



LABORATOIRE INTERDISCIPLINAIRE D'ÉTUDES SOCIALES,
DE PHILOSOPHIE, D'ÉDUCATION ET D'ÉTHIQUE
(LIESPEE)
FACULTÉ DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
(FASHS)
UNIVERSITÉ D'ABOMEY-CALAVI
(UAC)
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
08 BP. 1013 / TRI POSATAL (REP. DU BENIN)
TEL. (229) 95426364/95163726
E-MAIL : revue.chryssippe@gmail.com

REVUE CHRYSIPPE : REVUE INTERNATIONALE D'ÉTUDES SOCIALES, DE PHILOSOPHIE, D'ÉDUCATION ET D'ÉTHIQUE (RIESPEE)

REVUE INTERNATIONALE D'ÉTUDES SOCIALES, DE PHILOSOPHIE, D'ÉDUCATION ET D'ÉTHIQUE



VOL.5, N° 1, JUILLET, 1^{ER} SEMESTRE 2020 ISSN : 1840-7559

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

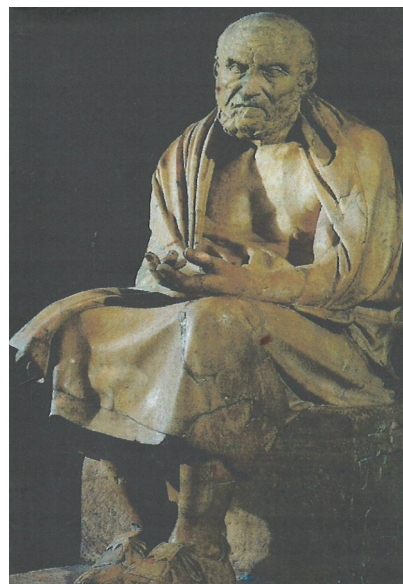
CHRYSIPPE
REVUE SEMESTRIELLE
08 BP. 1013 / TRI POSATAL
REP. DU BENIN
TEL. (229) 95426364/95163726
E-MAIL : revue.chrysippe@gmail.com
Disponible sur : www.uac.bj

Laboratoire Interdisciplinaire d'Etudes Sociales, de
Philosophie, d'Education et d'Ethique (LIESPEE)
Faculté des Sciences Humaines et Sociales (FA.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 Chryssippe, publie deux fois par an des études et articles originaux se rapportant aux Sciences sociales, à la Philosophie, à l'Education et à l'Ethique. 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 2 pouces, 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 38ème session des CCI constituent la référence de la revue Chryssippe.

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 Chryssippe. Toute publication postérieure à celle de Chryssippe 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)

ADJOINT: Dr (MC) Tokponto Mensah WEKENON (Bénin)

REDACTEUR EN CHEF : Dr (MC) Serge Armel ATTENOUKON (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 BROOHEM (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 (MC) 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 2020. 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. Diakité, 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

LA TOLERANCE ET LE PARDON COMME UNE DECLIANISON DE L'OPTIMISME RATIONNEL CHEZ POPPER	10
BIAGNE Lucien Ouguéhi	
QUEL IMPACT DU NUMÉRIQUE DANS UNE AFRIQUE EN DÉVELOPPEMENT?	28
KOUASSI Georges Séka	
L'INDUSTRIALISATION DE L'ART AFRICAIN. UNE OUVERTURE VERS DES HORIZONS NOUVEAUX	42
MENYOMO Ernest	
LA JUSTICE SOCIALE : PALLADIUM POUR UNE DEMOCRATIE AUTHENTIQUE EN AFRIQUE	56
N'DRI Diby Cyrille	
LE LANGAGE, CREUSET DE L'IDENTITÉ INDIVIDUELLE OU COMMUNAUTAIRE	72
YEO Zié Seydou	

PHILOSOPHIE

LA TOLERANCE ET LE PARDON COMME UNE DECLIANISON DE L'OPTIMISME RATIONNEL CHEZ POPPER

BIAGNE Lucien Ouguéhi

Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire

biagnelucien@yahoo.fr

Résumé

Contre l'erreur épistémologique et éthique de l'anthropo pessimisme qui tient l'intolérance pour l'expression d'une propension congénitale de l'homme à la malveillance, cette contribution vise à montrer que l'intolérance n'est pas une fatalité mais le produit de l'ignorance humaine. Or l'homme a un destin pour la connaissance qui a une vertu libératrice. Il rend possible la résistance à l'intolérance par la tolérance et le pardon, des paradigmes qui participent de l'optimisme rationnel.

Mots-clés : *Effet réversif, ignorance, optimisme critique, rationalisme critique, relativisme critique, Tolérance.*

Abstract

Arguing against the epistemological and ethical error of anthropopessimism which consider intolerance to be the expression of a congenital human propensity to malice, this contribution aims at showing that intolerance is not inevitable but the product of human ignorance. In the end, man has a destiny for knowledge which has a liberating virtue. This enables resistance to intolerance through tolerance and forgiveness, paradigms which participate in rational optimism.

Keywords: *reverse effect, ignore, critical optimism, rationalism, relativism, tolerance.*

INTRODUCTION

Le vivre ensemble porte en germe des conflits, des tensions, tels les extrémismes des résurgences des tribalismes, des nationalismes, des racismes et des religions, qui procèdent de l'intolérance. Il se dégage deux thèses quant aux causes de l'intolérance. Pour la première, qui relève de l'anthropo pessimisme, l'intolérance trouve son origine dans la nature humaine, foncièrement mauvaise. Pour la seconde que nous soutenons avec Popper, l'intolérance procède de l'effet pervers de l'ignorance. L'homme a la faculté de connaître, donc il peut sortir de cet état d'intolérance dû à l'ignorance. Partant de cette idée, nous ambitionnons relancer l'appel de Popper à la tolérance et au pardon comme une déclinaison de l'optimisme rationnel.

1. La conception pessimiste de l'homme

Elle postule que l'homme est un être foncièrement mauvais. Il a une nature corrompue, viciée ou il est sous l'emprise d'une bête (un démon, une puissance diabolique). Elle remonte au théologien Réformateur Martin Luther. « L'idée première de Luther, celle qu'il reçut de l'héritage augustinien, mais qu'il isola et qu'il porta à sa plus haute intensité, c'était l'idée d'une corruption radicale de la nature humaine. Dès le sein de sa mère, l'être humain est infecté et souillé, incapable de bien et de liberté ». Ide (1993, p. 26). Sous cet angle pessimiste Russel voit aussi l'homme : « nous sommes intelligents peut-être même trop, mais nous sommes également mauvais ; et c'est ce mélange d'intelligence et de perversité qui est à l'origine de nos difficultés. Popper (1985, p. 532). Pour lui le développement intellectuel de l'homme a été plus rapide que sa croissance morale. Aux plans politique et moral, nous n'avons pas été à la hauteur du progrès intellectuel qui nous aurait assuré la maîtrise de toutes ces capacités techniques. Nous n'en avons fait qu'une utilisation négative. D'autres pessimistes- Machiavel et Freud – ont eu tour à tour à peindre plus ou moins leur homme sous ces mêmes traits. André Langaney réfutant l'idée hobbesienne classique de l'homme loup pour l'homme- parce que les loups observent la loi de la grâce- soutient : « l'homme et un rat pour l'homme » ; car « les rats, organisés en sociétés lignagères compétitives se reconnaissent mutuellement par différences d'odeur de leurs urines. Ils partagent avec l'homme la particularité de mener systématiquement jusqu'à la mort les combats entre groupes sociaux concurrents. » Langaney (1979, p. 158). Pour lui l'homme est seul à tenir le rôle de meurtrier systématique de manière gratuite et apparemment avec plaisir. L'anthropologie religieuse chrétienne et Platon, par exemple, développent une vision négative de l'homme d'inspiration orphique : l'homme est un être blessé, affaibli. Suite à sa chute épistémologique toutes ses facultés s'en trouvant à jamais affectées, le laissent dans état de déréliction, dans une ignorance totale. C'est cette occultation de la vérité voue la majorité des mortels à l'ignorance que Popper appelle le pessimisme épistémologique ou la théorie du caractère occulte de la vérité. « Les obstacles qui entravent la compréhension du monde réel sont d'ordre supra humaine, et les rares sont ceux – s'il s'en trouve- qui puissent accéder à cet état divin ou le monde véritable devient intelligible, à l'état divin de la connaissance vraie, de l'épistémè » Popper (1985, p. 26). Cette incapacité de l'homme à faire le bien désiré, à résister à la séduction

du mal que Paul connaissait déjà, fit écrire à Paul Tournier : « réduit à lui-même, l'homme est perdu. Ses efforts, sa bonne volonté, ses bonnes intentions, ses vertus, rien ne peut suffire à chasser son malaise. Il s'aperçoit même que les plus sincères de ses combats qu'il mène pour conjurer le mal entraînent de nouveaux maux. Un poison est en lui, qu'il a reçu avec la vie même, qui persiste tant que dure la vie, et qui contamine tout d'avance. » Ide (1993, p 27). Une autre épistémologie, pseudo optimiste, aussi soupçonnée de contribuer indirectement à la promotion d'une tradition de l'intolérance, c'est la théorie du caractère manifeste de la vérité. Elle consiste en la croyance que la vérité se reconnaît comme telle aussitôt qu'énoncée. C'est l'idée que la vérité est garantie par sa source qui est en dernière instance gouvernée par Dieu.

Descartes et Bacon en sont les figures de proue. Pour Descartes ce qui est clairement et distinctement perçu doit être tenu pour vrai. S'il en était autrement, c'est que Dieu nous abuserait. Par conséquent, il incombe à la véracité divine de la rendre manifeste. Chez Bacon, cette doctrine est fondée sur l'idée de la véracité de la nature ; la nature est un livre ouvert, écrit par Dieu. Qui le lit avec un esprit ouvert, c'est-à-dire un esprit dégagé de tout préjugé, ne saurait se méprendre. C'est la théorie du caractère manifeste de la vérité. Elle fait consister la connaissance non en une quête mais en une possession de la vérité. L'erreur s'explique par le refus coupable de connaître la vérité ou par quelques forces occultes, dont les préjugés de l'éducation ou encore « d'autres influences pernicieuses qui ont perverti la pureté et l'innocence originelle de notre esprit. » Popper (1985, p. 23). D'où la théorie du complot obscurantiste, qui impute tout événement malheureux à la malveillance des gens, et qui, selon Popper, en est la première excroissance.

Ces théories conduisent à des régimes antidémocratiques, étrangers à la pratique de la tolérance. La vérité étant difficile à dévoiler, cette tâche incombe à une petite élite d'intellectuels qui ont la raison en partage avec les dieux. Aussi l'épistémologie pessimiste fait-elle des infailibles à qui elle confère de surcroît le droit d'une interprétation fantaisiste, voire cynique de la vérité. « Le savoir, c'est le pouvoir de Bacon et le gouvernement des sages platoniciens constituent deux expressions différentes de cette même attitude ou il s'agit, au fond, de revendiquer le pouvoir parce que l'on possède des qualités intellectuelles éminentes. » Popper (1985, p. 529).

Considérer l'homme comme foncièrement mauvais, c'est, le diabolisant, légitimer tous les traitements inhumains qui pourraient lui être infligés en cas de faute. Le scepticisme épistémologique va toujours de pair avec l'autoritarisme politique. Il «tend à revendiquer l'institution de traditions fortes et la protection d'une puissante autorité qui puissent sauver l'homme de la bêtise et du vice. » Popper (1985, p. 21)¹⁰. En dotant la connaissance d'une assise divine ou d'une source sûre (Platon, Bacon ou Descartes) l'on met en place un terrorisme intellectuel, prélude au terrorisme politique. Il résulte de ce qui précède que l'anthropessimisme est une théorie erronée génératrice de l'intolérance qui trouve son antidote dans le pardon et la tolérance conséquence de l'optimisme rationnel.

2. La tolérance et le pardon : une déclinaison de l'optimisme rationnel

Pour Popper, « nous sommes trop bons, mais un peu bêtes ». La bêtise n'est pas le fait d'un démon, d'une puissance négative. Elle est, en tant que défaut de connaissance, synonyme d'ignorance, un mal qui, comme l'erreur, est consubstantiel à l'homme sapiens. C'est une vérité à ne jamais perdre de vue selon Popper : « Il serait salutaire de ne pas oublier que si les diverses parcelles de savoir que nous possédons nous rendent assez dissemblables, dans notre infinie ignorance nous sommes tous égaux. » (1985, p. 35). L'asymétrie entre la connaissance finie et l'infinie ignorance de l'homme est cause du mal humain. ¹² Nul n'est infaillible. Mais, nul n'est aussi volontairement méchant, si ce n'est par ignorance. S'il est fait une utilisation négative des découvertes de la science et de la technique, ce n'est pas par perversité, comme le soutient Russell, mais simplement par ignorance. Tout le problème tient au fait que nous n'usons pas de notre bon sens. ce qui nous apparente à ces Erehwonien de Samuel Butler : «... un peuple doux et patient, facile à mener par le bout du nez, et prompt à sacrifier le sens commun sur l'autel de la logique, dès qu'un philosophe se lève en son sein et à l'entraîne(...) en le persuadant que ses institutions ne reposent pas sur les principes moraux les plus stricts. Popper (1985, p. 532-533). Il en est ainsi pour les guerres hitlérienne et stalinienne. Hitler et Staline ont été aveuglement suivis. Usant de la pression psychologique, de la crainte, de la haine et d'espérance, mais surtout invoquant un certain type de morale supérieure pour rendre le monde meilleur, ils ont conduit leurs peuples à la guerre, à une sorte de guerre sainte. Ce conformisme moutonnier est dû à

un manque d'esprit critique qui empêche de voir la réalité en face et qui dispose à se laisser mener par le bout du nez. Ce sont là des exemples montrent le degré surprenant de suivisme dont nous sommes capables de faire preuve, dès l'instant qu'intervient un individu qui se targue de savoir comment parvenir à une moralité supérieure. 14 Ils montrent combien la bonté excessive peut être dangereuse, si elle se trouve associée à un esprit trop peu enclin à la critique rationnelle ; « Ceux qui ont cru en ces doctrines l'ont cru de bonne foi. » Or le militant d'un parti devrait pouvoir justifier son choix politique, s'assurer de ce à quoi il souscrit. C'est une question de bon sens. Le dogmatisme politique, épistémologique et religieux ou l'orthodoxie qui entretient l'intolérance fait fi de cette vérité : nous ne savons rien. Rien, par rapport à l'immensité de notre ignorance et qui devrait à tous les niveaux nous obliger à la tolérance. Les guerres interreligieuses nous y obligent. Ce que Dieu a vraiment dit est toujours infidèlement dit, parce que dit du point de vue du médiateur qu'est l'homme. En plus, souligne Popper « une foi religieuse et tout autre type de croyance n'ont de sens que si on l'embrasse librement en toute sincérité et qu'il est vain de chercher à contraindre des êtres humains à les adopter. » Popper (1979, p. 546). Moïse, au nom de l'orthodoxie, a exterminé des hérétiques. Et pourtant, l'un des dix commandements reçus lui ordonne ; « tu ne tueras point. » Une prévarication que ne pourrait nullement sanctifier son titre de ministre de Dieu. L'intolérance commence avec la croyance. Or, l'effet envoûtant d'un monde rêvé, la ferveur de la foi, du sentiment de la certitude de sa réalisation, frein au fonctionnement de la raison, au pragmatisme a été toujours la violence, « l'intolérance, les guerres de religion ; l'inquisition, avec, à la base, une conception foncièrement erronée de nos devoirs. » Popper (1979, p. 161). Ainsi, « à vouloir créer le paradis terrestre, on se condamne inévitablement à l'enfer. » 18 D'où cette mise en garde des pseudos prophètes : « quelle que soit la force du sentiment d'obligation que cette vision alluciante nous inspire, il y a lieu de se sentir requis de lui donner corps ou s'imaginer investi de la mission d'en faire découvrir à autrui toute la beauté. » Popper (1985, p. 526). Les guerres d'écoles qui ont eu leurs victimes viennent de ces certitudes qu'on accrédite aux systèmes théoriques. Platon, par exemple, a initié une philosophie de type religieux avec une caste de philosophes – prêtres pour la mise en place d'une société heureuse, oubliant que le problème du bonheur ne relève ni de la connaissance ni du public. Aujourd'hui le mensonge, de l'exceptionnel, s'est transmué en un mode de

gestion des affaires publiques. Le malheur de l'homme ce n'est pas qu'il soit mauvais, mais qu'il soit bon, ignorant et dénué de tout esprit critique. Cette thèse conduit à l'optimisme, parce qu'elle implique le pardon, la tolérance.

La tolérance n'est pas que conséquence de la conscience de notre ignorance, c'est un principe éthique qu'inspire une foi irrationnelle en la raison. Depuis les règnes hitlérien et stalinien, et avec la prolifération des armes de destruction massive, l'esprit de bien gens s'est enveloppé d'un halo de pessimisme rationnel. Aussi ne serait-il pas excessif de dire aujourd'hui que ce que l'homme peut faire de l'homme, nul ne le sait. Mais désespérer de la raison n'est pas plus salubre pour l'espèce humaine que l'optimisme critique. Le désespoir est un péché qui « mène au suicide, à la drogue ou au terrorisme. » Popper (1993, p. 124). L'optimisme critique est un compromis entre l'optimisme naïf et le scepticisme absolu. Il inspire la loi du juste milieu. Il croit qu'il reste toujours vivace en l'homme, quelle que soit la masse des passions qui pourrait l'envahir, un instinct de vie, une étincelle de lumière, de raison voir d'amour. Cet espoir de trouver un monde meilleur est le principe moteur de sa marche en corrigeant chaque fois ses rêves. « Le jamais plus ! », ce cri de cœur du jeune soldat devant les horreurs des bombes atomiques qu'il venait de larguer sur Hiroshima et Nagasaki, devenu l'hymne à la tolérance, au pardon, à la fraternité, à la paix ; la disparition du mur de Berlin, la fusion des deux Europe (Est et Ouest) ; les deux Corée (Nord et Sud) en voie de réunification ; la marche du monde vers la mondialisation et la globalisation ; la culture de paix venue de la Grèce Socratique et de l'enseignement chrétien, levier de la démocratie nous donnent raison de croire à la raison, à la volonté de vivre de l'homme, à sa capacité de pardon et de tolérance, « la première loi de la nature. »

Être rationaliste, c'est faire de la raison le fondement de « l'unité rationnelle » de l'espèce humaine, le mode de résolution de tout problème ; c'est croire que « quoique la vérité ne se révèle pas d'elle-même comme le croyaient les cartésiens et les disciples de Bacon, quoique la certitude puisse être inatteignable, la situation de l'homme en ce qui concerne la connaissance est loin d'être désespérante. » Popper (1979, p. 196). L'ignorance certes, est un problème mais non insoluble. La raison critique en est la solution. Nous n'avons pas de raison de désespérer de la raison. Plus l'ignorance se particularise plus l'on apprend. S'il ne faut pas désespérer du sort de l'homme, de sa

sortie de l'emprise du mal où le maintient son ignorance dans un quasi esclavage, c'est que l'activation de l'appareil de la raison entraîne sa libération par la connaissance. La perfectibilité de la nature humaine due à son destin de connaissance implique le pardon et la tolérance mutuelle. Elle lui confère avenir ouvert. Pour le rationaliste, la raison est « le contraire d'un instrument d'intimidation, de domination, de violence mais un instrument d'argument, de démonstration donc de tolérance – car elle complexifie la violence et la domination. Popper (1985, p. 529). Popper voit en elle la seule alternative à la violence. Popper (1979, p. 240). Aussi la tâche tout intellectuelle doit-elle consister à la substitution de la fonction éliminatoire de la critique à la fonction éliminatoire de la violence. Tel est le motif de la foi poppérienne en la raison.

La tolérance et le pardon sont des implications de la conscience de l'ignorance humaine. Elles sont dictées, en tant que principes éthiques par la foi en la raison, qui rendent superflus les peines de mort. L'éducation assurant le saut ontologique du « loup » à « l'agneau ». Et lorsque la nature nous somme de nous pardonner mutuellement aussi longtemps que possible, parce que tous pétris de bêtise, c'est parce que cette épreuve est la moins onéreuse. Elle n'offre aucune alternative vitale que la tolérance. Mais nul ne doit prétexter de ce que nul n'est parfait pour revendiquer une amnistie collective indéfinie et inconditionnelle de tous les crimes.

3. Les conditions de possibilité de la tolérance et du pardon

« Défendre la tolérance est un combat contre l'intolérance. Ce combat dans une démocratie est un combat pacifique par la réflexion intellectuelle et par la discussion, l'appel au jugement. » J-P. Gouteux (1998, p. 74) . Le besoin de tolérance a une origine « problématiste ». La tolérance vient rendre le vivre ensemble possible. Elle a une vertu civilisatrice des rapports interindividuels, une fonction thérapeutique des blessures psychologiques, une capacité de développer et d'enrichir les cultures voire de promouvoir l'humanité. Elle a pour enjeu la paix. Vitale pour l'espèce humaine, elle expie la faute et réhabilite le transgresseur de l'ordre social. Telle l'amnistie, elle lui donne de survivre à sa faute. A la différence de l'animal dont les organes sont des analogues biologiques des théories ,donc des théories endo somatiques, dont la défectuosité fonctionnelle requiert l'élimination de l'organe non adapté ,l'homme, dont les théories correspondent à des organes exo somatiques, grâce aux fonctions

descriptives et argumentatives de la faculté langagière, peut les critiquer, en éliminer le contenu erroné sans porter atteinte à l'intégrité physique de celui qui en est le porteur. Popper (1985,p. 159-160). Le langage joue le rôle d'un gilet pare-balle. Il permet de séparer la faute du fautif. Il serait alors absurde d'identifier le crime au criminel. L'émergence de la fonction discriminatoire du langage plaide en faveur de la tolérance. Mais, il faut toujours prendre garde de l'utilisation d'une pratique contraire à sa fin. Aussi s'oppose-t-il à une certaine conception simpliste de la tolérance qui veut que les valeurs de vérité, de justice et le passé soient sacrifiés sur l'autel de la paix. Or, une tolérance qui ne souffre d'aucune restriction, est attentatoire à la tolérance elle-même et à la vie communautaire. Aussi, Popper considère-t-il l'intolérance comme la première des bêtises à combattre. « Si nous revendiquons que l'intolérance soit tolérée, nous détruisons la tolérance et l'Etat de droit ; ce fut le destin de la République de Weimar. » Popper (1985,p. 506) C'est dire que la tolérance pour produire l'effet escompté doit obéir aux exigences d'un Etat de droit. Elle n'est pas au départ mais à la fin d'un processus dialogique. Au départ, elle n'y est qu'intentionnellement, en tant qu'idéal qui sous-tend la pratique ou le processus qu'elle norme. Elle requiert entre autres conditions : la reconnaissance du statut ontologique de l'autre ; l'égalité de tous les hommes, la bonne foi, le recours à la raison comme fondement de l'unité rationnelle de l'espèce humaine et comme langage commun à tous les hommes, au-delà de leurs croyances, de leurs race et de leurs meurs et coutumes. Ceci signifie qu'en situation de crise, l'image que les parties en conflit ont l'une de l'autre est si pervertie par la haine qu'elles se vouent mutuellement, qu'il faut les faire passer de la logique guerrière à une logique de réconciliation. La crise, lieu d'émergence des dissensions est aussi celui de la vérité. D'où la nécessité de l'appel des belligérants à la verbalisation de leurs dissensions qui substitue à l'échange des balles l'opposition du logos, devant une cour de justice impartiale, qui leur permet de survivre à leurs différends. Cette expression de la vérité qui traque le mensonge, l'injustice, l'immoralité fait jouer à la tolérance sa fonction à la fois normative, et restauratrice de l'ordre social et des rapports interpersonnels. Elle doit se faire autour du droit, ou à défaut, pour éviter le chaos, en se fondant sur ce qui en tient lieu dans la tradition, avec le sentiment qu'elle doit être dialectisée. Car, si pour la sauvegarde des vies humaines, la paix négociée est préférable à une guerre juste, après la tempête, il faut la fonder sur la justice.

Pardonnons-nous nos bêtises ! C'est là un appel à la voix de la raison contraire à la voix de la déraison qui appelle à la vengeance et qui, de vengeance en vengeance, fait perdre à la vie communautaire ce qui en est le fondement : l'intérêt. C'est un avertissement contre l'extrémisme, contre l'esthétisme en politique. L'interprétation moins sensée, la plus réaliste du rapport qui lie l'homme à dieu, que nous avons héritée des penseurs chrétiens, Popper la résume ainsi : « n'oubliez jamais que les hommes ne sont pas des dieux, mais souvenez-vous qu'il y a en eux une étincelle divine. » Popper (1985,p. 528). Nul n'est parfait et le réalisme enseigne que la politique du pire-qui combat les maux réels – est incompatible avec la politique du meilleur possible. Une invite à l'humilité qui rappelle celle de Jésus aux pharisiens et scribes qui exigent la mise à mort de la pécheresse. Tout immaculés qu'ils se croyaient, ils se surprennent suite à un petit examen de conscience, dans une situation aussi (ou plus) inconfortable que celle de leur accusée.

La tolérance passe donc par la négation du dogmatisme qui se traduit par le nationalisme, le racisme, le tribalisme, l'ethnisme, autres formes de religion qui font du penser en contrebande une hérésie qui ne s'expie que par le sang. Point de pardon sans sang. Elle se nourrit de pragmatisme socratique : connais-toi, toi-même et apprenant combien peu tu sais, tu feras de la critique ta méthode et de la tolérance ton credo. La tolérance poppérienne n'est pas le relativisme non critique, une théorie qui met en balance toutes les valeurs, les tient toutes pour intellectuellement défendable et qu'il présente à juste titre comme une pathologie, tout en soulignant les particularités. « La principale maladie philosophique de notre temps est le relativisme intellectuel et le relativisme moral qui, au moins pour une part, en découle. Par relativisme, ou scepticisme si l'on préfère ce terme, j'entends la doctrine selon laquelle tout choix entre les théories rivales est arbitraire : soit parce que la vérité objective n'existe pas ;soit parce que , même si l'on admet qu'elle existe, il n'y a en tout cas de théorie qui soit vraie, ou (sans être vraie) plus proche de la vérité qu'une autre ; soit parce que, dans le cas où il existe deux théories ou plus, il n'existe aucun moyen de décider si l'une est supérieur à l'autre. » Popper (1979, p. 185). C'est dire en d'autres termes que la tolérance n'est pas l'indifférence qui fait bon marché de toutes les valeurs, de toutes les thèses parce qu'elle ne tient à aucune. L'indifférence en est une variante ; elle suppose que tout est vrai, tout est permis.

Loin de toute inertie intellectuelle et morale, de toute lourdeur d'esprit, de tout manque d'esprit critique, de courage et de conviction, la tolérance encourage au réalisme critique, à la connaissance et à la vérité. Elle n'est compatible ni avec le dogmatisme ni avec le relativisme qui comme celui-là mène à la tolérance.

4. L'intolérance comme dérive du relativisme

Le relativisme, est une doctrine médiane entre le dogmatisme et le scepticisme. Il lie la valeur de la connaissance du réel à certaines conditions : la méthode d'investigation, l'appareil de mesure, l'état d'esprit du chercheur, les milieux épistémologiques et socio-politique. D'où il suit la définition de la vérité comme « une notion relative, qui doit trouver sa définition et son critère au sein même des domaines qu'elle doit régir : exigence en apparence paradoxale, mais qui n'est qu'un aspect de ce vaste paradoxe de 'activité humaine qui doit progresser et s'assurer elle-même sans être au départ de rien. » Jean Ullmo (p. 1969, p. 199)³¹. Il dispense la science de la quête d'un starting bloc, d'une certitude première. Les postulats appelés à servir de fondement à l'édifice scientifique sont provisoires et doivent faire l'objet de perpétuelles critiques qui conduisent à la refondation ou au renouvellement de l'assise théorique. C'est ce que Popper appelle le relativisme critique ou pluralisme critique, et ce par opposition au relativisme non critique.

Perversi, le relativisme consistera en cette croyance qu' « on peut tout affirmer ou presque tout, et par conséquent rien. Tout est vrai ou rien ne l'est. La vérité est sans signification. » Popper (1985, p. 507) Le relativisme non critique considère toutes les cultures, y compris la science, comme participant d'une idéologie totale, c'est-à-dire appartenant à un système d'idées communes, à un corps de société ou une classe. Il servira de levain aux pensées identitaires, nationalistes, aux revendications culturelles et aux particularismes culturelles. Le philosophe ou le savant, si épris d'universalisme soit-il, est d'une tribu, d'une race, d'une classe. Il pense comme « on pense » dans sa culture de base qui détermine son conscient et son subconscient, et sur laquelle vient se greffer la culture cultivée, spécialisée, une culture d'emprunt. L'idéologie totale déteint sur ses idées personnelles. Dans la mesure où toutes les idées se valent intellectuellement ou moralement, aucune ne mérite d'être défendue. Tout choix entre théories rivales est arbitraire. Pour toutes ces raisons, le relativisme moral et intellectuel

figure, de l'avis de Popper, le principal mal philosophique de notre temps. Expression fragmentaire d'un malaise général dans la pensée, Popper prend très au sérieux les effets œdipés de cette théorie à la connaissance. Elle « conduit manifestement à l'anarchie, à l'absence de droit, et ainsi au règne de la violence. » Elle relève d'une tolérance lâche. La tolérance lâche consiste à tolérer l'intolérable. Dès lors que le relativisme se prive de tout critère d'évaluation des actes et théories, il met en scelle la logique de « tout est bon », « tout est vrai », « tout est permis ». Or une tolérance non sélective est à peine distinguable de ce qui en est le contraire : l'intolérance, « une tyrannie de l'esprit qui veut obtenir par la force ce qu'il ne peut obtenir par la persuasion ». L'intolérance en cela est « une sottise ». Quelle que soit la sphère culturelle où elle se manifeste, elle relève d'une méprise, de l'ignorance. Mon peuple périt par défaut de connaissance, disait le prophète Osée (6 ; 4) peu avant Jésus qui, comme Socrate, voyait dans la méchanceté de l'homme l'expression d'une cécité à la fois intellectuelle et spirituelle. La condamnation de Socrate nous offre en un tableau synoptique trois sortes d'hérésie : l'hérésie religieuse, politique et intellectuelle. L'hérésie religieuse de Socrate tient non à son athéisme mais à son polythéisme, car, outre le dieu de la religion, il vénère le dieu des philosophes : la Raison. C'est une intolérable infidélité d'un fidèle. La religion se veut une forteresse contre l'incertitude. Elle veut mettre la raison au pas. Or pour ce réaliste critique, « il est vrai que nous avons besoin d'esprit ; mais nous n'avons pas besoin de certitude. La religion ne doit pas remplacer le rêve ou jouer une police d'assurance. » En outre, « Une foi religieuse et tout type de croyance n'ont de sens que si on les embrasse en toute sincérité et qu'il est vain de chercher à contraindre des êtres humains à les adopter. » La seconde hérésie est politique. Ce qui est vrai pour le dogmatisme religieux l'est aussi pour le dogmatisme politique. Le joug peut faire fléchir le corps mais non l'esprit. Socrate donne sa vie pour qu'il y ait une véritable démocratie. Spinoza, une autre victime de l'intolérance nous le déclare : « On ne fera point que tous répètent toujours la leçon faite ; au contraire, plus on prendra de soin pour ravir aux hommes la liberté de la parole, plus obstinément ils résisteront, non pas les avides, les flatteurs et autres hommes sans force morale, pour qui le salut suprême consiste à contempler des écus dans cette cassette et à avoir le ventre rempli, ceux à qui une bonne éducation, la pureté des mœurs et la vertu donnent un peu de liberté. » Spinoza (1965, p. 332). Tertio, et enfin, la mort de Socrate illustre cette intolérance

intellectuelle, qui est refus de la pensée plurielle. Schopenhauer, qui a voulu se soustraire à la logique de la pensée unique des régimes totalitaire, c'est-à-dire écrire sur commande, a connu le destin des intellectuels irrévérencieux qui troublent le sommeil des bonnes gens. Faisant allusion à Hegel, « suppôt de l'absolutisme prussien » il écrit :

Je ne suis pas un écrivain, un fabricant de manuels, un griffonneur à gages ; je ne suis pas un homme qui, par ses écrits cherche l'approbation d'un ministre, un homme dont la plume obéisse à des visées personnelles ; je ne fais des efforts que vers la vérité ; et j'écris comme écrivaient les anciens, dans l'unique intention de transmettre mes pensées à la postérité, pour le profit futur de ceux qui auront à les méditer et les apprécier. (Kaufman, 1986, p. 41).

Cette proclamation de la vérité interprétée comme l'expression « d'une méchanceté diabolique » lui valut l'ostracisme, la réduction au silence, l'indifférence de l'intelligentsia, la peur d'une mort intellectuelle, signe avant-coureur d'une mort biologique dans un absolu anonymat. Toutes ces formes d'intolérance, selon Popper, tiennent moins à l'absence d'intentions bienveillantes qu'à la maladresse ou à l'incompétence pure et simple de certains dirigeants mal éclairés.

Que toutes nos connaissances ne soient qu'un entrelacs de suppositions, n'est pas un pas de plus vers le relativisme. Pour cette interprétation critique,

Si deux interlocuteurs sont en désaccord, cela peut signifier, que l'un, ou l'autre, ou tous les deux ont tort ; cela ne signifie pas, comme le pense le relativiste, qu'ils ont l'un et l'autre raison. Être deux à avoir tort ne veut pas dire qu'on soit deux à avoir ; et le penser, c'est jouer avec les mots ou les métaphores. Apprendre à se critiquer soi-même, admettre que l'autre puisse avoir raison est certes, un grand progrès ; mais il ne nous protège pas contre un autre danger : celui de que tout le monde a à peut-être raison. Pareille opinion n'est modeste et critique qu'en apparence ; car il y a beaucoup de chance que personne n'ait raison. En résumé, l'auto critique ne saurait excuser la paresse et le relativisme. (Popper, 1979, p.201).

Toutes nos théories ne reflètent pas la réalité en soi. Elles parlent plutôt de notre capacité à innover, à construire. Une théorie scientifique est une modeste production intellectuelle pour rendre compte de la réalité. Aussi, consciente de la faisabilité, reste-t-elle ouverte à la critique. Tout dogmatisme et tout autoritarisme qu'elle peut impliquer vient d'une mégalomanie ou d'un narcissisme intellectuel. Nous sommes tous égaux devant l'immensité de notre ignorance. C'est en cela que la tolérance est un appel à notre humilité, une invite à assumer notre ignorance, cause de notre misère. Notre voie de sortie de ce « bourbier d'ignorance », notre raison d'espérer », notre raison de ne pas

désespérer de l'imprévisible malveillance humaine réside dans l'ouverture de la nature humaine, dans la capacité cognitive de l'homme

5. Les pédagogies de l'erreur et de la relativité critique

Notre acquisition des connaissances se fait par conjecture et réfutations. C'est la méthode criticiste. Le criticisme est une théorie relativiste. La notion de relativité n'a pas le sens de l'arbitraire. C'est un scepticisme critique qui insiste sur notre ignorance. Cette faiblesse, il faut en tirer les conséquences rationnelles. La tolérance en est une, impérative. Notre ignorance nous somme de nous tolérer au risque de nous mettre en péril. L'intolérance procédant de l'ignorance, on ne peut y remédier sans faire appel à la connaissance. Et la voie de sortie de notre ignorance, c'est la pédagogie de l'erreur et la pédagogie de la relativité. La première consiste, de par notre foi en la raison, à nous instruire mutuellement de nos erreurs. De là il suit l'idée de la tradition ou de la culture comme un ensemble de réponses données à des problèmes par une société donnée au cours de son histoire et qu'elle considère comme un patrimoine transmissible aux générations à venir. Le relativisme qui requiert la conscience de notre faillibilité, n'est pas le relativisme non critique. Celui-ci participe d'une tolérance laxiste. Le relativisme critique va de pair avec la tolérance sélective. Evacuer les vrais problèmes dont la résolution pourrait faire revenir une paix durable, prendre le parti du mensonge, en flattant basement les susceptibilités, s'accorder sur tout en se gardant de dévoiler les racines des dissensions, c'est accommoder la tolérance avec la tolérance lâche. La tolérance hostile à l'intolérable, requiert connaissance, courage et engagement pour la défense de la valeur qui mérite de l'être. La tolérance ne consiste pas seulement à ne pas nuire à autrui, mais à le connaître, à respecter, dans les différents ordres de son existence, à l'accepter dans sa manière d'être, dans son être, tout en demeurant ouvert à la critique mutuelle. La tolérance issue du relativisme critique prône le pluriculturalisme ; le respect des différences culturelles, la diversité des opinions. « Si la tour de Babel n'avait pas existé, il eût fallu l'inventer. » Popper (1985, p. 514)

Les cadres de référence des débatteurs peuvent constituer un obstacle au dialogue des cultures lorsque celui-ci s'est enté sur une volonté identitaire. Mais, selon Popper, l'appartenance des interlocuteurs à des horizons culturels différents n'est pas un obstacle insurmontable « Chaque fois qu'il y a un obstacle majeur en règle générale,

c'était le résultat de l'endoctrinement par les idées occidentales. Un enseignement dogmatique non critique, dans les mauvaises écoles et universités occidentalisées et en particulier l'entraînement à la verbosité et aux idéologies occidentales étaient dans mon expérience de plus graves obstacles à la discussion que n'importe quel écart culturel ou linguistique. » Popper (1989, p. 30)

Admirateur de la tradition, mais partisan orthodoxe de la non orthodoxie, Popper reconnaît une utilité tactique initiale, au « relativisme ontologique. » : « Mes expériences me suggèrent, écrit-il, que le conflit des cultures peut perdre une part de sa valeur si des cultures entrant en conflit se considère elle-même comme supérieure , et même d'avantage elle est ainsi considérée par l'autre : cela détruit la valeur majeure du conflit des cultures car la grande valeur de lui-ci consiste dans le fait qu'il peut susciter une attitude critique. »

L'intériorisation de la certitude de son sentiment d'infériorité par l'une des parties substitue à l'attitude critique qui consiste à apprendre de l'autre une sorte d'acceptation aveugle de l'apport de l'autre à l'humanité. Le relativisme critique est sélectif. Interdire, par exemple, selon Walzer, de candidature aux élections démocratiques un parti dont le programme est antidémocratique (tel le parti de Le Pen en France) n'est pas de l'intolérance mais de la prudence. »Walzer (1998, p. 24). Le relativisme critique, pour Baudouin, offre une porte de sortie dans cette vieille querelle entre un universalisme abstrait » qui aboutirait à fondre l'ensemble des sociétés humaines dans un moule d'identique et qui susciterait de légitimes accusations d'ethnocentrisme et un « relativisme dogmatique » qui sous l'habit vertueux de la tolérance conduirait à cautionner les pratiques les plus barbares telles les mutilations sexuelles. « On peut, par exemple, comprendre que des familles africaines installées en France continuent de pratiquer l'excision sexuelle sur des jeunes filles parce qu'elles ont le sentiment d'observer une tradition ancestrale et ne pas renoncer à les convaincre d'abandonner des actes de mutilation si manifestement cruels et dégradant. » L'abandon de cette pratique par les exciseuses de la Guinée Conakry, qui avouent en ignorer les effets pervers, nous permet d'apprécier le rôle du relativisme critique dans la création d'une société pluriculturelle. Il lui offre la capacité de s'émanciper de ses particularismes culturels qui menacent la société d'implosion identitaire et contre lesquels P. Yonnet nous met en

garde : « Ne nous le cachons pas : la racialisation, l'ethnisation des sociétés et du monde, c'est de la nitroglycérine pour demain. » Rouland (1991,p. 160).

En 1985, conscient des implications socio- politiques du relativisme ontologique, semence du fanatisme, du chauvinisme, du narcissisme intellectuel voire de l'acceptation sans réserve de tout ce qui est propre à notre clan, notre race, notre tribu, notre ethnie ou à notre chapelle, le collège de France, en vue de prévenir en amont ces dérives fit un projet de réforme de l'enseignement, dont, selon Finkielkraut, le premier s'énonce ainsi : « L'unité de la science et la pluralité des cultures. Un enseignement harmonieux doit pouvoir concilier l'universalisme inhérent à la pensée scientifique et le relativisme qu'enseignent les sciences humaines attentives à la pluralité des modes de vie, des sagesses, des sensibilités culturelles. » Finkielkraut (1987, p. 131-132)

La sociologie de la connaissance, établit une relation de causalité entre pensée et notre milieu d'origine. Raison pour laquelle il est dévolu aux sciences humaines respectueuses des diversités culturelles, dans une étude comparative, de dévoiler l'arbitraire de notre système symbolique, d'en dévoiler l'historicité.

D'une pierre deux coups, explique Finkielkraut : « elles nous empêchent tout à la fois de nous complaire en nous-mêmes et de conformer le monde à notre image, elles nous guérissent de l'impérialisme et du tribalisme, de la croyance que nous sommes les dépositaires attirés de l'universel et de l'affirmation agressive de notre spécificité. » Finkielkraut (1987, p131-132). C'est-à-dire, sous l'effet de leur enseignement (sciences humaines) l'identité européenne n'est ni une mission ni un motif d'orgueil, mais un simple système de vie et de pensée modestement parmi tant d'autres. C'est ainsi que la relativité critique dialectisant la relativité dogmatique ou la relativité ontologique, désamorce la bombe de l'intolérance en rendant possible la coexistence pacifique. Popper, malgré son respect du principe du droit à la différence, sous la pression de l'éthique de la responsabilité intellectuelle a dénoncé, outre la mutilation sexuelle, la destruction de Carthage qui a privé l'humanité d'un pan des apports d'une civilisation africaine irremplaçable, à un moment où cette ville ne présentait plus un danger pour Rome. 48 La pratique de la tolérance réfléchie n'est pas une donnée immédiate de la nature même si, elle se rencontre en celle-ci à l'état embryonnaire. Elle exige entre autres des hommes formés à la culture de paix et un Etat de droit, lieu de son expression

privilegiée. Cependant, il pourrait paraître paradoxal qu'un principe éthique, la tolérance soit une prescription de la nature. Mais ceci se comprend à la lumière de ce qui en est la matrice : la loi de la sélection naturelle.

Les dernières investigations en éthologie qui font état de l'existence d'un instinct moral chez certains animaux, et la théorie darwinienne de la civilisation nous le confirment. Selon F. de Waal (éthologue et primatologue), les deux piliers de la morale que l'on rencontre dans la règle d'or « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fit » que sont la réciprocité et l'empathie, qui d'ailleurs n'épuise pas la morale humaine, se rencontrent aussi chez les animaux. La règle de la réciprocité : « si tu m'aides, je suis enclin à t'aider » est à l'œuvre dans le règne animal. Cette règle a sa contrepartie négative, la vengeance. L'empathie cognitive qui consiste à se mettre à la place de l'autre pour comprendre ce dont il a besoin et l'assister se trouve chez les chimpanzés. La consolation est une autre sorte d'empathie selon de Waal, il n'est pas rare qu'un chimpanzé en danger bénéficie de l'assistance d'un congénère. Ce comportement est répandu chez les grands singes – gorilles, chimpanzés et bonobos à l'exception des autres. Il ajoute en conclusion, suite aux travaux de Joshua Greene que l'activité des parties archaïques du cerveau que déploie la prise d'une décision morale plonge ses racines dans le comportement instinctif des mammifères. Ceci atteste qu'on ne peut prendre de décision morale sans activer des centres émotionnels et que nombre de nos tendances morales ne sont pas des inventions de l'espèce humaine, mais d'archaïques schémas hérités des mammifères. de Waal (2004,p. 9-11)⁴⁹ C'est dans cette perspective continuiste que P. Tort fait sa lecture darwinienne de la civilisation. La civilisation s'inscrit dans le processus de l'évolution tendancielle des espèces sous la pression de la loi de la sélection naturelle. Elle n'est pas un phénomène de rupture, mais ce que Tort appelle un effet réversif de l'évolution. L'effet réversif, c'est un effet secondaire, contraire à l'effet escompté d'un acte intentionnel. Ici, dans le cas de la loi de la sélection naturelle présidant à l'évolution des vivants, C'est l'effet sublimant la fonction première, à laquelle est vouée la loi de la sélection naturelle. Tort (2004, p. 43)⁵⁰. Bref, l'effet réversif, c'est une loi tendancielle qui accompagne la fonction éliminatoire de la loi de la sélection naturelle et qui, contrairement à celle-ci, génère des prédispositions à la vie communautaire, telle la tolérance qui rend possible l'altruisme, le secours, le vivre ensemble du fort et du faible, voire la civilisation comme un polissage de l'ethos, une

sublimation multipolaire de l'homme. Il est à l'origine d'une proto-morale. De là le caractère impératif de la pratique de la tolérance, une loi trans -biologique. Elle répond au besoin d'un monde meilleur où la coexistence pacifique du loup et de l'agneau est plus qu'un mythe. Si les animaux que l'on croyait a- moraux ne sont pas étrangers à la pratique de la tolérance, les hommes qui ont une pleine conscience de son indispensabilité, devraient l'ériger, par-delà son observance instinctive ou résignée, en un code paradigmatique de conduite, une expression de la loi d'amour.

CONCLUSION

Ni un monstre ni un Dieu, mais avec des prédispositions de tendre asymptotiquement vers l'une ou l'autre des deux polarités, l'homme, par la raison, s'est doté d'une destinée ouverte, une destinée pour la connaissance. Sa malveillance, circonstancielle, tient à son ignorance. Celle-ci, tout comme l'intolérance qui en résulte, est contrôlable. L'invite à la tolérance ne tient donc pas seulement à la conscience de la faillibilité humaine, mais aussi et surtout aux vertus cognitives, créatrice de l'homme. C'est une tolérance responsable qui appelle à la création de la Tour de Babel, mais non à un Sodome et Gomorrhe. Elle trouve dans la vertu correctrice, créatrice et conciliatrice du criticisme la voie réaliste, moins onéreuse où toutes les cultures contribuent dialectiquement, dans une culture interfécondationnelle, à l'émergence d'une société ouverte, qui a encore le sens de l'éthique. La tolérance éclairée ou critique, transcendant la tolérance primaire de l'instinct de vie, notre conseiller naturel d'avant notre conscience morale.

Références bibliographiques

POPPER (Karl). - La connaissance objective, Trad. Cathérine Bastyns, (Paris, Ed. Complexe, 1985).

- Conjectures et réfutations, Trad. Michelle Irène et Marc B. de Launey

- La Société ouverte et ses ennemis, T2 Hegel et Marx, Trad. J. Bernard et P. Monod (Paris, Ed. Seuil, 1979)

- La Quête inachevée, Trad. R. Bouveresse, (Paris, Calmann-Levy, 1981)

- La Leçon de ce siècle, Trad. J. Henry et Cl. Orsoni (Anatolia Ed. 1993).

- POPPER (Karl), KONRAD (Lorenz). - L'avenir est ouvert, Trad. J. Etoré, (Paris, Flammarion, « Champs » 1995).
- BAUDOIN (Jean). - La philosophie politique de Karl Popper, (Paris, PUF, 1994)
- Colloque de Cerisy. Karl Popper et la science d'aujourd'hui, (Paris, Aubier, 1989)
- CHOMIENNE (Gérard). - Lire les philosophes. 50 auteurs à découvrir, (Paris, Hachette éducation, 2001)
- FINKIELKRAUT (Alain). - La défaite de la pensée, (Paris, Gallimard, « Folio / Essais » 1987)
- GOUTEUX (Jean-Paul). - La foi : une histoire culturelle du mal. En danger de croire, (Paris, l'Harmattan, 1998)
- IDE (Pascal). - Connaître ses blessures, (Paris, Ed. de l'Emmanuel, 1993)
- KOFMAN (Sarah). - Nietzsche et la scène philosophique, (Paris, Galilée, 1986)
- LANGANEY (André). - Le sexe et l'innovation, (Paris, Ed. Seuil, 1979)
- ROULAND (Norbert). - Aux confins du droit, (Paris, Ed. O. Jacob, 1991)
- Science et Avenir, Avril /Mai, 2003 Hors-série
- Science et Avenir, Juin /Juillet, 2004 Hors-série
- SPINOZA. - Traité Théologico-politique, Œuvre 2, Trad. Ch. Appuhn, (Paris, Garnier-Flammarion, 1965).
- Tolérance, J'écris ton nom, (Paris, Ed. Saurat-UNESCO ,1995).
- ULLMO (Jean). - La pensée scientifique moderne, (Paris, Flammarion, 1969).
- WALZER (Michael). - Traité sur la tolérance, (Paris, Ed. Gallimard, 1998).
- WILL et A. DURANT. - L'avenir intellectuel, Trad. Y. Rosso et B. Medice, (Ed. Rencontre de Lausanne, 1964).

QUEL IMPACT DU NUMÉRIQUE DANS UNE AFRIQUE EN DÉVELOPPEMENT?

KOUASSI Georges Séka

Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire

Ckjorge39@gmail.com

Résumé

Depuis les indépendances, les technologies de l'information et de la communication ont exercé sur les élites africaines une franche fascination. Pour rattraper le retard technologique, de nombreux investissements en infrastructures de télécommunications parfois très coûteux ont même conduit à l'endettement. Mais cette course aux investissements s'est brisée sur les écueils de l'appropriation technologique. Les efforts fournis en équipement ont surtout servi à alourdir la dette des pays bénéficiaires et accessoirement à imposer un modèle culturel inadapté et aliénant mais propice à la consommation de biens importés. Quel autre bilan tirer en effet des expérimentations? Cet article a pour but de réfléchir sur le rôle du numérique dans le processus de développement en Afrique. Il permettra entre autres d'analyser l'appropriation et l'impact des technologies sur les pays du sud dans leur diversité culturelle.

Mots-clés : *technologie, développement, appropriation, impact, communication.*

Abstract

Since independence, information and communication technologies have exerted an elite fascination on African elites. To make up for the technological backwardness, many investments in telecommunications infrastructure, sometimes very expensive, have even led to debt. But this investment race has broken down on the pitfalls of technological appropriation. The efforts made in equipment have served above all to increase the debt of the beneficiary countries and incidentally to impose an inappropriate cultural model and alienating but conducive to the consumption of imported goods. What other results can we draw from experiments? This article aims to reflect on the role of digital in the development process in Africa. It will, among other things, analyze the appropriation and the impact of technologies on southern countries in their cultural diversity.

Keywords: *technology, development, appropriation, impact, communication.*

INTRODUCTION

Tous les pays, même les plus pauvres, ont besoin de mettre en œuvre des politiques favorisant l'innovation technologique, ainsi que le développement des compétences avancées et l'accès à ces atouts. Toutes les nations du monde n'ont pas à se situer à l'avant-garde technologique mondiale. Cependant, à l'ère des réseaux, chacune d'elles doit être en mesure de comprendre les innovations pour les adapter à ses impératifs propres. Agriculteurs et entreprises ont besoin de maîtriser les nouvelles technologies élaborées ailleurs pour rester compétitifs sur les marchés mondiaux. Les médecins, à la

recherche des traitements les plus appropriés pour leurs patients, doivent introduire des procédures et des produits nouveaux, issus des avancées mondiales de leur spécialité. Dans ce contexte, la clef du succès, pour chaque pays, consistera à libérer la créativité de ses habitants. Car, favoriser la créativité suppose un environnement économique souple, concurrentiel et dynamique. Pour la plupart des pays en développement, cela impose de s'appuyer sur des réformes favorisant l'ouverture aux idées nouvelles, aux produits inédits et aux investissements, en particulier dans les technologies de l'information et de la communication (TIC).

Les africains doivent faire collectivement un effort significatif pour élargir et réorienter leurs actions de recherche-développement afin de mieux faire face aux défis du numérique qui évolue à une vitesse vertigineuse. Cependant, le développement technologique ne garantit pas à lui seul la croissance économique, ni la compétitivité à long terme, ni le bien-être social des individus, des entreprises, des régions, des nations. Tout dépendra de la capacité de nos sociétés à maîtriser collectivement le processus du changement technologique. Dès lors, surgit la question de la maîtrise des technologies en tant que problème de définition des objectifs sociaux, de conception de technologie appropriée à la réalisation des objectifs et des moyens économiques, politiques et institutionnels pour faire admettre ces technologies, à la fois, par les firmes qui doivent les produire et par les usagers. Les problèmes étant dans la pratique liés. Autrement dit, les africains peuvent-ils rattraper le retard de développement par un bon impact et appropriation du numérique?

Le problème de la maîtrise de la technologie nous renvoie, en définitive, à celui de la capacité à définir opérationnellement une hiérarchie d'objectifs compatibles avec les ressources dont une société dispose, c'est-à-dire la capacité à maîtriser son propre fonctionnement. Dans ce processus il est impératif de repenser les impacts et les enjeux du numérique. Et à utiliser le processus de changement pour générer, selon Morin. E (2005, p. 71-72) : « l'aléa aussi bien dans son caractère d'imprévisibilité que dans son caractère d'événementialité » et « casser le caractère absolu des alternatives classiques ». Il importe donc de mesurer la valeur du numérique afin d'apprécier son rapport au développement.

1. L'importance des TIC pour l'Afrique

Publié en janvier 1985, le rapport Maitland intitulé "*Le Chaînon manquant*"¹ affirmait fort opportunément qu'une bonne infrastructure de télécommunication était un des facteurs essentiels au développement économique. Pour dépasser le simple constat du retard structurel du Sud en matière d'infrastructure de communication, il convient d'analyser les origines de ce retard afin de mieux appréhender les enjeux de la libéralisation des télécommunications dans les pays en développement.

1.1. Origine du sous-développement technologique

Selon Desbois D (1998, p.6) : « Le sous-équipement des pays en développement (PVD) en infrastructures de télécommunications présente deux origines distinctes qui se conjuguent à des degrés divers selon les pays concernés : l'une historique, l'autre économique ». Le facteur d'ordre historique de ce sous-équipement apparaît comme un avatar de la colonisation : les incohérences de la période coloniale et le comportement spéculatif ou simplement rentier des opérateurs concessionnaires ont conduit à cumuler un retard considérable dans la mise en place d'infrastructures de communication. Au moment des indépendances, les réseaux de communication dont héritent les jeunes États africains sont embryonnaires et obsolètes. La nature de l'expansionnisme colonial et le mode d'administration des territoires colonisés ont conditionné l'émergence des réseaux publics de télécommunications dans les pays en voie de développement.

La colonisation du nord est le produit d'un expansionnisme politique qui se concrétise par le contrôle territorial de vastes empires coloniaux tant en Afrique qu'en Asie. Le colonialisme des États-Unis procède d'un expansionnisme économique qui se développe en direction de l'Amérique latine, se substituant à la domination territoriale exercée par l'Espagne et le Portugal. Les formes institutionnelles retenues par ces deux tutelles métropolitaines dans la gestion des réseaux de télécommunications diffèrent. En Europe, les monopoles de télécommunications se sont constitués à partir de la volonté politique contrôlant de vastes territoires dans une tradition centralisatrice et s'appropriant les moyens de communication comme moyen de domination. Aux États-Unis, les industriels du secteur, soucieux de préserver leur rente, font pression sur des

¹ The Missing Link, Commission MAITLAND, UIT, 1985, 123 p. La commission Maitland a été créée sous l'égide de l'UIT en 1982 à l'issue de la conférence de Nairobi pour examiner les causes du retard en infrastructure de télécommunications dans les PVD.

institutions fédérales affaiblies par la cohabitation conflictuelle avec des instances locales ou étatiques, pour aboutir à la constitution d'un monopole régulant l'activité des sociétés d'utilité publique.

Au chapitre des travers de la période coloniale, signalons en premier lieu la gestion dichotomique des services de télécommunications appliquée en Asie et en Afrique dans les colonies françaises et britanniques : les radiocommunications et les câbles transocéaniques relèvent de l'administration métropolitaines des Postes et Télécommunications tandis que les réseaux de desserte relèvent de l'administration locale des territoires colonisés. Cette gestion dichotomique provoque de nombreuses incohérences, d'autant que l'hétérogénéité de statut des territoires colonisés (colonies, protectorats, territoires sous mandat) rend quasiment impossible toute opération globale d'harmonisation. L'orthodoxie budgétaire rigoureuse pratiquée par la France à l'égard de ses colonies interdit le développement d'infrastructures de communication et explique la mise en place de cette gestion dichotomique. Autre travers de la colonisation obérant le développement des télécommunications, est l'orientation des capitaux tant publics que privés vers des investissements de rente (immobilier, commerce) pratiquée en Afrique entre 1900 et 1940, traduisant l'absence manifeste d'intérêt politique de la part du colonisateur, ne permettra pas le déploiement de l'ensemble des infrastructures nécessaires au développement économique et social durable des territoires colonisés d'A.O.F.² ou d'A.E.F.³

Cependant, depuis la période des indépendances et la nationalisation des concessionnaires, la persistance du sous-équipement téléphonique pourrait s'expliquer par l'absence de perspectives de développement économique. Le second facteur serait ainsi le sous-développement économique du pays dont le retard dans les infrastructures de télécommunications ne serait qu'une des composantes. Valider une telle hypothèse suppose une analyse approfondie des interactions entre télécommunications et développement économique.

1.2. Difficultés d'approche des TIC : impact ou enjeu?

²**Afrique Occidentale Française** : constituée en 1904 par les territoires du Sénégal, de la Guinée, de Côte d'Ivoire, du Dahomey (actuel Bénin), du Haut-Sénégal (actuel Mali), du Niger et de la Mauritanie auxquels s'ajoute en 1924 le territoire de Haute-Volta (actuel Burkina Faso)

³**Afrique Équatoriale Française** : constituée en 1908 par les territoires du Gabon, du Moyen Congo (actuel Congo), de l'Oubangui-Chari (actuelle République Centrafricaine) et du Tchad.

Le terme nouvelles technologies de l'information est trop large. C'est pourquoi, pour la commodité de l'analyse nous emploierons également le mot réseau, qui de façon plus pointue, réfère à l'Internet. Ce qui de toute façon n'est pas beaucoup moins générique mais plus utile pour notre propos. Alors la question qu'il faudra posée ici sera: de quelle façon la société négocie-t-elle son rapport au numérique ou avec l'Internet? Comment les Afriques réagissent-t-elles aux nouvelles formes sociales qui naissent de la réseautique appliquée? Peut-on intervenir et orienter le changement technologique? Quels sont les modèles qui nous permettent d'apprécier les changements en cours? Est-ce une révolution du multimédia ou une évolution socio-économique?

En outre, parce que les mots impacts et enjeux nous semblent des mots surutilisés et galvaudés, et surtout très peu performants intellectuellement lorsque vient le temps d'aborder le phénomène des nouvelles technologies de l'information et la communication (NTIC).

En effet, le dictionnaire Robert nous apprend que le mot impact dans son sens premier vient du latin *impactum* et signifie heurter. C'est l'idée de collision, au sens d'une action forte et brutale sur un phénomène. L'emploi omniprésent de ce mot dans le discours sur les technologies, nous confine dans de vieux schémas réducteurs de la communication sociale: celui du paradigme de l'influence et des effets à sens unique des médias. Comme si les nouvelles technologies de l'information (NTI) constituaient un phénomène en soi désincarné par rapport aux usages et pratiques des acteurs sociaux. Le mot enjeu quant à lui est moins biaisé que celui d'impact. N'oublions cependant pas qu'il réfère avant tout à l'argent que l'on peut investir dans un jeu, ou encore à ce que l'on peut gagner ou perdre dans une compétition, une entreprise. Ce terme malgré son emploi fréquent n'est pas très sociologiquement mais plutôt utilitariste et économique. Ces deux concepts nous entraînent irrémédiablement à penser le phénomène du numérique en termes de bon ou de mauvais (impact), de bénéfique et de coût d'implantation (enjeu).

S'agissant de son impact, l'Internet fait soit rêver soit faire des cauchemars. Ceci conduit les observateurs à diaboliser le phénomène Internet, ou à le messianiser. Lorsque l'on discute enjeu, les multiples acteurs sont souvent conduits dans une logique du mal ou du bien ; on pense alors à Huxley Adouls (1894-1963)⁴ et *Le meilleur des*

⁴HUXLEY [(Adouls) 1894-1963 écrivain anglais] Aldous Leonard Huxley, né le 26 juillet 1894 à Godalming (Royaume-Uni) et mort le 22 novembre 1963 à Los Angeles (États-Unis), est un écrivain,

mondes, dans lequel l'on qualifie les nouvelles technologies de l'information d'avancées considérables qui résoudre l'ensemble des problèmes sociaux; ou bien à Orwell (1903- 1950)⁵ qui dit que nos sociétés se transforment en un système social où les libertés sont menacées.

Pour sortir de cette dialectique du blanc ou du noir, du bon ou du mauvais, il nous faut adopter une perspective plus systémique, plus globale, celle d'un paradigme écologique. L'un des traits fondamentaux d'une écologie des télécommunications ou de la communication médiatisée par ordinateur est d'adopter le point de vue des usages des nouvelles technologies de l'information. Les usages de l'Internet renvoient à l'idée d'appropriation, terme beaucoup plus pertinent lorsque l'on veut analyser ce qu'on fait avec les médias et non pas seulement, ce que les médias font aux gens.

Les usages de l'Internet, ce qu'on peut appeler des pratiques de communication, ne sont définissables qu'en référence à un environnement socio- économique et selon des modalités précises de relation à cet environnement. Il s'agit là d'une exigence systémique, c'est-à-dire que l'usage des nouvelles technologies de l'information découle d'une interaction entre plusieurs éléments interdépendants: les caractéristiques plus ou moins complexes des machines à communiquer, les émotions et motivations de l'utilisateur, ses habiletés antérieures, l'influence du groupe auquel il appartient, les utilités du système ou ses coûts généralisés (prix, temps d'apprentissage, difficultés d'utilisation). A cette exigence systémique nous devons adjoindre un point de vue évolutif des usages: l'appropriation d'un nouvel outil où l'utilisation d'un réseau se précise à l'intérieur d'un processus de maturation, un trajet de transformation parfois long, parfois plus court, et qui intègre le présent et le futur.

En somme, nous avons essayé de proposer quelques aspects d'ordre sociologique et stratégique relié à l'impact et à l'évaluation sociale des nouvelles technologies. Parti de l'attitude irréaliste qui consiste à ne voir dans le changement technique qu'une influence externe, nous suggérons que le concept d'appropriation rende davantage compte des changements sociaux entraînés par le numérique, que les concepts d'impact ou d'enjeu.

romancier et philosophe britannique, membre de la famille Huxley. Il est diplômé du Balliol College de l'Université d'Oxford avec une mention très bien en littérature anglaise.

⁵ ORWELL [Eric Arthur Blair, dit George (1903- 1950), écrivain anglais].Célèbre auteur de "1984", dans lequel un système totalitaire et oligarchique a écrasé toute liberté individuelle. Écrivain visionnaire, George Orwell est à l'origine de la figure du Big Brother.

Après avoir montré que l'essentiel d'une société de l'opulence communicationnelle ne se situait pas exclusivement du côté des avancées spectaculaires du multimédia (intégration de données de nature différentes (texte, son, image)), il a été proposé l'idée d'un troisième pôle de la communication basé sur les usages des nouveaux médias à l'intérieur des communautés. Ces usages sociaux de la technologie provoquent la multiplication de nombreuses formes des liens sociaux nouveaux dans des espaces virtuels (environnement en trois dimensions créé par ordinateur) et dans lequel un utilisateur dûment équipé (casques, lunettes, gangs, bio senseurs) peut entrer et interagir : c'est ce qu'on pourrait appeler la "révolution communautaire".

Pour mieux comprendre le phénomène de la communication médiatisée par ordinateur et son intégration aux transactions sociales plus vastes, il faut peut-être suggérer un modèle de communication systémique pour rendre compte des processus complexes entre les groupes, la culture et la technologie. Comme le dit Tannery F. (2009, p. 24-25) : « la partie essentielle de la question se jouant autour de l'organisation de la réflexivité, et des capacités de questionner, voire remettre en cause les schémas d'action [...] de l'organisation emportée par une inertie cognitive ». De ce procédé, l'on retient de façon évidente qu'un nouvel univers est né avec Internet. Et l'une des principales caractéristiques de ce nouveau monde est son caractère organique. Internet et les contenus qu'il abrite, ne sont pas statiques. Ils évoluent et se raffinent au fil des jours et des découvertes, ce qui accentue sa complexité. Face à ce nouveau contexte technologique, quelle doit être l'attitude des pays sous-développés, notamment l'Afrique, dans la bataille du développement? Que faut-il envisager pour que les pays les plus pauvres puissent accéder aux inforoutes sans perdre leurs âmes?

2. Technologie et développement

Tout progrès technologique s'accompagne d'avantages et de risques potentiels, qui ne sont pas forcément faciles à anticiper. Une technologie peut avoir des retombées positives ou négatives, bien plus importantes que celles envisagées par son concepteur. Face à ces incertitudes, les sociétés tentent de maximiser les avantages et de limiter le plus possible les risques induits par les progrès technologiques. Ce qui n'est pas chose aisée. Il y a alors des raisons de s'inquiéter des risques de l'appropriation des TIC.

2.1. Risques de l'appropriation des TIC

Gérer les évolutions peut être complexe et politiquement controversé. Comme à d'autres époques charnières, les évolutions technologiques actuelles suscitent des inquiétudes quant à leurs possibles effets sur les plans écologiques, sanitaires et socio-économiques. Selon Jauréguiberry, F. (1999, p. 46) : « dans une société divisée en classes, la médiation croissante de la communication n'atténue ni à plus forte raison n'élimine la hiérarchie des espaces ». C'est dire qu'il y a là de la difficulté à maîtriser le numérique. Les techniques d'information et des communications modernes sont à l'origine de plusieurs maux dont la criminalité internationale. Elles constituent une aubaine pour les réseaux de trafic de drogue et accélèrent la diffusion de matériels à caractère pornographique et pédophile. Ainsi, certains risques liés au progrès technologique sont-ils induits par les comportements humains et par l'organisation de la société. Les technologies de l'information et des communications risquent, elles, d'envahir toute la vie privée et de favoriser les pratiques de blanchiment de capitaux ainsi que les trafics d'armes et de stupéfiants. Ce qui montre l'importance de la réglementation nationale et internationale pour contrer ces effets pervers.

D'autres risques sont directement associés aux technologies elles-mêmes. Ce qui soulève alors la question suivante: le téléphone portable peut-il causer des cancers du cerveau ou des yeux? Eh bien, cela dépend de la façon dont ses rayonnements affectent les tissus humains. C'est à la science de décider si des effets nocifs sont possibles ou non; mais si cette possibilité est démontrée, leur capacité à se transformer en risques dépend de l'utilisation qui est faite de la technologie concernée. Par conséquent, une meilleure information du public et une modification de la conception des téléphones mobiles peuvent limiter la prolifération de cancers par exemple.

La première catégorie de risques est depuis longtemps abordée par le biais d'institutions et de dispositions économiques, sociales et politiques qui formalisent et régissent l'utilisation des technologies dans et par les sociétés. Mais la gestion de la seconde catégorie de risques requiert également une base scientifique de qualité, ainsi qu'une capacité réglementaire solide. Ces risques sont au centre de beaucoup de craintes exprimées à propos de la révolution technologique. D'où l'attention croissante portée, dans le monde, au rôle que la science et la réglementation doivent jouer dans la gestion de cette ère d'évolutions technologiques.

Autrefois, il fallait des années pour diffuser dans le monde une technique inédite. Aujourd'hui, un nouveau logiciel, par exemple, peut être introduit simultanément sur de nombreux marchés. De même, la communication sur les risques et les bienfaits escomptés des nouvelles technologies est internationale. Les activistes s'organisent au niveau mondial et les principes de la gouvernance démocratique s'imposent sur la scène internationale, élargissant la participation au débat sur l'action publique. Lorsque les communautés fortement mobilisées et qui se font largement entendre diffusent leurs opinions et leurs valeurs dans le monde entier, les racines locales de leurs préférences peuvent finir par prendre une envergure planétaire et influencer des groupes qui sont peut-être confrontés à des arbitrages très différents entre risques et avantages. Conséquemment, nous percevons toutes les difficultés précisées par Thévenet, M. (2009, p. 40): « sur le clivage social, du repérage subtil à tous niveaux des futurs généraux de guerre si différents des généraux de paix » capables d'animer un dialogue social qui peut s'avérer parfois guerrier.

Par ailleurs, les débats sur les technologies émergentes ont tendance à refléter les préoccupations des pays riches. A cet effet, chercheurs et techniciens expérimentés sont nécessaires pour adapter les nouvelles technologies à un usage local.

En outre, des lacunes dans les stratégies de communication ainsi que l'inadaptation des mécanismes de retour d'information induisent des risques et des inquiétudes. Ce que sait la population à propos des nouvelles technologies varie d'un pays en développement à l'autre. C'est pourquoi nous parlons des Afriques. Mais, dans une grande partie du monde en développement, il n'existe aucune stratégie de communication officielle pour informer le public sur ces produits et sur la façon dont la sécurité en matière de technologie de l'information est abordée. Les difficultés habituelles dans l'élaboration de campagnes d'information sont aggravées dans certains pays par le taux élevé d'analphabétisme et par l'absence d'une tradition de participation du public et de mouvements de consommateurs exigeant des informations et affirmant leur droit de savoir. Par conséquent, lorsque les campagnes médiatiques attisent les craintes et encouragent les citoyens à s'opposer au changement technologique, il est fréquent que les programmes et moyens fassent défaut aux instances chargées de gérer la sécurité technologique, ce qui empêche de présenter un point de vue différent.

Ces questions, combinées à d'autres questions et à des tendances déjà mentionnées, confirment le postulat selon lequel l'humanité se trouve devant une nouvelle création qui est complexe, saisissante, exhaustive et inclusive. Pour reprendre les propos du spécialiste en philosophie politique Tom Darby (1996, p.23):

en tant que civilisation, l'Occident a fait ses choix, et en devenant mondial a atteint le but de son voyage. Les chemins qui ont mené à la conquête planétaire ont été justifiés par la chrétienté, par « le fardeau de l'homme blanc », et puis par l'occidentalisation, la « modernisation », le « développement » et maintenant la « mondialisation »; chacun plus abstrait que son prédécesseur, dès lors plus inclusif. Mais l'humanité est partie à l'aventure et lorsque l'aventure commence, il n'y a pas de retour en arrière. [Traduction libre]

Notre nouvelle aventure englobe l'humanité en entier, avec pour conséquence qu'aucune puissance hégémonique ne tienne la barre. L'État, défini comme le seul acteur sur la scène mondiale, a plusieurs concurrents, des organisations non gouvernementales aux sociétés civiles en passant par les individus. Maintenant, la question est de savoir qui devrait prendre la responsabilité de la conduite des affaires mondiales ?

Quoique l'on ait eu le sentiment que l'intégrité humaine soit menacée dans les sociétés où l'on a massivement recours à l'ingénierie sociale pour parvenir à un monde utopique au nom de la liberté positive, la nouvelle civilisation humaine requiert un certain degré d'ingénierie sociale responsable. Mais elle ne devrait pas être dirigée par un État en particulier ou une organisation ; c'est plutôt aux individus de la prendre en charge, selon leurs moyens et leur vision de l'avenir. Il revient à chaque individu d'agir en citoyen du monde responsable. C'est seulement à ce prix que les TIC pourront être d'un avantage certain.

2.2. Avantages du numérique pour l'Afrique

C'est d'abord à son propre niveau que chaque pays doit mettre en œuvre la révolution technologique. Cependant, aucun pays ne profitera des avantages de l'ère des réseaux s'il se contente d'attendre qu'ils tombent du ciel. Les mutations technologiques actuelles dépendent de la capacité de chaque pays à libérer la créativité de ses habitants en leur permettant de comprendre et de maîtriser les technologies, ainsi que d'innover et d'adapter les techniques à leurs propres possibilités et besoins. Selon Uhalde M. (2001, p. 452-453), il faut un : « changement systémique et multidimensionnel, où les processus de recomposition des régulations l'emportent sur les forces de reproduction »

et où « ce qui résiste finalement au plus profond est la difficulté de recomposer des compromis sociaux sur de nouvelles bases, de trouver des voies, même minimales, d'articuler des projets et des régulations hétérogènes, elles-mêmes en mouvement ». À ce sujet, de nombreux pays en développement sont bien placés pour tirer parti des opportunités offertes par la révolution technologique et progresser sur la voie du développement humain. Les avantages que le numérique peut leur apporter sont énormes : une chaîne de valeurs des organisations classiques, une chaîne de valeurs appliquée aux nouvelles technologies de l'information, une chaîne de valeurs appliquée à Internet.

Il existe par ailleurs, des stratégies possibles permettant de développer tout d'abord la connectivité nationale et interrégionale, économiser sur la facture de téléphone (et de fax), sur la transmission de données. De plus, des stratégies complémentaires peuvent être développées par les administrations, notamment: la substitution partielle de téléphone/fax par la messagerie : il s'agit de développer largement l'usage de la messagerie pour réduire le nombre et la durée d'appel téléphonique ; la substitution avantageuse de coûts : en utilisant des logiciels de téléphonie par Internet. Cette solution nécessite des infrastructures de qualité et suppose en outre que l'Internet soit utilisé aux deux bouts. Mais, attention au mythe du " tout électronique ".

La connaissance des compétences présentes dans les administrations africaines, la capitalisation des expériences accumulées lors de différents projets et interventions, ainsi que de leur suivi, est ce qui fait souvent défaut. D'où l'appel immodéré à l'assistance technique alors que quelques fois il existe des compétences internes mobilisables. La gestion des ressources humaines est par conséquent plus qu'avant, le moteur de l'efficacité de nos administrations, eu égard aux différentes préconisations de " dégraissages " par différents organismes internationaux intervenant sur le continent, mais aussi parce que la capitalisation de savoir et de savoir-faire constitue l'une des clefs du futur. L'Internet et ses technologies peuvent concourir sur certains points à la réussite de cette démarche, notamment en permettant: la capitalisation du savoir par des structures de projets et/ou des administrations de mission, grâce à une électronisation des flux d'information. En effet, une base de Données informationnelle de gestion de compétences peut être créée, afin de constituer des équipes pour des besoins spécifiques et pour un temps donné. Ce qui permettrait une réactivité et une efficacité indispensable

aux problèmes auxquels se confrontent les administrations africaines. Par exemple un test peut être fait pour la gestion de compétences d'une structure donnée; la localisation des compétences et des centres d'intérêt des usagers et des fonctionnaires; le transfert de compétences et l'auto-formation collective (accès à des supports pédagogiques,...); le recrutement par voie d'Internet, ce qui élargie le nombre de ressortissants touchés (la diaspora) et peut réduire le coût de publication dans des journaux ; la mise en place des appels d'offre inter-régionaux et/ou internationaux; la recherche de financements (bourses de formation) ou l'accès à des offres d'emplois dans les organismes internationaux, ou encore d'autres opportunités. Internet (la vitrine la plus médiatique de ces TIC) met en place votre vitrine dans le monde. L'Internet n'est qu'un outil comme le tam-tam. L'essentiel est le son (information) qu'on y met et les stratégies qu'on adopte. Les TIC permettent de trouver de nouvelles opportunités de développement.

Comme nous pouvons le constater, les technologies de l'information constituent un avantage certain pour les pays en voie de développement, notamment dans le domaine de l'éducation, de la recherche scientifique, du logiciel libre ou Linux et de la politique.

CONCLUSION

Les inforoutes peuvent certainement présenter le risque que se perpétue la marginalisation des pays en développement vis-à-vis de l'économie mondiale. Car faute d'un accès suffisant, ils seraient handicapés dans une compétition économique et politique qui deviendra entièrement tributaire du fait de disposer de la bonne information en temps voulu. Les pays africains doivent donc impérativement faire fi de leur retard considérable dans ce domaine et préparer intensivement leur connexion aux grands réseaux mondiaux. Leur participation à l'aventure moderne des sciences est à ce prix. Ni la vétusté des infrastructures, ni la faiblesse du pouvoir d'achat des consommateurs ne doivent freiner cette ambition. Le fait, largement négligé, est que les grands opérateurs de télécommunications espèrent de plus en plus réaliser une part significative de leurs futures recettes dans les pays en développement où la densité téléphonique reste faible. Ainsi, prennent-ils souvent des participations dans les sociétés nationales de télécommunications des pays les moins nantis, largement engagés dans un processus de libéralisation.

Ceux-ci doivent en conséquence impulser une politique adéquate de promotion des services à forte valeur ajoutée, créateurs de richesses et d'emplois stables. Citons à cet égard le travail à distance (télé-travail), qui est un secteur où peuvent naître de multiples sociétés *offshore*, spécialisées notamment dans soit la saisie à distance ou le traitement informatisé pour des donneurs d'ordre voulant tirer le meilleur profit de la compétitivité de notre main d'œuvre; soit la télématique qui offre d'énormes possibilités de créations de serveurs (ordinateur contenant des informations consultables à distance ou service qui en organise la diffusion) d'information en matière d'économie, d'éducation, de tourisme, de sciences et techniques, etc.

Retenons que la nouvelle ère technologique ouvre des opportunités inédites susceptibles d'améliorer encore le développement humain. Les progrès technologiques actuels peuvent accélérer ce développement dans de nombreux domaines. En quoi le numérique est-il un outil sans précédent dans la lutte pour en finir avec la pauvreté au XXI^e siècle? Premièrement, il intervient à presque tous les niveaux de l'activité humaine, car il peut être utilisé quasiment partout et pour tout. Deuxièmement, ces technologies suppriment les obstacles au développement humain dans au moins deux domaines nouveaux. D'abord, elles éliminent les obstacles au savoir: pour accroître les capacités humaines, l'accès à l'information est aussi essentiel que l'instruction. Si cette dernière développe les compétences cognitives, l'information donne de la substance au savoir. Avec Internet et le réseau mondial, les pauvres comme les riches peuvent accéder à l'information. Ensuite, elles éliminent les obstacles à la participation: les personnes et les communautés défavorisées sont souvent isolées et n'ont pas les moyens d'entreprendre des actions collectives. A ces conditions, l'appropriation et l'impact du numérique constituent un avantage indéniable sur la route du développement escompté.

Références Bibliographiques

1. Darby Tom. W (1996). *The feast: meditations on politics and time*, Toronto (Canada), Toronto University Press.
2. Desbois Dominique (1998). Les politiques du développement dans le secteur des télécommunications, article, *NRA-Economie et Sociologie Rurales* s/c Bureau du RICA, SCEES, 251 rue de Vaugirard, 75732, Paris.
3. JAURÉGUIBERRY Francis. (1999). "Le local, rempart à l'ubiquité médiatique", *Pouvoirs locaux*, n° 41, pp. 44-50.
4. Morin Edgar (2005). *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Le Seuil
5. Tannery Franck (2009). « Stratégie en temps de crise. Dossier Les productivités du pouvoir », *Revue française de gestion*, vol. 35, n° 193. pp.21-27

6. Théven et Maurice (2009). « Crise et GRH, Dossier Les productivités du pouvoir », *Revue française de gestion*, vol. 35, n° 193. pp.37-41
7. Uhalde Marc (2001). *L'intervention sociologique en entreprise. De la crise à la régulation sociale*, Paris, Desclée de Brouwer.

L'INDUSTRIALISATION DE L'ART AFRICAIN. UNE OUVERTURE VERS DES HORIZONS NOUVEAUX

MENYOMO Ernest

Université de Yaoundé I, Cameroun

ernest_lefils@yahoo.fr

Résumé

En se contentant d'exhiber, de faire l'apologie de ses spécificités cosmique, cosmogonique, métaphysique, théologique et intuitionniste, l'art africain n'arrive pas toujours à se débarrasser de certaines techniques et méthodes de production rudimentaires qui phagocytent son industrialisation et compromettent sa compétitivité à l'échelle mondiale. Le problème que nous voulons résoudre ici est celui de savoir si la déconnexion de l'art africain des exigences de la civilisation industrialo-moderne peut hypothéquer son avenir économique. À partir d'une méthode analytico-critique, nous aboutissons au résultat selon lequel l'industrialisation de l'art africain passe par une révolution technologique qui n'aliène pour autant pas son identité culturelle.

Mots-clés : *art africain, compétitivité, identité culturelle, industrialisation, production en série.*

Abstract:

By contenting itself with exhibiting, making the apology of its mythological, cosmic, cosmogonic, metaphysical, theological and intuitionist specificities, African art does not always manage to get rid of certain rudimentary techniques and production methods which phagocytise its industrialization and compromise its competitiveness on a global scale. The problem we want to resolve here is whether the disconnection of African art from the demands of civilization can jeopardize its economic future. From an analytic-critical method, we arrive at the result according to which the industrialization of African art passes through a technological revolution which does not alienate its cultural identity.

Key-words: *African art, competitiveness, cultural identity, industrialization, mass production.*

INTRODUCTION

L'industrialisation de l'art en Afrique est une révolution techno-artistique qui consiste à moderniser, en vue de leur perfectionnement, les techniques et les méthodes de création artistiques africaines. Cette entreprise de modernisation, loin de toute entreprise de propagande idéologique, prend à contrepied les trajectoires traditionnaliste, mystique, historique, collectiviste, communautariste de l'art africain, d'une part, et améliore autant la qualité que la quantité de la production en série des objets d'art, d'autre part. Dans cet ordre d'idées, les lois non seulement économique, mais aussi de la satisfaction, du style

et du goût, suppôts conceptuels des thèses utilitariste et fonctionnaliste, guident et orientent désormais, les artistes africains vers de nouveaux débouchés commerciaux.

À ce niveau, ce n'est plus la vie de l'artiste qui est au centre du processus de production, mais c'est plutôt la consommation et l'aura de l'art qui sont privilégiés. C'est la raison pour laquelle, dans ce contexte, l'artiste perd son autonomie créatrice ainsi que son pouvoir imaginaire au profit d'une production technicisée dont le but est la marchandisation. Dès lors, un problème se pose ; celui de l'impact réel de l'art industriel dans le vécu et la conscience de l'artiste en Afrique. Autrement dit, lorsque cet artiste perd son supplément d'âme, ne devient-il pas un instrument passif de la production industrielle ? Mieux, l'industrialisation artistico-mécanique n'est-elle pas à l'origine de la banalisation et de l'aliénation du génie artistique et de l'identité culturelle de l'Africain ? La résolution de cette problématique passe d'abord par l'analyse de la démarche de l'art africain sur le chemin de l'industrialisation (1), ensuite, elle consistera à marquer un temps d'arrêt sur les apories de l'art industriel (2). Enfin, un accent sera mis sur l'éducation artistique en Afrique (3).

1. L'art africain sur le chemin de l'industrialisation

1.1. L'ouverture à la nouveauté

L'industrialisation de l'art africain suppose, au préalable, que l'on prenne en charge la question de l'adoption des techniques nouvelles de création artistique – machinisme, culture techno-mécanique –. Ces techniques nouvelles, contrairement à celles qui sont mises en pratique dans l'art et l'artisanat africains, favorisent l'essor de la production, d'une part, et améliore autant la qualité que la quantité du processus de fabrication des objets d'art, d'autre part. De manière concrète, il faut retenir que l'industrialisation de l'art africain, loin des pseudo-représentations qui peuvent altérer notre dynamique réflexive, cherche non seulement à réformer les goûts et les mœurs artistiques des Africains, mais aussi à repenser, à nouveaux frais, leurs anciens savoir-faire en leur préconisant de traiter la matière en fonction de ses spécificités, puis de choisir les objets en fonction de leur beauté et utilité. E. Mveng (1980, p. 44) nous le fait savoir en ces termes : « l'artisanat est donc en Afrique, comme partout ailleurs, à la fois industrie, c'est-à-dire ensemble de technique de transformation, et art, c'est-à-dire ensemble de

procédés pour rendre les objets fabriqués porteurs d'un message de vie et de beauté utiles ».

L'auteur, à travers cette élaboration théorique, démontre que le beau et l'utile, dans un contexte industriel, doivent fondre en monisme. Dans ce cas, il suffit qu'un objet d'art cesse d'être utile pour qu'il ne soit pas beau. C'est à ce niveau que la théorie romantique de l'art ne suppose aucun degré minimal de fiabilité, puisqu'elle ne se caractérise que par la prédominance autant de la sensibilité que de l'imagination sur la raison. Ici, ce sont, d'après P. Weber, 2005, p. 63), « la passion et l'intuition qui guident le démarche artistique ». Or, avec l'industrialisation de l'art africain, la sensibilité ne doit pas s'accompagner d'une ampleur lyrique comme dans le romantisme. Elle doit plutôt s'adapter à la fonction pratique de l'objet d'art en prenant une forme qui soit, en quelque sorte, le dessin abstrait de son utilisation. Outre l'intérêt esthétique que peut avoir cette forme par elle-même, elle peut prendre une valeur par sa pureté et sa perfection. C'est cela le fonctionnalisme esthétique que l'on retrouve chez Platon (1993, p. 60). Il met « la beauté d'un objet fabriqué ou d'un être vivant dans sa convenance à l'usage auquel il a été destiné par la nature ou par l'homme ».

Le fonctionnalisme esthétique, pour élucider l'affirmation qui précède, est la théorie qui voit une source de beauté dans l'adaptation de la forme à la fonction. Cependant, en ne réactualisant pas la querelle idéologique qui a longtemps fait le lit entre les esthètes romantiques et les esthètes fonctionnalistes, E. Kant (1951, p. 66) pense que pour garantir « au jugement esthétique son caractère désintéressé », il faut lui opposer toute prise en considération d'une fin, et même de cette fin interne qui serait la perfection. En remettant cette affirmation kantienne sur la table des débats, on remarque qu'elle est loin de faire recette, puisqu'avec l'industrialisation de l'art africain, on lie la beauté à la perfection.

Pour ne pas être coincé dans une impasse analytique, il faut reconnaître que la machine est l'expression exacte de la fonction qu'elle remplit. On peut le vérifier dans l'architecture avec la promotion et le développement du *design* standardisé, la construction des maisons préfabriquées. P. Souriau (1904, p. 35) souscrit à cette thèse lorsqu'il déclare que « la beauté est dans l'évidente perfection. Toute chose est parfaite en son genre quand elle est conforme à sa fin [...] C'est dans les productions de

l'industrie, dans une machine, dans un meuble d'usage, dans un outil qu'on trouverait des exemples de la parfaite et stricte adaptation de l'objet à sa fin ».

Le postulat analytique sur lequel est adossée cette thèse exige que soit opérée une révolution dans les habitudes de penser. C'est pourquoi avec l'industrialisation, l'art africain doit tendre vers des possibles utilitaristes nouveaux. Cela veut dire que les artistes Africains doivent être ouverts à la nouveauté fonctionnaliste et non être aveuglés, en permanence, par la nécessité régressive et théorique des archétypes antiques comme dans les cas de : la mode où les motifs décoratifs sont faits par tissage ; la ferronnerie dont l'outillage est rudimentaire ; la poterie avec la préparation et la cuisson traditionnelles de l'argile ; la métallurgie et sa forge archaïque, la sculpture où l'usage autant de la hache pour dégrossir le bois que des feuilles à râper ou papier de verre est dépassé.

La caducité de toutes ces techniques et méthodes de travail artistiques abstraites imposent leur réorientation. On comprend alors pourquoi J. Gabus (1967, p. 54) reconnaît que « dans ses grandes lignes, le style africain ne change pas. C'est le transfert du sacré au social [...]. La liberté d'interprétation des formes est toujours soumise à des automatismes de métier ». En prenant des distances vis-à-vis de cet art dogmatique et fixiste qui enferme l'esthétique africaine dans l'inertie, il faut penser que pour relever le défi d'une Afrique en retard, l'art africain doit se moderniser. Son entreprise de modernisation passe par sa rupture avec ses dimensions aussi bien cosmique, métaphysique, anthropologique que passéiste, d'une part, et son audace à opérer une révolution des mentalités qui conditionne, comme le dit M. Towa (1971, p. 68), « l'édification de notre propre puissance », d'autre part. Cela sous-entend que l'art africain doit affranchir le présent d'un passé qui l'aplatit en libérant de ce passé les forces qui ont tenté de résister à l'écrasement de leur présent. C'est la raison pour laquelle J.-G. Bidima (1997, p. 99) pense que « l'histoire de l'art africain doit être réécrite du point de vue de l'insignifiance de ce qui a été sublimé et refoulé ».

Cette réécriture libère l'art africain des cendres de l'idéalisme rituel auquel il s'adonne, détache l'objet d'art produit du domaine de la tradition et l'actualise. Ce sont les cas, à titre illustratifs, des techniques d'enregistrement audiophoniques – musique –, des formes de construction et d'images par ordinateur – architecture –, l'usage de la

technologie numérique – sculpture, peinture, théâtre –. Ces techniques nouvelles ne sont pas restées sans écho, parce qu’aujourd’hui, elles font date et époque en permettant à l’art africain contemporain de s’imposer dans le monde « comme langage unificateur des masses » (H. Delacroix, 1962, p. 481) et promeuvent le cyberart qui porte le message de l’histoire artistique d’une Afrique nouvelle. C’est dans cet ordre d’idées que D. Kisselva (1998, p. 68) a eu raison de préciser que « les travaux des cyberartistes sont essentiellement des éléments communicationnels où l’information circule en des directions multiples. Ces événements créent l’expérience de la transformation éventuelle de la structure de la communication ».

1.2. L’urgence de la compétitivité

Si la production artistique africaine continue de baigner dans la répétition, la routine, l’immobilisme qui engloutissent l’intelligence et la volonté créatrice des Africains, alors elle ne peut être compétitive. C’est dans ce sens que E. NjohMouellé (1998, p. 55) soutient l’idée selon laquelle « l’acte répétitif est son essence et rien d’autre ; c’est l’acte fermé sur lui-même, débordé par aucune marge, par aucune ouverture. Inconscient de soi il est vie emprisonnée en elle-même et la tragédie vient de là. Car là où le choix n’existe plus, la conscience s’annule et l’avenir fermé ». Pour être compétitif, l’art africain, en faisant le requiem des techniques et méthodes de travail spéculatives, doit innover, produire des œuvres d’art originales, puisqu’à la base, un artiste qui n’innove pas est fermé à la dimension de l’avenir et est incapable de créer quoi que ce soit.

La compétitivité consiste à orienter l’art africain vers un ailleurs meilleur où il sera en rupture avec cet autrefois qui l’a enfoui dans les décombres de la régression. Dit autrement, un art compétitif est un art dont la production n’est plus manuelle, mais mécanique. Cela veut dire que le nouvel axe artistique dont l’art industriel trace l’itinéraire préconise qu’aussi bien l’artiste que l’artisan ne produisent plus pour répondre aux simples besoins de la communauté, mais produisent plutôt pour extérioriser leur génie et le valoriser dans le vaste cercle de l’esthétique mondiale. Pour que cela se réalise, la machine, prolongement de la main humaine dope et augmente le débit de la production du génie humain en fabriquant des objets en série pour améliorer leur rentabilité. On comprend pourquoi en prenant pour devise épistémologique la formule selon laquelle « la laideur se vend mal » (R. Loewy, 1979, p. 48) s’attire et

suscite d'innombrables critiques de la part des esthètes qui sont scandalisés par la liaison qu'il fait entre la beauté et l'argent. Il affirme dans son ouvrage le *design industriel*, ce qui suit : « l'esthétique est devenue l'instrument du commerce, le beau son slogan. L'art pour l'art est devenu l'art pour vendre » (*idem.*).

R. Loewy s'est résolu à prendre en charge le pilotage pragmatique de la barque de l'esthétique théorique abandonnée au rivage de l'abstraction. À la suite de son approche, on note que la commercialisation est l'une des finalités de tout objet d'art qui se veut compétitif. Le marché libéral a besoin, à la suite de ce qui précède, d'attiser le désir des collectionneurs, de développer et de matérialiser la valeur spéculative de l'art africain moderne.

Dans cet ordre d'idées, le rôle du marchand d'art se renforce. Il devient, désormais, le directeur artistique qui oriente les artistes et les artisans vers de nouveaux débouchés commerciaux – vente à l'étranger, diversification des techniques de production... –. Cela se justifie par le fait que dans le cadre de la loi économique qui régit l'esthétique industrielle, toutes nos représentations, loin de nourrir l'illusion d'une esthétique contreproductive qui occulte, de manière programmatique, les problématiques du sens réel de l'art, reposent sur une base économique déterminée par la production et le commerce matériel. Il en va aussi pour la culture et l'art : ils ne sont pas des émanations d'un pouvoir suprasensible ou d'une faculté transcendante, encore moins d'une volonté divine ; ils sont plutôt les produits d'une société organisée et structurée par des échanges économiques.

On peut retrouver chez K. Marx (1978, p. 52) une position identique ou tout au moins voisine quand il note que « le génie qui se concentre dans quelques artistes d'exception n'est donc pas un don de la nature ni l'effet d'une fureur divine mais un produit de la division sociale du travail ». À ce niveau, on constate que Marx procède à une révolution du système hégélien. Pour lui, l'évolution de l'art n'est pas liée à la réalisation de l'Esprit ; elle est plutôt déterminée par les conditions matérielles, sociales et économiques. Il faut préciser, en prolongeant l'analyse qui vient d'être faite, que « la société industrielle moderne exige une soumission à la rentabilité économique qui se traduit par un sacrifice du temps libre et un investissement démesuré de l'énergie pulsionnelle dans le travail » (H. Marcuse, 1978, p. 8). En empruntant le même sentier

analytique que Marcuse, on note que le principe de rendement, dans la société industrielle, représente une oppression qui s'ajoute au principe de plaisir. Cette astreinte supplémentaire ou sur-répression n'est pas contradictoire avec le niveau de développement technologique, parce qu'elle s'abstient d'employer des moyens brutaux et autoritaires. Pour H. Marcuse (*ibidem*, p. 9), elle « donne toutes les apparences d'une plus grande liberté », dans la mesure où le principe de rendement fait provision du pragmatisme.

2. L'industrialisation de l'art africain en question : entre dénaturation et désubstantialisation

2.1. L'instrumentalisation de la vie artistique

Sous le joug de l'industrialisation et de son cortège de manifestations, l'artiste africain perd, dans une certaine mesure, son autonomie créatrice et, dans une autre mesure, son pouvoir imaginaire. En enquêtant sur les conditions de possibilité de la minoration de son Être dans le contexte industriel, on remarque que cet artiste, au lieu d'agir, est agi ; au lieu de faire, est fait. Cela signifie que l'artiste africain devient, loin de toute imagination qui donne l'asile à la fiction, un instrument passif d'un processus inhumain de production industrielle. Il cesse, comme le souligne E. NjohMouellé (1998, p. 88), « d'être actif intérieurement, c'est-à-dire qu'il cesse de penser par lui-même. Il perd la dimension de la profondeur. Cela est fatal pour le travailleur de l'économie technicienne industrielle ». L'offre de recevabilité d'une telle affirmation est garantie par le fait que le pouvoir que la civilisation industrialo-technicienne exerce sur le vécu de l'artiste Africain le désontologise. Cette prise de position ne s'éloigne pas de celle de N. Berdiaeff (1947, p. 72) qui réprecise ce qui suit : « on a souvent souligné que l'industrie mécanisée et rationalisée mène à la suppression de l'individuel et de l'individualité. Tout est produit en série. C'est le règne de l'impersonnel et de l'anonyme ».

Dans le contexte industriel, la vie de l'artiste est loin d'être une fin en soi. Son Être est dénaturé et désubstantialisé. Sans toutefois prétendre que ce point de vue est caricatural, il y a lieu de rappeler avec A. Césaire (1966, p. 210) que « dans l'art africain, ce qui compte, ce n'est pas l'art mécanique et organique, c'est d'abord l'artiste, donc l'homme ». Pour Césaire, l'art africain doit être pensé non pas en termes d'art tout

court, mais plutôt en termes d'humains. Pourtant, à l'ère d'une civilisation technicisée et ravageuse, synonyme d'une ontologie mal assumée, l'industrialisation de l'art africain musèle l'Être et instrumentalise l'étant en le réduisant à une simple source pouvant servir à quelque chose, puisque « tout (l'étant dans sa totalité) prend place d'emblée dans l'horizon de l'utilité du commandement » (M. Heidegger, 1976, p. 304). D'après ce qui vient d'être mis en évidence, il faut retenir que l'industrie de l'art, dans son entreprise de vivification de la volonté créatrice, n'est rien d'autre qu'un moyen d'exploitation organisée d'un étant robotisé qui n'a plus de contenu ontologique. C'est pourquoi G. Bernanos (1947, p. 53) fait savoir qu'« on ne comprend absolument rien à la civilisation moderne si on n'admet pas d'abord qu'elle est une conspiration universelle contre toute espèce de vie intérieure ».

Le temps de la production industrielle est un temps harcelant. Il est une dimension qui laisse l'impression que la liberté du travailleur est confisquée dans le système de production industrielle. C'est la raison pour laquelle la malédiction des temps présents, c'est-à-dire la déréliction, l'homme jeté-là, condamné à une vie inauthentique, dans un monde « devenu inintelligible qui le livre, pieds et poings liés, à la science, à la logique, à l'utilitarisme, aux exigences d'une raison contraignante » (M. Heidegger, 1986, p. 350) s'explique dès lors, par l'angoisse de l'homme, prisonnier d'un monde inhospitalier, habité en permanence par la peur, préoccupé par le souci que représente la perte de l'Être.

2.2. La marchandisation de l'art : interrogations et débats

Avec l'industrialisation, l'art africain perd son authenticité, dans la mesure où ses valeurs autant rituelle que culturelle sont, désormais, prises en otage par la marchandisation. C'est ce que J.-G. Bidima (*op. cit.*, p. 32) démontre lorsqu'il fait remarquer que « le marché déplace la souveraineté de l'artiste. La conception, la production et le message de l'œuvre sont subordonnés à la souveraineté du consommateur qui, avec ses images stéréotypées, influencera la création d'art à partir de l'Afrique ». L'auteur, à travers les propos qu'il vient de mettre en évidence, souligne, dans sa construction analytique, que le principe de rendement qui s'adosse sur les lois économique et fonctionnelle de l'esthétique industrielle, aplatit l'œuvre d'art qui n'est plus aspiration, tendance, variation, horizon; mais simple objet commercialisé. C'est

cette situation qui entraîne le développement de l'inauthenticité des œuvres d'art en Afrique. E. NjohMouellé (2002, p. 33) reprend à son compte analytique ce point de vue lorsqu'il déduit qu' « à cause de la marchandisation, la tradition qui sacralisait l'art comme étant le refuge de l'authenticité est battue en brèche ».

Cette désacralisation se justifie par le fait que, dans le contexte industriel, ce qui intéresse autant les artistes que les professions libérales ce sont : « la reproduction, l'échange, l'exposition, la vente » (M. Jimenez, 1997, p. 390). Ces spécificités sont, à n'en point douter, instigatrices du déclin progressif de l'aura de l'œuvre d'art. Ce déclin signifie que les œuvres d'art perdent leur valeur de culte et se voient attribuer une valeur d'échange qui les rend négociables comme n'importe quel bien de consommation. Il est important de rappeler que toute tradition se constitue sur la base du caractère transmissible de l'authenticité et de l'aura d'une œuvre. Et la fonction du rite, dans cet ordre d'idées, est d'aider à cette transmission de l'héritage ancien. Mais, selon B. Walter (2013, p. 48), « les techniques modernes de reproduction de masse n'ont plus besoin de cette médiation traditionnelle : elles agissent dans la rapidité et dans la simultanéité. Que leur importe une aura qu'elles ne peuvent d'ailleurs ni conserver, ni communiquer ! »

Devenu un bien de consommation banal, l'art subit de plein fouet le phénomène de la marchandisation qui lui ôte toute sa valeur d'usage. La marchandisation de l'art est une régression, dans la mesure où elle conduit à la désesthétisation. T. W. Adorno (1996, p. 35) le rappelle en faisant remarquer que

ce que l'on consomme dans les marchandises culturelles, c'est leur être pour – autrui alors qu'elles ne sont pas vraiment pour les autres. En étant à leur disposition, elles les trompent. L'ancienne affinité entre contemplateur et objet contemplé est inversée. En considérant l'œuvre d'art comme un simple fait, on brade comme marchandise l'élément mimétique, incompatible avec toute essence causale.

Face à cela, Adorno se fait le devoir philosophique de nous faire comprendre que la transformation de l'objet d'art en marchandise, la modification du sujet qui le contemple en consommateur culturel est le symbole de la régression de l'art contemporain, caractéristique de son incertitude

3. Le bien-fondé d'une éducation artistique

3.1. La préservation de l'identité artistique africaine

On ne peut nier le fait que l'art africain soit en contact avec les autres arts. Par conséquent, s'il choisit l'option transcontinentale pour s'arrimer à la modernité, alors il doit continuer de refléter l'identité culturelle de la communauté. À cet effet, le concept de « fusion des horizons » n'admet pas que l'on opère une rupture radicale ou systématique entre l'art africain traditionnel et l'art occidental moderne. Cela veut dire qu'avec l'industrialisation l'art africain doit préserver son authenticité pour ne pas être dénaturé et souffrir d'une véritable crise de référence. Cette analyse se justifie par le fait que selon le mode de vie traditionnel africain, la fonctionnalité de l'objet d'art épouse la vie spirituelle de l'Africain.

Ainsi, dans cet univers vital, l'objet d'art, pour s'affranchir du cliché d'un présent lourd d'odeur techniciste, n'a de valeur que dans le cérémonial des rituels, des initiations mystiques héritées des ancêtres. À l'Ouest du Cameroun, par exemple, les masques, les ornements, les statues ne sont pas toujours fabriqués en série, parce qu'ils sont des artefacts sacrés dont l'exclusivité de l'usage revient au chef. Dans cet ordre d'idées, l'artiste ne produit lesdits objets que sur commande. Cela a fait dire à E. Mveng (*op. cit.*, p. 152) que « c'est en effet grâce à la connaissance profonde de nos traditions que nos peuples pourront non seulement mieux saisir la complexité et l'originalité des techniques étrangères, mais encore qu'ils pourront découvrir ce qui leur manque pour correspondre à nos besoins particuliers ».

Au tournant de la nouvelle carte culturelle actuelle, on remarque qu'une nouvelle élite artistique africaine constituée d'industriels bien qu'aspirant à la modernisation, indice phénoménologique de la nouveauté, ne rompt pas totalement avec les styles de son passé. L.S. Senghor (1964, p. 54) le confirme en rappelant que « les arts africains sont liés les uns aux autres pour la raison que nous avons affaire à une civilisation qui a un passé identique et qui n'est pas divisée contre elle-même, dont l'unité est le principal caractère ». À partir de là, on déduit que l'industrialisation doit éviter de provoquer, chez les artistes et les artisans, une certaine désorientation et dégénérescence ontologiques, parce qu'une fois que le code artistico-culturel africain est brisé pendant son contact avec la civilisation artistique occidentale, on a, désormais, affaire à un art en crise, c'est-à-dire un art au bord de la faillite qui peut conduire à l'arrêt du mouvement

d'auto-création. Il est donc indispensable, comme le réitère C. A. Diop (1979, p. 15), que « les Africains préservent leur propre histoire, se penchent sur leur civilisation, les étudient pour mieux se connaître ».

Ce v eu qui sert de code aussi bien d'action que de décision leur permettra non seulement de préserver leur patrimoine artistico-culturel, mais aussi de mieux affronter le présent et de se projeter vers l'avenir. Cela suppose que toute innovation artistique qui cherche à enrichir le patrimoine culturel africain et celui du reste du monde ne doit pas se limiter à une reproduction servile du passé, voire à une imitation aveugle du déjà-là. M. Towa (2011, p. 301), en exerçant son pouvoir de vigilance critique sur cette question, attire déjà notre attention sur le fait qu' à être fidèle à l'esprit de nos ancêtres, ce n'est pas se contenter de consommer ce qu'ils nous ont légué, mais c'est plutôt se servir de leur création de telle manière que nous puissions nous-mêmes devenir créateurs à notre tour et ajouter notre contribution au patrimoine de l'humanité ».

3.2. La formation technique et professionnelle des artistes africains

L'industrialisation en Afrique nécessite une formation technico-professionnelle. Dans cette optique, à travers des structures éducatives, il revient aux éducateurs d'inculquer aux artistes, à travers des programmes précis et adéquats, l'esprit de la création artistique, l'amour de la liberté, et le sens de la critique. Sans rompre avec l'analyse qui précède, on observe que ces fondamentaux tant éthiques qu'axiologiques permettent aux artistes Africains de résister aux divers effets dévastateurs – oubli de soi, déshumanisation, annihilation de toute velléité cr ationnelle – qu'impose la révolution artistico-industrielle. On ne peut donc occulter le fait que si l'artiste Africain, grâce aux fondamentaux qui viennent d'être spécifiés, est un *homo faber*, c'est-à-dire un être orienté vers la production d'œuvres utiles, alors son habileté créatrice trouve dans son  me et son esprit un terrain fertile et propice à sa culture.

  partir de ce postulat analytique, on peut déduire que les aptitudes inventives de cet artiste, dans le contexte industriel, en tant que mise en œuvre d'un dévoilement de l'être de l'étant (M. Heidegger, 1962, p. 80), se transforment, sans autre forme de procès, en talent. Le nier, c'est faire carrière dans de torrides spéculations métaphysiques. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'on est en droit de penser que lutter contre l'art

industrialo-techniciste, d'après L. KouénaMabika (2005, p. 4), consiste « à créer au sein de l'homme une résonance intérieure pour le déploiement de ses qualités intrinsèques ».

L'éducation artistique, en adoptant une tonalité tout à fait kantienne – la morale du devoir –, est le ferment nécessaire qui « conduit vers une réelle transformation de l'être humain et de son développement » (W. Kandinsky, 1989, p. 118). Toutefois, eu égard aux mutations technologiques dont l'humanité fait face, on peut envisager l'idée selon laquelle les artistes Africains, pour rendre leur intelligence féconde, doivent s'arrimer, sans tergiverser, aux canons modernes de la créativité. Ce n'est que par ce canal que leurs techniques et méthodes de travail se numériseront. La téléologie d'une telle initiative est de démontrer que l'art numérique redéfinit le statut onto-technologique de l'artiste et crée de nouveaux lieux de diffusion, d'expression et de circulation des œuvres d'art. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'art du virtuel, à titre illustratif, remet en cause les lieux consacrés de l'art comme lieux de valorisation sociale et interroge la question de la valeur marchande de l'art par le simple jeu de la reproductibilité ou de sa délocalisation dans un espace physique ou virtuel. C'est pourquoi, parlant de la sculpture virtuelle, B. Wands (2007, p. 16) ne manque pas de consolider ce qui vient d'être dit en soutenant qu'« elle est l'émancipation de la culture numérique [...] Ici, l'œuvre sculpturale ne perd jamais la forme d'un objet réel et physique mais demeure à l'état du fichier au sein du cyber espace ou du monde virtuel de l'ordinateur ». À partir de cette prise de position, on peut admettre que la sculpture africaine, pour préserver son aura et être visible, doit intégrer la culture numérique.

CONCLUSION

Le problème que nous avons voulu résoudre dans cet article a été celui de l'impact réel de l'industrialisation de l'art dans la conscience et le vécu de l'artiste Africain. Pour l'examiner, nous avons, de prime abord, démontré qu'avec l'industrialisation, l'art africain doit rompre avec ses méthodes archaïques, rudimentaires, d'une part, et tendre vers des possibles nouveaux en améliorant le débit tant qualitatif que quantitatif de sa production, d'autre part. Ensuite, nous avons fait remarquer que l'industrialisation de cet art, nonobstant sa modernisation, doit préserver aussi bien son authenticité que son identité culturelles. Cela évitera, en tout état de cause, sa banalisation et sa

désesthétisation dans le marché libéral. Au terme de notre réflexion, nous arrivons au constat selon lequel dans un monde en pleine mutation, le dogmatisme traditionaliste conduit à l'impasse ceux mêmes qui l'ont instauré. L'Afrique moderne, à cet effet, a besoin d'artistes exigeants vis-à-vis d'eux-mêmes et des autres qui refusent de se satisfaire, de manière allègre, dans la passivité et la routine.

Références bibliographiques

1. ADORNO Theodor Wiener, 1996, *Théories esthétiques*, traduction et notes de M. Jimenez, Paris, Klincksieck.
2. BERDIAEFF Nicolas, 1947, « L'homme dans la civilisation technique », in *Rencontre internationale de Genève*, vol. 6, n° 007, juillet, pp. 68-79.
3. BERNANOS Georges, 1947, *La France contre les robots*, Éditions Le Castor Astral, Paris.
4. BIDIMA Jean-Godefroy, 1997, *L'art négro-africain*, Collection « Que-sais-je ? », Paris, P.U.F.
5. CÉSAIRE Aimé, 1966, « Formation et signification de l'art négro-africain dans la vie du peuple et par le peuple », in *Discours à l'occasion du Colloque international sur l'art négro-africain* tenu du 30 mars au 26 avril à Dakar, pp. 1-28.
6. DIOP CHEICK Anta, 1979, *Nations nègres et culture. De l'Antiquité nègre aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, 3^e édition, Tome I, Paris, Présence Africaine.
7. GABUS Jean, 1967, *Art nègre*, Paris, La Baconnière.
8. HEIDEGGER Martin, 1962, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard.
9. HEIDEGGER Martin, 1976, *Questions III. Identité et différence*, traduction J. Lauxerois et C. Roels, Paris, Gallimard.
10. HEIDEGGER Martin, 1986, *Être et temps*, traduction F. Vézin, Paris, Gallimard.
11. JIMENEZ Marc, 1997, *Qu'est-ce que l'esthétique ?*, Paris, Gallimard.
12. KANDINSKY Wassily, 1989, *Du spiritualisme dans l'art et dans la peinture en particulier*, Paris, Denoël.
13. KANT Emmanuel, 1951, *Critique du jugement*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, Paris, J. Vrin.
14. KISSELVA Olga, 1998, *Cyberart, un essai sur l'art du dialogue*, Paris, L'Harmattan.
15. KOUENA MABIKA Louis, 2005, « La place et le rôle des œuvres d'art dans le développement africain : cas du Congo-Brazzaville », communication à la 11^e Assemblée générale du CODESRIA, décembre, Maputo, pp. 1-12.
16. LACROIX Henri (De), 1962, *Esthétique*, Paris, Armand Colin.
17. LOEWY Raymond, 1979, *Le design industriel*, Paris, J. Vrin.
18. MARCUSE Herbert, 1978, *La dimension esthétique. Pour une critique de l'esthétique marxiste*, traduction de D. Coste, Paris, Seuil.
19. MARX Karl, 1978, *Le capital*, traduction de R. Roy, Paris, Editions Sociales.
20. MVENG Engelbert, 1980, *L'art et l'artisanat africains*, Yaoundé, Clé.

21. NJOH MOUELLÉ Ébenezer, 1998, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Clé.
22. NJOH MOUELLÉ Ébenezer, 2002, *La philosophie est-elle inutile ? (six essais autour du principe d'utilité)*, Yaoundé, Clé.
23. PLATON, 1993, *La République*, traduction et notes de P. Pachet, Paris, Gallimard.
24. SEDAR SENGHOR Léopold, 1964, *Liberté V. Le dialogue des cultures*, Paris, Seuil.
25. SOURIAU Paul, 1904, *La beauté rationnelle*, Paris, Alcan.
26. TOWA Marcien, 1971, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé.
27. TOWA Marcien, 2011, *Identité et transcendance*, Paris, L'Harmattan.
28. WALTER Benjamin, 2013, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, traduction F. Joly, Paris, Payot.
29. WANDS Bruce, 2007, *L'art à l'ère numérique*, Paris, Editions Thames et Hudson.
30. WEBER Patrick, 2005, *Histoire de l'art et des styles. Architecture, peinture, sculpture de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Libro.

LA JUSTICE SOCIALE : PALLADIUM POUR UNE DEMOCRATIE AUTHENTIQUE EN AFRIQUE

N'DRI Diby Cyrille

Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire

dibycyr1@yahoo.fr

Résumé

La démocratie, on ne peut le nier, a contribué de façon inflexible à la pacification des sociétés dites développées. En Afrique, en revanche, ce système politique n'est pas encore parvenu à faire oublier, aux citoyens, les affres des partis uniques des premières heures des indépendances. L'un des ressorts cassés de la démocratie, particulièrement dans ce continent, est la justice sociale. En effet, de manière récurrente, des classes sociales sont mises en minorité et des individus se trouvent fréquemment exclus dans la répartition des biens. L'on assiste, en conséquence, en Afrique, à des catégorisations, des stigmatisations, des exclusions et des marginalisations au sein des populations. Il revient, dès lors, aux dirigeants africains, devant cette déchéance, de prôner une démocratie qui, dans ses manifestations, rend tangible la justice sociale source d'apaisement des différends et des dissensions. Il est donc urgent que nos dirigeants mettent en scelle la justice sociale, c'est-à-dire cette équité susceptible de garantir une qualité de vie minimale à tous les citoyens dans les sociétés africaines.

Mots clés : *Afrique, bonheur, démocratie, développement, État, justice sociale.*

Abstract

The democracy, one to deny it, contributed in an inflexible way to the development of the countries known as developed. In Africa, on the other hand, this political system did not manage yet to make forget with the citizens the pangs of the single parties of the first hours of independences. One within the broken competences of the democracy in Africa is social justice. Indeed, of the social classes put in minority or the individuals excluded in the distribution from the goods are recurring. One assists consequently, in Africa with categorizations, stigmatizations, exclusions and marginalizations within the populations. It is allocated consequently to the African leaders, in front of this forfeiture, to preach a democracy which in its demonstrations makes tangible social justice source of durable development. It is thus urgent that our leaders put in seals social justice, i.e. this equity which supports the equality of rights and solidarity likely to guarantee a quality of minimal life to all the citizens in the African companies.

Keywords: *Africa, happiness, democracy, development, state, social justice.*

INTRODUCTION

L'humanisme, qui a pris plusieurs acceptions depuis les pensées attiques jusqu'à nos jours, appréhende l'homme comme une entité sacrée et lui accorde, de façon singulière, une déférence en toute circonstance. Cette considération qui se confond avec la quête de

la dignité humaine semble être le fondement de la philosophie politique. L'humanisme, pour A. Roussel (2009 p. 73) est,

toute attitude ou théorie affirmant que la dignité humaine est la valeur suprême et doit donc être aussi bien favorisée que défendue contre les atteintes émanant des pouvoirs politiques, économiques, religieux etc.

Ainsi, cette mise en valeur de l'homme vise à encourager les hommes politiques à prendre conscience et à adopter une gouvernance basée sur la justice entre les citoyens. Cette geste a insufflé aux dirigeants de la modernité une force morale qui leur a permis de condamner l'injustice sous ses formes. C'est pourquoi, dans les États Européens, il est presque impossible de discourir sur la justice sociale sans évoquer la démocratie qui doit contribuer à son expression. La justice sociale semble donc être un élément fondamental de la démocratie.

En opposition aux dirigeants des pays développés, qui font de cette équité le garant de la survie de leurs États, l'Afrique connaît des difficultés d'ordre socio politique parmi lesquelles l'épineux problème de la justice sociale. Si un rideau de fer sépare les classes sociales entre elles, il y a une discontinuité entre les inclus, notamment les dirigeants et leurs collaborateurs, et les exclus qui représentent la majorité de la population ne bénéficiant pas des biens de la communauté. Ainsi, la motivation principale qui sous-tend la question de la justice sociale consiste à solutionner la problématique de la gestion des affaires publiques en Afrique. Un tel renouveau est d'autant plus nécessaire pour le fait que, les sociétés africaines deviennent de plus en plus inégalitaires. Les hommes d'États ne parviennent dès lors pas à assurer l'harmonie des intérêts entre l'ensemble des membres de la société. Or, comme le montre S. Diakitè (2017, p.86) :

Le gouvernant se doit de participer à la promulgation de lois impartiales conduisant à la justice et à l'équité. Le but de toute insertion dans la société civile n'est pas d'être victime ou d'être la victime de lois et décrets conduisant à une dissidence au sein des États. Le dessein fondamental de toute organisation politique est d'établir des lois et d'instaurer une justice pour tous les citoyens sans exception commune. Ce faisant, on peut voir naître dans tout esprit les germes d'une véritable démocratie.

En faisant abstraction de la justice sociale, le bien-être et les conditions de vie de la majorité des citoyens s'amenuisent. Il faut, par conséquent, un savoir-faire, c'est-à-dire une politique de régénérescence pour une société vivable parce que fondée sur la justice. En renouant avec ce ressort détruit de la démocratie, nos dirigeants ne pourront-ils pas

mettre un terme à l'asymétrie des rapports de corde tendue entre les États et leurs populations ? La pratique de la justice sociale ne met-elle fin à la relation de dépendance à sens unique ? La réduction continue de l'inégalité sociale, la prévoyance des risques d'écarts, entre les classes sociales, ne permettront-ils pas aux dirigeants de notre continent de mettre les biens et autres ressources des pays africains à la disposition de toutes les classes sociales ? La justice sociale n'est-elle pas la rectitude à observer absolument pour une marche authentique de la démocratie en Afrique ?

Cet article, dans un diptyque, se donne pour objectif de formuler des propositions en vue de définir les fondements de la justice sociale source d'une démocratie authentique. Ainsi, dans une méthode analytique et critique, nous prouverons que la pratique de la justice sociale paraît aujourd'hui particulièrement opportune et légitime en Afrique d'autant plus que l'égalité des droits peut garantir une qualité de vie minimale à toutes les sociétés africaines.

1. Des reliques du legs ambigu des Anciens

1.1 De la quête de l'harmonie sociale aux germes de la discrimination positive

Les conditions de possibilité de l'existence en société ont été les préoccupations majeures des Anciens. L'idée de l'organisation sociale était au cœur des œuvres des penseurs classiques puisque pour eux, le bon fonctionnement de la société exige que tous les citoyens s'accordent à vivre ensemble. Dans la Cité Grecque, ce droit a fait naître l'idée de citoyenneté. Devenu citoyen, le Grec est membre d'une communauté d'êtres égaux parce que soumis aux mêmes lois immuables. Il était donc, pour certains penseurs anciens, judicieux d'impliquer toutes les couches sociales dans la gestion des affaires dans la Cité. Il fallait, pour eux, selon les mots de J. Mourgeon (2003, p.21), « faire éclater la justice pour empêcher le puissant de faire tort au faible ». La justice constitue, pourrait-on dire, un droit fondamental pour l'individu en ce sens qu'elle lui permet de participer au développement harmonieux de la Cité comme le recommande Platon.

Dans sa cité idéale, par exemple, les fonctions sont attribuées à trois classes sociales. Tout en haut, nous retrouvons les dirigeants du peuple qui, pour Platon, doivent être nécessairement philosophes. Cette classe de dirigeants est constituée des hommes de « caractère d'or ». À un échelon intermédiaire, c'est l'ensemble des soldats qui forment

les hommes de « caractère d'argent ». Tout en bas se regroupent les artisans, les marchands, agriculteurs, ouvriers et commerçants, ce sont, en un mot, les hommes qui forment le « caractère de bronze ». La cité platonicienne renferme ces trois catégories de classes aux vertus divergentes et opposées. Pour harmoniser ces différentes classes, il faut un « art royal » que Platon dans *le politique*, compare au « tissage ». S'il faut entrecroiser toutes les composantes qui s'opposent, cela ne peut être que l'œuvre des philosophes parce que capables de réaliser cette fonction de direction et d'égalisation harmonique.

C'est par le canal de l'intellect, mais aussi grâce à une égalité géométrique et harmonique qui assigne à chacun sa place, que la justice ou le droit sera de mise. Ainsi, pour extirper le mal dans la cité, il est utile de respecter le droit de l'autre, autrement dit, il faut traiter avec fermeté la justice qui n'est autre que l'équilibre et le respect de la hiérarchie. Il n'est donc pas raisonnable qu'une classe empiète sur l'autre. Telle est la justice ou le droit qui fait qu'un État est juste. Ce droit, que hisse le disciple de Socrate, met donc tous les citoyens sur le pied d'égalité dans le seul but qu'il n'y ait pas d'injustice et la démesure dans la cité. De Socrate à Platon, il est exact de relever une justice relative à la liberté de l'individu, à l'égalité de chaque citoyen devant les lois.

Les limites des prérogatives des dirigeants et toutes les formes de la liberté semblent être des éléments fondamentaux de la justice sociale qui converge vers le bonheur des citoyens. Cependant, il est juste de rappeler que, pour Platon, la démocratie est un moyen de légitimation du désordre social parce que la majorité, c'est-à-dire les classes d'argent et de bronze se fonde sur la violence pour transgresser la hiérarchie sociale. S'il fait ici l'éloge de la classe des aristocrates, il exclut spécifiquement, de cette manière, les classes subalternes, les esclaves et les métèques dans la gestion des affaires étatiques. Or, Platon prétend revendiquer des liens sociaux forts par une égalité des chances en vue du bien-être de tous les citoyens. Mais, comment peut-on prôner une justice sociale en marginalisant des classes sociales dans la gestion des affaires de l'État ? Quelle est cette justice qui favorise les haines, les mépris et les frustrations. Comme on le note, il n'y a pas d'égalité des chances dans la cité idéale du disciple de Socrate.

Platon rejette, partant de ce fait, le côté automatique et systématique de l'égalité dans la démocratie. Il distingue dès lors l'égalité arithmétique et celle dite géométrique. S'il

demande de mettre dans les oubliettes la justice arithmétique qui ordonne de distribuer à tous les citoyens la même chose, Platon vante l'égalité géométrique dans laquelle, chaque citoyen doit être traité en fonction de son statut. Les riches seront, selon cette mesure, plus riches et a contrario les pauvres resteront démunis. Voici donc les germes des limites de la justice chez ce penseur puisqu'il n'y a pas chez lui, une participation totale de tous les citoyens dans la gestion des affaires publiques. L'on ne peut toutefois pas rejeter cette ambition noble de Platon de revendiquer la justice comme moyen d'assurer l'harmonie dans les sociétés surtout qu'elle assigne à chaque citoyen des droits.

C'est ce droit qu'Aristote, le disciple de Platon, démontre à travers sa conception de la justice distributive et celle dite communicative. Selon lui, il faudrait une distribution équitable des richesses de la Cité. Aussi les fonctions seraient-elles attribuées à chaque citoyen selon ses potentialités. L'évocation de la cosmologie aristotélicienne suffit pour comprendre la signification que possède ici la désignation de la nature comme critère du juste. La détermination de la justice peut s'opérer à partir de la considération de cet ordre du monde, où tout ce qui existe occupe, en vertu de sa nature, la place qui lui revient et où, comme un droit, il accède à la perfection de son essence. La justice est ainsi ce qui correspond, pour quelque chose, à sa fin naturelle, c'est-à-dire l'harmonie. En considérant la cosmologie d'Aristote, l'on peut dire qu'elle est un monde clos (circulaire) où tout est situable et où chacun est à sa place. C'est un monde hiérarchisé de haut en bas avec une place pour chaque corps. Il existe, de façon évidente, un lien naturel leur permettant de se mouvoir. Tout se meut selon une finalité donc une justice. L'injustice est, par partant de cette analyse, ce mouvement qui empêche une réalité ou une chose d'être dans son milieu naturel. Ainsi le *jus naturel*, qui est inscrit dans la nature des choses, est une fin, une destination vers laquelle chaque chose doit tendre. C'est pour ce faire qu'Aristote, dans sa justice distributive, recommande à chacun ce qui lui revient.

Pour Aristote, l'âme contraint chacun à accomplir la tâche qui lui est dévolue. C'est pourquoi, pour le joueur de flûte, pour le sculpteur, pour tout artisan, le bien consiste dans la perfection avec laquelle, ils exercent leur fonction. L'homme a, selon Aristote, le droit de choisir librement un acte et le faire en vue de cet acte lui-même et l'accomplir

dans une disposition d'esprit inébranlable. J. de Romilly (2006, p.18) le soutient en affirmant ceci :

Selon moi, ce qui caractérise la pensée grecque dans tous les domaines, c'est de tendre toujours vers l'universel ; c'est-à-dire de prendre ce qu'il y a de plus important et qui peut s'appliquer pour d'autres cultures, en d'autres moments, pour d'autres hommes.

Aristote enseigne le vivre-ensemble pour faire voir bonnement que le tissu social est condamné à s'autoréguler. Celui-ci s'efforce, dès lors, de remettre en vigueur, un régime qui s'adapte aux réalités socio-anthropologique. Un système politique où le Souverain ne s'intéresse pas à son intérêt propre mais aux intérêts des citoyens et cela par l'entremise de la justice distributive vise l'égalité réciproque qui assure le salut de la cité.

Il convient toutefois de noter qu'Aristote, en prônant une bonne constitution pour l'avantage commun, ne se fonde pas sur la démocratie mais un régime qui s'adapterait aux réalités sociales. En sus, les germes de la discrimination, chez lui, prend appui sur le fait qu'à la naissance, selon lui, des hommes sont nés aptes à commander et d'autres à être commandés. Ce qui sous entend que les hommes ne naissent pas égaux. J.J. Rousseau (1992, p.31), confirme qu'« Aristote avant tous avait dit que les hommes ne naissent pas naturellement égaux, mais que certains naissent pour l'esclavage et les autres pour la domination ». Comment alors peut naître une justice sociale dans cette catégorisation des groupes sociaux ? Il y a certes une forme de complémentarité absolue entre ces classes mais une fatalité condamne certains citoyens à l'assujettissement et à l'esclavage. Aristote, on peut le dire, tout en recherchant un ordre dans la société a détruit ses fondements.

À cet égard, il semble que l'égalité des droits des citoyens, du moins la justice sociale chez les Anciens est très mitigée dans la mesure où leur justice est fondée sur la catégorisation, la discrimination, l'exclusion, la marginalisation. Cette justice caricaturée semble avoir influencé certains penseurs de la Modernité.

1. 2 De l'ambivalente question de la justice sociale chez Machiavel

La doctrine politique de Machiavel présente un monarque absolu qui est à la fois, le prince et le premier ministre. Pour ses pourfendeurs, cette attitude du prince, qui favorise le cumul de deux fonctions divergentes, met en exergue un dédoublement

fonctionnel. Le monarque machiavélien est ainsi le chef de l'État et le chef de gouvernement. Cette forme de monocratie particulière favorise la dictature du prince machiavélien.

C'est à lui seul de traiter des affaires publiques, de décider de tout ce qui ferait le bonheur de son peuple. Selon N. Machiavel (2004, p.41), « là où il est tout à fait question de décider du salut de la patrie (...) il faut suivre entièrement ce parti qui lui sauve la vie et préserve sa liberté ». En tant qu'autorité suprême, il refuse le bornage du pouvoir, c'est-à-dire la limitation de son pouvoir. Il s'arc-boute dans cette pratique au détriment de ses sujets. C'est pour ce fait que, pour les détracteurs du machiavélisme, cette pratique machiavélique est antinomique au développement économique et social puisque le prince n'a aucune volonté manifeste de redistribuer les richesses. Cette démarche qui ne laisse pas présager le principe de justice sociale révèle que le prince est peu soucieux des équilibres nécessaires à l'harmonie de la cité.

Le prince machiavélien semble, en effet, protéger les intérêts des riches au détriment des pauvres. C'est pourquoi, selon Q. Skinner (2001, p.110), Machiavel ne manque pas de « recommander aux « républiques bien ordonnées » de faire en sorte que le « trésor public soit riche et que les citoyens soient pauvres ». Dans la sacralisation du pouvoir, le prince n'empêche pas les divisions entre les classes sociales. Si dans la république le trésor public a la tâche de contrôler les richesses, dans la monarchie absolue, en revanche, un contrôle financier se fait par le biais de représentants désignés selon les volontés du prince et non des lois qui sont sensées mettre tous les citoyens sur un pied d'égalité. Il en résulte que la chose publique est uniquement dépendante de la direction donnée par le souverain.

Si dans les régimes démocratiques, les tâches sont assignées à des personnes ayant des capacités spécifiques, dans le système monarchique, le prince de Machiavel nomme de façon arbitraire ses collaborateurs qui sont les responsables dans tous les secteurs d'activités. Selon les adversaires de Machiavel, son prince ne semble pas ainsi être animé par cette justice qui trouverait les moyens d'une vraie restauration des « laissés pour compte » du tissu social. Or, sans cette bonne grâce, il ne peut avoir de justice pour freiner l'inégalité sociale.

Il faut toutefois souligner que, dans le philosophe machiavélien, si les moyens que le philosophe revendique ne sont pas vertueux, ils ont, en revanche, le rôle de rendre la société vivable parce que le prince vise malgré tout l'équilibre social. Si de par sa puissance, le souverain met en vigueur toutes les institutions qu'il protège ou renforce, c'est uniquement pour la stabilité politique. Selon Machiavel, par cette pratique, le prince ne vise que délivrer son peuple de cette « nausée » qui l'affaiblit énormément. Le dédoublement fonctionnel, permettant au prince de régner seul, envisageait la restauration de l'Italie en proie à l'instabilité politique. C'est donc cette quête du bien commun qui contraint ses collaborateurs à avoir les yeux fixés sur ses ambitions. Dans la monarchie absolue, le prince incarne certes l'État, les agents de l'administration sont, en vérité, soumis aux volontés du prince, mais toutes ces pratiques ont en vue que du bonheur de tous les citoyens. En toile de fond, il n'est pas faux d'affirmer que si le prince de Machiavel accumule tous les pouvoirs, c'est pour être plus sûr de rendre les citoyens heureux.

Le philosophe italien en vantant un absolutisme princier semble bannir toutes les déviations pour restaurer la stabilité dans la société. Ce qui préoccupe Machiavel, dans cette Italie de la renaissance sujette à toutes les formes de désordre, c'est l'intérêt général. Ce bien commun, qu'il a à l'esprit, rime avec l'instauration d'une république afin que tous les droits des citoyens soient manifestes. Sinon pour quelle raison, pour C. Vivanti (2007, p.85), Machiavel réclame « une force supérieure, c'est-à-dire une main royale, qui avec un pouvoir absolu et extrême, réfrène l'ambition et la corruption excessive des puissants ». Le dédoublement fonctionnel du prince machiavélien, l'on peut le souligner, prépare une société juste où la république pourrait être efficace pour l'épanouissement des citoyens. Il y a, on peut le dire, du bien dans le jeu politique machiavélien puisqu'il vise à faire disparaître les douleurs, les amertumes, les divisions, les rixes dans les sociétés pour une justice sociale.

La connexité entre la quête du bien commun et le désir d'instaurer une justice est l'image vivante de la république qu'envisage Machiavel. Le philosophe italien ne brade donc pas l'intérêt collectif, sa pensée n'est pas portée vers l'effritement du tissu social. C'est pour ce faire que, N. Machiavel (2000, p.56), recommande à son prince d'être « pitoyable, fidèle doux, religieux et droit ». Tout comme certains Anciens (Platon, Aristote), la pensée de Machiavel contient certes des contradictions mais elle demeure

l'une des rectitudes de la recherche du bien commun donc de l'intérêt de toutes les couches sociales. À preuve pour J.J. Rousseau (1963, p.409), « Machiavel en feignant de donner les conseils aux rois (...) en a donné aux peuples ». Si Rousseau fait partie des adulateurs de Machiavel force est de noter que son réalisme a eu un nombre pléthorique de détracteurs.

2. Des exigences de la justice sociale pour une démocratie authentique en Afrique

2.1 Les ressorts cassés de l'interminable justice sociale

Platon et Aristote qui ont précédé Machiavel semblaient dédaigner la démocratie parce que permettant à toutes les classes de s'immiscer dans la gestion des affaires de l'État. Les sociétés anciennes étaient dès lors marquées par des exclusions comme le révèle Romilly dans son propos :

Des petits groupes d'opposants réunis en confrères plus ou moins secrètes ; il existait aussi des citoyens qui trouvaient que l'on allait trop loin et qui s'opposaient aux divers progrès de la démocratie. Ces accusations aboutissent, (...) à la grande critique philosophique qui s'épanouit dans l'œuvre de Platon (...) à la remise en cause de la démocratie et aux excès mêmes de cette recherche obstinée de la liberté et de l'égalité ». (J. Romilly, 2006, p.21).

Pour les Anciens, c'est un renversement de la hiérarchie que d'associer toutes les couches sociales à la gestion des affaires. Si d'autres couches sont, en revanche, de façon absolue condamnés à obéir, il ne peut donc pas avoir d'harmonie des intérêts entre les moins favorisés et les plus avantagés. Les exclusions sociales et les catégorisations étaient récurrentes faisant dès lors les cités des nids de perturbations, de tensions et des conflits.

L'Afrique qui est héritière de cette pratique singulière des Anciens semble perpétuer ces catégorisations et discriminations dans la mesure où le plus grand nombre des dirigeants africains ont fait de ces déviations leur bâton de pèlerinage. Bon gré mal gré, ils ont retenu le dédoublement fonctionnel qui leur permet de contrôler à leurs profits toutes les artères du pouvoir. Nombre de dirigeants africains semblent rejeter, à l'imitation de Platon, la démocratie qui rime avec la satisfaction morale et matérielle de tous les citoyens. Ces dirigeants africains qui ne sont donc pas des démocrates ne contribuent

point à l'égalité des chances pour tous les Africains. Il n'y a pas de vrai partenariat entre l'État et les populations d'où un manque de solidarité dans les sociétés africaines. D'où M. Levinet (2006, p.91), l'Afrique est « un lit de toutes les tyrannies ».

Le paysage politique africain montre qu'il n'y a pas un souci estimable de justice sociale de la part des hommes d'États. L'on note la prééminence de l'autorité de l'État, le tout puissant décideur qui conduit à une radicalisation de son idéologie en tirant ses efforts vers ses intérêts sectaristes ruinant partant de là les chances des citoyens. Ainsi des politiques sans buts, sans objectifs qui ne visent pas l'égalité et les droits des citoyens entraînent des sociétés déséquilibrées. En foulant aux pieds la justice sociale, ces dirigeants mettent en mal le respect des droits individuels et collectifs qui recommande la démocratie portant, de ce pas, préjudice à la dignité des peuples. De cette posture, les dirigeants noirs piétinent l'un des principes fondamentaux de la démocratie : la justice sociale. Ainsi, selon E. B. Koffi (2014, p.61), « l'Afrique est victime et purement victime de la méchanceté des Africains ». En effet, les pouvoirs dans notre continent sont des instruments d'inégalité sociale, des exclusions, et de la disparition des services sociaux essentiels pour la survie des populations les plus démunies surtout que certaines couches sociales n'ont pas droit à la santé, à l'éducation. En revanche, d'autres couches ont accès aux services préventifs et curatifs de santé. Il est juste d'affirmer qu'on ne trouve pas dans ces sociétés africaines des conditions identiques pour tous les citoyens. Si pour P. Flores (2003, p.10), « l'homme existe avant tout et irrémédiablement comme pluralité », il revient à nos dirigeants de s'affranchir de cet obscurantisme, de refuser la haine, la méchanceté, la domination et la main mise sur les biens. Ils doivent prendre conscience de leurs erreurs et leurs incompétences à redorer le blason de la démocratie qui interdit aux dirigeants et leurs suppôts de maintenir les populations dans la l'injustice : le fondement des crises au sein des sociétés. L'arbitraire étatique donne également le moyen de voir que les appareils judiciaires sont dépendants et inefficaces. Aussi l'on peut observer dans nos États que les lois ne sont-elles pas appliquées partout et avec impartialité

D'où S. Diakité (2017, p. 37), « nos sociétés actuelles sont devenues des sociétés où la malhonnêteté et la duperie prennent forme. La tyrannie et l'injustice ont pris possession de notre milieu de vie. Pour arriver à ses fins, l'homme est prêt à utiliser son semblable,

comme un moyen, un instrument (...) à exploiter ». Cette déviance des hommes politiques permet de constater, qu'en Afrique, la majorité des populations est considérée comme des sous-hommes, des objets qui ne sont d'ailleurs pas pris en compte dans les projets des dirigeants. Leurs priorités sont antipathiques aux attentes des populations. B.B. Day (1980, p.78), le confirme en ses termes :

J'ai constaté entre autres choses que d'importantes sommes d'argent sont souvent gaspillées pour la mise en œuvre de "projets de développement" qui n'ont pas grande chose à avoir avec les besoins réels des gens, projets qui sont entrepris grâce la contribution d'experts étrangers.

Nos dirigeants ne s'efforcent pas de mettre un terme à l'égoïsme, à l'assujettissement, à l'injustice et à la frayeur favorisé par leur autoritarisme.

Leur priorité semble être le renforcement de leur autorité. Il est à noter dès lors une dichotomie entre les envies des dirigeants et les attentes mieux les intérêts des populations. Face à ces attitudes des "Egocrates", les populations se sentent trahies puisqu'espérant plus de liberté et de justice. Cette race de politiciens ou cette gente, selon M. Koulibaly (2003, p.4), « n'a pas d'amis, elle n'a que des intérêts ». Obnubilés par un leur égoïsme, ces leaders manquent de considération pour les peuples, attitude qui s'oppose au vivre-ensemble. Ainsi pour C. Taylor (2009, p.65), sans considération de « l'importance de l'égalité » du moins, la justice de la part des dirigeants africains, "l'homme" ne serait pas au centre du pouvoir. Il revient à nos dirigeants de créer des cadres favorables au respect des droits des citoyens d'autant plus que la justice sociale ne peut être efficace que si les différentes couches sociales participent activement à l'exercice de la gestion des affaires publiques. Pour mettre un terme aux violations des droits des populations et les « les crises politiques porteuses de germes de guerre », M. Gazibo (2010, p.7), il faut mettre fin aux pires formes d'exploitations des plus démunis donc au manque de considération pour la dignité humaine. Devront donc disparaître, les suppressions des libertés, les désintéressements à la cause commune, la négligence de l'assurance des moyens de subsistances à cause des ambitions égoïstes et particuliers des dirigeants.

Pour ce faire, n'est-il pas utile, selon Lochak (2008, p.56) pour « les États de renforcer les institutions qui maintiennent l'État de droit, en vue de créer les conditions permettant à chacun de jouir des droits universels et des libertés fondamentales ». Il importe aux hommes d'États africains de tout mettre en œuvre pour la promotion de la

justice sociale dans notre continent pour que disparaisse selon, J. C. Shanda (2008, p.7), leur « problème de crédibilité ». L'organisation des sociétés africaines laisse, en conséquence, entrevoir une justice pour aboutir à la démocratie mais surtout à un développement durable surtout que la démocratie n'est possible sans une pratique de la justice dans la société. La coopération entre les dirigeants et les populations doit nécessairement aboutir sur l'intérêt collectif pour le bonheur des populations africaines.

2.2 De la justice sociale pour une démocratie authentique en Afrique

Sans aucun doute, les inégalités existantes dans nos sociétés africaines sont tangibles. La remise en question des problèmes relatifs à la mauvaise pratique de la justice sociale devient légitime. Les États sont donc dans l'obligation de faire face aux contraintes politiques liées aux conséquences du manque d'équité. Il s'avère urgente de réfuter la quête du bien individuel parce que, c'est la recherche du bien commun qui fait la grandeur des sociétés. Comme Machiavel nous l'a enseigné, c'est le bien général et non l'intérêt particulier qui fait la puissance d'un État. Les hommes politiques sont, partant de ce fait, tenus de rendre le peuple, dans sa "diversité-totalité" heureux, il leur incombe de ne pas privilégier un groupe au détriment d'un autre.

Tout en se mettant dans la tête que la gestion étatique rime avec l'impartialité, ce qui doit guider l'agir des hommes d'États africains, c'est l'équité. Dans le prince, N. Machiavel (2004, p.1181), montre que « la patrie n'a droit à l'amour de ses enfants que lorsqu'elle les chérit tous également, et non lorsque, écartant de son sein le plus grand nombre d'entre eux, elle ne prodigue ses bienfaits qu'à quelques citoyens injustement privilégiés ». Il est important pour les dirigeants africains, pour prouver qu'ils sont soucieux des droits fondamentaux des citoyens, de placer le bien public au-dessus des intérêts privés et de leurs considérations particularistes.

Les dirigeants africains doivent, pour leur succès politique, combler le fossé entre les riches et les pauvres. Cette rupture dénote de leur préoccupation à aider les citoyens à se mettre "debout". Le rôle de nos dirigeants est donc de rétablir la confiance là où les citoyens étaient privés de certains biens essentiels tels que l'éducation, la santé et la sécurité. Leur responsabilité est d'associer le développement économique au mieux-être social. Ainsi, pour une démocratie authentique, les dirigeants africains sont dans la

nécessité de faire du citoyen le pivot essentiel et la finalité de leur projet afin qu'en rendant les sociétés actives, celles-ci parviennent à contribuer au développement de l'Afrique. C'est ce que tente d'élucider J. Freund (1971, p. 32), « le but spécifique du politique se détermine en fonction du sens d'une collectivité, c'est-à-dire il consiste dans la volonté d'une unité politique de conserver son intégrité et son indépendance dans la concorde intérieure et la sécurité extérieure ». Pour ce penseur, la concorde intérieure est indispensable pour freiner les déséquilibres sociaux et toutes les mutations. C'est pourquoi, les mesures d'accompagnements et de protections en faveur des couches défavorisées doivent de façon récurrente être mises en œuvre. Les États ont donc un rôle important à jouer tant au niveau de la définition de leurs orientations politiques que dans leurs missions de mobilisation et de sensibilisation des populations.

Ce viatique doit aboutir à une égalité des chances, à un équilibre entre développement économique et social et à la protection des droits de l'homme et des libertés publiques. Si une démocratie authentique selon A. Kraïdy (2004, p. 63), « se défend », c'est en vue de prouver qu'elle contribue à créer des richesses pour les redistribuer aux fins d'élever la qualité de vie de tous les citoyens. Aussi la justice sociale est-elle manifeste lorsque les dirigeants renforcent les aptitudes du citoyen afin de favoriser son insertion de telle sorte qu'ils puissent travailler et se sacrifier pour construire son pays avec confiance et sérénité. Ces démarches garantissent l'égalité entre les citoyens, elles limitent les phénomènes d'exclusion et de marginalisation puis mettent fin à l'aggravation des disparités sociales et les apparitions des signes de dislocation de la cohésion sociale. Les dirigeants sont également contraints de redistribuer les rôles entre les secteurs privés et publics en rationalisant leur complémentarité par la consolidation de leur partenariat.

Pour mener à bien cette noble mission, G. Haarscher (2015, p.25), « demande à l'État de limiter sa puissance, de s'arrêter en quelque sorte au seuil de ce cercle réservé à l'autonomie de l'individu ». Si, pour pasticher ce penseur, un dirigeant doit établir à son règne des bases solides, l'une d'entre elles est cette justice sociale qui valorise l'être humain surtout que l'homme demeure l'objectif suprême et la finalité ultime de tout choix politique pour toutes les actions de développement durable dans les sociétés africaines. Pour ce succès, nos dirigeants sont obligés de mettre sur pied des banques de solidarité pour permettre à un grand nombre de jeunes et surtout de femmes d'avoir des

moyens financiers et des garanties. Les garanties bancaires usuelles, par exemple, permettront de lancer des projets individuels et de créer des sources de revenus mais surtout de nouveaux emplois. Ces fonds nationaux réduiront les écarts au sein des sociétés en butte au chômage dans les villes comme dans les campagnes.

Comme on le constate, la mission de nos États, c'est l'épanouissement des citoyens. C'est cette vision que met en exergue Montesquieu (1978, p.169), « la liberté politique d'un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté ; et pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre ». Voici donc ce qui doit intéresser nos dirigeants : Réduire au maximum, les écarts au sein des sociétés par le partage des ressources, assurer la sécurité de tous pour leur possibilité d'action et de mouvement. En effet, dans la mesure où, Y.Paille (2004, p.XXVII), « il y a donc un lien évident et étroit entre la morale et la politique : celle-ci reflète la première en même temps qu'elle l'influence et la fait évoluer ». L'équité qui rime avec la justice sociale est une garantie pour la démocratie. La justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée pour parler comme John Rawls.

Il est donc nécessaire qu'il s'établisse un véritable dialogue et une tolérance entre les dirigeants et leurs populations, car d'après N. Machiavel (1983, p.61), « celui qui agit autrement, par crainte ou par mauvais calcul, sera contraint de garder toujours le couteau à la main, et jamais il ne pourra s'appuyer sur ses sujets, que ses attentats continuels feront toujours trembler ». Le peuple semble demeurer la meilleure forteresse pour un succès politique. Le dirigeant qui n'est donc pas en harmonie avec son peuple court à sa perte. La responsabilité de nos dirigeants réside dans la mise en œuvre de la quête du bien commun par toutes les couches sociales. À cet égard, les hommes d'États, animés par le partage du pouvoir entre les citoyens, pourront favoriser la justice sociale afin de contribuer à la pacification des sociétés africaines.

CONCLUSION

La justice sociale, qui est un principe inéluctable de la démocratie, abolit les disparités et toutes les formes de catégorisation permettant ainsi à tous les citoyens de participer avec dignité au développement de l'Afrique. Dans ce nouvel espace, où il n'y a plus de

culte de la personnalité du dirigeant ou d'une minorité, tous les citoyens ont l'opportunité de contribuer efficacement au progrès social. Ainsi, l'objectif de nos États A.K. Kotov (2000, p.13), est de montrer que : « la souveraineté se présente comme l'essence du pouvoir étatique qui se réalise dans l'activité de l'État sur la réalisation des fonctions sociales du pouvoir ». La démocratie, par l'entremise de la justice sociale, vise à instaurer un ordre social paisible qui garantisse une coexistence de divers intérêts au sein de la société.

Cette justice dans la société, comme on le voit, donne le moyen de réaliser un minimum de protection sociale surtout qu'elle assure la qualité des composantes de la société tout en favorisant la collaboration saine et équitable entre toutes les classes sociales. Pour tout dire, J. Hans (2001, p.229), « une des responsabilités de l'art de gouverner consiste à veiller à ce que l'art de gouverner reste encore possible dans l'avenir ». Les hommes d'États africains sont, pour tout dire, tenus, avec des sociétés plus justes et équilibrées, d'assurer la promotion de notre continent et surtout de léguer à la pérennité un continent de stabilité, d'entente et de solidarité.

Références bibliographiques

1. BRULH DAY Barbara, 1981. *Faits, idées, activités*, Paris, Unesco.
2. CORRADO Vivanti, 2007. *Machiavel ou le temps de la politique*, trad. de l'italien par Irène Imbert Malina, Paris, Disjoncquères.
3. DIAKITE Samba, 2017. *Le cas Soro Guillaume*, Québec, Différences Pérenne.
4. GAZIBO Mamadou, 2010. *Introduction à la politique africaine*, Montréal, Presses de l'université de Montréal.
5. FREUND Julien, 1971. *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Seuil.
6. HANS, JONAS, 2001, *Le phénomène de la vie*. Trad. A. Lorries, Paris, Boeck-Larcien.
7. HAARSCHER Guy, 2015. *Philosophie des droits de l'homme*, Paris, Cerf.
8. HONNETH Axel, 2002. *La lutte pour la reconnaissance*, Trad. Pierre Rush, Paris, Cerf.
9. KOFFI Bruno Ehui, 2014. *Le multipartisme en Afrique noire. Frein ou développement, cas de la CI*, Abidjan, Cerap.
10. KRAIDY Agnès, 2004. *19 septembre. Chronique d'une guerre vaincue*, Abidjan, Fraternité matin.
11. KOTOV A. K, 2000. *Le constitutionalisme*, Kazakhstan, Almady.
12. LIVINET Michel, 2006. *Thème général des droits et libertés*, Bruxelles, Bruyant.
13. LOCHAK Danièle, 2005. *Les droits de l'homme*, Paris, La découverte.

14. NICOLAS, Machiavel, 2000.*Le prince*, trad. Jean Louis F et Zancarini, Paris, PUF. NICOLAS, Machiavel, 2004.*Les Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. A. Fontana, Paris, Gallimard.
15. NICOLAS, Machiavel, 1952.*Œuvres Complètes*, introduction par Jean Giono. Édition Établie et Annotée par Edmond Barincou, Paris, Gallimard.
16. PLATON, 2004. *La république*, trad. Georges Leroux, Paris, Flammarion.
17. PAOLO Flores, 2003. *La politique, l'existence et la liberté*, trad. Carole Walter, Paris, Bordas.
18. ROMILLY De Jacqueline, 2006.*Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann Éditeur.
19. ROUSSEL André, DUROZOI Gerald, 2009. *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan.
20. ROUSSEAU Jean Jacques, 1963, *Du contrat social*, Paris, UGE.
21. SKINNER, Quentin, 2001, *Machiavel*, France, Éditions du Seuil.
22. TAYLOR Charles, 2009. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Trad. Denis-Armand C, Paris, Flammarion.
23. TONME Shanda Jean Claude, 2008. *La crise de l'intelligentsia africaine*, Paris, L'harmattan.

LE LANGAGE, CREUSET DE L'IDENTITÉ INDIVIDUELLE OU COMMUNAUTAIRE

YEO Zié Seydou

Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire

yzseydou@gmail.com

Résumé

L'identité s'explore comme une construction subjective élaborée au cours d'interactions sociales, culturelles et autres. En fait, l'identité d'une personne, d'une communauté, se présente sous forme réticulaire. Ce sentiment prend ses racines dans la vie communautaire. Il est en partie le résultat de processus d'assimilation des valeurs sociales. Ces imprégnations culturelles fondent la possibilité de communication avec autrui. Dans ce contexte, le langage s'érige en un symbole d'identité. Cette identité n'est point le chauvinisme, ni le rejet de l'autre. Les hommes peuvent abuser du langage et présenter une identité qu'ils n'ont pas, par abus du langage.

Mots-clés : *Comportement linguistique, identité du locuteur, langue de bois, représentation sociale, perte de l'identité.*

Abstract

The identity is explored like an elaborate subjective construction during social, cultural and different interactions. In fact, the identity of a person, of a community, arises in reticular form. This feeling takes its roots in the Community life. It is partly the result of process of assimilation of the statutory values. These cultural impregnations melt the possibility of communication with others. In this context, the language sets up in a symbol of identity. This identity is not chauvinism, nor the rejection of the other. The men can misuse the language and present an identity which they do not have, by abuse the language.

Keywords : *Linguistic behavior, identity of the speaker, language of wood, social representation, loss of identity.*

INTRODUCTION

La question de l'identité n'est pas aussi limpide à l'instar d'une formule logico-mathématique. Chercher l'identité d'un individu c'est-à-dire sa spécificité, sa nature profonde, sa définition, son essence, ou encore sa singularité, est déjà une opération ambiguë. De fait, l'identité individuelle concerne un ensemble de significations issues de diverses contextualisations de soi. Ainsi, l'identité s'appréhende comme une construction subjective élaborée au cours d'interactions sociales, culturelles et autres. Elle (l'identité) est un « concept intermédiaire entre l'individu et la société » (Sciolla, 1983, p.112). C'est dire que l'identité d'une personne, d'une communauté se présente sous forme réticulaire. Dans ce sens, le sentiment d'appartenance est fondamental dans la définition d'une identité individuelle ou groupale. Ce sentiment prend ses racines

dans la vie communautaire où l'individu n'existe que dans, par et pour le groupe qui contrôle ses pensées et conduites. Il est en partie le résultat de processus d'assimilation des valeurs sociales, car tout être humain vit dans un milieu social qui l'imprègne de son ambiance, ses normes et modèles. Ces imprégnations culturelles identiques pour les individus d'un même groupe, fondent la possibilité de communication avec autrui.

Dans ce cas, peut-on dire que le langage témoigne de l'identité individuelle ou communautaire ? Autrement exprimé, le langage a-t-il un rôle identitaire ?

Notre chemin de réflexion s'assigne l'humble tâche de présenter le langage comme creuset de l'identité individuelle ou communautaire. Spécifiquement, nous envisageons mettre en exergue qu'en toute forme de communication, l'identité du locuteur est toujours en jeu. Notre réflexion s'inscrit dans le champ de la philosophie analytique du langage. Pour ce faire, nous adopterons une démarche éclatée en trois axes majeurs. Ainsi nous parlerons dans un premier axe de l'identité en générale. Dans un deuxième axe, nous mettrons en exergue le langage comme marqueur de l'identité et dans un troisième axe, nous ferons ressortir l'abus du langage et la perte de l'identité.

1. De l'identité en générale

La question de l'identité est l'une de celles qui interpellent la société aujourd'hui et particulièrement les sociétés africaines constituées d'ethnies diverses. L'identité se présente comme un concept polémique. Il s'apparente à un mot "valise", à un « foyer virtuel auquel il est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses sans qu'il ait jamais d'existence réelle » (Lévi-Strauss, 2007, p.32). C'est donc un concept purement théorique qui, par ailleurs, renvoie à des sens différents tels que l'identification d'un individu à un groupe, l'identification d'un individu par autrui, la représentation qu'un individu a de lui ou encore le sentiment d'appartenance. Le concept d'identité désigne le caractère de ce qui est même.

Ainsi l'identité d'un être serait cet être-là qui reste le même, qui dure à travers ses différents moments ; elle permet de reconnaître le même être ou la même collectivité à travers ou malgré ses différenciations. C'est la substance des différences et il n'ya pas de différences pures sans identité et vice versa. L'identité traduit la permanence de l'être à travers le temps et dans les lieux où il déploie son existence. Cette brève analyse

permet de comprendre que l'identité n'est pas d'abord un rapport de la conscience aux autres, ni à elle-même, mais quelque chose d'ontologique, en rapport avec ce qui est : un rapport à l'être et au temps. Comme l'écrit H.Hude « l'identité, c'est une façon d'être, c'est pourquoi elle aura toujours quelque chose de mystérieux. C'est vrai pour une simple réalité matérielle, vrai pour un fragment d'univers, vrai pour une personne humaine, vrai aussi pour une communauté politique et son histoire » (Hude, 2010, p.14). C'est donc elle qui permet au sujet de prendre conscience de son existence qui se constitue à travers la prise de conscience de son corps (un être –là dans l'espace et le temps) de son savoir(ses connaissances sur le monde),de ses jugements (croyances), de ses actions (son pouvoir de faire), de ses compétences (son savoir-faire) de son comportement (son savoir être).L'identité va donc de pair avec la prise de conscience de soi. Et d'après M. Détienne (2010, p.14) celle-ci évoque « la conscience qu'une personne a d'elle-même, ce que c'est que d'être soi, en somme le sentiment d'identité personnelle d'un individu contemporain pressé au quotidien de cultiver l'identité du soi le plus personnalisé ».

Mais cette prise de conscience, pour qu'elle se fasse, a besoin de différence vis-à-vis d'un autre que soi. Ce n'est qu'en percevant l'autre comme différent que peut naître la conscience identitaire. La perception de la différence de l'autre constitue d'abord la preuve de sa propre identité qui devient alors un 'être ce que n'est pas l'autre '. Dès lors, la conscience de soi existe à proportion de la conscience que l'on a de l'existence de l'autre. Plus cette conscience de l'autre est forte plus fortement se construit la conscience identitaire de soi. Il s'agit là de ce que l'on appelle le principe d'altérité. Cette relation à l'autre s'institue à travers des échanges qui font que chacun des partenaires se reconnaît semblable et différent de l'autre. Semblable en ce que pour qu'une relation existe entre les êtres humains, il faut que ceux-ci partagent du moins en partie, des mêmes motivations, des mêmes finalités, intentions etc. Différent en ce que chacun joue des rôles qui lui sont propres et que dans sa singularité, il a des visées et des intentions qui sont distinctes de celles de l'autre. Ainsi d'après ce principe, chacun des partenaires de l'échange est engagé dans un processus réciproque (mais pas forcément symétrique) de reconnaissance de l'autre et de différenciation vis-à-vis de cet autre, chacun se légitimant et légitimant l'autre à travers une sorte de regard évaluateur qui permet de dire que l'identité se construit à travers une croisée des regards : il ya

l'autre et il ya moi, et c'est de l'autre que je tiens le moi. Si l'on voit les choses du point de vue de la communication langagière, on dira en reprenant des termes d'Émile Benveniste (1966, p.76) qu' « il n'y a pas de "je" sans "tu", ni de "tu" sans "je" : le "tu" constitue le "je" ».

La différence étant perçue, il se déclenche chez le sujet un double processus d'attraction et de rejet vis-à-vis de l'autre. D'attraction, d'abord, car il ya une énigme à résoudre qui est de s'interroger : comment peut-on être différent de moi ? Car découvrir qu'il existe du différent de soi, c'est se découvrir incomplet, imparfait, inachevé. D'où cette force souterraine qui nous meut vers la compréhension de l'autre ; non pas au sens moral de l'acceptation de l'autre, mais au sens étymologique de la saisie de l'autre, de sa maîtrise qui peut aller jusqu'à son absorption, voire sa prédation. Nous ne pouvons échapper à cette fascination de l'autre, à ce désir d'un autre soi-même. De rejet ensuite, car cette différence, si elle est nécessaire, elle ne représente pas moins pour le sujet une menace. Comme ce fut le cas début septembre 2019 en Afrique du Sud où le pays a connu une flambée de violences qui ont visées les communautés africaines immigrées, notamment nigérianes, accusées d'être responsables du taux de chômage élevé du pays. Cela est perceptible dans une publication du célèbre tabloïde français *l'OBS* le 04 septembre 2019 où l'on peut lire ceci « Lundi, le centre de Johannesburg a été envahi par des centaines de personnes armées de gourdins et de pierres qui ont incendié et pillé de nombreux magasins, souvent tenus par des commerçants étrangers. Les immigrés africains, notamment nigériens, sont la cible principale de ces violences »⁶. Ces violences sont la preuve que la différence que représente l'autre est parfois sujet d'affrontement et de toutes sortes de frictions. Dès lors, cette différence ferait-elle que l'autre soit supérieur ? Qu'il serait plus parfait ? Qu'il aurait davantage de raison d'être que moi ? Pourquoi la perception de la différence s'accompagne généralement d'un jugement négatif. Il y va de la survie du sujet. C'est comme s'il n'était pas supportable d'accepter que d'autres valeurs, d'autres normes, d'autres habitudes que les siennes propres soient meilleures, ou, tout simplement existent.

⁶<https://www.nouvelobs.com/monde/20190904.OBS17961/flambee-de-violences-xenophobes-en-afrique-du-sud-que-s-est-il-passe.html> 4 sept. 2019 ... **Flambée de violences xénophobes en Afrique du Sud** : que s'est-il passé ? Les violences ont visé les communautés africaines immigrées, ...Article publié le 04 septembre 2019 à 16h28, Mis à jour le 04 septembre 2019 à 17h50 Consulté le 23 Avril 2020 à 04h53.

Lorsque ce jugement se durcit et se généralise ; il devient ce que l'on appelle traditionnellement un stéréotype, un cliché, un préjugé. Le stéréotype joue d'abord un rôle de protection, constitue une arme de défense contre la menace que représente l'autre dans sa différence. Dès lors, comment réussir une intégration sociale et politique dans une communauté dont l'identité réside dans les différences aux plans culturel, idéologique, et politique entres autres. Comment nos États peuvent-ils faire face à ce défi ? Selon D. Wolton, l'humanité est passée de la différence culturelle qui est un fait, à la cohabitation culturelle qui est un objectif politique. A cet égard il affirme que « la cohabitation culturelle est donc le dispositif politique qui permet de gérer pacifiquement les relations conflictuelles entre identité, culture et communication » (D. Wolton, 2015, p.507).

On voit ici le paradoxe dans lequel se construit l'identité. Chacun a besoin de l'autre dans sa différence pour prendre conscience de son existence, mais en même temps, il se méfie de cet autre et éprouve le besoin soit de le rejeter, soit de le rendre semblable pour éliminer cette différence. Le risque est dans le premier cas que à rejeter l'autre il ne dispose plus de différence à partir de laquelle se définir ; dans l'autre cas à le rendre semblable il perd du même coup un peu de sa conscience identitaire puisque celle-ci ne se conçoit que dans la différenciation. D'où ce jeu subtil de régulation qui s'instaure dans toutes nos sociétés (serait-elles les plus primitives) entre acceptation ou rejet de l'autre, valorisation ou dévalorisation de l'autre, revendication de sa propre identité contre celle de l'autre. Il n'est donc pas simple d'être soi, car être soi passe par l'existence et la conquête de l'autre. « Je est un autre » disait Rimbaud (1873, p.93) ; il faudrait préciser : je est un autre moi-même semblable et différent à la fois.

Le concept d'identité n'est donc pas un concept insulaire. Explicitement, cela signifie que l'identité s'appréhende sous l'angle relationnel. Dire qu'elle est relationnelle, c'est admettre en conséquence que son analyse, sa compréhension et sa connaissance présupposent le recours aux différents référents qui sont constitutifs de son existence et de son mode d'être. En effet, l'être ne peut pas être connu lui-même si l'on méconnaît ce qui participe à sa connaissance, à savoir la complexité, l'altérité, le temps et la différence. L'identité n'existe que dans le rapport d'un sujet (soit individuel, soit collectif) à un autre (individuel ou collectif) et vis-à-vis d'un objet. Sur cette idée, il ya à

l'évidence, un consensus de chercheurs qui réfléchissent sur l'identité. Selon le spécialiste en psychologie sociale L. Baugnet (1998, p.7) « l'identité se construit, se définit, s'étudie dans le rapport à l'autre ; elle est indissociable du lien social et de la relation à l'environnement ». Comprendre ainsi l'identité signifie qu'elle n'est pas un concept insulaire à l'image d'une culture qui serait fermée sur elle-même. Au contraire, l'identité est en proie au devenir, au changement ; elle est donc soumise à l'épreuve du temps. Elle ne se définit pas à elle seule, mais toujours en rapport avec quelque chose à l'épreuve de quoi se joue son essence, son destin, et sa constance.

Par ailleurs, les différentes sociétés (notamment africaine, européenne, asiatique, américaine) sont l'expression d'une diversité d'identités, mais elles sont tout aussi la marque de l'unité de l'identité humaine. Au fil de l'existence, chaque groupe humain, chaque individu doit prouver que son identité est increvable en conservant son substrat malgré les obstacles et les agressions dont elle peut faire l'objet. Dans de belles pages, D. Sibony (2012, p.8) argumente ainsi qu'il suit : « (...) l'identité devient autre en assumant d'exister au sens de compter, de prendre place, dans une texture en cours, qui se rattache à d'autres pour transmettre de la vie ». Les cultures ont-elles une vocation importante que celle relevée ici par l'auteur ? Il semble qu'il ne peut y avoir de vocation plus pertinente que celle-ci. L'être humain ne peut s'appréhender que comme produit, résultat d'un processus au terme duquel il acquiert une identité subjective et objective. Elle n'est pas même une fonction stable au risque de nier son essence, encore moins une réalité substantielle. Elle est plutôt un processus par lequel un être se définit et se forge une image dans l'existence sociale. Laquelle image est plus que manifeste dans le langage de chaque locuteur. Ce qui fait du langage le creuset de l'identité individuelle ou communautaire. Autrement dit, nous montrons à présent que le langage est le marqueur de l'identité.

2. Le langage, marqueur de l'identité

Nous partons ici de l'hypothèse selon laquelle l'être que peuvent manifester les humains, peut aussi être communiqué par le langage. Dans ce sens nous dirions avec M. Bakhtine (1986b, p.118) que « le langage et le mot sont presque tous dans la vie humaine ». On peut cependant interpréter cette affirmation de différentes façons. Considérons par exemple l'étude du sens. La sémantique linguistique traditionnelle

préoccupée par le sens et la référence, examinait la nature de la relation entre des propositions et des faits et notamment les faits liés aux conditions de vérité. Des théories plus récentes et plus soucieuses du contexte (philosophie du langage ordinaire), cherchent le sens dans les relations qui se reproduisent souvent entre la situation et l'usage du langage du locuteur, dans le fait que le locuteur s'accorde aux autres. On peut aussi considérer le sens comme une forme de collectivité culturelle, c'est-à-dire comme quelque chose qui émane d'un consensus linguistique par lequel les gens se comprennent comme réalisation à travers le discours de la collectivité culturelle. Il est clair que les contraintes ontologiques par rapport à ce qu'on considère comme le sens vont différer dans les trois approches. Dans le premier cas de figure, le statut ontologique des éléments linguistiques a quelque chose à voir avec la vérité ; dans le deuxième cas, il a quelque chose à voir avec les sortes de situations et les accords des différents ordres. Dans le dernier cas, il a quelque chose à voir avec « l'ordre qui est gravé aussi bien sur les monuments visibles ou invisibles de culture que sur l'esprit humain » (S.Moscovici, 1993, p.340) et donc à la fois sur l'identité individuelle et communautaire.

On pourrait dire que comme forme de collectivité culturelle des mots simples ne sont que des potentiels de sens. Les potentiels de sens reflètent des traditions culturelles, des croyances, des attitudes et des représentations sociales c'est-à-dire, les phénomènes qui sont communément distribués et que les utilisateurs du langage traitent comme s'ils étaient réels. Ils sont des critères d'évaluation et donc contiennent un code éthique commun. Ils portent l'expérience culturelle et la mémoire culturelle d'une communauté linguistique particulière ou donnée. Cependant, ils ne fournissent pas plus d'une garantie, lors de leur utilisation dans une énonciation pour leur compréhension commune par ceux qui parlent cette langue. C'est par le dialogue que se déroulent les représentations sociales, distribuées dans les cultures. L'intersubjectivité vient à la fois du soi et de l'autre. Dans le contexte de l'analyse de la conversation, il ressort qu'en parlant, les gens expriment leur identité. Autrement dit, la manière de parler d'un individu laisse éclater son identité. Par exemple vous prenez dans une pièce un ivoirien né à Bouaké, un sénégalais né à Dakar, un burkinabé né à Koudougou et un français né à Toulouse. Vous leur donnez la parole à tour de rôle, nul n'est besoin de demander à chacun sa provenance. L'accent et la tonalité qui se dégageront de leur manière de parler

indiquera aisément leurs identités respectives. Le langage lui-même est un objet de représentations sociales. On remarquera ici que même à l'intérieur d'une même communauté notre langage reflète notre origine sociale. (On peut reconnaître le quartier d'un enfant par sa manière de s'exprimer, le niveau d'instruction d'un individu par son discours). Le langage exécute et est fonction des représentations sociales qui elles aussi façonnent ce que disent les locuteurs. L'hétérogénéité des genres de langage et la nature des représentations sociales qui présentent de multiples facettes sont entrelacées.

Ainsi dans toute interaction de communication, au fil du discours non seulement se mettent en branle les activités qui seront réalisées conjointement, mais sont également mises en jeu les identités des participants à l'interaction. De même, tous les rapports entre ces participants ; identités et rapports qui se manifestent à travers la parole ; soit au moyen de mécanismes explicites, tels que l'utilisation de références directes, d'appellatifs ou d'autres façons de s'adresser à l'interlocuteur, soit de manière indirecte à travers des façons d'agir sont tributaires à l'identité des acteurs mise en jeu. Bien que l'expression mutuelle des identités soit perceptible dans les interactions face à face, où l'on observe la manière d'interagir entre deux ou plusieurs participants, ceci se produit également selon Bakhtine (1981), dans des discours monologiques, étant donné que tout discours se réalise dans une situation dialogique par nature. Chaque locuteur répond, à des discours antérieurs prenant position face à ceux-ci afin de montrer, soit au moyen d'énonciations explicite, soit au moyen des inférences rendues possibles, une image de lui-même qu'il désire projeter face aux interlocuteurs et à travers laquelle il exprime sa propre identité.

Toutefois, comment se poursuivent les identités en situation d'interaction communicative ? Il convient de répondre que des travaux comme ceux d'E. Goffman (1974,1981), indiquent que l'identité de ceux qui parlent et de ceux qui sont leurs interlocuteurs va au-delà des acteurs impliqués manifestement à un moment donné. Il faut rebâtir différents niveaux de participants, directs et indirects, ratifiés ou non ratifiés, susceptibles d'assumer des identités énonciatives, comme celles de porte-parole ou de source, d'interpellé ou d'auditeur non impliqué. À cet égard P. Charaudeau signale différents plans du discours où peut être déterminée l'identité des participants à une interaction qu'il faut prendre en compte pour établir leurs rôles sociaux et discursifs. P

Charaudeau (2004, p.20) détermine trois espaces différents dans lesquels se révèlent les identités des participants à une interaction :

Cela nous a conduit à distinguer trois lieux de problématisations : l'un qui correspond à l'espace *situationnel* de la communication, celui où sont déterminés par avance des statuts sociaux, des places locutives, et les rôles que doivent tenir les différents protagonistes de l'acte de langage ; un autre correspondant à l'espace *discursif* de l'énonciation comme lieu de mise en scène du discours qui en partie contraint par les données du cadre situationnel, mais où le sujet parlant, jouissant d'une certaine marge de manœuvre, peut jouer à des fins, stratégiques, avec les différents protagonistes du discours mis en scène. Il le fait en puisant dans sa compétence semiolinguistique, en utilisant divers systèmes linguistiques qui s'organisent autour de la catégorie de la personne (pronoms personnels, déictiques, anaphoriques et autres qualificatifs) ; un troisième lieu enfin qui correspond à l'espace *interdiscursif* où circulent les discours, lieu d'une sémantique des systèmes de valeur, où le tiers peut être considéré comme un « méta-énonciateur » qui produirait des discours de vérité servant de référence à tout nouvel énonciateur .

Ce long propos signifie que dans la parole de chaque locuteur, il ya des manières de signaler l'identité qui se révèle tout au long du discours. Les locuteurs marquent ou signalent discursivement leurs traits d'identité dans leur langage. On y décèle une certaine correspondance entre ce qu'il est convenu d'appeler la sociolinguistique et l'identité du locuteur. Le rapport entre langues et sociétés est si étroit que V. Castelleti et D. Robillard (2001, p.52), on peut dire que « lorsque le locuteur prend la parole, il s'actualise en un point de sa trajectoire sociale et professionnelle tendue entre son passé et des objectifs à venir ». De tels propos révèlent qu'il ya une corrélation entre le social et le linguistique. C'est traduire ici que les langues que parlent ou que pratiquent les humains dans la société, indiquent non seulement leur origine géographique mais aussi leur appartenance et leurs aspirations sociales.

De ce fait, la langue constitue à la fois un élément et un enjeu essentiels de la production des identités des individus. Dans ce sens, la question linguistique a souvent été au centre des préoccupations des pouvoirs. Elle serait même l'un des piliers sur lequel se construisent les États-nations car elle est dans les discours nationalistes, le véhicule de l'esprit national. Elle est même chargée du maintien de la mémoire nationale, de faire fructifier l'héritage des ancêtres. Elle se confond à la nation et à l'existence nationale. D'où l'idée que la langue est inextricablement liée à l'identité. Ce qui signifie que l'analyse des usages langagiers est indissociable de celle des représentations sociolinguistiques. Ces derniers témoignent du rapport des locuteurs aux langues.

C'est certainement au nom de cette hétérogénéité que se manifeste tout aussi l'abus du langage qui conduit à la perte d'identité et que nous abordons à présent.

3. L'abus du langage et la perte de l'identité

Il est dans la vie sociale les abus de langage que l'on peut rencontrer çà et là. Il est ici question de montrer comment les hommes peuvent recourir au langage pour voiler leur vraie identité tout en se construisant une toute autre identité qu'ils sont loin d'avoir. Les individus peuvent abuser du langage pour se forger une identité qu'ils n'ont pas. Il en est de même pour les régimes et forces politiques tout comme les gouvernements qui à force d'abuser du langage peuvent détruire la réalité sociale existante et la remplacer par une autre qu'ils fabriquent sciemment. On peut même y remarquer une certaine beauté de la destruction de mots. La langue de bois est de plus en plus la chose la mieux partagée dans nos sociétés. En effet, la langue de bois se caractérise par le fait qu'elle contient peu d'information sémantique, peu de référence à la réalité et qu'elle utilise principalement un genre de phrase impersonnel. Ces phrases, que cette langue emploie, expriment des impératifs et des locutions volontaristes. On peut trouver des traces de la langue de bois partout dans la société moderne. Par exemple le langage scientifique a son propre jargon, il emploie des noms plutôt que des verbes ; le langage bureaucratique et administratif se caractérise par un style impersonnel ; et ainsi de suite.

Nous avons mentionné un peu plus haut que c'est à travers le langage que les hommes expriment leur soi, leur identité. On peut ici étendre cette réalité manifeste en indiquant l'impact de l'abus du langage sur l'identité. Il se peut que les gens se privent de leur concept de soi, de leur identité. Toutefois, qu'entend-t-on par la locution "perte de l'identité" ? Elle ne veut aucunement dire que l'abus du langage laisse les individus concernés dans un état mental dans lequel ils ne pourraient pas dire qui ils étaient ou ne pourraient pas effectuer leurs routines quotidiennes d'une façon ou d'une autre. Ce que nous voudrions ici décrire est plutôt un état de confusion où l'individu se trouve par rapport à ce qui lui importe dans la vie. De tels individus perdent leur authenticité. Ils parlent mais ils ne disent rien. Et pourtant « le mot qu'une vie ne cautionne pas perd sa portée » (V.Havel, 1995, p.359).

L'abus du langage entraîne donc la perte des principes moraux et de l'identité. Il exprime également la capacité de cacher par l'usage du langage ce qu'on ne veut pas

révéler. Une telle réalité est toute manifeste dans le domaine politique. En effet, l'emploi du langage bien souvent sert à propager des erreurs au service de la domination politique. Un tel emploi prémédité du langage cherchant à induire en erreur, constitue même, une atteinte à un droit naturel fondamental de l'homme. L'abus des mots incite même à douter si l'emploi de la langue contribue plus à la connaissance de la vérité qu'il ne l'entrave. Les mots peuvent se muer en un instrument de l'inégalité, parmi les hommes et contribuer à être l'instrument de son maintien. Après l'établissement de l'inégalité, la communication sociale a lieu comme dialogue entre riches et pauvres, puissants et opprimés, bourgeois et prolétaires. Dans la perspective des puissants, la langue devient l'instrument de persuasion à l'aide duquel ils s'efforcent d'obtenir l'adhésion du peuple aux normes sociales jouant en leur faveur. « Toujours ces noms spécieux de justice et de subordination serviront d'instrument à la violence et d'armes à l'iniquité » (J.J.Rousseau, 1964, p.524). De même que des mots comme bien public, patrie, citoyen servent à voiler les conséquences de l'inégalité sociale. Étant donné que la langue est originellement un instrument de dialogue entre puissants et faibles, il convient de souligner que tous ces abus auxquels nous faisons allusion, n'adviennent qu'au stade du despotisme, le totalitarisme, la dictature et bien d'autres formes d'abus du pouvoir politique. A de tels niveaux, l'oppression atteint un degré tel que le peuple n'est plus finalement qu'un récepteur de directives. Le despotisme, stade suprême de la corruption du pouvoir politique, peut même renoncer à la langue en tant qu'instrument de persuasion et s'atteler à la remplacer par la violence.

Parallèlement au processus historique d'une évolution sociale qui s'éloigne de plus en plus de l'égalité originelle, se déroule un processus de dégénérescence du caractère naturel de la langue. À l'origine, expression immédiate des sensations et des idées, puis transformée en instrument de domination et de mensonge, la langue devient l'instrument du « paraître », de l'apparence que se donnent les hommes pour cacher leur véritable identité. La langue sert à construire un monde d'apparence destiné à farder les conséquences dégradantes qu'entraîne pour la personnalité humaine l'inégalité sociale. « Chaque État, chaque profession a son dictionnaire particulier pour exprimer en termes décents les vices qui lui sont propres » (J.J.Rousseau, 1964, p.558). Ce qui érige le langage en un véritable outil d'abus de tout genre et dont la plus haute conséquence est la perte de l'identité du ou des locuteurs.

CONCLUSION

Le problème de départ est le suivant : le langage a-t-il un rôle identitaire ? Autrement exprimé, le langage témoigne-t-il de l'identité individuelle ou communautaire ?

Il convient de retenir en somme que l'homme a besoin de l'identité. Les peuples consentent de plus en plus la morsure de ce besoin dans le sens où l'identité est un concept valise. Il regorge pour l'essentiel le caractère de ce qui est même. L'identité permet au sujet de prendre conscience de son existence. Toutefois, cette prise de conscience, pour se réaliser a besoin de différence vis-à-vis d'un autre que soi. Et c'est en percevant l'autre comme différent que peut naître la conscience identitaire. Dès lors, l'identité est loin d'être un concept insulaire. Elle s'appréhende plutôt sous un angle relationnel. Elle se veut réticulaire. Elle est un processus par lequel un être définit et se forge une image dans l'existence sociale. Laquelle image est perceptible dans le langage qui apparaît comme un marqueur de l'identité de tout sujet. Ce qui signifie que les hommes, en parlant, expriment leur identité. Leur manière de parler indique leur identité. En fait, le langage lui-même est un objet de représentations sociales. Il existe une correspondance entre la sociolinguistique et l'identité du locuteur. C'est dire que les locuteurs marquent ou signalent discursivement leurs traits d'identité dans leur langage. Ils montrent ainsi qu'il ya une corrélation entre le social et le linguistique.


Cependant, s'il est clair que le langage est un moyen d'identification d'une communauté donnée, il convient de relever tout aussi que le langage est un pouvoir qui peut dissimuler l'identité réelle, comme il peut la détourner, la voiler dans le but de séduire ou d'impressionner. Les hommes peuvent abuser du langage pour se forger une identité qu'ils n'ont pas. La langue de bois est de plus en plus la chose la mieux partagée dans nos sociétés. L'abus du langage entraîne donc la perte des principes moraux et de l'identité.

Par conséquent dirions-nous en tout état de cause que le langage témoigne effectivement de l'identité individuelle ou communautaire. Il joue pleinement un rôle identitaire aux allures ambivalentes : autant le langage est un canal d'expression de l'identité, autant il est bien des fois un moyen pour le locuteur de couvrir sa vraie

identité surtout quand il s'agit de recourir au mensonge, l'hypocrisie, la malice, la démagogie, la propagande, la drague, l'escroquerie...

Références bibliographiques

1. BAKTHIN Mikhail, 1986, *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin, University of Texas Press.
2. BAUGNET Lucy, 1998, *L'identité sociale*, Paris, Dunod.
3. BENVENISTE Émile, 1966, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard.
4. CASTELLOTI Véronique et ROBILLARD Dives. 2001, « Langues et insertion sociale : matériaux pour une réflexion sociolinguistique », '*Langage et société* ', numéro 98, p.43-75.
5. ERVING Goffman, 1991, *Les cadres de l'expérience*, Traduction de l'anglais par Isaac Joseph, Éditions de Minuit, Paris
6. HUDE Henri, 2010, *Démocratie durable. Penser la guerre pour faire l'Europe*, en ligne www.henrihude.fr. consulté 04avril à 23h12.
7. L'OBS, 2019, *Flambée de violences xénophobes en Afrique du Sud : que s'est-il passé ? Les violences ont visé les communautés africaines immigrées*. Article publié par le journal L'OBS le 04 septembre 2019, en ligne <https://www.nouvelobs.com/monde/20190904.OBS17961/flambee-de-violences-xenophobes-en-afrique-du-sud-que-s-est-il-passe.html>, Consulté le 23 Avril 2020 à 04h53.
8. LEVI-STRAUSS Claude, 2007, *L'identité*, Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, Professeur au collège de France (1974-1975), Paris Puf.
9. MARCEL Détienné, 2010, *L'identité nationale, une énigme*, Paris Gallimard.
10. MOSCOVICI Serge (1994), Social representations and pragmatic communication. *Social Science Information*, 33(2), pp113-177.
11. Patrick CHARAUDEAU et R. MONTES, 2004, *La voix cachée du tiers. Des non dits du discours*, Paris, L'Harmattan.
12. RIMBAUD Arthur, 1873, *Une saison en enfer*, Paris, Gallimard.
13. ROUSSEAU Jean-Jacques, 1964, *Œuvres complètes*, Vol III, Paris, Gallimard.
14. Sciolla Loredana, Stéréotypes et société italienne, *Revue Française de Sociologie*, 1999,40-1.pp.199-201.
15. SIBONY Daniel, 2012, *De l'identité à l'existence : l'apport du peuple juif*, Paris, Éditions Odile.- VACLAV Havel, (1985), *Dopisy Olze* Toronto: sixty-eight publishers.
16. WOLTON Dominique, 2015, *La communication, les hommes et la politique*, CNRS Éditions, Paris.



**Laboratoire Interdisciplinaire d'Etudes Sociales, de
Philosophie, d'Education et d'Ethique (LIESPEE)
Faculté des Sciences Humaines et Sociales (FA.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

