ethnies. En effet cent pour cent (100%) des informateurs considèrent l'excision comme une coutume et un patrimoine ancestral et non une mutilation et sont favorables à sa pérennisation. La pratique des MGF est très ancienne et remonte aux temps immémoriaux. Comme le signalait (R. H. D. Abdalla, 1982), aucune analyse sociale et historique de l'émergence de la pratique n'est disponible. Toutefois, un faisceau d'indices et de témoignages anciens orientent vers la vallée du Nil la certitude d'une pratique ancienne dès la 6^e dynastie (2340-2180 av. J.C.) avec des scènes sur bas-relief, entre autres, représentant une cérémonie de circoncision (R. H. D. Abdalla, 1982 et A. M. Lam, 2006). Si l'on peut croire que les Hébreux ont séjourné en Egypte pharaonique, il est probable qu'ils y aient adopté cette pratique pour les hommes (R. H. D. Abdalla, 1982). Pour la pratique des MGF, aucune iconographie d'époque ne semble illustrer cette opération qui pourtant est bien rapportée par des voyageurs grecs depuis l'Antiquité et d'autres visiteurs de l'Egypte antique.

Ainsi, le plus ancien témoignage certain serait celui du géographe et historien Strabon (vers 58 – 25 av. J.C.) qui a visité la haute Egypte et rapporté ceci : « une de leurs coutumes que les Egyptiens observent avec le plus grand zèle, est celle d'éduquer chaque enfant qui leur naît, de circoncire les garçons et d'exciser les filles... ».

Par ailleurs, l'historien Hérodote du V^e siècle av. J.C. aurait signalé que la circoncision féminine était pratiquée chez les Phéniciens, les Hittites et les Ethiopiens aussi bien que chez les Egyptiens. Un papyrus grec daté de 163 av. J.C. fait allusion à une Egyptienne vivant au Serapeum à Memphis : « La mère de Tothemi ... vint à lui, dit que sa fille a atteint l'âge du mariage et qu'elle devait être circoncise selon la coutume des Egyptiens. A cette occasion, la fille était considérée comme entrant à l'âge de femme adulte et on devait lui procurer un meilleur habillement aussi bien qu'une dot » R. H. D. Abdalla (1982, p. 23).

Plusieurs autres témoignages sont signalés d'époques postérieures. Par exemples, le rapport de l'époque St Ambroise de Milan en 374 ap. J.C., Soramus en 138 ap. J.C. et Aetios de Amido au VI^e siècle ap. J.C., tous deux des

médecins grecs qui donnent des détails sur les opérations d'excision sur les femmes d'Egypte y compris sur les instruments employés. En 1767, c'est un voyageur allemand du nom de Niebuhr, le seul survivant de la première expédition scientifique européenne en Arabie, Egypte et Syrie, qui rapporta la coutume qui prévalait alors dans les pays du Moyen et du Proche Orient (Sud-Ouest de l'Asie) (R. H. D. Abdalla, 1982). Enfin, Benoîte Groult signale que les momies de Cléopâtre et de Néfertiti n'ont pas de clitoris (R. H. D. Abdalla, 1982). Au XIX^e siècle, des voyageurs signalent qu'en Egypte l'excision et non l'infibulation était pratiquée sur toutes les filles mais que l'infibulation était générale chez les esclaves féminins pour éviter des grossesses. Ces dernières destinées probablement exclusivement au travail, provenaient de Nubie et du Soudan et d'autres régions plus au Sud et de l'Est du continent. Les esclaves infibulées coûtaient beaucoup plus chers sur les marchés aux esclaves d'Egypte (R. H. D. Abdalla, 1982). Au Soudan, l'infibulation, forme extrême de MGF, est connue sous la désignation de « circoncision pharaonique » alors qu'elle n'est plus pratiquée en Egypte aujourd'hui. En dehors du Soudan, l'infibulation est encore faite à des fillettes et des femmes d'Ethiopie, d'Erythrée, de la Corne de l'Afrique et, en Afrique de l'Ouest, à celles du Mali et de Guinée particulièrement. Les traces que la pratique consistant à enlever une partie plus ou moins grande du génital féminin a laissées dans les écrits historiques ne sont pas nombreuses. Pour l'Afrique de l'Ouest, elles sont absentes, puisque que son histoire fut transmise oralement. Ces indications permettent pourtant de constater que cette pratique était courante dans l'Egypte antique et de supposer qu'elle ait remonté la vallée du Nil pour ensuite se répandre dans toute l'Afrique.

Elle représente également un signe de distinction culturelle qui concrétise une identité ethnique, permet de la préserver et de la continuer. Ici, le sentiment d'identité ethnique reste la référence essentielle. Comme le fait remarquer M-L. Moreau, (2001, p. 17), « La plupart des groupes se partagent l'espace, coexistent, mais gardent entièrement leur personnalité et leur culture distincte, et marquent leur différence par des pratiques propres ».

Cependant, ce fondement culturel n'a pas une caution universelle. Plusieurs courants de pensée considèrent l'excision comme une atteinte à l'intégrité physique et une forme de discrimination et d'inégalité fondée sur le sexe. Alors que les sociétés pratiquantes tentent de la perpétuer, la législation

nationale en s'inspirant des instruments juridiques internationaux, a consacré sa pénalisation puis sa répression.

Ainsi, les lois 90-32 du 11 décembre 1990 portant Constitution de la République du Bénin, 2003-03 du 3 mars 2003 relative à la répression de la pratique des mutilations génitales féminines en République du Bénin, 2003-04 du 3 mars 2003 relative à la santé sexuelle et à la reproduction, 2011-26 du 9 janvier 2012 portant prévention et répression des violences faites aux femmes, etc. ont expressément fustigé l'excision et les autres formes de mutilations génitales féminines. Cette dernière définit les violences à l'égard des femmes comme : tous actes de violence dirigés contre le sexe féminin et causant ou pouvant causer aux femmes un préjudice ou des souffrances physiques, sexuelles ou psychologiques, y compris la menace de tels actes, la contrainte ou la privation arbitraire de liberté, que ce soit dans la vie publique ou dans la vie privée.

3.3.2 Fonction de sexuation culturelle

L'ablation du clitoris est considérée comme une opération visant à débarrasser la femme d'un organe assimilé à l'organe génital « male » pour lui conférer son vrai sexe. Le clitoris est le symbole de la masculinité comme le souligne A. Sylla, (1987, p.11) :

En Afrique noire, le clitoris serait l'organe masculin de la femme tandis que le prépuce du pénis serait l'organe féminin de l'homme ; d'où la nécessité de la circoncision féminine et masculine, rendant chacun à son sexe et lui permettant de devenir adulte : l'excision serait ainsi nécessaire à l'affirmation de la féminité ; elle assure la pouvoir de fécondité.

L'excision est un acte symbolique de confirmation d'une dimension sexuelle (Anonyme in Unicef 2005). C'est ainsi que, la plupart des enquêtes considèrent les femmes non excisées comme « femmes-garçons » ou « hermaphrodites ». En effet, le sexe est envisagé dans sa double dimension naturelle et culturelle. La femme née avec l'organe génital féminin manque de « sceau culturel » pour la reconnaissance sociale de son sexe d'appartenance ; d'où la nécessité d'une distinction physique de l'excision pour lever l'ambiguïté sur son sexe d'appartenance. Au total, l'excision apparaît comme un moyen de production ou d'invention culturelle du sexe féminin socialement reconnu.

Toutefois, les généticiens rejettent cette conception de la sexuation et stipulent que la nature du sexe est pré codée et contenue dans le bagage génétique de l'individu. Au cours de son développement l'embryon (future personne), possède deux systèmes de canaux reproductifs : le canal Müllérien (femelle) et le canal de Wolff (mâle). Le canal Müllérien deviendra plus tard l'utérus, les trompes de Fallope et une partie du vagin, tandis que le canal féminin évoluera en vésicule séminale, canal déférent et épидidyme. Mais à la 8^{ème} semaine, les chromosomes Y et X vont déclencher fondamentalement la différenciation sexuelle et décider respectivement de la voie masculine ou féminine par une cascade d'événements dont ils sont à l'origine. Pour les biologistes, une telle dimension objective n'a pas besoin de « machination culturelle » pour acquérir une reconnaissance sociale. Un simple acte culturel ne saurait décider de la nature du sexe de la personne humaine.

3.3.3 Fonction de purification corporelle

Dans la perceptive collective, le clitoris est le siège de l'impureté capable de porter atteinte à la santé de reproduction de la jeune fille ou de l'enfant. Selon la croyance locale, le clitoris se transforme en phallus lors de l'accouchement pour boucher l'orifice vaginal causant la mort de l'enfant à la naissance. Dans cette logique, Anonyme in Unicef 2005 a confirmé après des recherches effectuées chez les Bambara du Mali que le clitoris secréterait un « poison mortel pour l'homme » et Congo in Unicef 2005 affirme à l'issue d'une étude portant sur l'excision chez les Gourmantché du Burkina Faso que l'excision prémunit des « larves génitales ».

Par ailleurs, l'excision est supposée améliorer la fertilité et la fécondité de la femme. Sous cette rubrique, S.Epelboin(1984, p. 55) affirme que :

Les Dogon du Mali comme les Bambara, pensent qu'en venant au monde, chaque Etre Humain est à la fois mâle et femelle et pourvu de deux âmes jumelles- chez le garçon cette âme jumelle siège dans le prépuce, élément femelle, chez la fille dans le clitoris, élément mâle. Tout enfant bambara possède à sa naissance le « Wanzo » force néfaste dans son sang et dans sa peau- qui représente le désordre au sein de l'individu et qui s'oppose à la fécondité. Le prépuce et le clitoris siège du « Wanzo », doivent être supprimés pour que soit rétablie l'harmonie dans le corps.

La suppression de cet organe est l’accomplissement d’un acte de propreté bénéfique non seulement pour elle-même, mais également pour les enfants à naître.

Contrairement à cette croyance, les physiologistes démontrent le rôle prépondérant du clitoris dans le processus érotique du plaisir sexuel et l’apprentissage du comportement sexuel et de la femme. Au demeurant, l’excision provoque de graves conséquences physiques, physiologiques et psychologiques dont le condensé est contenu dans le tableau III.

Tableau III : Conséquences médicales de l’excision

Conséquences immédiates

Décès	➤ La mort peut résulter d’un choc hémorragique, d’un choc neurogène (due à la douleur et au traumatisme), ou d’une septicémie.
Hémorragie	➤ C’est la complication immédiate la plus courante. Les hémorragies représentent près du quart de toutes les complications rapportées. Une hémorragie aiguë peut provoquer une anémie sévère ou la mort si elle est massive.
Choc	➤ Sous l’effet de la douleur, du traumatisme psychologique, de l’angoisse ou de l’épuisement provoqué par les hurlements, un état de choc physique et psychologique est possible après l’intervention. Les conséquences de cet état sont très mal connues.
Lésions des organes de voisinage	➤ Urètre, vagin, périnée, rectum. Celles-ci peuvent entraîner la formation de fistules vaginales avec l’urètre ou le rectum.
Rétention d’urine	➤ La douleur, l’œdème ou l’inflammation autour de la plaie sont autant de facteurs qui rendent difficile la miction.
Infection	➤ Les infections sont fréquentes. L’infection peut se limiter à la plaie ou se généraliser formant une septicémie.
Douleur aiguë	➤ Les excisions sont pratiquées sans anesthésie entraînant des douleurs intenses du fait de l’importante innervation particulièrement au niveau du clitoris.
Risque de contamination par le VIH, l’Hépatite B, C	➤ Certaines exciseuses utilisent parfois le même instrument pour plusieurs interventions. Le risque de transmission de virus est fortement augmenté.

Complications à long terme

Mutilation Type I et II

Absence de cicatrisation et cicatrice vicieuse	➤ Kyste, chéloïde (bourrelets cicatriciels d'aspect très inesthétique), névrome cicatriciel (tumeur constituée de tissu nerveux qui rend la vulve très sensible). Ces cicatrisations ne représentent pas un grave danger pour la santé mais peuvent être très douloureux et inesthétique provoquant ainsi une grande détresse psychologique. Quand la cicatrice est complète, celle-ci reste rigide et fragile et peut se rouvrir notamment lors d'un accouchement.
Abcès	➤ Suite à une infection, un abcès peut se former sous les berges.
Infection urinaire	➤ La présence de pu ou une infection au voisinage de l'urètre peut entraîner une infection urinaire.
Dyspareunie	➤ Toutes les complications citées ci-dessus associées ou isolées peuvent rendre les rapports sexuels très douloureux et pénibles psychologiquement ainsi qu'un dysfonctionnement psycho sexuel (anxiété, mélancolie, dépression, psychose, frigidité). Les MSF entraînent une diminution certaine de la réceptivité de la femme à la stimulation sexuelle. Le désir sexuel est affaibli ou supprimé totalement (absence d'orgasme). Beaucoup de femmes excisées parlent de perte de féminité.
Pseudo infibulation	➤ Une excision excessive peut provoquer, lors de la cicatrisation, un pseudo infibulation.
Difficulté au cours des grossesses et accouchements	➤ Le travail et les accouchements seraient plus longs, des fistules pourraient se former, de plus les déchirures seraient plus fréquentes (sur le périnée antérieur en fréquence supérieure à la normale). Ce sont des événements traumatisants pour certaines femmes pouvant mener à une psychose ou à une dépression du post partum.
Difficultés en matière de planification des naissances	➤ Elles sont la conséquence de la difficulté à utiliser certains contraceptifs locaux.

Infibulation

Infections de l'appareil reproducteur	✦ Les rétentions de sécrétions ou de sang provoquées par l'infibulation, peuvent entraîner des infections génitales hautes à point de départ vulvaire.
Dysménorrhée	✦ Certains rapports font état d'une telle complication, mais la relation n'a pas été clairement établie.
Obstructions chroniques des voies urinaires	✦ L'infibulation peut gêner la miction et entraîner des infections à répétition.
Incontinence d'urine	✦ Les fuites urinaires sont très fréquentes chez les femmes infibulées. En effet, cette mutilation peut rendre difficile le contrôle du sphincter.
Sténose de l'orifice vaginal	✦ Chez la femme infibulée, l'orifice artificiel du vagin peut être si petit qu'il se referme presque complètement au bout d'un certain temps.
Complications du travail et de l'accouchement	✦ Lors d'un accouchement, la femme doit être désinfibulée pour permettre à la tête du nouveau-né de sortir du vagin. Les femmes infibulées sont à plusieurs reprises au cours de leur vie désinfibulées et réinfibulées. Lors de la nuit de noces, la désinfibulation est pratiquée par le mari, souvent à l'aide d'un couteau. A l'accouchement, il est aussi indispensable de désinfibuler. Après l'accouchement, certaines femmes peuvent être réinfibulées.

Source : OMS, 2006.

3.3.4 Fonction de socialisation

L'excision chez les *Yowa* de Copargo est de par sa nature initiatique un creuset privilégié où les candidates reçoivent plusieurs types d'enseignement portant sur les valeurs, les normes sociales et culturelles (les interdits, les préceptes moraux, les cultes anciens, le comportement vis-à-vis du sacré...) d'une part et l'aguerrissement physique et moral (la douleur que subissent les candidates est destinée à forger non seulement leur résistance physique mais également leur moral pour mieux affronter les difficultés) d'autre part. En tant que norme culturelle, elle modèle le comportement. La culture en effet, n'est pas une donnée biologique. Elle est le fruit d'un long processus d'apprentissage et constitue un vrai socle du processus de socialisation. En provoquant l'adhésion à la « personnalité de base », elle contribue à l'intégration sociale et

l'émancipation des jeunes filles. Ainsi, l'intégration, en sociologie « est le processus ethnologique qui permet à une personne ou un groupe de personnes de se rapprocher et de devenir membre d'un autre groupe plus vaste par l'adoption de ses valeurs et des normes de son système social » (PetitLarousse, 2014). On distingue plusieurs formes d'intégration générée par la pratique de l'excision chez les *Yowa*. Il s'agit :

- l'intégration culturelle : elle permet à la femme excisée de tenir des rôles religieux qui lui étaient interdits par son statut « d'impur ». Elle devient également « gardienne de la tradition » et peut pénétrer dans les couvents. Fort de son symbolisme ethnique, elle renforce l'appartenance à une particularité ethnique et une singularité culturelle ;

-l'intégration à un groupe social : au cours du processus d'initiation, des classes d'âge sont constituées ainsi que des promotions d'initiation. Dès lors, chaque candidate s'identifie par rapport à sa promotion. Elle marque essentiellement le passage de l'adolescence à la puberté. En acquérant la marque de l'originalité « ethnique et féminine » la jeune fille est désormais acceptée à part entière dans la société et fait l'objet d'une admiration attentive ;

-l'intégration cosmique : une fois purifiée la jeune fille est en mesure de communier non seulement avec les divinités et les êtres supra naturels mais aussi avec les personnes disparues. S'appuyant sur cette croyance, plusieurs enquêtés ont affirmé : « J'ai fait exciser ma fille pour éviter de la marginaliser... ». Elle participe également de l'intégration politique des femmes ;

-l'intégration politique : l'acceptation sociale qui découle de l'après excision permet à la femme excisée d'être consultée sur plusieurs problèmes sociaux et de participer à la gestion des affaires communautaires sans préjugés qui pèsent sur les femmes dites « impures » ;

-l'intégration économique : l'excision est une source de revenu pour les femmes exciseuses qui touchent en moyenne deux mille (2000) francs CFA par opération et par fille à exciser indépendamment des rémunérations en nature qui comprennent entre autres les noix de cola,

les boissons. Par ailleurs, certains objets entrant dans la composition matérielle de nombre de rites de purification, de guérison ou d'offrande aux divinités ne peuvent être manipulés que par les femmes excisées. Une telle réalité les dispose en première ligne dans la vente desdits produits. Toutes ces dimensions intégratrices facilitent ipso facto l'émancipation de la femme.

L'émancipation selon M. Grawitz, (2004, p. 71) est « libération de la tutelle d'une autorité supérieure ». Elle est également de façon générale, le passage du moins être au plus être. L'excision en tant que norme socioculturelle de purification réduit selon la croyance endogène « la libido, facilite le contrôle des impulsions sexuelles chez la femme et est désormais gage de chasteté et de virginité durant la période prémaritale puis de la fidélité et de la loyauté après le mariage » (tiré du discours des enquêtés). Elle permet également à la femme de tenir un rôle religieux et moral que ne pourrait s'arroger une « minbiouté : femme à clitoris ». Ces attributs garantissent à la femme « avantages, respect, honneur, accessibilité à certains cercles sociaux auxquels n'ont pas droit les femmes non-excisées » (S. Moritz Potal Men Ti Winti, 2009). Elle procure par conséquent l'estime de soi. Qu'il soit personnel ou collectif l'estime de soi est une condition sine qua non de tout épanouissement (T. Verhelst, 1994). Selon la hiérarchie pyramidale d'A. Maslow (1940), le besoin d'estime de soi ou de reconnaissance est situé au niveau 4. La satisfaction de ce besoin conduit à développer son autonomie, à s'affranchir, à être reconnu et apprécié des membres du groupe. Elle est évidemment l'étape qui succède les trois niveaux inférieurs à savoir : les besoins d'appartenance, de sécurité et de survie.

La satisfaction du besoin de reconnaissance amène à l'accomplissement de soi, l'ultime palier, le haut de la pyramide. Il regroupe la créativité, la célébrité, la réussite. L'être humain va chercher à repousser ses limites au travers des associations, des engagements, d'une œuvre, d'un projet, d'une entreprise.

Sans un minimum de conscience en cette de sa valeur et de ses capacités, l'individu reste « inerte », tombe dans la dépendance et le mutisme (P. Freire, 1974). La satisfaction du besoin de reconnaissance sociale impacte positivement sur le caractère mariable de la femme excisée. Les résultats de l'enquête sur cet

aspect révèlent que trois quart (3/4) des hommes ont d'estime pour les femmes excisées et préfèrent entamer la vie conjugale contre 5% qui affirment ne pas avoir du goût pour les femmes excisées. Par contre 20% ont manifesté leur indifférence. Cette proportion de personnes indifférentes rend compte d'un niveau élevé de tolérance de la pratique de l'excision chez les *Yowa* de Copargo. Ce résultat est illustré par la Figure 2 ci-dessous.

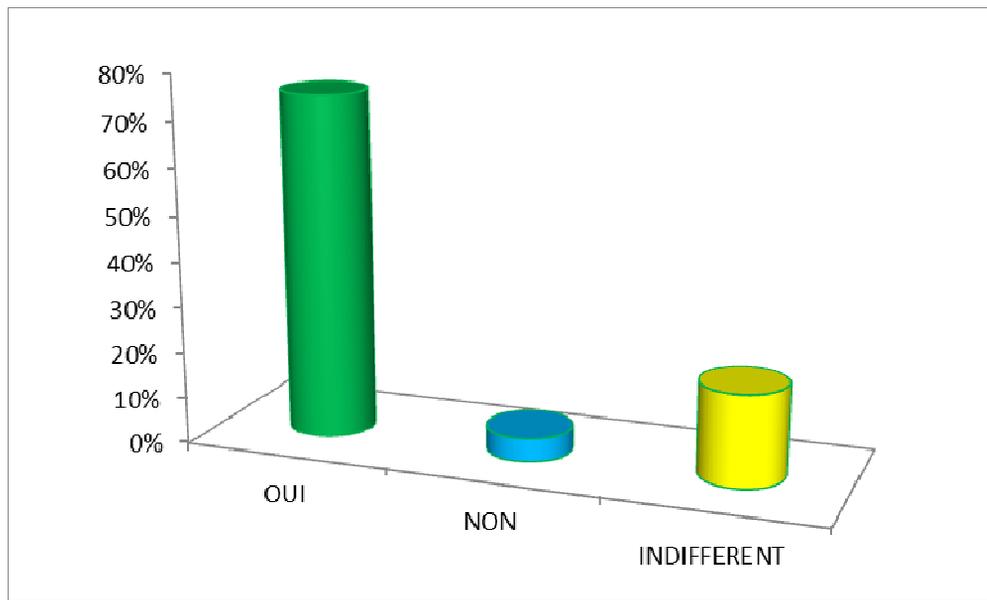


Figure 2 : Histogramme retraçant le choix porté sur les femmes excisées dans la Commune de Copargo

Source : Données de terrain, 2016.

4. Discussion

Avec les mouvements féministes, on assiste à une autre appréciation et lecture du concept d'excision. Sous cette lancée, le sexologue B. Bettelheim, (1971, p. 67), décrit que :

Toute ablation définitive et irrémédiable d'un organe sain est une mutilation. L'appareil génital externe des femmes est constitué normalement par la vulve, qui comprend les deux grandes lèvres, les deux petites lèvres ou nymphes et le clitoris recouvert par son capuchon au-devant du vestibule où s'ouvrent le méat urinaire et l'orifice vaginal. Leur constitution sur l'être humain de sexe féminin est

programmée génétiquement et se reproduit identiquement chez tous les embryons dans toutes les races, la vulve fait partie intégrante du patrimoine naturel de l'humanité. Lorsqu'ils sont normaux, il n'existe aucune motivation médicale, morale ou esthétique au retranchement de tout ou partie des organes génitaux externes. Il s'agit donc bien d'une mutilation.

Partant des nombreuses conséquences de l'excision sur la santé, l'économie sociale, les abolitionnistes l'assimilent à une pratique « perverse » qui n'est pas en mesure d'émanciper la femme. L'excision serait un moyen en vue de pérenniser la phallocratie. Elle déséquilibre les rapports sociaux. En somme, tous les fondements socioculturels de la pratique de l'excision font l'objet de vives polémiques qui clament son rejet dans toute société humaine contemporaine. Enfin, si l'excision a une forte influence sur la femme, c'est en raison de la forme endogamique de mariage qui a cours dans ladite communauté. La réalité montre que les jeunes filles *Yora* n'ayant pas subi l'excision et qui ont vécu en dehors de Copargo n'ont connu aucune forme d'ostracisme social. Face à cette controverse, les sociétés qui l'exercent doivent amorcer une mutation dans la pratique de l'excision. Tout en abandonnant toute forme d'amputation d'organe génital, l'excision doit se limiter à l'initiation symbolique.

CONCLUSION

Malgré d'énormes mobilisations techniques et financières en vue de l'éradication de l'excision par les différentes ONG et l'OMS, les *Yowa* de Copargo ont montré une réticence dans l'abandon de cette pratique. Face à la répression, ils ont opposé une sorte de « dissimulation communautaire » de la pratique en vue de la perpétuer dans la clandestinité. Elle contribue à perpétuer un héritage ancestral et à préserver l'identité ethnique; elle participe de la différenciation sociale du sexe et la construction de l'identité. Elle purifie la femme et la prémunit de toute forme de maladie entendue ici dans un sens anthropologique comme conséquence de la colère des êtres supra naturels, la stérilité, la malédiction, la malchance, l'échec dans la vie, etc. Elle favorise l'intégration de la femme et son émancipation sociale par la reconnaissance sociale qu'elle lui procure : la dignité, l'honneur, la convoitise des hommes.

Dans la perception endogène, aucune pratique ne pourra assumer de telles fonctions. Une telle position justifie l'attachement à cette coutume malgré sa négation par les sociétés contemporaines. En effet, en dépit du rôle principal que tient l'excision dans la continuité des valeurs ancestrales auprès des peuples qui la pratiquent, les fondements de ce rituel ont été remis en question et frappés de contestation. En réalité, les multiples conséquences qu'il engendre au préjudice des femmes ont été largement à l'encontre des idéaux qu'il ambitionnerait d'atteindre selon les courants abolitionnistes. Après avoir contribué pendant plusieurs siècles à la domination de l'homme sur la femme, entretenu des discriminations basées sur le sexe, l'excision n'a pas su convaincre les pensées contemporaines.

Mais telle est la principale caractéristique de la société humaine dont les valeurs naissent, évoluent et meurent si elles ne s'adaptent (dimension largement développée grammairaie par l'anthropologie évolutionniste). Si l'excision a été inscrite comme une contre-valeur, il convient aux sociétés dans lesquelles elle a cours d'inventer des modèles supplétifs adéquats. D'ailleurs, son rejet a largement influencé son processus qui a perdu substantiellement sa valeur initiatique pour tendre de plus en plus vers une simple ablation des organes génitaux dans le milieu où l'enquête s'est déroulée.

Certaines réalités comme la pudeur qui caractérise ce peuple ainsi que le mutisme dû à la crainte de la répression judiciaire ont de toute évidence influé grammairaie sur les discours des informateurs. Par conséquent beaucoup de questionnements pourraient subsister. La présente recherche n'a pas sans doute épuisé la problématique. Pour poursuivre dans la compréhension de ce vaste chantier scientifique, il est suggestif de replacer la thématique dans une perspective globale de la corporisation chez les *Yowa*. La problématique du conflit des normes, peut être en outre posée. Aussi, peut-on établir le rapport entre le mouvement féministe contemporain et la remise en question des modèles de socialisation endogènes. Ces questions parmi tant d'autres, méritent d'être approfondies ou élucidées.

Références bibliographiques

1. ABDALLA Raqiya Haji Dualeh, 1982, *Sisters in Affliction- Circumcision and Infibulation of Women in Africa*, London, Zed Press 122p.

2. ABRIC Jean-Claude, (Dir.), 2003, *Pratiques sociales et représentations sociales*, Paris, PUF, 4^e édition, 252p.
3. BERTELOT Jean-Michel, 1990, *l'Intelligence du Social*, Paris, PUF, 2^e édition, 249p.
4. BETTELEIM Bruno, 1971, *Les blessures symboliques* (traduction française), Paris, Gallimard, 252 p.
5. Bible (La Sainte), 2000, Nouvelle version second révisée, Alliance Biblique Universelle, 1500p.
6. BOURDIN Marie-Jo, 2005, *L'excision, une coutume à l'épreuve de la loi*, Editions A3, Ivry, 142p.
7. CHETCUTI Natacha., 2010, « *on ne naît pas femme* » à « *on est pas femmes* », In Genre, Sexualité et Société, Paris, Editions de l'Atelier.
8. EPELBOIN Sylvie, 1984, « *L'excision, tradition mutilante ou valeur culturelle ?* », In Genre, Sexualité et Société, Paris, Editions de l'Atelier,
9. FREIRE Paulo, 1974, *Pédagogie des Opprimés suivi de Conscientisation et Révolution*, Paris, Maspéro, 205p.
10. LAM Aboubacry Moussa, 2006, *La vallée du Nil-Berceau de l'unité culturelle de l'Afrique Noire*, Dakar, Presses Universitaires de Dakar, 119p.
11. LAROUSSE (Petit), 2012, *Dictionnaire encyclopédique*, Paris, CEDEX, 800 p.
12. MASLOW Abraham, 1970, *Devenir meilleur de soi-même : besoins fondamentaux, motivation et personnalité*, EroyllesColl, Edition d'Organisation, 383p.
13. MBODJ G, 1987, *Corporéité et socialisation en milieu wolof*, Toulouse, UTM, Thèse d'Etat, 2808 p.
14. MOREAU Marie-Louise, 2001, « Le marquage des Identités Ethniques dans le Choix des Prénoms en Casamence » (Sénégal), In *Cahier d'études africaines*, pp. 163-164.
15. NDIAYE Rama, 1986, *La place de la femme dans les rites de passage au Sénégal*, NEA, 144p.
16. OMS, 2006, Female Genital Mutilation and Obstetric Outcome, in *Lancet* vol. 367.
17. ONG Apem Dignité Féminine FP-B (I) intact Moritz Potal Men Ti Winti, 2009, *Adieu l'Excision*, Cotonou, CNPS, 184p
18. SYLLA Abdou, 1987, « Mutilations sexuelles et féminité », *Ethiopiennes.*, 2^e semestre, nouvelle série volume IV n°1-2, Dakar, pp.91-118.
19. UNICEF, 2005, *Changer une convention sociale néfaste : la pratique de l'excision/mutilation génitale féminine*, New York, Unicef, 54p.

20. Verhelst Thierry., 2008, *Des racines pour l'avenir, culture et spiritualités dans un monde en feu*, Paris, Harmattan, 458p.

Ressources consultées en ligne

KitengaBoulma : Les mutilations génitales féminines, [http : //images.google.com/imgres? imgurl](http://images.google.com/imgres?imgurl) (page consultée le 05- 12- 15 à 20h 25)

Mutilation génitale féminine (La), [http : //www.rationalisme.org /pages/innocence /innocence 44.html](http://www.rationalisme.org/pages/innocence/innocence44.html) (page consultée le 20-03-16 à 13h 04)

Normes (Les), <http://www2.ac-lyon.fr/enseigne/ses/notions/normes.html> (page consultée le 05-04-16 à 17h47)

Normes juridiques/Normes sociales, [http: //wwwac-bordeaux.fr/Etablissement/Sud Medoc/ses/1998/nj-ns.htm](http://www.ac-bordeaux.fr/Etablissement/Sud_Medoc/ses/1998/nj-ns.htm) (page consultée le 15-06-16 à 18h 49)

Norme sociale, http://fr.wikipedia.org/wiki/norme_sociale (page consultée le 05-11-2016 à 19h47)

Rite, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Rite> (page consultée le 18- 04- 16 à 13h 00)

Normes sociales, [http://wwwac-bordeaux.fr/Etablissement/Sud Medoc/ses/1998/nj-ns.htm](http://www.ac-bordeaux.fr/Etablissement/Sud_Medoc/ses/1998/nj-ns.htm) (page consultée le 15-06-16 à 18h 49)

Norme sociale, http://fr.wikipedia.org/wiki/norme_sociale (page consultée le 05-11-2016 à 19h47)

Rite, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Rite> (page consultée le 18- 04- 16 à 13h 00)

LETTRES ET LANGUES

BLACK AND WHITE MEN AND WOMEN'S RELATIONSHIPS AS SEEN THROUGH SOUL ON ICE BY LEROY ELDRIDGE CLEAVER

KPOHOUE Ferdinand

Université d'Abomey-Calavi, Bénin

ferdinandkpo@yahoo.fr

&

TCHIBOZO Ida Lainé Joséphine

Université d'Abomey-Calavi, Bénin

primalain@yahoo.com

Résumé

*Leroy Eldridge Cleaver est né en août 1935 à Wabaseka, Arkansas. En grandissant, il a vu son père battre sa mère. Adolescent, Cleaver a été accusé d'avoir volé une bicyclette et d'être envoyé au centre d'éducation surveillée. Il y retourna pour un deuxième séjour pour avoir vendu de la marijuana. En 1954, il a été envoyé en prison pour possession de marijuana. Pendant son incarcération, il a commencé à développer sa propre philosophie politique. Après sa libération en 1957, il a violé un nombre inconnu de femmes, à la fois noires et blanches. Il a estimé que ses viols de femmes blanches étaient des viols «insurrectionnels», justifiés par ce que les Afro-Américains avaient souffert dans un système dominé par les Blancs. En 1967, Cleaver rejoint le Black Panther Party en tant que ministre de l'information. Il est devenu la voix du groupe des militants, en arrivant avec des slogans attentifs et en éditant son journal. L'année suivante, *Soul on Ice*, une collection d'écrits de la prison de Cleaver, a été publié et est devenu un best-seller. Cela montre la capacité de Cleaver à sensibiliser les gens sur certains événements sociaux à travers la littérature. Ainsi, dans ses œuvres littéraires, il utilise des ressources linguistiques. Ainsi, sous la bannière de la Pragmatique, cet article analyse les Actes de Discours à travers vingt locutions choisies aléatoirement dans le quatrième chapitre de la page 155 à la page 175. La description et l'interprétation des ressources linguistiques cherchent à montrer comment les participants exposent les faits et expriment des sentiments et des émotions. Cette étude vise à explorer les actes de discours utilisés dans les discours des personnages dans le roman "Soul On Ice" écrit par Eldridge Cleaver. L'analyse a été faite dans le cadre de l'acte de discours de Searle.*

Mots-clés : acte de parole, locutions, pragmatique, Noirs, Blancs, hommes, femmes.

Abstract

*Leroy Eldridge Cleaver was born on August 1935 in Wabbaseka, Arkansas. Growing up, he witnessed his father beating his mother. As a teenager, Cleaver was charged with stealing a bicycle and sent to reform school. He would return for a second stay for selling marijuana. In 1954, he was sent to prison for possession of marijuana. During his incarceration, he began to develop his own political philosophy. After his release in 1957, he raped an unknown number of women, both black and white. He felt that his rapes of white women were "insurrectionary" rapes, justified by what African Americans had suffered under a system dominated by whites. In 1967, Cleaver joined the Black Panther Party as its minister of information. He became the voice of the activist group, coming up with attention-getting slogans and editing its newspaper. The next year, *Soul on Ice*, a collection of Cleaver's prison writings, was released and became a bestseller. This shows Cleaver's ability to raise people's awareness on some social events through literature. So in his literary works, he makes use of linguistic resources. Thus, under the banner of Pragmatics, this work analyzes the Speech Acts in twenty locutions randomly selected in the fourth chapter from page 155 to page 175. The description and interpretation of the linguistic resources seek to exude how the participants, state facts and express feelings and emotions. This study aims at exploring the speech acts involved in the speeches of characters in the novel "Soul On Ice" written by Eldridge Cleaver. The analysis has been done throughout Searle's speech act framework.*

Keywords: *speech act, locutions, pragmatics, Blacks, Whites, men, women.*

INTRODUCTION

Language is the means of communication among people of a given community.

Linguistics is the scientific study of language (D. Crystal, 2008). It covers several aspects of the use of language and communication in relation to human beliefs and behavior.

In fact, most contact among people is made possible by the ability of human to use language. It is a means by which human being interact and communicate with one another for one purpose or the other. Actually human beings have been communicating and relating together in the way one would understand the

other from the beginning of human existence (J. P. Grumpe, 2008). Hence it is normal to find all ways to substantiate this linguistics raw material as to reveal all its contours and innings. That is why Linguistics is divided into component disciplines so as to pursue specific units of analysis such as Phonetics, Phonology, Morphology, Syntax and Semantics (B. Verschuere, 1999). Other disciplines occur and one of them on which many linguists endeavor nowadays is Pragmatics which can be defined as the study of language from the point of view of usage. It has various sub-forms depending on the emphasis given by the Linguists. It is especially concerned with implicit meaning, with inference and the unsaid and the way in which language structure trades on this background of the presumed and the inferred (S.C. Levinson. 2000). It studies the way human beings use language the context, the exteriorized and interiorized meaning of what is and the effect it has on the hearer and that is what Leroy Eldridge did through his novel *Soul on Ice*.

The American society has, for years, been characterized by racial conflicts. Slavery is by far, the core of racial discrimination in the society. At the time of slavery, there was no doubt about the superiority of white people over black people. But later on, it became almost clear that it's not only a situation of a race over another. It was also a situation of a gender over the other gender. And the latter put the black woman in a very sorrowful position: not only does she have to suffer from being of the African race, but she was also guilty of being a female. In other words, she was doubly discriminated. And the best person to be able to fully observe but also undergo what all this means is the black man. The black man sees the black woman being mistreated for what she is. But he also sees himself being used by the white man to achieve his own goals.

This paper is mainly going to focus on the fourth chapters of the book: White Woman, Black Man. This chapter gives some illustrations of the way the black man had come to prefer the white woman and despise the black woman whose smoothness was progressively killed by the hardship she had to go through.

All these illustrations are done through language which, as a social activity is a weapon in the hands of people to express their feelings. Literature is a kind of discourse where the writer can assume relatively little knowledge about the receiver of his message or the context in which it is received. This makes language of a literary text different from a non-literary text because a large

number of audience or addressees are those the author or the addressor has never met and may never meet. Yet, a literary text makes a continual pragmatic implication and relevance in the society.

The data used in the present paper are the speech act features that is manifested in the selected exchanges in the novel. As a result of certain limitations, and the purpose of thorough and detailed analysis, only 20 selected passages that are significant to the development of the plot are employed for this study. The locution, the illocutionary and perlocutionary features of each extract are identified in accordance with the Searle speech act theory. It is important to note that it would be an uphill task to examine the speech act features of the whole text. Hence, the selection of extracts will be based on the thematic preoccupation of racial gender with the purpose of high-lighting their dimensions in the American society. The 20 utterances are labelled 1 to 20 for purpose of clarity and to aid better reference in our analysis and discussion. The work will be started with the theoretical framework and the literature review in the first chapter. The second chapter will deal with the analysis of the utterances and the last chapter will include the findings and the discussion.

1. Literature Review and Theoretical Framework

1.1 Literature Review

R. Wardhaugh (2006) asserts that one thing that many utterances do is to make propositions using statements or questions or other grammatical forms. And all this is done through constative utterances that express events or happenings that can be experienced or imagined; or ethical propositions which purpose is to serve as guides to behavior in some world or other. J. L. Austin (1995) distinguishes another kind of utterance that is the performative utterance. For him, using a performative utterance is not just using something but is actually doing something if certain real world conditions are met. To say “I name this ship “Liberty Bell” in certain circumstances is to name a ship. To say “I do” in other circumstances is to find oneself a husband or a wife. Such utterances perform speech acts. A speech act changes in some way the conditions that exist in the world. Austin divides performatives into five categories: 1) verdictives, typified by the giving of a verdict, estimate, grade or appraisal (we find the accused guilty); 2) exercitives, the exercising of powers, rights or influences as an appointing, ordering, warning or advising (I

pronounce you husband and wife); 3) commissives, typified by promising or undertaking, and committing oneself to do something by, for example, announcing an intention or espousing a cause (I hereby bequeath); 4) behavitives, having to do with such matters as apologizing, congratulating; blessing, cursing or challenges; and expositives, a term used to refer to how one makes utterances fit into argument or exposition.

According to Searle (1969), we perform different kinds of acts when we speak. The utterances we use are locutions. Most locutions express some intent that a speaker has. They are illocutionary acts and have illocutionary force. Illocutions also often cause listeners to do things. To that extent, they are perlocutions.

Ardita Dylgjeri wrote an article on the analysis of speech acts in political speeches. The analysis was based on Edi Rama's victorious political speech after the general elections held in Albania in June 2013 concerning speech acts and their characterizations. The author used Searle's categorization of speech acts to conduct her analysis. She found out that Edi Rama's speech was characterized by the use of commissive speech acts, especially after a long political campaign, which filled in the hearts and minds of people with great expectations and hopes and promises for a brighter future.

Sanaa Ilyas and Dr. QamarKhushi of Fatima Jinnah University in Pakistan, also carried out a speech act analysis on Facebook status updates and found out that through status updates, people not only express their emotions, but also share details about their daily activities as to what they are doing and what is going on in their lives at every moment.

1.2 Theoretical framework

This section deals with the definition of concepts that are used in my research work. It scrutinizes and provides clarifications about the linguistic tools and notions developed and applied to convey my descriptive analysis

As R. Wardhaugh (2006) puts it, a speech act changes in some way, the conditions that exist in the world. It does something, and it is not something that in itself is either true or false. Truth and falsity may be claims made about its having been done, but they cannot be made about the actual doing. For J. Searle (1969), we perform different kinds of acts when we speak. The utterances we

use are locutions. Most locutions express some intent that a speaker has: they are illocutionary act and have illocutionary force. A speaker can also use different locutions to achieve the same illocutionary force or use one locution for many different purposes. Illocutions also often cause listeners to do things. To that extent; they are perlocutions. The illocutionary acts which are the core of any theory of speech acts are classified as follow:

i. Representatives (or assertives): These speech acts are assertions about a state of affairs in the world.

ii. Directives: As the name implies, these speech acts embody an effort on the part of the speaker to get the hearer to do something, to ‘direct’ him or her towards some goal (of the speaker’s mostly). iii. Commissives: Like directives, commissives operate a change in the world by means of creating an obligation; however, this obligation is created in the speaker, not in the hearer, as in the case of the directives.

iv. Expressives: This speech act, as the word says, expresses an inner state of the speaker; the expression is essentially subjective and tells us nothing about the world.

v. Declarations: Declarations bring about some alteration in the status or condition of the referred to object or objects solely by virtue of the fact that the declaration has been successfully performed. Those speech acts can be expressed directly or indirectly.

2.Descriptive analysis of the selected utterances

2.1 *Speech acts analysis of the selected utterances*

This chart is about the manifestation of Speech act theory in the selected utterances.

UTTERANCES			ILLOCUTIONARY ACTS AND FORCES		
N° /U	Characters	Locutions	Illocutionaryact	Illocutionary force	
1	The eunuch on the left of the narrator to the Lazarus	Old Lazarus, why come you’re not dead?	embarrassment	directive	expressive

2	Lazarus the eunuch	What?	Seeking explanation	directive	Directive
3	The eunuch to Lazarus	A guerrilla is a man, but you're some kind of freak	Insult	assertive	expressive
4	Lazarus to all the eunuchs	I wish I had a nickle for every bitch whose ass I've put my foot in! I'd be so rich that you lames would have to put in your requests six months in advance just to see me, let alone sit down at the same table with me!	Boasting	expressive	expressive
5	The eunuch to the Lazarus	A home-run slash at your neck with a scimitar is the solution to all your problems, Lazarus.	annoyance	assertive	Expressive
6	Lazarus to the eunuchs	Black women take kindness for weakness	Attempting persuasion	assertive	expressive
7	Lazarus to the eunuchs	I hate a black bitch	Make the hearers accept his point of view	expressive	expressive
8	Lazarus to the eunuchs	You can't trust them like white women, and if you try to, they won't appreciate it and they won't know how to act	Make the hearers accept his point of view	assertive	expressive
9	Lazarus to the eunuch	Secretly, they all love white men- some of them will tell you so to your face, the others will tell you by their deeds and actions.	Attempting persuasion	assertive	assertive
10	Lazarus to the eunuchs	Ain't no such thing as an ugly white woman	persuasion	assertive	expressive
11	Lazarus to the eunuchs	I believe that if a leader wanted to unite Negroes in a solid unity, he could do so very easily.	Persuasion	expressive	expressive

		All he'd need to do is promise every black man a white woman and every black woman a white man.			
12	Lazarus to the eunuchs	There is a war going on between the black man and the black woman, which makes her the silent ally indirectly but effectively, of the white man	Blaming the white man	declarative	expressive
13	White man to the black man	I will have access to the white woman and I will have access to the black woman. The black woman will have access to you, but she will also have access to me. I forbid you access to the white woman. The white woman will have access to me, the omnipotent administrator, but I deny her access to you, you the super masculine menial.	Weakening the black man	declarative	declarative
14	Lazarus to the eunuchs	It was the perfect solution, only, it didn't work.	Taking the white man's ideology down	assertive	expressive
15	Lazarus to the eunuchs	How're you supposed to treat a bitch who can't live with you without fighting	Attempting persuasion	directive	expressive
16	Lazarus to the eunuchs	Then guess what she did: she married a white man	Astonishment of the hearers	expressive	declarative
17	Lazarus to the eunuchs	The cat was a blank, a tramp, he didn't have anything going for himself. He didn't have a quarter when he	Denigrate the white man	assertive	expressive

		married her.			
18	Lazarus, to the eunuchs	There are white men who will pay you to fuck their wives.	Reveal the white man's weakness	assertive	assertive
19	The eunuch to Lazarus	You dirty Lazarus. You killed him. You murmured him. You betrayed him.	Blaming Lazarus	Declarative,	expression
20	The eunuchs to Lazarus	Yes. I'm thirsty for blood. White man's blood	Show anger	declarative	expressive

Source: Our research, 2017

2.2 Statistics presentation and analysis of the findings

Characters	Locutionary acts	Illocutionary force												
		Marked						Unmarked						
		A	D	C	E	Dec	Trans typological summation	A	D	C	E	Dec	Trans typological summation	
Lazarus	14	7	2	0	4	1	14	2	1	0	10	1	14	
The eunuch	5	2	1	0	0	2	5	0	0	0	5	0	5	
The white man	1	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	1	1	
Typological summation	20	9	3	0	4	4	20	2	1	0	15	2	20	
Percentages	100%	45%	15%	0%	20%	20%	100%	10%	5%	0%	75%	10%	100%	

Source: Our research, 2017

2.3 Short explanation of the utterances

In utterance 1, the speaker (who is the narrator of the novel) asks his hearer an embarrassing question for which he was not really expecting an answer. The question seems to be a way for the speaker to seek an explanation from the hearer. But He merely wanted to express some kind of surprise that he felt by seeing the man still in a good shape. And the intention was to put him in an embarrassing situation.

In 2, facing the embarrassing question he received from his interlocutor, the Lazarus was very confused and really wanted to understand why he was treated such a way.

Through this third locution, the speaker (who is a revolted eunuch) is blaming the old Lazarus who is considered as a coward person by his black fellows. He thus uses a simple assertion which true meaning is the expression of his feeling about the hearer.

The speaker here (in the 4th utterance), had been asked if he had ever had sex with a black woman. And the question was asked to him because he despises black women and would use any bad word to show that. His highly detailed and illustrated answer is to demonstrate that his attitude toward the black female community is based on experience. He knew them well, and used to have sex with them many times.

In the utterance 5, the eunuch blaming the Lazarus is much more irritated by the latter's mindset and expresses his feelings with strong aggressiveness.

In the next utterance (utterance 6), The Lazarus is kind of justifying his position about black women.

The speaker means his words in utterance 7, and the clarity with which he states them show sincere he is.

In utterance 8, the Lazarus brings up a comparison between the black and the white women. And he explains that the black women don't know how to handle goodness shown to them, what is not the case with white women.

In the ninth utterance, more arguments are brought to the floor by the Lazarus to justify his position is the house. For him, black women prefer white men just as he prefers white women.

In the utterance 10, an emphasis is put on the quality of the white woman, on her perfection compared to the black woman.

The Lazarus, still in his process of justifying his position, estimates, in utterance 11, that what would really please the black men and women is to have the opposite race men and women as companion.

The utterance 12 is made to mention the passive involvement of the black woman in the destruction of the black people by white men.

The white man is speaking (utterance 13), expressing his undeniable supremacy over the opposite race and the opposite sex. He puts himself in the position of the monarch who chooses all his people's fate. He declares what their lives shall be like.

The Lazarus, after denouncing the white man's bad faith, wanted to mention the limitations of his cleverness through the words of utterance 14.

The utterance 15 is made by the Lazarus who wants the eunuchs to agree with him that the black woman is at the origin of her own misfortune.

To illustrate the fact that black women like white men in secret, the Lazarus gives his own experience with a black woman as example. He wanted to emphasize on the fact that she did not hesitate to marry a white man when she became famous (utterance 16).

Through the locution 17, the Lazarus wanted to explain how it did not matter for the black woman if the white man was good or not, she just wanted him.

He means by the utterance 18, to reveal what the white man is hiding, his weakness. It's the fact of him to recognize that his white woman needs the sexual performance of the black man whom he considers so much as an airhead.

The eunuch talking (utterance 19) is kind of getting all his anger out. And he took in advantage the story told to him by the Lazarus about his friend who died in a very sorrowful condition, to express that anger. He wanted to blame someone for the bad things happening, so he blamed the Lazarus and accused him of killing his friend.

The last utterance is of one of the Eunuchs who have been blaming the Lazarus is now somehow admitting and bringing out his own anger, an anger which is much crazier than the one of the Lazarus. His words were full of revenge and expressing willingness to make the white man pay for everything.

3. Findings and discussion

The results of the analysis reveal that, for the marked illocutionary forces, 45% of the locutions are assertives; 20% are expressive, 20% are declarative; 15% are directive and none is commissive.

But when we consider the indirect illocutionary force, we find out that the expressive utterances are more dominant. Thus, 75% are expressive. Then come the assertives and declaratives each with 10% of the locutions and finally the directives which represent 5%. But there is no commissive illocutionary force either. This brings us to say that the selected utterances are mainly concerned about expressing feelings and opinions. When we now take into consideration the repartition of the utterances per speaker, we notice that the Lazarus kept the floor for long time and it was more like a monologue than a dialogue. Out of the 20 utterances, 14 were of him; then the eunuch uttered 5 locutions. And the only one utterance from the white man was even quoted by the Lazarus.

In fact, the Lazarus here is “an old fat Lazarus, with sleek, grayish hair that had been artificially straightened” (p.183) is older and more experienced than the narrator and his two contemporary Black Eunuchs. Through his description, he is an old black man who has survived the hazards of slavery and racism. The narrator has added to his description on the same page: “but we knew that black rebels his age do not walk the streets in America: they were either dead, in prison, or in exile in another country.” From his position, he can explain why black men prefer white women and white men, black women. In fact, the slavery system, with its physical and psychological machines, generated the types of behaviors explained here by the poor old black man. The psychological tool consists in belittling slaves up to the very moment they become totally convinced that they are nothing and are made to be nothing, but slaves. This psychological weapon was sharpened by public physical punishments and lynchings. This daily repetitive weapon deprived black slaves of their potentials to be the protectors of black women. However, women in general need a stronger male people to protect them. Naturally they would prefer white men who were in a position of force to enjoy their protection. Black men ran toward white women simply because they could see in them salvation, privilege and moral satisfaction. White women were the companions of the masters, and were masters; they could decide in favor or against them.

The metaphors used here in terms of eunuch (a castrated human male or a man who is not inclined to marry and procreate), Lazarus (a man, the brother of Mary and Martha, who was according to the New Testament brought back to life by Jesus after being in the tomb for four days or a beggar mentioned in a parable told by Jesus in the New Testament) , and bitch (a female dog or a despicable, disagreeable, aggressive female) to refer to the characters acting in the passage are significant. Black people were dehumanized and placed at the lowest ladder of the society. So, a black man was a wreck, a poor tramp whereas a black woman, a sexual something and the donkey for the white man.

CONCLUSION

From our analysis, speech act theory has illustrated the various acts performed by the characters of chapter four entitled “The Allegory of the Black Eunuchs” from *Soul in ice* by Eldridge Cleaver. These speech acts have perlocutionary implicature on the listeners in the process of constructing meaning that is achieved through direct and indirect speech acts. Through the speech acts, I can discover why the Lazarus, the old black man, is the only person likely to provide more and full explanation related the fact that a white man prefers a black woman and a black man would like to associate with the white woman. The old Lazarus is a rare opportunity because he knows all about slavery and its operating modes. The Eunucks are not old enough to be able to master the matter. In short, the passage reveals the contrasting world in which Blacks and Whites live in the United States of America or in the Americas in general. The slave system has killed in black men what determines their manliness and equipped women with the idea that only white men can protect them efficiently.

References

1. Austin, John Langshaw (1975). *How to do things with words*. 2ndedn. Oxford: Clarendon Press.
2. Cleaver, Eldridge (1968). *Soul On Ice*. New York: Dell Publishing Co., Inc.
3. Du Bois, William Edward Burghardt (1969). *The Souls of Black Folk*. U.S.A.: Signet Classic, 1903.

4. Du Bois, William Edward Burghardt (1972). *The Negro*. New York: Oxford University Press.
5. Du Bois, William Edward Burghardt (1973). *The Education of Black People: Ten Critiques, 1906 –1960*. New York: Monthly Review Press.
6. Dylgjeri, Ardita (2017). ANALYSIS OF SPEECH ACTS IN POLITICAL SPEECHES. Albania: “Aleksanderxhuvani” University.
7. Epps, Henry Harrison Jr. (2016). *The Emasculation of the American Negro. The Systematic Exploitation, Domination, and Suppression of the American Negro*. USA: Middletown, DE.
8. Jordan Donaldson Jordan, Miriam Greenblatt, John S. Bowes (1988). *The Americans, The History of a People and a Nation*. New York: McDougal, Little & Company.
9. Laxalt, Robert (1957). *Sweet Promised Land*, New York, Harper & Brothers Publishers.
10. Miller Christopher, Robert Cherny, James Gormly, Carol Berkin (1993). *The Makings of America: The United States and the World*, volume I: to 1865, Lexington, D.C. Health and Company.
11. Miller, John Chester (1959). *Origins of the American Revolution*. USA, Stanford University Press.
12. Patrick John, Berkin Carol et al. (1984) *History of the American Nation*, New York, Macmillan Publishing Company.
13. Sanaa, Ilyas and Qamar Kushbi (Sep 2012). FACEBOOK STATUS UPDATES: A SPEECH ACT ANALYSIS. Pakistan: Fatima Jinnah Women University.
14. Searle, John Rogers (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. London: Cambridge University Press.
15. Susan, Olajoke Akinkurolere and Kayode, Samuel Ariyo (27th May 2015). Speech Act Features of Select Extracts in Chinua Achebe’s *Arrow of God: Leadership perspective*. Osun State, Nigeria, Obafemi Awolowo University.
16. Wardhaugh, Ronald (2006). *An Introduction to Sociolinguistics*. 5th edn. Blackwell Publishing Ltd.
17. Zinn, Howard (1980). *A People’s History of the United States*, New York, Harper & Row, Publishers.

Appendix

Selected extracts from the novel

- 1) Old Lazarus, why come you're not dead? P 184
- 2) What?
- 3) A guerrilla is a man, but you're some kind of freak! p 186
- 4) I wish I had a nickle for every bitch whose ass I've put my foot in! I'd be so rich right now that you lames would have to put in your requests six months in advance just to get to see me, let alone sit down at the same table with me!
- 5) A home-run slash at your neck with a scimitar is the solution to all your problems, Lazarus.
- 6) Black woman take kindness for weakness.
- 7) I hate a black bitch
- 8) You can't trust them like white women, and if you try to, they won't appreciate it and they won't know how to act.
- 9) Secretly, they all love white men-some of them will tell you so to your face, the others will tell you by their deeds and actions.
- 10) Ain't no such thing as an ugly white woman.
- 11) I believe that if a leader wanted to unite the Negroes in a solid unity, he could do so very easily. All he'd have to do is promise every black man a white woman and every black woman a white man.
- 12) There is a war going on between the black man and the black woman, which makes her the silent ally, indirectly but effectively, of the white man.
- 13) I will have access to the white woman and I will have access to the black woman. The black woman will have access to you-but she will also have access to me. I forbid you access to the white woman. The white woman will have access to me, the Omnipotent Administrator, but I deny her access to you, you the super masculine Menial.
- 14) It was the perfect solution, only it didn't work.
- 15) How you're supposed to treat a bitch who can't live with you without fighting?
- 16) Then guess what she did. She married a white man!
- 17) The cat was a blank, a tramp, he didn't have anything going for himself. He didn't have a quarter when he married her.
- 18) There are white men who will pay you to fuck their wives.
- 19) You dirty Lazarus. You killed him. You murdered him. You betrayed him.

PROBLEMATIQUE DE LA LITTERATURE DANS LE PROCESSUS DE DEVELOPPEMENT SOCIAL

SOUANGA Kouadio Denis

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

souangadenis@yahoo.fr

Résumé

Le développement, processus multidimensionnel, implique tous les domaines de la vie sociale. Dans cette quête permanente de bien-être, la contribution de l'écrivain en tant que composante sociale se révèle à plusieurs niveaux. Observateur attentif de la société dans laquelle il vit, l'écrivain exprime, à travers ses œuvres, son intérêt à l'égard de tous les processus événementiels qui l'entourent. La mise en relief des grands événements de l'histoire du monde fait des productions littéraires un moyen de pérennisation des événements sociaux. Enfin, la littérature, ferment de toute activité scientifique, imprime à l'abstrait un cachet matériel facilement exploitable. Toutefois, la révélation des tares sociales génère souvent des crises beaucoup plus alarmantes. Aussi, la contribution de la littérature au processus de développement implique-t-elle la maturité intellectuelle des auteurs.

Mots-Clés : littérature, contribution, développement, société, crises, maturité.

Abstract

Development, a multidimensional process, involves all areas of social life. In this permanent quest for well-being, the writer's contribution as a social component reveals itself at several levels. As an attentive observer of the society in which he lives, the writer expresses, through his works, his interest in all the eventual processes that surround him. The highlighting of major events in the history of the world makes literary productions a means of perpetuating social events. Finally, literature, the seal of all scientific activity, imparts to the abstract a material seal easily exploitable. However, the revelation of social blemishes often generates far more alarming crises. Thus, the contribution of literature to the development process implies the intellectual maturity of the authors.

Keywords: literature, contribution, development, society, crises, maturity.

INTRODUCTION

La notion de développement appelle plusieurs acceptions. Le développement signifie, entre autres définitions, le fait de grandir, de croître. Il désigne également le fait pour quelque chose de progresser, de s'accroître, de prendre de l'importance¹. Appliqué à la société, le développement traduit la nécessité d'améliorer le bien-être de chaque personne pour que celle-ci puisse réaliser son plein potentiel². Le développement apparaît ici comme l'objet de toute œuvre humaine. Le perfectionnement de l'humanité, la trame de tous les combats de l'homme, trouve ici sa justification.

Quant à la littérature, elle désigne l'ensemble des œuvres écrites auxquelles l'on reconnaît une finalité esthétique. La littérature désigne également l'ensemble des connaissances et des études qui se rapportent à ces œuvres et à leurs auteurs³. Quelle est donc la place de la littérature dans le processus de développement social? Comment ces connaissances livresques ou orales peuvent-elles contribuer à l'essor des communautés humaines afin de bénéficier des lettres de noblesse au même titre que les sciences exactes?

Quatre axes de réflexion conduisent notre démarche: la contribution de l'écrivain en tant qu'observateur attentif de la société, la littérature en tant que moyen de pérennisation des phénomènes sociaux, mais aussi comme ferment de toute activité scientifique. Toutefois, la satire sociale à laquelle se consacrent bien des auteurs est, à maints égards, porteuse de conflits susceptibles de perturber la paix sociale. Aussi importe-t-il de mettre en relief les germes conflictuels dans les productions littéraires afin que celles-ci deviennent à jamais un véritable outil au service du développement.

1. L'écrivain : observateur attentif de la société

L'écrivain écrit sur une réalité sociale pour la faire connaître à ses lecteurs. A travers ses œuvres, véritables contributions au diagnostic du malaise

¹Cf. [\(http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/d%C3%A9veloppement/24951#zh2VG8b15sGAGRiY.99\)](http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/d%C3%A9veloppement/24951#zh2VG8b15sGAGRiY.99) (07/02/2017).

² Cf. S. a : Qu'est-ce que le développement social, in : http://www2.gnb.ca/content/gnb/fr/ministeres/sies/presentation/content/questce_queledeveloppementsocial.html (07/02/2017).

³Cf. [\(http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/litt%C3%A9rature/47503#EXduSCM1TR8yCWuE.99\)](http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/litt%C3%A9rature/47503#EXduSCM1TR8yCWuE.99) (07/02/2017).

social et à l'éclairage du potentiel moral des intrigues thématiques, il exprime son intérêt à l'égard de tous les processus événementiels qui l'entourent. Presque tous les événements, toutes les réalités sociales dont il a connaissance, qu'ils soient heureux ou pas, attirent son attention.

Dans son œuvre *Aus dem Leben eines Taugenichts* par exemple, le romantique allemand Joseph Karl Benedikt Freiherr von Eichendorff tente de donner vie aux choses et de les faire parler. En effet, à travers chaque élément de la nature qu'il rencontre dans sa ballade, il ressent une chanson endormie qu'il réveille et chante avec des mots ensorcelants. Avec ses mots magiques, le monde se met aussi à chanter.

A ses côtés, le monde devient vivant. A travers ses écrits, il ressent lui-même la manifestation des choses et celle de leur être, la manifestation de la nature qui, comme une sorte de remède, comble la triste situation familiale de l'auteur, notamment le décès prématuré de ses parents⁴. A travers cette œuvre, Eichendorff invite toute personne qui éprouve les mêmes douleurs que lui à la transcendance en vue de se projeter dans un nouvel espoir de vie. La littérature apparaît ici comme une thérapie contre les douleurs émotionnelles telles que la dépression ou le chagrin.

Au-delà des événements émotionnels, les textes de maints écrivains résident dans leurs engagements littéraires. A travers leurs écrits, ces auteurs attirent constamment l'attention de leurs lecteurs sur les crises sociales autour d'eux, tout en espérant contribuer, à travers les intrigues thématiques, à y mettre fin. Dans ce combat, s'annonce toute l'œuvre littéraire de l'écrivain allemand Rolf Hochhuth. Dans sa satire sociale, Hochhuth révèle, à maintes reprises, les insuffisances de la société allemande. Il mentionne particulièrement les atrocités de l'holocauste juif et de la Deuxième Guerre Mondiale. Il dénonce sans cesse ces meurtres, accuse leurs auteurs tout en partageant la douleur des victimes.

Ce que Hochhuth révèle, il l'a vécu en tant que composante de la société allemande. Il a souffert de la destruction de son pays et de son partage par les

⁴(Le père de Eichendorff, Adolf Theodor Rudolf von Eichendorff, est mort en 1818 et sa mère Karoline Frejin von Kloche est morte en 1822, lorsque Eichendorff avait respectivement 30 et 34 ans.), Cf. Gerhard Schulz : *Die deutsche Literatur zwischen französischer Revolution und Restauration*, Zweiter Teil, 1806-1836, C.H.Beck, München, 1989, p.780.

puissances alliées au même titre que tout autre citoyen allemand de l'époque. Il a vécu le régime nazi avec l'holocauste juif. Il est fermement convaincu avec Theodora Onuko que « *écrire, c'est l'engagement et la contestation contre toute oppression qui supprime la liberté de l'homme* »⁵. Hochhuth est un auteur de profession libérale. Dans ses textes, il s'attaque à toutes les couches de la société allemande. Rien ne le freine dans la dénonciation des faiblesses de chaque catégorie sociale.

A cela s'ajoute sa compassion et sa serviabilité. La découverte de l'injustice et de la misère autour de lui l'a conduit à écrire plusieurs ouvrages dont *Die Hebamme* (1971), *Lysistrata und die Nato* (1973), *Unbefleckte Empfängnis* (1988), *Wessis in Weimar* (1993). Dans ces ouvrages, Hochhuth invite ses lecteurs à davantage d'humanisme, car les valeurs humaines doivent être, selon lui, au-dessus de toute autre considération.

Ce combat pour la justice sociale semble être partagé par Jürgen Roth. Dans son ouvrage *Spinnennetz der Macht*, Roth dénonce avec véhémence l'abus éhonté du pouvoir en Allemagne par une élite sociale destructive. Il cite, tour à tour, les grands hommes politiques de Berlin qui bloquent, selon lui, les enquêtes sur les évasions fiscales, les procureurs qui mettent au pas les citoyens trop critiques, les magistrats qui ignorent leur devoir d'indépendance et dont le comportement peu éthique est couvert par d'éminents intercesseurs politiques. A titre d'exemple, il mentionne la destruction de la vie du couple Meissner par Monsieur B., représentant de la filiale d'une banque dans le cadre d'un contrat immobilier au profit de leur fille unique Victoria.

En effet, financièrement ruiné face aux nombreuses fausses taxes liées au contrat, le couple Messner demande l'aide de la banque. En lieu et place de Monsieur B., il rencontre son représentant qui lui avoue ce qui suit : « *Der B. ist ein kleines Arschloch, das hätte der nie mit Ihnen machen dürfen. Ich hätte diese Finanzierung abgelehnt* »⁶.

⁵ Theodora Onuko : »Le Role[sic] de la littérature dans le développement de la nation », in :UJAH : Inzjik Journal of Arts and Humanities Vol 13 No 1 2012, p.7, in :<http://dx.doi.org/10.4314/ujah.v13i1.11> (06/02/2017).

⁶ (B. est un petit trou de cul qui n'aurait jamais dû faire ça avec vous. J'aurais refusé ce financement.) [Traduit par moi, Kouadio Denis SOUANGA (K.D.S)], Jürgen Roth: *Spinnennetz der Macht. Wie die politische und wirtschaftliche Elite unser Land zerstört*, Econ, Ullstein Buchverlag, Berlin, 2013, p. 234.

Observateur attiré des événements sociaux dont il a connaissance, l'écrivain apparaît ici comme le gendarme de la société dans son fonctionnement et dans son évolution dont il ne souhaite que le meilleur. Ses textes tentent également de pérenniser, par leurs valeurs historiques, les faits de société.

2. La littérature : Moyen de pérennisation des événements sociaux

Sans l'entremise de la littérature, les phénomènes sociaux tomberaient, après leur déroulement, dans l'oubli. La reconstitution des grands événements de l'histoire du monde, qu'ils soient heureux ou malheureux, relève de l'écrivain. Qu'elle soit représentée sous la forme lyrique, dramatique ou prosaïque, l'écriture de ces faits sociaux permet à la chaîne des générations de s'imprégner des réalités sociales qui ont marqué l'histoire de l'humanité. « *La littérature est un moyen de communication qui doit aider les hommes à cerner leur époque, à mieux comprendre ce monde vénénéux et violent* »⁷, affirme, en ce sens, Arnold Gérard.

Ainsi, au plan religieux, la littérature a permis la reconstitution de la vie des prophètes et de leurs enseignements qui fortifient, depuis des siècles, la vie spirituelle de leurs adeptes. Aussi, parle-t-on de religion du livre, pour désigner les Ecritures saintes, contenues par exemple dans la Bible, le Coran ou la Torah. Les différentes doctrines révélées par les prophètes de ces religions n'ont pu résister à l'épreuve du temps que parce qu'elles ont été soigneusement conservées sur des supports physiques, audiovisuels ou même numériques. Au-delà de leur caractère spirituel, ces ouvrages apparaissent comme de véritables outils didactiques au service de la formation des fidèles.

Au plan économique, les grands théoriciens de la pensée économique étaient d'abord des littéraires. Que ce soit François Quesnay pour les physiocrates, Adam Smith pour l'école classique, Karl Marx pour le marxisme ou John Maynard Keynes pour le keynésianisme⁸, ils étaient d'abord tous des littéraires. La conception, l'écriture et la divulgation de leurs théories qui ont façonné l'histoire économique du monde ont été le fait de la littérature, entendue ici comme l'ensemble des œuvres écrites qui ont permis la promotion

⁷Cité par Onuko, in: [http : //www. siteviola.fr./001](http://www.siteviola.fr./001) (06/02/2017).

⁸Cf. Traoré Mahamoudou : Problèmes économiques et sociaux, direction de la formation continue, Ecole Normale d'Administration, juin 7998 [Manuscrit chez l'auteur].

des résultats de leurs recherches. Grâce à l'imprimerie, ces grands courants de la pensée économique ont, depuis le XVIII^e siècle, traversé les époques et continuent d'être enseignés de nos jours.

Aux plans politique et social, les grandes guerres qui, par leurs effets dévastateurs, ont marqué l'histoire de l'humanité telles que la guerre de trente ans en Allemagne, les deux guerres mondiales ou le génocide rwandais ne sont connus sous leurs différentes facettes que grâce à l'écriture. Le littéraire se révèle ici comme l'éveilleur de conscience de la société sur les faits sociaux. Il en va de même des écrits relatifs aux usages et coutumes, notamment aux sagesses ancestrales qui, le plus souvent, dérivent des mythes, des contes ou des légendes. Dans ce sens, Theodora Onuko écrit encore ce qui suit: « *C'est en apprenant nos cultures, nos traditions que les enfants qui sont la future génération s'instruisent des valeurs qui sont bonnes pour notre société* »⁹. A la littérature écrite s'ajoute la littérature orale dans le processus de développement social.

Ici la contribution de la littérature africaine traditionnelle est sans ombrage. Le rôle joué par les gardiens de la tradition tels que les vieux, les griots, les poètes, les prêtres au fil des générations a permis la transmission des croyances et des expériences. La moralité tirée des contes et légendes ci-dessus mentionnés, dits aux enfants, permet l'apprentissage des mœurs tout en réglant les problèmes de conduite¹⁰. La littérature orale se révèle ici également comme un outil didactique dans l'éducation des enfants. En outre, la littérature apparaît dans son ensemble comme le ferment de toute activité scientifique.

3. La littérature: ferment de toute activité scientifique

Tout ce qui est pensé, conçu intellectuellement, est le plus souvent écrit, c'est-à-dire couché sur un support papier ou numérique, avant d'être réalisé. La littérature imprime ici à l'abstrait un cachet matériel facilement exploitable par tous les lecteurs avertis. Les titres des ouvrages ou leurs résumés sont parlants.

⁹ Theodora Onuko : «Le Role [*sic*] de la littérature dans le développement de la nation », in:UJAH: Inzjik Journal of Arts and Humanities Vol 13 No 1 2012, p.4, in :<http://dx.doi.org/10.4314/ujah.v13i1.11> (06/02/2017).

¹⁰ Cf. Jean Cauvin : Comprendre Les Contes, Versailles, Les Classiques africaines, 1992, p.9, in :Theodora Onuko : «Le Role [*sic*]de la littérature dans le développement de la nation », in:UJAH: Inzjik Journal of Arts and Humanities Vol 13 No 1 2012, p. 5, in :<http://dx.doi.org/10.4314/ujah.v13i1.11> (06/02/2017).

Ils incitent à la lecture du contenu des ouvrages, à la réflexion et à la mise en forme des idées conçues. Des idées abstraites développées dans le livre, l'on parvient à réaliser des choses concrètes. A ce titre, l'on est tenté d'affirmer que la littérature inspire le lecteur à la création.

Avec l'immatériel, le lecteur réalise du matériel. L'activité cérébrale exercée constamment ouvre des perspectives novatrices dont l'exploration débouche sur des réalités nouvelles au profit de l'humanité. Ainsi le monde se perfectionne. Les hommes acquièrent de meilleures connaissances, une plus grande expérience de leur univers, de meilleures qualités de vie. La révolution industrielle du XIXe siècle ne découle-t-elle pas de l'époque du siècle des Lumières du XVIIIe siècle ? La littérature apparaît donc comme le socle de la recherche scientifique. Elle ne saurait se limiter seulement aux sciences sociales qui rassemblent toutes les disciplines dont l'objet d'étude est lié aux activités et au comportement des êtres humains.¹¹ Les méthodes empiriques qui consistent à tester par des expériences répétées la validité d'une hypothèse en vue d'obtenir des données nouvelles, qualitatives ou quantitatives qui confirment ou infirment l'hypothèse initiale se révèlent aussi comme de la littérature.¹²

Toutes ces méthodes participent au développement de la science, c'est-à-dire aux différentes branches de la connaissance et du savoir, et par leur valeur universelle, à l'évolution de la société toute entière. Cette évolution de la société se mesure par l'amélioration des conditions et de la qualité de vie des populations et par la production du bien-être¹³. La littérature se révèle ici comme une composante indispensable du développement. A ce titre, le poète Amadou Lamine Sall souligne que si l'imaginaire des poètes était relevé comme celui des hommes politiques, on ne parlerait plus d'émergence¹⁴.

En le disant, il souligne la primauté de la littérature sur la politique appréhendée comme « *l'ensemble des affaires publiques d'un Etat, des*

¹¹ Cf. S.a : « [Définition de sciences sociales - Concept et Sens](http://lesdefinitions.fr/sciences-sociales#ixzz4XsRnA3SW) », in : <http://lesdefinitions.fr/sciences-sociales#ixzz4XsRnA3SW> (06/02/2017).

¹² Cf. S.a : « Méthode expérimentale », in : https://fr.wikipedia.org/wiki/M%C3%A9thode_exp%C3%A9rimentale (06/02/2017).

¹³ Cf. <http://www.hypergeo.eu/spip.php?article511> (06/02/2017).

¹⁴ Cf. Mariame Djigo : Afrique : Littérature et développement – L'écrivain, un agent utile au développement, in : <http://fr.allAfrika.com/stories/201511101317.html> (09/02/2017).

événements les concernant et des luttes des partis »¹⁵. Dans cette perspective, la littérature apparaît comme une composante incontournable du développement. Nonobstant ces valeurs fondamentalement constructives révélées par la littérature dans son ensemble, les productions littéraires cachent en elles des germes conflictuels.

4. Des germes conflictuels dans les productions littéraires

La satire sociale à laquelle se consacrent de nombreux auteurs immortalise de nombreuses crises sociales. En diagnostiquant tous ces maux sociaux, l'écrivain semble sans nul doute attirer l'attention de son lectorat sur les tenants et aboutissants des intrigues thématiques afin d'en tirer le plus grand intérêt au profit des générations futures.

Toutefois, par le jeu du mimétisme, la révélation de ces crises constitue souvent le ferment d'autres crises sociales beaucoup plus alarmantes. En voulant attirer l'attention de ses lecteurs sur des problèmes sociaux, l'écrivain relate des invectives, propage la haine intentionnellement entretenue par certains personnages de son œuvre ou encore la cruauté engendrée par les conflits thématiques. La révélation de ces conflits, y compris des moyens de lutte, allie d'autres âmes malveillantes.

Contrairement aux attentes des écrivains, notamment des leçons à tirer de ces intrigues au profit des lecteurs ou des générations futures, nombreux sont les acteurs sociaux qui s'inspirent de ces situations peu recommandables ou même d'horreur pour commettre désastre et désolation.

Loin de constituer de véritables outils de sensibilisation du tissu social, les écrits de bon nombre d'auteurs réveillent des douleurs profondes, difficilement cicatrisables de l'histoire tout en aiguisant l'esprit maléfique de certains lecteurs. Dans ce contexte, la réédition de *Mein Kampf* d'Adolf Hitler et la grande audience de cet ouvrage auprès du public, notamment les succès de

¹⁵ Hachette: Dictionnaire pratique du français, das neue einsprachige Nachschlagewerk für Schule und Hochschule 40 000 Stichwörter, Langenscheidt, Berlin, München, Wien, Zürich, 1989, P. 856.

ventes enregistrés – 85.000 exemplaires vendus en 2016 par l'édition critique de l'Institut für Zeitgeschichte¹⁶ - suscitent bien des interrogations.

En effet, en décidant de rééditer ce texte d'irritation, Christian Hartmann, le directeur de projets de cet institut et son équipe envisagent de fermer un grand trou dans la recherche sur le National-socialisme en Allemagne. "*Die Publikation zeigt Hitlers Falschaussagen und Verdrehungen auf, korrigiert sachliche Fehler und erläutert den zeitgenössischen Kontext*",¹⁷ affirme Christian Hartmann. L'enseignement de cet ouvrage comme manuel scolaire dans les écoles allemandes devrait, selon lui, mettre un terme, une fois pour toutes, aux nombreuses discussions sur la question.

Toutefois la trop grande focalisation de l'opinion publique sur cet ouvrage qui apparaît comme une source extrêmement sensible et historiquement polluée suscite bien des appréhensions. Aussi, très dubitatif sur l'intérêt d'un tel projet provocateur sur l'idéologie d'un système qui a assombri toute une partie du XXe siècle, Andreas Wirsching le directeur de l'institut affirme ce qui suit : "*Es wäre absurd, in die Diskussion der 50er-Jahre zurückzufallen und zu sagen: Hitler war's. Ich warne davor eine zu starke Hitler-Zentrierung in der öffentlichen Diskussion und vor allem im Geschichtsunterricht*"¹⁸. Wirsching semble ne pas croire en la valeur didactique ou plutôt éducative d'un tel projet pour la jeunesse allemande qui non seulement n'a pas vécu ces atrocités mais est aujourd'hui tournée vers d'autres défis.

Certes chaque citoyen, quelque soit son origine ou son obédience politique, doit pouvoir assumer toutes les facettes de l'histoire de son pays. Cependant les leçons qu'il tire des erreurs du passé doivent pouvoir fortifier ses actions positives dans le futur. Aussi, pour diverses raisons, des ouvrages sont-ils systématiquement censurés dans de nombreux pays en vue de préserver l'opinion nationale contre toute action subversive.

¹⁶ Cf. Christian Hartmann, <http://www.stern.de/politik/deutschland/-mein-kampf--von-adolf-hitler--eine-hetzschrift-als-bestseller-7264790.html>(12/04/2017).

¹⁷ (La publication montre les fausses déclarations et les fausses entorses d'Hitler, corrige les erreurs factuelles et explique le contexte contemporain.) [Traduit par moi, K.D.S]. Idem.

¹⁸ (Il serait absurde de retomber dans la discussion des années 50 et dire : C'était Hitler. Je mets en garde contre la centralisation excessive d'Hitler dans le débat public et en particulier dans l'enseignement de l'histoire.) [Traduit par moi, K.D.S]. Ibidem.

En 1989, Salman Rushdie a été interdit d'accès au territoire indien pour son œuvre *Les versets sataniques* qui n'a pu être publiée. En 2016, l'œuvre de Jan Böhmermann, intitulé *Schmähgedicht über Erdogan*, a été censurée par le tribunal de Hambourg pour propos injurieux et diffamatoires à l'égard du Président turque Recep Erdogan¹⁹. Déjà en 1752, Louis XV a interdit en France l'impression et la diffusion des deux premiers volumes de l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences* de Denis Diderot et de Jean d'Alembert pour subversion²⁰. Ils sont légion, les ouvrages censurés à travers le monde.

Si toutes ces censures visent à protéger l'opinion nationale contre d'éventuels troubles à l'ordre public, elles attirent cependant la curiosité des lecteurs qui cherchent toujours à savoir ce que l'on veut cacher au public. Aussi, importe-il de savoir peser le pour et le contre de telles décisions qui finissent par faire monter la côte de popularité des auteurs incriminés, car, quoi qu'il en soit, chacun cherchera à lire sous le manteau ce qu'on lui cache publiquement.

CONCLUSION

Il y a du développement, c'est-à-dire du progrès dans tous les domaines de la vie sociale. Toutefois l'homme ne peut y arriver qu'en prenant en compte tous les aspects de la vie dans la réalisation de ses ambitions. A travers son œuvre littéraire, l'écrivain se révèle comme le porte-flambeau de sa société. La vitalité de l'écriture dans le processus de développement implique donc la promotion de la diversité culturelle, moyen efficace de lutte contre les tares sociales. Cela suppose des écrivains responsables, suffisamment conscients de la portée éducative des textes qu'ils proposent à leurs lecteurs, mais aussi des lecteurs assez éclairés pour comprendre le sens du message livré par les écrivains. En tout état de cause, on ne peut pas aliéner la littérature de la vie sociale. Quitte à chacun - écrivain et lecteur - d'en tirer le meilleur profit dans le sens de la cohésion sociale.

Références bibliographiques

¹⁹Cf. <http://justiz.hamburg.de/contentblob/6103298/6b1b7ae264e23809630af9d7716ef2fd/data/schmaehgedicht-jan-boehmermann-pdfanhang.pdf> (12/04/2017).

²⁰ Cf. S. a. : «Scandale, censure et interdiction: Quand les livres, c'est le mal!», in : https://www.senscritique.com/liste/Scandale_censure_et_interdiction_quand_les_livres_c_est_le_m/668612 (17/01/2018).

Monographie

1. EICHENDORFF, (Joseph von): *Aus dem Leben eines Taugenichts*, Text, Materialien, Kommentar (Reihe Hanser Literatur-Kommentare, Bd.6), Novelle, Carl Hanser Verlag, München, 1977.
2. HACHETTE: Dictionnaire pratique du français, das neue einsprachige Nachschlagewerk für Schule und Hochschule 40 000 Stichwörter, Langenscheidt, Berlin, München, Wien, Zürich, 1989.
3. ROTH, (Jürgen): *Spinnennetz der Macht. Wie die politische und wirtschaftliche Elite unser Land zerstört*, Econ, Ullstein Buchverlag, Berlin, 2013.
4. SCHULZ , (Gerhard) : *Die deutsche Literatur zwischen französischer Revolution und Restauration*, Zweiter Teil, 1806-1836, C.H.Beck, München, 1989.
5. TRAORE, (Mahamoudou): *Problèmes économiques et sociaux*, direction de la formation continue, école normale d'administration, juin 7998 [Manuscrit chez l'auteur].

Sites consultés

DJIGO, (Mariame) : « Afrique : Littérature et développement – L'écrivain, un agent utile au développement », in : [http : fr//.allAfrika.com/stories/201511101317.html](http://fr/.allAfrika.com/stories/201511101317.html) (09/02/2017).

HARTMANN, (Christian), in: <http://www.stern.de/politik/deutschland/-mein-kampf--von-adolf-hitler--eine-hetzschrift-als-bestseller-7264790.html>(12/04/2017).

ONUKO, (Theodora) : »Le Role [*sic*] de la littérature dans le développement de la nation », in: UJAH : Inzjik Journal of Arts and Humanities Vol 13 No 1 2012, p.7, in :<http://dx.doi.org/10.4314/ujah.v13i1.11> (06/02/2017).

<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/d%C3%A9veloppement/24951#zh2VG8bI5sGAGRiY.99>.(07/02/2017).

www.larousse.fr/dictionnaires/francais/litt%C3%A9rature/47503#EXduSCM1TR8yCWuE.99 (07/02/2017).

<http://www.justiz.hamburg.de/contentblob/6103298/6b1b7ae264e23809630af9d7716ef2fd/data/schmaehgedicht-jan-boehmermann-pdfanhang.pdf>(12/04/2017).

<http://www.stern.de/politik/deutschland/-mein-kampf--von-adolf-hitler--eine-hetzschrift-als-bestseller-7264790.html>(12/04/2017).

S.a : Qu'est-ce que le développement social, in :
http://www2.gnb.ca/content/gnb/fr/ministeres/sies/presentation/content/questce_queledeveloppementsocial.html (07/02/2017).

S.a : « [Définition de sciences sociales - Concept et Sens](#) »,
in : <http://lesdefinitions.fr/sciences-sociales#ixzz4XsRnA3SW> (06/02/2017).

S.a: « Méthode expérimentale », in :
https://fr.wikipedia.org/wiki/M%C3%A9thode_exp%C3%A9rimentale
(06/02/2017).

<http://www.hypergeo.eu/spip.php?article511> (06/02/2017).

S.a : «Scandale, censure et interdiction: Quand les livres, c'est le mal!», in :
https://www.senscritique.com/liste/Scandale_censure_et_interdiction_quand_les_livres_c_est_le_m/668612 (17/01/2018).

EDUCATION ET FORMATION

FINALITES DE L'EDUCATION

SOUMANA Seydou

Université de Tahoua, Niger

seydousoumana971@yahoo.fr

Résumé

L'éducation consiste dans le fait que la société communique certaines valeurs à ses fils dans l'optique de leur permettre d'accéder à l'humanité. Celle-là doit s'adresser à trois dimensions possibles de l'homme. Au niveau individuel, où l'homme se perçoit lui-même comme une dignité qu'il doit respect et faire respecter par les autres. Au niveau social, où l'homme prend conscience que, non seulement, tous les membres de la communauté incarnent la même dignité que lui mais aussi que la vie de chacun dépend de l'existence du groupe, et que pour cela, il doit régner un respect mutuel entre tous. Enfin, au niveau planétaire, où l'homme apprend que tous les peuples du monde incarnent la même dignité et que la paix mondiale suppose la coexistence des différentes cultures dans un rapport d'échange et de respect mutuel. L'éducation vise ainsi, en dernier essor, à former des citoyens capables, d'une part, de construire une complémentarité entre les valeurs qui leur sont propres et celles des autres et, d'autre part, de construire une complémentarité entre leurs cultures locales et les autres cultures du monde. En d'autres termes, l'éducation vise à former l'homme en tant qu'individu, en tant que membre de la société et en tant que citoyen du monde.

Mots-clés : *citoyen, citoyen du monde, culture, éducation, individu.*

Abstract

Education consists in the fact that the society conveys some values to its children in order to enable them get access to humanity. This one must address three possible dimensions. At the individual level where mankind perceives himself as a dignity that he must respect himself and make himself respected by others, at the social level where mankind takes conscious that not only the other members incarnate the same dignity as himself but in addition that every individual's life depends on the existence of the group and for that reciprocal respect must exist within everyone. Finally at the planetarium level, where mankind learns that all the people of the world incarnate the same dignity and that the worldwide peace assumes the existence of different cultures in an exchanging basis and reciprocal respect. Education aims in this way, at a final point at training citizens, able in one way to build a certain complementarity within the values that are their own and those of others and in another way to build a complementarity within local cultures and the other cultures of world, in other words, education aims at training mankind as individual, as a member of the society and as a worldwide citizen.

Key words: *citizen, worldwide citizen, culture, education, individual.*

INTRODUCTION

L'éducation désigne l'ensemble des pratiques et enseignements qu'une société met en œuvre en vue de transmettre à ses enfants l'ensemble des valeurs qui composent sa culture et qui leur permettent ainsi d'accéder à l'humanité. O. Reboul (2012, pp. 25-26) en donne ainsi la définition : « l'éducation est l'ensemble des processus et des procédés qui permettent à tout enfant humain d'accéder progressivement à la culture, l'accès à la culture étant ce qui distingue l'homme de l'animal. » L'éducation est ainsi un filet sinon un art par les mailles duquel doit passer tout enfant dans le processus de son humanisation. C'est pourquoi, dira E. Kant (1803, p.3) « l'homme est la seule créature qui soit susceptible d'éducation. » L'homme a nécessairement besoin d'être éduqué pour son propre développement. Pendant son l'enfance, il ne pourra pas survivre sans les soins des parents. Et à l'adolescence, il ne pourra pas atteindre l'humanité sans l'éducation. L'homme donc, sans sa modulation par l'éducation, ne quitterait jamais le stade de l'enfance, il ne parviendrait jamais à l'usage des facultés véritablement humaines. L'homme, dira E. Kant (1803, p. 6) « ne peut devenir homme que par l'éducation. Il n'est que ce qu'elle le fait. » i G. O. Fullat (2013, p. 31) ajoutera qu'« éduquer, c'est engendrer l'humain ». L'éducation détermine la direction que va prendre l'adulte en l'enfant, c'est-à-dire le caractère qui sera le sien. J. Locke (2002, p. 29) remarquera que « les différences qui existent dans les mœurs et les talents des hommes, proviennent de leur éducation plus que d'aucune autre cause. » Il faut que, par l'éducation, l'enfant acquière les talents et épouse les mœurs qui permettent à la communauté d'exister sinon, devenu adulte, il serait la cause de la destruction de celle-ci. C'est pourquoi, dit Aristote (1874, p. 91), « partout où l'éducation a été négligée, l'État en a reçu une atteinte funeste. »

Notons que, poser le problème de la finalité de l'éducation revient à demander si l'on peut supposer dans le processus d'éducation, un ordre moral qui devrait conduire l'espèce humaine vers un état moralement meilleur. Autrement dit, s'il est indubitable que l'éducation a permis d'importants progrès au point de vue de la culture, peut-on ajouter qu'elle a aussi permis et continuera à actionner le progrès moral de l'humanité. E. Kant (1803, p. 14) disait déjà, en son temps, que « nous vivons dans une époque de discipline, de

culture et de civilisation, mais qui n'est pas encore celle de la moralisation. Pour pouvoir traiter cette question, l'on est condamné à faire un choix : ou bien, l'homme est une liberté, capable de choisir entre le bien et le mal donc sujet de progrès ou bien, il est simplement un être de la nature, et par conséquent, répond à un ordre déterministe dans ce cas, incapable de progrès.

En réalité, si nous voulons nous donner une raison à nos actions, le bon sens semble nous incliner à prendre l'homme comme capable de progrès. Mais là aussi, une autre question reste posée. L'homme connaît-il ce qu'est le bien ou le mal pour pouvoir choisir ? Existe-t-il un principe qui légitimerait le jugement du bien et du mal ? i GO. Fullat (2013, p. 127) répond par la négative mais affirme cependant que nous sommes condamnés à rechercher nos références. Ainsi, écrit-il, « nous ignorons qu'est-ce que le bien et le mal, et pourtant nous devons nous construire selon ces deux références. » Sans pouvoir dire voici le Bien et voilà le Mal, nous devons pourtant nous déterminer par rapport à ce que nous mettrons dans le camp du mal et dans celui du bien. Il en va ainsi pour nous rasséréner, pour nous donner un sens à la vie. C'est pourquoi, E. Kant (1972, p. 53) nous invite, à partir du progrès au point de la culture que l'éducation a produit sur le genre humain, à supposer aussi qu'elle produira son progrès au point de vue moral. « Puisque le genre humain est, au point de vue de la culture, qui est sa fin naturelle, en progrès constant, il faut le concevoir également en progrès vers le mieux au point de vue de la fin morale de son être ».

En effet, même en supposant le progrès moral possible, de nouvelles questions apparaissent : qu'est-ce que l'éducation doit développer en l'homme, quel effet permet-il d'apprécier son action sur lui ? Deux thèses semblent se dégager ici. Il y a celle qui voit dans l'éducation le développement de la socialité dont les effets sur l'individu s'observent à travers le respect qu'il a des valeurs sociales. La deuxième thèse est celle qui soutient que l'éducation permet à l'individu d'être autonome et d'accéder ainsi à l'épanouissement personnel. O. Reboul (2012, p. 23) écrit à ce sujet :

Les doctrines empiristes ou culturalistes qui rejettent la nature humaine, diront qu'on éduque l'enfant pour la société, en fonction des valeurs propres de celle-ci. Les partisans de la nature exigeront au contraire qu'on éduque l'enfant pour lui-même, pour lui permettre de s'épanouir selon sa nature propre.

Notre observation ici, c'est que l'homme n'est ni seulement un être pour soi, ni seulement un être pour la société, ni même uniquement, à la fois, un être pour soi et pour la société. Il est irréductible à ces deux entités de l'être. La dimension de l'homme doit se développer plutôt dans un schéma ternaire : il est un être pour soi, un être pour la société et un être pour l'humanité. L'homme est individu, il est membre d'une société, il est citoyen du monde et, ce n'est qu'à ce dernier stade qu'une communauté planétaire de notre espèce, fondée sur des règles de justice, serait rationnellement envisageable. Notre objectif, à travers cet article, sera de montrer que l'éducation doit avoir pour finalité de conduire l'homme dans un processus où partant de la conscience de sa propre dignité, il s'élèvera à la conscience de la dignité de tous les membres de sa communauté et enfin, à celle de l'homme en général. Notre méthodologie de travail a consisté ici à lire et à analyser les opinions des auteurs qui ont traité la question de la finalité de l'éducation et à nous en servir pour mieux argumenter notre point de vue. Pour atteindre notre objectif, nous montrerons d'abord que l'éducation s'adresse à l'homme en tant qu'individu pour qu'il prenne conscience de la dignité humaine en lui-même, ensuite elle s'adresse à lui en tant que membre de la société afin qu'il prenne conscience de cette dignité en chaque membre enfin, elle s'adresse à lui en tant que membre de l'espèce afin qu'il se représente cette dignité en l'homme en général.

1. L'éducation pour soi-même

A l'égard de l'individu, l'éducation doit remplir au moins quatre objectifs : la discipline, la prudence, l'instruction et la moralité. Quand l'enfant vient au monde ses pulsions premières ne sont point différentes de celles de l'animal. Et si rien ne vient les contredire, à la maturité, on aura affaire à un sauvage plutôt qu'à un humain. C'est pourquoi, les enfants doivent être soumis de bonheur à la discipline. Celle-ci aura pour fin de fixer de haies que leurs pulsions ne pourront pas franchir. Discipliner donc, c'est faire en sorte que l'animal de départ n'étouffe pas le bourgeon d'humanité en l'enfant. Et pour cela, la discipline doit consister simplement à dépouiller les enfants de leur rusticité originaires de manière à permettre que l'humanité s'affirme en eux ; elle doit aider l'humain à dompter les pulsions originaires qui pousse l'homme vers le mal. Ainsi, écrit AM. Drouin-Hans, (1998, p. 15), « l'homme a

fondamentalement des dispositions au bien, mais il a aussi des dispositions à l'expression d'une liberté débridée. C'est pourquoi la discipline est l'une des formes fondamentales de la culture, en tant qu'elle bride la nature. » La discipline ajoute AM. Drouin-Hans (1998, p. 15) est « l'aspect négatif de l'éducation » c'est-à-dire qu'elle se borne à empêcher que le penchant au mal ne prenne possession du penchant au bien et ne le détourne de ses fins. La discipline est dans l'éducation, le moyen par lequel l'homme s'élève à la maîtrise de soi, le moyen par lequel le pouvoir de la raison s'affirme sur l'instinct.

Ainsi, une fois que le sauvage aura été retenu dans ses prétentions, l'instruction ou la culture intervient pour donner à l'homme ce qu'E. Kant (1803, p.13) appelle l'habileté. Il s'agit de la faculté qui permet d'acquérir « une aptitude suffisante pour toutes les fins qu'on peut avoir à se proposer. » L'instruction fournit à l'esprit des instruments qui lui permettent de se déterminer habilement en toute circonstance. Précisons que l'instruction, en elle-même, nous dira E. Kant (1803, p. 13), ne détermine aucune fin, « mais elle laisse ce soin aux circonstances » Ce que fait l'instruction, c'est simplement de développer la faculté à l'habileté de manière à la rendre apte à prendre en charge la multitude des fins que l'on pourrait se proposer. En d'autres termes, l'éducation permet l'aptitude à s'adapter à toutes les situations possibles. Mieux, on est éduqué, mieux, on est habile. Et on est mieux quand les facultés sont mieux exercées au moyen de certaines disciplines comme, selon E. Kant (1803, p. 13), le fait « de lire et d'écrire ».

Outre l'habileté, l'éducation doit aider au développement d'une autre faculté que E. Kant (1803, p. 13) appelle la prudence et qui est une faculté qui permet de « vivre dans la société de ses semblables de manière à se faire aimer et à avoir de l'influence. » La prudence est l'art de savoir allier avec adresse l'habileté et la prévoyance dans la conduite des affaires dans le monde. Elle permet à l'homme de tirer le plus souvent avantage des différentes situations. Notons cependant que cette faculté n'attend pas son optimisation de la seule éducation formelle. En réalité, elle dépend plus de l'expérience acquise que de l'éducation reçue. Le rôle de l'éducation formelle consiste surtout à préparer cette faculté à être plus efficace à mesure qu'elle accumule de l'expérience. Elle prépare l'enfant à une plus grande aptitude à en faire un usage judicieux le moment venu, c'est-à-dire à l'âge adulte. Tout ce que l'éducation aura à faire

avant la maturité, c'est d'accoutumer les enfants à certaines vertus commandée par la raison, les emmener autant que possible à apprendre à réfléchir sur leurs propres actions. Ainsi écrit J. Locke (2002, Note, 1, p. 137), « la prudence ou sagesse (*Wisdom*) qui est la seconde qualité essentielle de l'homme consiste surtout dans le savoir-faire, dans l'habileté pratique, et elle a pour source l'expérience. Il ne peut donc être question chez l'enfant que de préparer une qualité qui n'appartient qu'à l'âge mûr. »

Notons cependant que, si l'éducation fournit à l'homme des instruments qui le rendent apte à toutes les fins qu'il peut se représenter, son objectif premier n'est pas cette aptitude. Elle vise surtout à le rendre capable de se faire la maxime de ne choisir que de bonnes fins. Autrement dit, en dernier essor, l'éducation cherche à rendre l'homme plus moral, elle cherche à le rendre plus aptitude à juger sainement les choses et à conduire ses actions telles que le veut la raison, c'est-à-dire à choisir les bonnes fins et à éviter les mauvaises. Ainsi, écrit E. Kant (1803, p. 13), « les bonnes fins sont celles qui sont nécessairement approuvées par chacun, et qui peuvent être en même temps des fins pour chacun. » Ce que toute saine raison approuve et en fait nécessairement sa fin, consiste dans l'accord des maximes de la volonté avec la dignité de l'humanité en notre personne, c'est-à-dire que l'homme doit pouvoir se représenter subjectivement comme une fin en soi et objectivement se représenter tout autre homme aussi comme fin en soi. L'idéal moral que doit poursuivre l'éducation pourrait ainsi se formuler à travers l'impératif pratique kantien qui commande d'agir de façon telle qu'on traite l'humanité, aussi bien dans sa personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, mais jamais simplement comme un moyen.

Voilà pourquoi, de tous les objectifs de l'éducation, la vertu (ou morale) est la plus importante. Celle-ci seule permet à la fois l'estime de soi-même et l'estime des autres. Grâce à la vertu, l'homme apprend à respecter l'humanité en sa personne et en la personne de tout homme en général. La vertu, dit John Locke (2002, p.132), « est absolument indispensable pour lui [l'homme] assurer l'estime et l'affection des autres hommes, pour qu'il soit agréable ou même supportable à lui-même. »

On peut dire qu'à l'égard de l'individu, l'éducation doit permettre de tirer au moins deux conséquences. La première : l'homme ne doit attendre

aucune faveur de la nature mais, il doit pouvoir tirer tout ce dont il a besoin de sa seule raison. Autrement dit, en toute chose, il doit compter sur ses propres efforts. Ainsi, écrit, E. Kant (1803, p. 4), « l'espèce humaine est obligée de tirer peu à peu d'elle-même par ses propres efforts toutes les qualités naturelles qui appartiennent à l'humanité. » La deuxième conséquence est celle qu'enseigne la culture morale : l'homme doit se représenter sa propre dignité et la préserver de toute souillure comme le souligne E. Kant (1803, 60) : « le devoir envers soi-même consiste (...) à conserver la dignité de l'humanité dans sa propre personne. » C'est dire ici que l'éducation libère l'individu de sa dépendance vis-à-vis de la nature. Grâce à celle-là, l'individu saura que celle-ci ne lui accordera aucune faveur. L'éducation apprend à l'homme qu'en dehors des dispositions que la nature a inscrites en lui à la naissance, il ne doit plus attendre d'elle d'autres faveurs. Tout le reste du travail nécessaire à sa survie dépend de lui et ce travail consiste dans l'effort permanent de développer les germes en lui. Vis-à-vis du milieu social, l'éducation libère l'individu en lui permettant de prendre conscience de son rôle d'acteur de la société et de l'assumer pleinement.

C'est dire que, face à la nature et au sein de la société, l'homme apprend qu'il n'a que sa raison pour se conduire et qu'il n'a d'autre mesure pour ses actions que leur accord avec la dignité humaine en sa propre personne. Ainsi, écrit O. Reboul (2012, p. 109), « l'enseignement intellectuel, en libérant des clichés et des préjugés, permet de s'exprimer et penser par soi-même. Quant à l'éducation morale, elle ne consiste pas à rendre les gens « conformes », mais à les délivrer de ce qui les domine et aveugle. » L'éducation en libérant de l'ignorance et de l'emprise sociale, autonomise l'homme, elle rend l'homme capable de compter sur ses propres moyens pour se réaliser. Mais, l'autonomie elle-même ne pourrait prendre son essor et toute sa signification que dans et pour un homme qui vit au sein de la société. C'est pourquoi, l'être pour soi appelle nécessairement l'être pour la société.

2. L'éducation pour la société

Pour que l'enfant devienne apte à la vie en société, l'éducation doit l'emmener à développer les potentialités qui rendent possible la vie commune. Parmi ces potentialités, il y a la civilité et le respect des droits d'autrui. La civilité dit J. Locke, (2002, p. 143) consiste « à éviter dans la conversation de

paraître dédaigneux ou indifférent pour les autres personnes.» La civilité dispose l'homme à éviter les comportements qui sont de nature à offenser les autres. Elle enseigne la politesse et la magnanimité. La politesse est le comportement par lequel nous témoignons aux autres de la bienséance, la convenance dans les rapports avec eux, elle désigne le comportement à travers lequel nous prouvons, dans nos attitudes, de la bonne éducation comme d'ailleurs le souligne J. Locke (2002, p. 140) :« la politesse est cette grâce, cette convenance dans le regard, dans la voix, dans les paroles, dans les mouvements, dans les gestes, dans toute l'attitude, qui fait qu'on réussit dans le monde, et qui met à l'aise, en même temps qu'elle charme les personnes avec qui nous conversons. » Quant à la magnanimité, elle désigne toujours selon J. Locke (2002, p. 40), un état d'esprit où on « évite dans la conversation de mettre mal à l'aise son interlocuteur. » La magnanimité est donc une bienveillance, une attention soutenue que nous témoignons aux autres. Elle est en quelque sorte une philharmonie dans les conversations, ce pouvoir de trouver au-delà des contradictions, le substrat qui fait l'accord des pensées, l'harmonie des vues contradictoires.

La civilité apparaît ainsi de manière générale, comme le pouvoir de se mettre à la place de l'autre et de lui reconnaître la même estime que celle que l'on peut éprouver à l'égard de soi-même. A l'égard de soi-même, la civilité invite l'homme à la reconnaissance et au respect de sa propre dignité. Et à l'égard d'autrui également, elle demande de reconnaître à celui-ci sa dignité et de lui témoigner du respect. Un enfant formé à la politesse civile, c'est donc celui dont toutes les allures traduisent de la considération, du respect, de l'estime et de la bienveillance pour les autres sans pour autant tomber dans la flatterie, l'hypocrisie, dans l'abaissement de soi, en un mot, sans manquer de s'estimer lui-même sur un pied d'égalité avec les autres. Ainsi, écrit J. Locke, (2002, p. 142), « celui qui sait être agréable aux personnes qu'il fréquente, sans s'abaisser à des flatteries humbles et serviles, a trouvé le secret de l'art de vivre dans le monde, de se faire partout apprécier, d'être partout le bienvenu.» La culture de la civilité apparaît ainsi comme la culture en l'homme de la disposition dont la fin est d'élever les membres d'une communauté à la reconnaissance mutuelle, gage de coexistence pacifique et de coopération entre tous.

Mais pour qu'une coexistence fondée sur la reconnaissance mutuelle puisse perdurer, il faut la présence de quelque chose qui puisse la protéger contre la liberté des uns et des autres. C'est pourquoi, l'éducation doit permettre à l'enfant de comprendre que le salut de la République est l'œuvre de tous les membres de la société. La vie en communauté n'est rendue possible que si chaque membre consent à apporter à cette œuvre commune tout ce dont elle a besoin pour réaliser son but. Aristote (1874, p. 49) en comparant les citoyens d'un Etat aux matelots dans un navire, écrit : « les membres de la cité ressemblent exactement aux matelots : malgré la différence de leurs emplois, le salut de l'association est leur œuvre commune; et l'association ici, c'est l'Etat. La vertu du citoyen se rapporte donc exclusivement à l'État. » Grâce à l'éducation, le futur adulte apprendra que la vie en société, c'est-à-dire la paix parmi les hommes n'est possible que parce qu'il existe des lois qui déterminent les droits et les devoirs des membres. Mais aussi, c'est parce que seulement chacun consent à obéir à ces lois que celles-ci ont leur vigueur. Autrement dit, le droit n'est pas le produit de la force personnelle mais le résultat de conventions entre les hommes. Les apprenants doivent entendre et mémoriser cette sentence de JJ. Rousseau (1966, p. 45) selon laquelle « le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir. » Quelle que soit la force dont un homme peut se vanter de posséder dans la cité, elle ne lui serait d'aucune utilité si des conventions ne venaient la corroborer. Par conséquent, s'il veut vivre libre et jouir ainsi de ses droits, il lui faut respecter les droits des autres. C'est pourquoi, selon JJ. Rousseau (1762, liv. I, p. 22), l'éducation pour la société doit porter essentiellement sur l'apprentissage des devoirs de l'homme au sein de la communauté. Ainsi, écrit-il, « Il n'y a qu'une science à enseigner aux enfants, c'est celle des devoirs de l'homme. » De bonne heure donc, il faut inculquer à l'enfant le respect des droits de l'homme en lui apprenant à obéir à ses propres devoirs.

Grâce à l'éducation donc, l'enfant internalise progressivement que l'homme ne peut pas mener sa vie sans réciprocité. Pour survivre, chacun est condamné à vivre sous la contrainte sociale parce qu'il ne peut pas se suffire à lui tout seul. Cette dépendance à l'égard des autres fonde aussi bien pour lui-même que pour chaque autre membre de la communauté un devoir, celui de participer à la construction et au maintien de la cohésion du groupe. Il doit savoir que pour la cause commune, un citoyen ne pourrait rien refuser de ce qui lui est demandé. La survie du groupe l'emportant sur la vie individuelle, la

communauté n'hésite pas à demander, à certaines occasions à ses membres, le sacrifice suprême. J. Locke (2002, 7) verra dans ce pouvoir de don de soi pour la cause commune l'ultime signe distinctif de l'homme de l'animal. Ainsi, écrit-il : « je pense que le devoir absolu de tout homme est de faire pour le service de son pays tout ce qu'il peut, et je ne vois pas quelle différence pourrait établir entre lui-même et les animaux qui l'entourent celui qui vivrait sans cette pensée. »

L'éducation pour la société doit aider l'enfant à développer le sens social, à internaliser et à mettre en pratique les notions sociales de coopération, de collaboration, d'intérêt mutuel, de communication, d'entraide, de reconnaissance mutuelle, etc. L'enfant apprend en même temps que cette réciprocité nécessaire n'aurait de solidité et d'assurance que si elle reposait sur l'égalité de tous, une égalité fondée sur la dignité humaine, une dignité qui dépasse le seul cadre communautaire pour concerner l'homme en général.

3. L'éducation pour l'humanité

Il convient de remarquer qu'entre l'éducation pour soi et l'éducation pour la société, il y a un moyen terme : l'éducation pour l'humanité. Cette synthèse permet, au-delà de l'individu et de la société, une représentation de la personne humaine en général comme une valeur absolue à laquelle participe tout le genre humain ainsi que le fait observer O. Reboul (2012, p. 25) : « on n'éduque pas l'enfant pour qu'il le reste. Mais pas non plus pour en faire « un travailleur et un citoyen ». On éduque pour en faire un homme, c'est-à-dire un être capable de communiquer et de communier avec les œuvres et les personnes humaines. » L'éducation doit pouvoir élever au-delà des différents clichés produits par les différentes cultures et souvent contre les autres, clichés derrière lesquels certains se blottissent pour justifier et alimenter des conflits dans les sociétés multiculturelles. En lieu et place des clichés fantaisistes ou irrédentistes, l'éducation doit promouvoir une sorte « méta-culture » qui réunit les principes universels de toute culture et à l'intérieure de laquelle, sans que les différentes cultures ne disparaissent ou même ne perdent leur autonomie, elles coexistent et dialoguent entre elles sur un pied d'égalité et s'enrichissent ainsi mutuellement. L'éducation doit donc élever à une reconnaissance mutuelle entre les cultures. Elle doit élever les hommes à l'acceptation de la différence grâce à la promotion des valeurs qu'ils partagent tous en tant qu'êtres humains

et qui, par conséquent, fondent l'unité du genre. L. E. López (2001, p. 3) écrit à propos :

S'il faut s'assurer que tous les citoyens apprennent à reconnaître et à comprendre la différence, il est tout aussi nécessaire que dans ce futur très proche, l'éducation souligne la nécessité de semettre d'accord sur l'obligation qu'ont, aujourd'hui plus que jamais, tous les êtres humains d'adhérer à un ensemble minimum de valeurs partagées par tous.

Pour que soit possible la coexistence des peuples dans un ensemble multiculturelle, pour que les différentes cultures du monde vivent dans l'unité et le respect mutuel, il faut que l'éducation permette l'acquisition du pouvoir de juger au-delà de soi-même ou des seuls canons développés par la culture de la communauté. L'enfant doit avoir, en fin de compte, des compétences qui le rendent capable de juger la différence entre les peuples et les cultures, non comme une preuve d'une différence naturelle mais plutôt, comme une preuve de la richesse de la créativité humaine. Nous suivons en cela L. E. López (2001, p. 3), quand il écrit :

L'éducation du XXI^e siècle devra permettre en premier lieu l'acquisition de compétences sociales différentes qui nous amèneront tous à reconnaître, respecter et apprécier cette diversité qui est aujourd'hui plus évidente que jamais. Nous devons apprendre à accepter le fait que l'hétérogénéité culturelle et linguistique constitue non seulement une réalité, mais aussi, plus important, une caractéristique inhérente au genre humain.

En effet, la babélisation originare elle-même semble nous inviter à ce dialogue interculturel. En séparant les langues, elle semble en même nous inviter à créer un lieu commun de valeurs partagées par tous par le fait même qu'elles peuvent communiquer entre elles. Ainsi, le fait que la traduction de toutes les langues soit possible constitue un motif suffisant pour que toutes les cultures s'entendent sur un minimum qui continuera toujours à s'élargir à mesure que l'humanité y adjoigne de nouvelles valeurs qui font consensus.

Il faut que l'éducation donc, à travers l'éveil de l'intelligence de l'enfant, tout en formant un être pour soi et un être pour la société, forme aussi l'homme,

c'est-à-dire un être pour l'humanité. L'enfant doit être capable de juger toutes les cultures à partir de ce minimum commun de l'humanité et comprendre les différences culturelles comme un atout pour le monde, comme l'expression de la richesse du monde. Ainsi seulement, il serait en mesure de lire et respecter l'humanité à travers chaque être humain de quelque horizon culturel que celui-ci appartienne. E. Kant (1803, p. 20) trouvait le chemin y conduisant dans la culture morale par le fait qu'elle donne à l'homme en général « une valeur qui regarde l'espèce humaine tout entière. » Cette valeur qui regarde l'espèce humaine tout entière et qui doit constituer le minimum commun de l'humanité, contient selon L. E. López (2001, p. 3), « les droits inhérents à tous les êtres humains».

Ce minimum commun de l'humanité, nous pouvons l'appeler le fond culturel universel à l'intérieur duquel toutes les cultures se reconnaissent et se jugent. Aussi, ce fond commun pourrait-il servir de lit sur lequel se construirait ce qu'E. Morin appelle une "anthropo-éthique" à laquelle l'enseignement doit mener. L'"anthropo-éthique" permet la représentation de l'homme dans sa dimension ternaire : en tant qu'être pour soi, être pour la société et être pour l'humanité. Le fond culturel universel auquel doit pouvoir conduire l'éducation pourrait permettre à chacun de passer, sans anicroche, de sa culture à celles des autres, c'est-à-dire de son être pour la société à son être pour l'humanité. Ainsi, écrit E. Morin (1999, p. 4), « l'enseignement doit amener à une "anthropo-éthique" par la considération du caractère ternaire de la condition humaine, qui est d'être à la fois individu, société, espèce. » L'éducation doit amener à une véritablement prise de conscience de l'interaction qui doit se jouer entre ces trois dimensions de l'être, c'est-à-dire que le développement de l'humain passe nécessairement par le développement de l'homme en tant qu'individu, en tant que membre d'une société et en tant que partie d'une espèce. Aussi, ajoute E. Morin (1999, p. 4), « tout développement vraiment humain, doit-il comporter le développement conjoint des autonomies individuelles, des participations communautaires et de la conscience d'appartenir à l'espèce humaine. »

Pour parvenir à cette prise de conscience majeure pour le devenir de notre humanité, E. Morin (1999, 4) a identifié deux grandes finalités éthico-politiques du nouveau millénaire. Il s'agit d'« établir une relation de contrôle mutuel entre la société et les individus par la démocratie, accomplir l'Humanité comme communauté planétaire. » Le but vers lequel la planète tout entière doit

tendre, c'est la construction d'une communauté planétaire multiculturelle reposant sur des règles égalitaires de justice et d'équité et, par conséquent, l'avènement d'un type nouveau de citoyen : le citoyen planétaire ou terrien. Ainsi, écrit E. Morin (1999, p. 4), « l'enseignement doit contribuer, non seulement à une prise de conscience de notre *Terre-Patrie*, mais aussi permettre que cette conscience se traduise en une volonté de réaliser la citoyenneté terrienne. » Le citoyen terrien rend possible le multiple en l'un ou la triplicité dans l'individu. Le citoyen terrien est défenseur de ses propres droits, il milite en faveur d'un accord sur un ensemble minimum de valeurs partagées par tous, c'est-à-dire un lieu commun culturel dans lequel toutes les parties se reconnaissent, en même temps qu'il milite en faveur de l'égalité entre les cultures, le respect de leur différence comme étant l'expression de la capacité créatrice qui exprime véritablement la valeur humaine. Le citoyen terrien ou universel incarne une nouvelle éthique universelle qui trouve dans la diversité créative des cultures la valeur authentiquement humaine et dont la promotion doit être l'affaire de tous.

L'éducation doit plutôt être une ouverture de l'humanité vers un avenir meilleur à construire, l'idéal d'un état véritablement humain où chacun connaîtra le plein accomplissement. Ainsi écrit O. Reboul (2012, p. 25), « il nous semble que la fin de l'éducation est de permettre à chacun d'accomplir sa nature au sein d'une culture qui soit vraiment humaine. » Si on veut sauver l'humanité du risque d'anéantissement, l'éducation doit pouvoir être en quelque sorte une science de l'idéal, une science qui présente la fin de l'humanité comme un horizon à atteindre. O. Reboul (2012, 25) n'y voit pas d'autres alternatives quand il écrit : « si cette fin paraît utopique, elle est la seule qui préserve l'éducation du laisser-faire comme de l'endoctrinement. » C'est cette nécessité d'un horizon temporel que seule l'utopie peut offrir et qui seule peut pousser l'humanité vers la réalisation d'un état meilleur, qu'E. Kant (1803, p. 10) avait senti quand il mettait devant les yeux de ceux qui font les plans de l'éducation le principe qui devrait les guider :

Un principe de pédagogie que devraient surtout avoir devant les yeux les hommes qui font des plans d'éducation, c'est qu'on ne doit pas élever les enfants d'après l'état présent de l'espèce humaine, mais d'après un état meilleur, possible dans l'avenir, c'est-à-dire d'après

l'idée de l'humanité et de son entière destination. Ce principe est d'une grande importance.

L'idée de l'humanité dans son horizon temporel, nous révèle une communauté planétaire multiculturelle, plurilinguistique et selon les mots d'E. Kant (1803, p.7) « gouvernée d'après les règles de la justice » et des citoyens planétaires qui sont jugés et qui se jugent entre eux, uniquement à l'aune de la dignité humaine par laquelle chacun peut, par rapport à l'autre, ajoute E. Kant (1994, II, 291), « se mesurer et s'estimer sur un pied d'égalité. » Au terme d'une formation éducative réussie doivent s'agencer harmonieusement, en l'apprenant, trois espèces de valeurs qui forment le pilier sur lequel doit se construire notre humanité : celles relatives au développement de l'individualité, celles relatives au développement du sens social et celles relatives au développement du sens de l'humanité. L'éducation forme l'individu, le citoyen et l'homme : l'être pour soi, l'être pour la société et l'être pour l'humanité.

CONCLUSION

Au terme de notre analyse, nous retenons que l'éducation s'adresse d'abord à l'individu afin qu'il prenne conscience de la dignité humains en sa propre personne et pour son épanouissement personnel. L'éducation s'adresse également à l'homme en tant que membre d'une société où il prend conscience que l'ensemble des membres incarne la même dignité que lui et que, par conséquent, ils se doivent un respect mutuel. Enfin, l'éducation s'adresse à lui en tant qu'être du monde et par-là, il prend conscience que la dignité est ce qui définit l'homme en général. Dans ce cas, il consent à la reconnaissance, au respect de la différence et s'engage pour la construction et à l'avènement d'une communauté mondiale multiculturelle fonctionnant sur des règles de la justice.

Références bibliographiques

1. ARISTOTE, 1874, *La politique*, traduit par, J. Barthélémy-Saint-Hilaire, Paris, Lagrange. www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-384_-322,_Aristoteles,_Politique,_FR.pdf. (Consulté le 02/05/2018).

2. DROUIN-HANS Anne-Marie, 1998, *L'éducation une question philosophique*, Paris, ECONOMICA.
3. MORIN Edgar, 1999, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Publié en octobre 1999 par l'Organisation des Nations Unies pour l'Education, la Science et la Culture.
<http://www.agora21.org/unesco/7savoirs/>. (Consulté le 26/04/2018).
4. FULLAT i Genis Octavi, 2013, *Pour penser l'éducation : Anthropologie philosophique de l'éducation*. Traduit par Mônica Guerrero-Rousset avec la collaboration d'Anne-Marie Drouin-Hans, Paris, L'Harmattan.
5. HOBBS Thomas, 1990, *Léviathan*, traduit par François Tricaud, Paris, SYREY.
6. KANT Emmanuel, 1803, *Traité de pédagogie*, traduit par Jules Barni, www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/kant_pedagogie.pdf. (Consulté le 18/03/2018.)
7. KANT Emmanuel, 1972, *Théorie et pratique. Droit de mentir*, traduit par L. Gillermit, Paris, J. VRIN.
8. KANT Emmanuel, 1994, *Métaphysique des mœurs I : Fondation de la métaphysique des mœurs*, traduit par Alain Renaut, Paris, GF Garnier Flammarion.
9. KANT Emmanuel, 1994, *Métaphysique des mœurs II : Doctrine du droit et Doctrine de la vertu*, traduit par Alain Renaut, Paris, GF-Flammarion.
10. LOCKE John, 2002, *Quelques pensées sur l'éducation*, traduit par G. Compayré, sbisrvntweb.uqac.ca/archivage/13866938.pdf. (Consulté le 23/02/2018).
11. LOPEZ Luis Enrique, 2001, *Conférence internationale de l'éducation à Genève*, Organisation des Nations Unies pour l'Education, la Science et la Culture (UNESCO).
12. REBOUL Olivier, 2012, *La philosophie de l'éducation*, Que sais-je, Paris, PUF.
13. ROUSSEAU Jean-Jacques, 1966, *Du Contrat Social*, Paris, GF Garnier Flammarion.

