

Noûs

REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS
(Centre d'Etudes et de Recherches en Philosophie et Société)



2^{ème} Revue du Département de Philosophie
Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY
d'Abidjan-Cocody

Publication du CERPHIS
N° 011 - 2013

Noùs, CERPHIS, N°011, Abidjan, Décembre 2013

Dépôt Légal en Côte d'Ivoire

Éditeur n°7721 du 10 mai 2005

4^{ème} Trimestre 2013

Adresse postale : 25 B. P. 719 Abidjan 25

Noûs

REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

(Centre d'Études et de Recherches en Philosophie et Société)

COMITÉ SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE

Tanella BONI (*Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody Côte d'Ivoire*), Augustin Kouadio DIBI (*Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody Côte d'Ivoire*), Dominique Aka Bwassi ASSALE (*Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody Côte d'Ivoire*), Souleymane Bachir DIAGNE (*Northwestern University USA*), Mahamadé SAVADOGO (*Université de Ouagadougou Burkina Faso*), Pierre N'ZINZI (*Université de Libreville Gabon*), Paulin HOUNTONDI (*Université de Cotonou Bénin*)

COMITÉ DE RÉDACTION

Directeur de Publication : Tanella BONI

Rédacteur en chef : Thierry Armand EZOUA

Rédacteur en chef adjoint : Raoul Yao Kpa KOUASSI

P. A. O. : Raoul Yao Kpa KOUASSI

Noûs, CERPHIS, N°011, Abidjan, Décembre 2013

Dépôt Légal en Côte d'Ivoire

Éditeur n°7721 du 10 mai 2005

4^{ème} Trimestre 2013

Adresse postale : 25 B. P. 719 Abidjan 25

Noûs

REVUE SCIENTIFIQUE DU CERPHIS

(Centre d'Etudes et de Recherches en Philosophie et Société)



SOMMAIRE

- Antoine KOUAKOU..... P. 5-24**
La métaphysique du rebelle
- Félix-Nestor AHOYO..... P. 25-44**
Postmodernisme et postmodernité en philosophie
- Assouman BAMBA..... P. 45-68**
*Cheikh Anta DIOP, Kwame NKRUMAH, Joseph KI-ZERBO
et le projet d'intégration et de renaissance africaines*
- Alexis Koffi KOFFI..... P. 69-86**
*Herméneutique de l'« homo politicus » : essai d'une po-
litique fondamentale*
- Arnaud-Olivier GNAHOA..... P. 87-110**
*Le premier moteur aristotélicien dans l'économie de la
question du "pourquoi"*
- Mintan TOURÉ..... P. 111-127**
*La vertu chez Platon et la question de la coexistence
pacifique*
- Olivier Gnahoua MOROKO..... P. 128-150**
*La légitimité du pouvoir politique des états africains à
la lumière de la philosophie politique de Jean-Jacques
ROUSSEAU*
- Gaoussou KARAMOKO..... P. 151-175**
*Éthique du sujet et éthique de l'intersubjectivité :
Habermas dépasse-t-il Kant ?*

Publication du CERPHIS

N° 011 - 2013

LA MÉTAPHYSIQUE DU REBELLE

Antoine KOUAKOU

Maître de Conférences au Département de Philosophie

Université Alassane Ouattara de Bouaké

RÉSUMÉ

Communément, l'on a du Rebelle une idée dépréciative, au regard même des actes de violence ou de barbarie dont il est l'auteur. Tel est d'ailleurs ce que son portrait dévoile. Au rebours, lorsqu'on engage une approche ontologique, il devient possible de saisir une idée assez méliorative de cet être atypique. En réalité, son être authentique montre qu'il est tout aussi soucieux d'autrui que porteur d'idéaux. C'est tout le sens de cette métaphysique du Rebelle qui, loin de le glorifier, invite son dasein à plus d'humanité.

Mots-clés

Autrui, Conflits et Guerres, Être, Humanité, Rebelle et Rébellion, Violence, Vivre-ensemble.

ABSTRACT

Commonly, people have a depreciative idea of Rebel, regarding to acts of violence or barbarity which he is the author. This is also what his portrait reveals. On the contrary, when engaging an ontological approach, it becomes possible to capture a pretty ameliorative idea of this atypical being. In fact, his authentic being shows that he is also concerned of others as carrying ideals. This is the meaning of this metaphysics of Rebel which, far from glorifying invites his dasein over humanity.

Keywords

Others, Conflicts and Wars, Being, Humanity, Rebel and Rebellion, Violence, Living-together.

INTRODUCTION

À porter un regard sur le monde contemporain, il ne subsiste aucun doute sur le fait que la violence, ainsi que les conflits le gouvernent. Des quatre points du globe en effet, le spectre de la violence se donne à voir au quotidien à telle enseigne qu'il est possible d'affirmer, pour paraphraser HÉRACLITE, que le conflit est roi de l'univers. Aux dires même des

auteurs de **Cheminer avec le conflit**, « les conflits sont des faits de la vie, inévitables et souvent créatifs. Il y a conflit lorsque les gens poursuivent des objectifs opposés »¹. C'est bien parce que les conflits sont inévitables que partout, dans le monde, se déploient des crises de tous genres. En témoignent les crises syrienne et égyptienne (issues du printemps Arabe), la crise ivoiro-ivoirienne amorcée véritablement en 2002, la crise malienne, etc.

Vouloir en effet établir une liste exhaustive des crises dans le monde, apparaît sans enjeux dans le contexte de notre réflexion. Ce qui est en jeu, c'est de savoir qu'au cœur de ces multiples crises, se dresse toujours une rébellion armée. Or, de la Rébellion, l'on a une idée dépréciative. Il va sans dire que le Rebelle apparaît aussi impopulaire, car, si aux premières heures des mouvements de rébellion, les peuples entrent souvent en liesse, ceux-ci finissent rapidement et toujours par désenchanter au regard même des monstruosité que la Rébellion laisse sur son passage. Peut-il en être autrement dans l'aperception même du Rebelle en son *Dasein* quotidien ? Le Rebelle, nous le voyons, donne l'image d'un monstre au sens plein du terme, c'est-à-dire quelqu'un qui n'a plus rien à démontrer et qui, de ce fait, sème la désolation : destruction, tuerie, vol, viol et violence constituent, en réalité, son mot d'ordre. Mis à part, bien sûr, son apparaître horrible : un être mal vêtu, armé de *Kalachnikov*, surplombé de *gris-gris*² et au visage touffu.

Cette caricature du Rebelle, donne-t-elle à le penser dans sa vérité ? Le Rebelle semble être abusivement représenté ou caricaturé dans la mentalité populaire. Cette observation vient nous signifier qu'au-delà de la quotidienneté naïve du Rebelle, quelque chose de fondamental fait signe. N'est-ce pas d'ailleurs ce signe qui se traduit à travers les regards de la masse silencieuse, aux premières heures de la rébellion ? Une chose apparaît certaine dans cette perspective : le Rebelle serait porteur de valeurs qui constituent l'aspiration fondamentale du grand nombre, face aux systèmes totalitaires ou négateurs des libertés individuelles. Et parce que même une rébellion ne naît pas "*ex-nihilo*" (elle est le fruit de la mal gouvernance, de l'exploitation abusive de l'homme par l'homme au cœur des sociétés

HABERMAS (Jürgen).- *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome I : Rationalité de l'agir et rationalité de la société, traduit de l'allemand par Jean-Marc FERRY, (Paris, Fayard, 1987), 448 p.

HABERMAS (Jürgen).- *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome II : Pour une critique de la raison fonctionnaliste, traduit de l'allemand par Jean-Louis SCHLEGEL, (Paris, Fayard, 1987), 480 p.

Le discours philosophique de la modernité : douze conférences (Paris, Gallimard, 1988), 484 p., traduit de l'allemand par Christian BOUCHINDHOMME et Rainer ROCHLITZ.

De l'éthique de la discussion, traduit de l'allemand par Marc HUNADI, (Paris, Cerf, 1992), 202 p.

La pensée postmétaphysique : essais philosophiques, traduit de l'allemand par Rainer ROCHLITZ (Paris, Armand Colin, 1993), 286 p.

Textes et contextes : essais de reconnaissance théorique, traduction de Mark HUNYADY et Rainer ROCHLITZ, (Paris, Cerf, 1994), 198 p.

BEYS (K. E.).- *Le problème du droit et des valeurs morales*, (Paris, L'harmattan, 2004).

BRIEY (Laurent de).- *Le conflit des paradigmes*, (Bruxelles, Université de Bruxelles, 2006).

BOUCHINDHOMME (Christian), ROCHLITZ (Rainer).- *Habermas la raison, la critique*, (Paris, Cerf, 1996), 238 p.

HOTTOIS (GILBERT).- *Introduction Historique à la philosophie contemporaine*, (Bruxelles, Ed. Expérimentale, 1996).

B) Revue

POAME (LazareM.).- « La question de la fondation ultime pragmatique-transcendante. Apel et Habermas » in *Le Koré* N° 29, Abidjan, PUCI, 1998).

- ¹⁸⁻ *Ibidem*.
¹⁹⁻ HABERMAS (Jürgen) – *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I p. 39.
²⁰⁻ HABERMAS (Jürgen) – *L'éthique de la discussion*, p. 27.
²¹⁻ *Idem*, p. 27 – 28.
²²⁻ HABERMAS (Jürgen) – *Morale et communication*, (Paris, Ed. du Cerf, 1986), p. 32
²³⁻ HABERMAS (Jürgen) – *La pensée postmétaphysique*, p. 42
²⁴⁻ HABERMAS (Jürgen) – la pensée postmétaphysique, p.43
²⁵⁻ HABERMAS (Jürgen) – *L'éthique de la discussion*, p.29
²⁶⁻ HABERMAS (Jürgen) – *De l'éthique des la discussion*, p. 34
²⁷⁻ HABERMAS (Jürgen) – *Texte et contexte*, trad. HUNYADI (M.) et RO-CHLITZ (R.), (Paris, Cerf, 1994), p. 83.
²⁸⁻ HABERMAS (Jürgen) – *Morale et communication*, p. 88.
²⁹⁻ *Idem*, p. 126.
³⁰⁻ HOTTOIS (Gilbert) - *Introduction historique à la philosophie contemporaine*, (Bruxelles, éd. Expérimentale, 1996, p. 306.
³¹⁻ HABERMAS (Jürgen).- *Morale et communication*, p. 122.
³²⁻ *Idem*, p. 34.
³³⁻ *Idem*, p. 87.
³⁴⁻ *Idem*, p. 108 – 109.
³⁵⁻ *Idem*, p. 109
³⁶⁻ *Idem*, p. 11.
³⁷⁻ BRIEY (Laurent de).- *Le conflit des paradigmes*, p. 96.
³⁸⁻ POAME (Lazare Marcelin).- *La question de la fondation ultime pragmatico-transcendantale* in le Korè (Abidjan, PUCI, 1988), p. 112.
³⁹⁻ *Idem*, p. 110.

BIBLIOGRAPHIE

KANT (Emmanuel).- *Critique de la raison pure*, traduction Tremesaygues et Pacaud, (Paris, PUF, 1944), 594 p.

KANT (Emmanuel).- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction Victor DELBOS, (Paris, Delagrave, 1967), 211 p.

KANT (Emmanuel).- *Critique de la raison pratique*, traduction F. PICAUVET, (Paris, P.U.F., 1949), 192 p.

KANT (Emmanuel).- *Doctrine du droit*, traduit de l'allemand par Alexis Philonenko, (Paris, Vrin, 1971), 281 p.).

KANT (Emmanuel).- *Doctrine de la vertu*, traduction Alexis Philonenko, (Paris, Vrin, 1968), 185 p.

HABERMAS (Jürgen).- *Moral et communication* : conscience morale et activité communicationnelle, traduit de l'allemand et introduit par Christian BOUCHINDHOMME, (Paris, Cerf, 1986), 212 p.

contemporaines), cela ne donne-t-il pas à penser autrement ? À partir de ce moment, il devient nécessaire d'engager une approche *méta-physique* du Rebelle. Mais, somme toute, quelle peut bien être la pertinence d'un regard métaphysique du Rebelle vis-à-vis du portrait de la réalité concrète qu'offre ce dernier dans l'existence quotidienne ? Mais, rapportée à son être-là immédiat, la méta-physique du Rebelle ne donne-t-elle pas à penser l'être authentique du Rebelle ? En somme, ne serait-ce pas par la convocation de l'Être que pourra surgir la noblesse ontologique du Rebelle ?

I.- PORTRAIT OU ANALYTIQUE DU DASEIN REBELLE

Comment pourrait se présenter le portrait du Rebelle ? Mais pourquoi parle-t-on de Rebelle (en un sens singulier) et non pas de Rebelles ? La réalité historique des mouvements de rébellion a toujours dévoilé que ceux-ci sont conduits par des groupes armés, c'est-à-dire un ensemble constitué de plusieurs individus nommés rebelles ; pourquoi alors penser ces groupes armés à partir d'un singulier ?

Répondons à cette inquiétude en disant que le Rebelle pourrait s'entendre en un singulier pluriel. Cela signifie que sous la détermination de Rebelle, l'on entend désignés, d'un seul coup, tous les autres individus de ce genre ; même si une autre approche (à laquelle nous reviendrons singulièrement dans la seconde partie de l'analyse : Ontologie du Rebelle) pourrait donner à penser autrement cette dénomination au singulier. Tout cela porterait à croire, dans ce cas précis, que le portrait du Rebelle serait différent de celui des Rebelles. Nous voulons donc faire le portrait du Rebelle pour mettre en relief l'analytique du *Dasein* Rebelle. Qu'est-ce à dire ?

« Une analytique du Da-sein doit (...) rester ce qu'il y a de plus désirable quand la question porte sur l'Être... L'analytique du Dasein ainsi conçu demeure entièrement axée sur la tâche directrice : élaborer la question de l'Être »³. Cela revient à dire qu'à partir de l'analyse du Rebelle tel que nous le voyons dans la réalité concrète, ce qui est visé, ce qui en est la visée ultime est la détermination de l'être intrinsèque du

Rebelle. Mais comment procéder à cette analyse sans passer par cette question : qu'est-ce que le Rebelle ? À première vue, cette interrogation est loin de nous sortir d'embarras. À bien voir de près, l'interrogation en question nous fait dépasser le cadre de ce qui est ici en vue, à savoir le portrait du Rebelle - si tant est qu'elle vise l'Être essentiel du Rebelle - or qu'est-ce véritablement qu'un portrait, sinon une représentation physique de quelqu'un ou de quelque chose. Ainsi, ne devons-nous pas changer d'orientation ? Plutôt que de nous demander : Qu'est-ce que le Rebelle, il devient nécessaire de poser la question suivante : Que savons-nous de ce dernier ? Sur cette question, ce qu'en dit le Petit ROBERT s'énonce comme suit : « *Un Rebelle est celui qui ne reconnaît pas l'autorité du gouvernement légitime et qui se révolte contre lui* »⁴. Signalons qu'en général, cette révolte contre l'autorité légitime se réalise par le biais des armes. Cela fait du Rebelle, celui qui prend les armes contre le pouvoir politique en place. C'est bien ce qu'indique l'étymologie latine. Rebelle vient du latin *rebellis* signifiant celui qui recommence la guerre (*bellum*). Historiquement donc, le Rebelle donne l'image d'un homme révolté contre l'autorité politique. Ne serait-ce pas à partir de cela même que le Rebelle est souvent considéré comme un parvenu ?

En se dressant en effet contre l'autorité politique, le Rebelle, individu qui surgit de nulle part, a en vue le pouvoir politique. L'histoire des rébellions au monde, celles d'ici et d'ailleurs, n'aura-t-elle pas prouvé que c'est le pouvoir qui constitue l'enjeu fondamental du Rebelle. En ce sens « *cette dernière constatation conduit à ce qui pourrait être le conflit africain par excellence, le plus fréquent, le plus sanglant aussi, parfois, c'est-à-dire, le conflit politique, conflit interne dont le pouvoir est l'enjeu. Il peut faire l'objet d'intervention étrangère, généralement aggravante* »⁵. Sur la base de cette indication, le Rebelle, sans nul doute, veut se faire une place au soleil, faire entrer son nom dans l'histoire sans grand mérite. C'est bien là l'agir du Parvenu, celui qui atteint rapidement une importante situation sociale sans en acquérir les manières, le ton, le savoir-vivre. La manière propre du Rebelle, c'est bien la manière forte, c'est-à-dire la voie de la force brutale dont il est l'incarnation ; ce qui est loin d'être le ton adéquat d'exprimer le savoir-

dans une autre dimension. Habermas fait en réalité une reconstruction de la philosophie kantienne en l'adaptant à un nouveau contexte. Cela ne veut pas non plus dire que la pensée de Kant est fermée au contexte présenté par Habermas. En réalité, entre le subjectivisme et l'intersubjectivité, entre la métaphysique et la *pensée postmétaphysique*, entre la morale formaliste et l'éthique discursive, il n'y a rien d'autre qu'un changement de contexte et non de concept. Les preuves de cette vérité sont à la fois dans la philosophie du sujet de Kant et dans la philosophie de l'intersubjectivité de Habermas.

Dans le rapprochement des deux philosophies, l'on constate que la philosophie du sujet est ouverte à l'intersubjectivité. La philosophie de l'intersubjectivité est une prise en compte du subjectivisme dans le contexte contemporain. On pourrait dire que le subjectivisme porte en lui-même l'intersubjectivité et l'intersubjectivité porte la marque du subjectivisme. Il n'y a donc pas de rupture paradigmatique entre Kant et Habermas.

NOTES

- ¹- KANT (Emmanuel) – *Critique de la raison pure*, (Paris, PUF, 1944), préface, p. 5.
- ²- *Idem*, p. 79.
- ³- KANT (Emmanuel) – *Critique de la raison pratique*, p. 131.
- ⁴- *Idem*, p. 134
- ⁵- *Idem*, p. 142
- ⁶- *Ibidem*.
- ⁷- *Idem*, p. 28.
- ⁸- KANT (Emmanuel) – *Doctrine de la vertu*, (Paris, Vrin, 1968), p. 50-51.
- ⁹- BEYS (Kostos E.) – *Le problème du droit et des valeurs morales*, (Paris, L'harmattan, 2004), p. 110
- ¹⁰- KANT (Emmanuel) – *Fondements de la métaphysique des mœurs*, (Paris, Delagrave, 1967), p. 160.
- ¹¹- KANT (Emmanuel) – *Doctrine du droit*, (Paris, Vrin, 1971) p.104.
- ¹²- LEQUAN (Mai).-*La philosophie morale de Kant*, (Paris, seuil, 2001) p.168.
- ¹³- KANT (Emmanuel).-*Fondements de la métaphysique des mœurs*, (Paris, Delagrave, 1967) p.194.
- ¹⁴- *Idem*, p.136.
- ¹⁵- *Ibidem*.
- ¹⁶- COMETTI (Jean-Pierre).- « Jürgen Habermas et le pragmatisme » in Rainer ROCHLITZ dans *Habermas l'usage public de la raison*, p. 68-69.
- ¹⁷- *Idem*, p. 69.

trouve impliquée dans la nécessité de la présupposition transcendante au sens de « müssen. » »³⁹ Cela est révélateur de la phénoménologie dont nous parlons, c'est-à-dire que de Kant à Habermas, nous restons dans le même moule avec des exigences différentes.

CONCLUSION

L'intersubjectivité de Habermas ne remet pas en cause le subjectivisme kantien dans la mesure où il ne faut pas confondre subjectivisme et solipsisme. Si le solipsisme est recroquevillant, le subjectivisme ne l'est pas. Le subjectivisme ne veut pas dire renoncement aux autres, oubli de l'altérité, rejet de la différence, de la diversité, de la multiplicité. Le subjectivisme n'est pas l'isolement. Il ne s'agit pas de se voiler, de se soustraire du monde. Si tel était le cas, la philosophie de la subjectivité serait obscurantiste, anti-humaniste, anti-raison, car elle ne saurait apporter la moindre lumière. Une raison sans lumière, sans éclat peut-elle être encore une ? Une raison qui ne saurait se reconnaître dans la diversité, s'identifier dans l'autre, n'en est plus une. En réalité, le subjectivisme est une pensée de l'unicité au milieu de la diversité, sans toutefois, ne pas présenter la diversité dans son éparpillement, dans son hétérogénéité. Le subjectivisme s'en tient à l'homogénéité dans la diversité, dans la multiplicité, dans l'altérité.

Au fond, le subjectivisme kantien part du principe que la raison pure est la matrice de l'humanité en nous. Ainsi, nous avons la possibilité d'agir en traitant l'humanité en nous. Il s'agit d'agir par soi mais en vue de l'humanité. C'est pourquoi, il n'y a pas dans la philosophie du sujet, une confrontation de la différence. Dans cette philosophie, il y a un « fait de raison ». Kant ne fait pas un examen sociologique des faits, il ne fait pas non plus du positivisme juridique. Il fait de la métaphysique, de l'idéalisme, du rationalisme transcendantal et pratique, du criticisme. En faisant du sociologisme, du positivisme, Habermas croit remettre en cause la philosophie du sujet. A notre sens, Habermas n'a fait que changer de perspective. Il n'a pas remis en cause la philosophie du sujet. Il a plutôt réinvesti la philosophie du sujet

vivre convenable aux sociétés humaines. Et dans la mesure où, le pouvoir constitue pour lui un objectif irréductible, il passe par tous les moyens possibles pour y parvenir.

C'est tout ce qui justifie, au cœur des conflits africains, la présence de la main noire occidentale. L'œuvre de Mamadou Koulibaly prend ici tout son sens : *La guerre de la France contre la Côte d'Ivoire*. À en croire cet auteur, ce qu'il est convenu d'appeler la guerre ivoiro-ivoirienne n'est que pure mascarade, dans la mesure où c'est la France qui aurait organisé la rébellion. C'est fort de cela qu'il affirme, sans ambages : « Le 04 Février 2003, les français réussissent à obtenir une résolution par le biais du conseil de sécurité des Nations Unies, les autorisant à conduire les opérations pour le maintien de la paix en Côte d'Ivoire. L'expression opération pour le maintien de la paix est particulièrement ironique puisqu'elle est utilisée pour masquer le fait que le soulèvement des civils, qui a abouti à la crise, était un coup monté et perpétré par l'intervention de la France qui s'est rangée du côté de la rébellion »⁶. On le voit bien, le Rebelle se prête généralement main-forte sinon se fait aider, ne serait-ce que pour accéder au pouvoir d'État. « Combattre pour gagner ma place sur le trône n'était que le premier pas »⁷ pourra indiquer Mendonça. Cela est symptomatique d'un choix de vivre, celui de la prééminence de l'Avoir sur l'Être, du *plethos* sur l'*ethos*. Pour le Rebelle assoiffé de pouvoir, l'Avoir prend le dessus sur l'Être et ainsi s'organise, en son existence, la perte du sens éthique. Vivre, pour lui, c'est amasser le maximum de choses à partir desquelles il accède à une certaine puissance d'être. Telle est la logique de l'Avoir et Être, essentiellement égocentrique. En réalité, « le fait d'être égoïste se rapporte non seulement à mon comportement, mais aussi à mon caractère. Cela signifie que je veux tout avoir ; que je possède, et non pas partager, me procure du plaisir ; que je dois devenir cupide parce que mon seul but est d'avoir ; plus j'ai, plus je suis ; que je dois me sentir hostile à l'égard de tous les autres »⁸.

Hostilité à l'égard de tous voire cruauté envers tous, tel est le principe du Rebelle. On pourrait même dire qu'il se rebelle contre tout ce qui s'oppose à son Vouloir qui est essentiellement un vouloir vivre destructif. Aussi, s'exprime-t-il chez lui, anarchiste convaincu, la passion de la destruction

dans la mesure où l'instinct de mort est en pleine exaltation. Y-a-t-il eu, dans l'histoire des rébellions, une figure de Rebel le pacifiste, doux ou réfractaire à la violence ? Répondons simplement en ces termes : « *La passion d'avoir ne peut que conduire à une lutte des classes perpétuelle(...) Tant que tout le monde voudra avoir plus, il y aura nécessairement formation de classe et par conséquent, lutte des classes et en termes globaux, il y aura nécessairement des guerres internationales. La cupidité et la paix sont incompatibles* »⁹.

Contextuellement parlant, disons, en lieu et place de "lutte des classes et de guerre internationale", que la logique du vouloir, qui anime les rebelles, ne peut que les plonger dans une lutte de clans, dans une lutte intestine. Et la conséquence de ces belligérances intempestives, de cette passion de la destruction est la suivante : La soif du sang et, inévitablement, la nécrophilie. Combien dire que le Rebelle apparaît sanguinaire et nécrophile. L'expérience des guerres fratricides se développant sur le continent africain, en général, montre que les seigneurs de guerres(cet autre nom donné aux rebelles) se nourrissent du "sang¹⁰ de leur victimes" ; autrement dit, voir le sang verser, couler ici et là, semble leur donner davantage de force, de pouvoir¹¹. « *Cependant, une analyse plus serrée peut montrer que ces expériences ne sont pas motivées par la passion de détruire, bien qu'elles aient pour résultats des actes destructifs. La passion de verser le sang qu'on appelle souvent "soif de sang" en est un exemple. Pour toutes sortes de raisons pratiques, verser le sang d'une personne, c'est le tuer, et ainsi tuer et verser le sang sont synonymes* »¹². Certes, référence faite aux sociétés archaïques ou aux pratiques traditionalistes et religieuses, l'usage du sang n'obéit pas au principe de destructivité. Il entre dans une perspective culturelle et n'a rien en commun avec l'instinct de mort. Or, dans la logique du Rebelle, tout participe au culte de *thanatos*. Ainsi « *pour l'homme moderne, le fait de rependre le sang n'est rien d'autre que de la destructivité (...) En versant son propre sang ou celui d'un autre, on se met en contact avec la force vitale, ce qui est en soi une expérience enivrante* »¹³.

Si le sang symbolise la vie, le fascinant, dans la soif de sang qu'éprouve le Rebelle, est qu'en voyant le sang des autres, en les vidant de cette substance vitale et même en en

jours en sourdine, le sens de la validité, en tant qu'adéquation entre jugement et la conscience subjective pure.

Pour nous, le changement de paradigme n'a pas sa raison d'être d'autant plus qu'il s'agit de la même phénoménalité. A la limite, on pourrait parler d'un approfondissement du paradigme kantien en ce sens que la raison pratique se révèle aussi comme une raison communicationnelle. Il n'y a pas de changement de paradigme parce qu'il s'agit de la même raison qui atteint des niveaux différents de son déploiement, selon les besoins du moment.

Le paradigme habermassien consiste plutôt à élaborer une théorie procédurale dont la validité des normes est plus juridique que morale. C'est tout le problème de l'éthique de la discussion telle que développée par Habermas. « La législation juridique prenant le pas sur l'exigence morale, pouvons-nous à bon droit appeler éthique ce qui se donne comme réalité procédurière³⁸ ? » Cette question de Lazare Poamé touche du doigt le problème de l'éthique de la discussion de Habermas. La pensée habermassienne reste rattachée à Kant même dans sa prétendue rupture. C'est pourquoi Habermas aurait dû sursoir à tout changement de paradigme et s'inscrire résolument dans un approfondissement du paradigme kantien. Le juridisme qu'il ajoute ne sert qu'à ramener l'éthique kantienne dans une dimension sociologique.

En outre, il y a à travers la notion de « *monde vécu* », un arrière-fond qui ne saurait rompre avec la métaphysique. Il y a au fond une morale implicitement logée dans le monde vécu, qui fait que la discussion établit des règles juridiques d'inspiration morale. La morale ne viendrait donc pas à la suite de norme juridique. Mais c'est l'inverse qui a lieu. En clair, la moralité des personnes peut permettre d'élaborer de bonnes normes juridiques. D'ailleurs, Habermas reconnaît cela comme le faisait aussi remarquer Poamé : « *Quiconque entreprend sérieusement la tentative de participer à une argumentation s'engage implicitement dans des présuppositions pragmatiques universelles ayant un contenu moral.* » Il y a là l'affirmation du primat de la présupposition pragmatique non contingente, c'est-à-dire nécessaire du jeu de langage transcendant. De sorte, l'obligation morale au sens de *sollen* se

tinents et rencontrer l'assentiment malencontreux des interlocuteurs. Socrate incarnait une justice minoritaire quand les sophistes symbolisaient une injustice majoritaire car l'éducation de la jeunesse dont il faisait preuve n'était en rien destructrice. Habermas n'est pas à l'abri de ces critiques car le dit bien Laurent de Briey « *rien ne pourra permettre aux partenaires de la discussion de savoir que toutes les conditions requises sont effectivement satisfaites. Il en résulte, non seulement, que le consensus éventuellement obtenu au terme d'une discussion idéale n'est encore qu'un indice, et non la preuve, de la pureté du jugement, mais aussi que le consensus effectivement atteint au terme d'une discussion réelle ne sera lui aussi qu'un indice du consensus idéal recherché.* »³⁷

Si on peut reconnaître le mérite de Habermas dans l'établissement de la discussion en règle, on ne peut cependant pas admettre l'idée d'une philosophie dépassant toute subjectivité ou d'une philosophie de rejet à l'égard de la philosophie critique de Kant. Au fond, on pourrait parler d'un approfondissement de la problématique kantienne dans le sens d'une mise en pratique sociale de l'impératif catégorique. C'est pourquoi, nous disons que Habermas est l'autre de Kant. L'autre signifie ici la face opposée d'une même réalité. Lorsque nous analysons l'interprétation et la ré-investigation de la philosophie kantienne faite par Habermas, nous y découvrons la trace d'une phénoménologie de la liberté, qui part de Kant et se saisit de Habermas.

Il nous semble à cet effet nécessaire de réfléchir sur l'opportunité du changement de paradigme opéré par Habermas. L'intersubjectivité sonne-t-il le glas de la subjectivité ? Le consensus peut-il se défaire de la vision d'une conscience subjective pure ? Si Habermas a élaboré une philosophie de l'intersubjectivité, c'est parce qu'il estimait qu'il ne pouvait pas avoir une transparence du sujet à lui-même, qui pourrait l'amener à construire des mesures à la fois valable par lui-même et pour les autres. Mais Habermas a-t-il lui-même réussi à fonder une éthique qui soit uniquement intersubjective sans être transcendante ? Chez Habermas, un jugement valide comporte à la fois une nécessité transcendante et intersubjective. Car à travers le principe « U », il y a tou-

buant, il s'en trouve vivifié. Ce qui, au rebours, conduit à la mort de l'altérité. De l'accroissement de la vie du Rebelle à l'extinction de la vie des autres, ou, ce qui revient au même, à l'avènement, à la production de tant de morts, on aboutit ainsi au phénomène de nécrophilie propre au déploiement de la violence multiforme en situation de rébellion. Parvenir à vivre de la mort des autres, à aimer ainsi leurs cadavres ou leurs chairs inertes sans vie, est bel et bien pathogène. Comment éprouver de la joie, se sentir revivre en voyant se dresser là, devant nous, des corps d'autres hommes calcinés ou foudroyés par des coups de canon, sans que cela témoigne d'une pathologie mentale ?

Par ailleurs « *une autre manifestation du caractère nécrophile est la certitude que la seule façon de résoudre un problème ou un conflit est de se servir de la violence. La question qui est en jeu n'est pas de savoir si la force ne doit pas être employée dans certaine circonstance. Ce qui est caractéristique du nécrophile, c'est que cette force-comme le dit Simone Weil, "le pouvoir de transformer un homme en cadavre" – est en toute chose la première et l'ultime solution* »¹⁴. Il va sans dire que le Rebelle, dans son être-là au monde, présente des caractéristiques étranges. Il est différent du commun des mortels. Son *Da-sein* est spécifique et c'est la raison pour laquelle, par rapport à lui, se manifeste une différence d'être vis-à-vis des autres. Mais, nous sommes en droit de nous interroger, cette peinture ne traduit-elle pas le dévalement du Rebelle, c'est-à-dire son déchoir dans l'existence humaine ? Si les traits caractéristiques ci-dessus évoqués sont empreints de déchéance, comment alors saisir l'être véritable du Rebelle ? En somme, du portrait du Rebelle à la saisie de ce qui touche à son être profond, ne se dégage-t-il pas une différence de taille ?

II.- APPROCHE ONTOLOGIQUE DU REBELLE

À ce niveau de notre réflexion, doit se résoudre la difficulté qui a surgi au beau milieu de notre pensée : il s'agit de la distinction à opérer entre le Rebelle et les rebelles. Pensant en effet l'être-là quotidien du Rebelle, le questionner fondamental : qu'est-ce que le Rebelle ? nous est apparu comme nécessaire, alors même que c'est une approche ontologique qui le requiert

intrinsèquement. À cette difficulté, la voie de sortie qui s'est présentée à nous a été de dire que dans le cadre d'une analytique existentielle, le questionner en cause nous donne de saisir l'être-là historial du Rebelle. Que dire à présent sur cette question et surtout sur le distinguo entre Rebelle et rebelles. L'ontologie du Rebelle répond plus adéquatement à la distinction à faire entre le Rebelle et les Rebelles.

Si les rebelles sont caractérisés par l'inorganisation, l'anarchie, le désordre de tout genre, un peu comme des mationnettes instrumentalisées et manipulées, il n'en est pas ainsi pour le Rebelle ; celui-ci est et se présente dans une ontologie différente vis-à-vis des autres. Tête pensante de la rébellion, il en est l'intelligence. C'est certainement la raison pour laquelle celui qui est appelé à représenter le groupe de rebelles vit soit en marge soit hors des autres. Souvent même, loin d'être de l'intérieur, il est à l'extérieur ou même à l'étranger. De ces différents cas de figures, les exemples sont légion. Les représentants des rebelles syriens vivent en dehors de la Syrie ; en Côte d'Ivoire, à l'orée de la crise en 1999, menée par les "Zinzins" et les "Baéfoué", celui appelé à en être la tête pensante fut le général Guéi Robert qui semblait ignorer le mouvement, retiré qu'il était dans son village natal à Kabakouma. « *Et le Comité National de Salut Public (CNSP) prend le contrôle des affaires publiques sous la direction du Général Robert Guéi* »¹⁵. De même, tout près de nous, avec la rébellion (ivoirienne) de 2002, il aura fallu quelqu'un pour la chapeauter, en la personne de Soro K. Guillaume. Mais comment penser l'être véritable du Rebelle ? Par ailleurs, sous cette même désignation, on pourrait dire que ce singulier distinctif renvoie à cette détermination propre à tout individu du même genre, qu'il soit blanc, noir, jaune ou rouge. Et comment saisir alors cette détermination intrinsèque ?

Le Rebelle, en ce sens onto-logique, nous le saisissons comme un anticonformiste. Cela revient à dire qu'il est celui-là qui, plein d'entrain et de courage et même d'audace, s'oppose à toute forme d'autoritarisme. Aussi se refuse-t-il à se conformer à tout ce qui relève de l'Autorité. En réalité, au milieu du monde, en pleine déliquescence (en pleine décadence, en perte de cohésion), le Rebelle est celui qui se refuse à assister à la dislo-

contamine la pensée habermassienne des mêmes maux. Nous parlons de contamination parce que nous n'avons de cesse de le dire, il y a une véritable phénoménologie de la liberté qui part de la morale kantienne à l'éthique habermassienne. Il y a entre les deux auteurs, une variation de forme mais le fond reste le même : l'idée de liberté.

Lorsque Habermas évoque en remplacement de l'impératif catégorique de Kant, les principes de discussion et d'universalisation, qui au fond, comportent eux aussi des impératifs, on est bien tenté de dire que la vision reste la même. Dans la discussion, les conditions d'égalité des participants, de sincérité, de vérité sont des impératifs. Mais la sincérité est purement subjective. Ceux qui prennent part à la discussion doivent être sincères mais ils peuvent ne pas l'être. C'est dire que la communication stratégique peut se dissimuler sous l'argumentation communicationnelle réclamée par Habermas. En clair, la procédure n'est pas en soi un gage de vérité. La procédure, le constatons-nous, est subordonnée à des exigences formelles, qui peuvent ne pas être tenues même si elles le sont en apparence. La procédure de la discussion argumentative est aussi formelle que l'impératif catégorique.

Au niveau du principe d'universalisation, Habermas distingue trois niveaux de présupposition. Chacun est non négligeable. C'est par la mise en pratique de ces règles que l'induction a lieu. À l'image de l'impératif catégorique, le principe d'universalisation part d'une situation intersubjective donnée à des interlocuteurs pour conclure à quelque chose de valable pour tous, de consensuel. La remarque que nous faisons ici est que Habermas reste dans une vérité de type métaphysique, dans la mesure où la discussion est menée pour soi-même mais aussi pour l'autre qui n'est pas là. L'universel ne peut pas être éprouvé dans les moindres détails de la discussion.

Les limites de l'éthique de la discussion sont aussi dans sa dimension rhétorique. L'on a encore en mémoire la condamnation de Socrate, père et/ou repère de la philosophie. Les sophistes (vendeurs de parole) ont réussi à faire condamner Socrate, accusé de corruption de la jeunesse et d'enseignement de faux dieu. Cet exemple nous suffit à dire que des artifices rhétoriques peuvent l'emporter sur les arguments les plus per-

vantes. « (3.1) Tout sujet capable de parler et d'agir doit pouvoir prendre part à des discussions. (3.2) a. Chacun doit pouvoir problématiser toute affirmation, quelle qu'elle soit. (3.2) b. Chacun doit pouvoir faire admettre dans la discussion toute affirmation quelle qu'elle soit. (3.2) c. Chacun doit pouvoir exprimer ses points de vue, ses désirs et ses besoins. (3.3) Aucun locuteur ne doit être empêché par une pression autoritaire, qu'elle s'exerce à l'intérieur ou à l'extérieur de la discussion, de mettre à profit ses droits tels qu'ils sont établis en (3.1) et (3.2). »³⁶

Appelé niveau rhétorique, ce troisième niveau permet de satisfaire des conditions extraordinaires et l'on retient de toutes ces présuppositions que toute véritable argumentation a des présuppositions éthiques incontournables. Cela dit, les limites de l'éthique de la discussion résident dans ces présuppositions mêmes. Les reproches faits par Habermas contre l'éthique Kantienne sont aussi valables contre sa propre éthique, car Habermas comme Kant, ne sort pas du formalisme, du subjectivisme malgré l'intersubjectivité qu'il promeut.

En substituant l'intersubjectivité à la subjectivité, le dialogisme au monologisme, la raison communicationnelle à la raison pratique, Habermas a certainement accompli un pas considérable. Ce pas est considérable d'autant plus qu'il est fondé sur les limites du kantisme ou les limites supposées de la philosophie du sujet développée par Kant. Habermas a certainement bien fait d'ériger le débat en règle, qui permet de confronter les opinions diverses, les idées contradictoires afin que du feu de la contradiction éclore la vérité, la justice, le consensus. Habermas a aussi certainement bien fait d'enraciner l'éthique dans le monde vécu, le sol de notre culture, de notre langue commune, de nos valeurs partagées.

Mais, il faut bien le dire, l'éthique de la discussion n'est pas à l'abri de critique. Elle nous semble d'ailleurs être rattrapée par ces mêmes limites. Autrement dit, les critiques adressées contre Kant sont aussi valables contre Habermas. L'intersubjectivité composée évidemment d'une série de subjectivités porte l'ensemble des charges liées à la subjectivité générale. La pensée kantienne jugée trop souvent formaliste, trop abstraite, trop idéaliste, trop belle pour être vraie,

cation du lien social, à la dégradation des mœurs, à l'avilissement du genre humain ou à la paupérisation.

« Que se produit-il quand dans une société les préceptes moraux et certaines normes de valeurs s'inversent. Quand ce qui était jadis érigé en idéal semble subitement détestable ou du moins inadmissible en tant qu'idéal. En effet, ce que nos contemporains, jeunes et moins jeunes ou sinon leurs parents considéraient comme le plus noble idéal n'a plus aucune valeur aujourd'hui. Qu'on se souvienne seulement de l'importance de la notion de patrie. La génération actuelle sait très bien dans quel abîme nous a précipité cette notion lorsqu'elle s'est trouvée associée à des idéaux nationalistes, à une pensée hégémoniste ou à un racisme élitiste »¹⁶.

Avant de répondre à la préoccupation centrale de l'auteur, intéressons-nous, en le contextualisant, ce qui est essentiellement exprimé dans son affirmation. Les idéaux d'hier tombent aujourd'hui en décrépitude: N'a-t-on pas jadis chanté la valeur de la patrie ? Mais aujourd'hui, pour ce qui regarde cette jeune Nation, la Côte d'Ivoire, cette notion par excellence est devenue confligène. Des patriotismes souvent débridés à l'affirmation d'un nationalisme inauthentique ou exclusionniste (pourquoi pas "séfoniste" : la "séfonisation", néologisme ivoirien, signifie la ségrégation à caractère régionaliste ou ethnique), des Nations africaines se trouvent plongées dans des guerres fratricides. D'ailleurs, à la question posée par l'auteur – rappelons-le, "que se produit-il dans une société, quand les préceptes moraux et certaines normes de valeurs s'inversent ?" – le Rebelle, avec son courage, son audace, son antitotalitarisme, se présente comme la réponse adéquate.

Cela revient à dire qu'en face d'un pouvoir fasciste, antidémocratique, en face des gouvernants oublieux des valeurs de partage, etc., il importe de prendre le taureau par les cornes en affirmant son désaccord. Ainsi, le désaccord affiché par le Rebelle signifie la mise sur pied de plans, voire la planification de la destruction du pouvoir en place. On pourrait même dire, dans cette perspective, ainsi que semble le faire les anarchistes, que "la passion de la destruction est une passion créatrice". De ce fait, « au moyen du glaive, on s'em-

pare illégalement et illégitimement, c'est-à-dire sans l'onction populaire, du pouvoir étatique. Aussi, assiste-t-on à un dysfonctionnement des institutions républicaines. Ce qui induit parfois, une désintégration ou une disparition presque totale de l'État, désormais dépourvu de toutes ses fonctions régaliennes »¹⁷. Seulement, dans ce contexte précis, il vaut mieux, certainement, détruire pour voir restaurer les choses sinon le système sociopolitique dans son ensemble. Bien analysé, « le besoin d'un profond changement humain ne se présente pas seulement comme une exigence éthique ou religieuse ni comme une exigence psychologique dérivant de la nature pathogène de notre caractère social actuel, mais aussi comme l'une des conditions de la simple survie de la race humaine »¹⁸. Le Rebelle souhaite et veut, ici et maintenant, un changement, une amélioration des conditions d'existence de ses contemporains, sensible qu'il est de voir peiner les siens. Bien plus, devant les aberrations des systèmes politiques (l'égoïsme, le refus de l'alternance et la perdurance au pouvoir etc.), s'impose l'urgence du renversement des gouvernements ; car ce renversement signifie l'espoir d'un autre ordre plus démocratique, plus respectueux de la condition humaine.

En réalité, « l'alternance politique est également un principe fondamental de la politique. Elle exige que l'on accepte la loi de la majorité et en tire les conséquences politique et institutionnelle. Ces exigences s'imposent autant au vaincu qu'au vainqueur »¹⁹. Il est tout à fait évident que pour celui qui se refuse à assumer la loi de la majorité, au sortir du suffrage universel, –ce qui est malheureusement le constat au cœur des élections en Afrique subsaharienne – le lot qui doit lui être réservé est le droit à la désobéissance civile selon l'expression de Maria José Falcon Y Tella ; car, explicite l'auteur, « le devoir de désobéissance à la loi apparaît comme une obligation politique découlant du caractère social de l'homme »²⁰. Relativement aux autres citoyens, le Rebelle, pénétré de liberté et de justice, est celui qui se saisit de ce droit pour engager, par le moyen des armes ou par la révolte populaire pour réclamer le départ des dictateurs des temps modernes, des fossoyeurs de la démocratie. Cela explique donc, en un sens logique, certains mouvements de rébellion. Comme le mentionne Erich Fromm, « l'égoïsme qu'engendre le système porte les dirigeants à accorder plus de valeur

Pour Habermas, la fondation de la norme éthique de l'argumentation se trouve dans la procédure même de la validation des normes. Pour montrer le réel caractère universel de cette procédure, il s'appuie sur la catalogue d'Alexy, auteur de *Théorie de la discussion pratique* paru 1978. « Au niveau logico-sémantique, les règles suivantes peuvent valoir d'exemple : (1.1) aucun locuteur ne doit se contredire. (1.2) Tout locuteur qui applique un prédicat « F » à un objet « a » doit à même d'appliquer « F » à tout autre objet qui, dans tous les aspects significatifs, équivaut à « a ». (1.3) Des locuteurs différents n'ont pas le droit d'utiliser la même expression dans des sens différents. »³⁴

Ce premier niveau de présuppositions qui est le niveau logico-sémantique n'offre aucun point de départ, qui soit de nature à aborder de façon convenable l'argumentation. Ces règles logico-sémantiques n'ont en elles-mêmes aucun contenu éthique mais elles favorisent la bonne tenue du débat. A travers ces règles, l'on voit bien que la fondation de l'éthique de la discussion réside dans le fait même de démontrer comment le principe d'universalisation implicitement contenu dans les présuppositions de l'argumentation coopérative est tenu d'admettre le principe « U » implicitement contenu dans les règles que nous venons d'indiquer.

Le deuxième niveau de présupposition est qualifié de procédural par Habermas. Il se présente comme suit : « (2.1) tout locuteur ne peut affirmer que ce que lui-même croit ; (2.2) quiconque s'en prend à un énoncé ou à une norme qui n'est pas l'objet de la discussion doit en fournir la raison. »³⁵ Contrairement aux présuppositions logico-sémantique, les présuppositions procédurales admettent un certain contenu éthique. Habermas insiste ici sur le fait que les présuppositions du deuxième niveau ont un certain rapport avec l'activité intercompréhensive, notamment les relations de reconnaissance réciproque et la bonne foi de tous les participants. La preuve est donnée ici, qu'il y a à travers cette procédure la recherche d'une situation idéale de communication. Les présuppositions pragmatico-transcendantes telles que les relations de reconnaissance réciproque sont importantes mais insuffisantes.

Le troisième niveau, le niveau le plus important aux dires de Habermas, se présente à travers les présuppositions sui-

B.- Le principe « U »

Le principe dit ceci : « chaque norme valide doit satisfaire à la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui, de manière prévisible résultent de son observation universelle dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun, peuvent être acceptés sans contrainte par toutes les personnes. »³² Ce principe est tout aussi important que le principe de discussion. Il sert essentiellement à rechercher le meilleur argument. En fait, la tâche de Habermas est de montrer que le principe d'universalisation est inscrit implicitement dans les présuppositions de l'argumentation en général. On ne peut pas s'engager dans une discussion pratique et ignorer ce principe d'universalisation qui fonde nos idées à être acceptées des autres intervenants.

Ce principe d'universalisation, tout comme le principe de discussion, exige un dépassement de soi, un dépassement de son être simplement empirique, pour se situer dans une situation idéale de parole. Cela admet trois étapes dont chacun indique un niveau de présupposition spécifique. Pour Habermas, il y a un niveau logico-sémantique qui reste factuel. Il y a ensuite un niveau procédural puis rhétorique, qui crée une situation contrefactuelle. En définitive, les personnes concernées par la discussion doivent certes admettre leur vie socioculturelle mais aussi penser la situation universelle à travers leur situation particulière. Le principe d'universalisation fonctionne alors comme un principe d'induction c'est-à-dire qu'il part du particulier au général.

« J'ai introduit (U) comme une règle d'argumentation qui permet l'entente mutuelle dans les discussions pratiques, dans tous les cas où les problèmes peuvent être équitablement réglés en fonction de l'intérêt de toutes les personnes concernées. Nous ne pouvons franchir le pas qui nous donne accès à l'éthique de la discussion que si nous fondons en raison ce principe-passerelle. Il est un fait que j'ai donné à (U) une forme qui exclut tout emploi monologique de ce principe. »³³ L'emploi du principe d'universalisation induit une recherche de justice, de réciprocité. Les intervenants sont en relation humaine les uns avec les autres.

à leur réussite personnelle qu'à leur responsabilité sociale. Il n'y a plus rien de scandaleux que des dirigeants politiques (...) prennent des décisions qui semblent les favoriser particulièrement, mais qui, en même temps, sont préjudiciables et dangereuse pour la communauté »²¹.

Comparativement à ces types d'hommes, qui sacrifient l'intérêt général au profit de l'intérêt personnel, le Rebelle se présente comme un être solidaire des autres, un être qui semble préoccupé par l'intérêt général. Il est, en effet, un être -pour-autrui, un individu-pour-la communauté. Le souci de l'altérité que manifeste le Rebelle, dans sa solidarité qu'il témoigne envers l'humaine condition ou vis-à-vis de la précarité de la vie de la majorité, est le témoignage du respect de la chose publique. On pourrait ainsi le dire, la prise des armes du Rebelle est en vue de la sauvegarde de la république ; laquelle enveloppe le salut des citoyens, la réalisation de leur épanouissement. Thomas Hobbes dit à cet effet : « *La cause finale, le but, le dessein, que poursuivent les hommes, eux qui par nature aiment la liberté et l'empire exercé sur autrui lorsqu'ils se sont imposés ces restrictions au sein desquelles on les voit vivre dans la république, c'est le souci de pourvoir à leur propre préservation et de vivre plus heureusement par ce moyen* »²². Comment s'empêcher de faire remarquer, ici précisément, que dans l'optique hobbesienne, il apparaît absurde de vouloir engager une rébellion contre l'autorité suprême à qui tout pouvoir a été conféré pour le gouvernement des citoyens. Aussi, affirme-t-il sans ambages : « *Une quatrième opinion inconciliable avec la nature de la république, c'est que le détenteur du pouvoir souverain est assujéti aux lois civiles. Il est vrai que tous les souverains sont assujettis aux lois de la nature, car ces lois sont divines et ne sauraient être abrogées par aucun homme et par aucune république. Mais aux lois qu'il fait lui-même, autrement dit, aux lois que fait la République, le souverain n'est pas assujéti* »²³.

En conséquence, l'auteur du *Léviathan* a une piètre idée, sinon une approche péjorative de la rébellion. À suivre son raisonnement, l'une des causes de la rébellion est la lecture des écrits grecs et romains dont la peinture d'exploits de héros de guerre influence les mentalités humaines et les pousse

même à l'imitation. « *C'est, dis-je, à la suite de telle lecture que des hommes ont accepté de tuer leur roi parce que les auteurs grecs et latins dans leurs ouvrages ou propos touchant la politique, présentent comme légitime et honorable le fait pour n'importe qui d'en user ainsi, pourvu qu'avant d'accomplir cet acte, le meurtrier baptise sa victime du nom de tyran* »²⁴. Ces lignes sont dignes de considération. Souvent en effet, à tort ou à raison, et sous impulsion étrangère ou extérieure, d'authentiques et prometteurs leaders ont vu leur règne s'abrégé par de sordides exécutions perpétrées par leurs concitoyens, pour la simple et fallacieuse raison qu'ils seraient des tyrans, des dictateurs, des anti-démocrates ou des ultranationalistes. L'on se souvient de l'image emblématique et historique du leader congolais Patrice Lumumba né le 02/07/1925 et assassiné le 17/01/1961. Celui-ci, en réalité, a été assassiné par des responsables de l'État du Katanga, avec la complicité de la sûreté de l'État belge, puissance coloniale du Congo, et des services secrets (CIA) des États-Unis. Et quel a été le motif d'un tel assassinat, sinon le mécontentement de la puissance coloniale de voir qu'un authentique dirigeant congolais défie l'autorité coloniale et « *proclame vivement que l'indépendance marque la fin de l'exploitation et de la discrimination et le début d'une ère nouvelle de paix, de justice sociale et de libertés* »²⁵. Le fond "obscur", de cette histoire funeste, ne donne-t-il pas à penser que, trop souvent, l'occident oxyde l'Afrique, en se posant contre ses intérêts, contre son émancipation ?

Revenons à l'idée du Rebelle comme incarnant des valeurs, en l'occurrence le sens de la solidarité, le souci de l'altérité, le respect de la chose publique, etc. On pourrait, au regard même de telles valeurs cardinales, facilement tomber dans une certaine apologie de cet être atypique. Et c'est pourquoi, aux dires de Maria Jose, « *pour Albert Camus, l'idéal de l'être humain est incarné par la figure du Rebelle, du sujet en situation d'engagement permanent, qui s'efforce à devenir plus humain. C'est pourquoi la violence ne doit être employée que comme ultime recours lorsque les méthodes non violentes sont épuisées* »²⁶. La figure du Rebelle, telle qu'elle nous est livrée à travers cette ontologie, pourrait pousser à ne lui lancer que des fleurs, à vanter ses mérites, lui qui, au milieu des siens, com-

Aussi, le monologisme ayant montré ses limites selon Habermas, la discussion est désormais incontournable. Il faut toujours une discussion réelle, pour fonder de façon raisonnable les normes et les commandements.

Le principe de discussion est vraiment fondamental dans la théorie de Habermas. Lorsque des personnes acceptent de prendre part à une discussion rationnelle, ils acceptent tacitement aussi de se soumettre à un certain nombre de règles nécessaires au bon fonctionnement, au bon déroulement de la discussion. Ils doivent tous agir en hommes responsables. En effet, le langage dont on se sert pour discuter est soi-même normatif, c'est-à-dire qu'il obéit à des règles, à des codes, qui font qu'il peut signifier ceci et non cela. Ce qui induit que les interlocuteurs deviennent eux-mêmes plus que des sujets réels, ils deviennent des sujets normatifs. En tant que tels, les sujets élaborent des normes à respecter, à l'image même du langage qu'ils utilisent. Ils donnent ainsi sens au principe de discussion.

Sans aller plus loin, prenons l'exemple de la reconnaissance mutuelle des interlocuteurs. Des sujets qui discutent et qui parviennent à s'entendre mutuellement sur quelque chose, sont nécessairement par l'activité communicationnelle qu'ils mènent, en tension vers des exigences de validité. Cela est tellement vrai, qu'il n'existe pas de vie socioculturelle inorganisée. Les formes de l'argumentation peuvent être rudimentaires, peu importe. « *Dès que nous appréhendons des argumentations comme des interactions faisant l'objet d'une réglementation spécifique, celles-ci nous apparaissent comme une forme de réflexion inhérente à l'activité intercompréhensive. C'est aux présuppositions propres à cette activité qu'elles empruntent les présupposés pragmatiques que nous découvrons au niveau procédural.* »³¹

En réalité, toutes les présuppositions sont déjà à l'intérieur du langage. C'est au langage que nous empruntons les présuppositions nécessaires à la compréhension mutuelle. Les conditions de discussion sont l'égalité de participation, la sincérité des participants, l'absence de contrainte au niveau des prises de position. Ces conditions sont en elles-mêmes le chemin vers l'universel, car le plus important n'est ni le contenu, ni la forme mais la procédure.

Les hommes sont si différents, si opposés, si contradictoires, tant du point de vue de leurs cultures, de leurs religions ou même de leurs idéologies, qu'il leur faut nécessairement le canal de la discussion, pour réaliser la validité des normes éthiques. La société moderne est très complexe. Habermas l'a d'ailleurs souvent bien reconnu. Que pourrions-nous fonder réellement d'un point de vue éthique, si nous faisons l'économie de la discussion ?

En faisant allusion à Kant, Habermas affirme qu'« *il est impossible, par monologisme, de venir à bout des problèmes qui doivent être résolus dans les argumentations morales et c'est pourquoi ceux-ci exigent un effort de coopération. En entrant dans une argumentation morale, ceux qui prennent part poursuivre, dans une attitude réflexive, leur activité communicationnelle afin de rétablir un consensus qui a été troublé* »²⁸. Ici, le changement de paradigme ne fait l'ombre d'aucun doute pour Habermas. Le monologisme ne peut pas tenir lieu de démonstration de la vérité. La vérité ou la validité passe par l'effectivité pratique de la discussion, autrement dit, il faut nécessairement une argumentation coopérative c'est-à-dire intersubjective.

« *Le principe de l'éthique de la discussion ne peut entrer en vigueur qu'en mettant à contribution une faculté qui le rattache aux conventions locales inhérentes à la situation herméneutique de départ et le ramène dans la provincialité d'un horizon historique donné.* »²⁹ En clair, on ne peut pas définir une éthique sans tenir compte du contexte social, de la manière dont les sujets interprètent eux-mêmes le contexte social. L'éthique de la discussion trouve dans le vécu social les éléments de concorde. Toute discorde cache une concorde que l'on doit se forcer de retrouver par l'intermédiaire de la discussion.

Il nous plaît de rappeler à toutes fins utiles, la belle analyse de Gilbert Hottois : « *la base philosophique générale de l'éthique de la discussion tient dans la thèse qu'il n'y a pas de sens, de pensée ou de valeur sans langage, et (...) celui-ci est interaction, intersubjectivité symbolique à vocation universelle.* »³⁰ Les exigences de l'éthique de la discussion ont un sens cognitif et ont valeur de vérité. Ce sont des exigences normatives de validité qui peuvent être traitées comme des exigences de vérité.

me l'homme révolté, confronté à la nature, hostile à ses besoins, et lui imposant ainsi un agir révolutionnaire, un acte de rébellion en vue de sa transformation, se dresse contre l'autorité oppressante, répressive des libertés individuelles, fossoyeuse des valeurs éthiques. Comment ne pas proclamer cette figure révolutionnaire, ne pas valoriser ce grand être-révolté contre l'autoritarisme ? De grâce, pourrait-on dire ! Il faut se garder de telles apologies, au regard même des dégâts collatéraux orchestrés par la rébellion. Ne faut-il pas d'ailleurs promouvoir l'homme révolté (au sens où tout est de l'ordre métaphysique) que la figure excessive du Rebelle revanchard, et pour qui la prise des armes apparaît la voie idoine ? C'est pourquoi une injonction d'humanité s'impose.

III.- APPEL À L'ÊTRE OU L'EXIGENCE D'HUMANITÉ DES HOMMES

Il est tout à fait évident, pour reprendre les mots du philosophe Aristote, que "l'homme est un animal politique". Cela signifie, bien entendu, que c'est au cœur de la réalité sociale, elle-même faite de crises et de renversements, que les hommes sont appelés à établir leur habitation, c'est-à-dire à organiser une existence authentique. S'il est donc clair qu'« *on prendra ici pour acquis le fait que l'homme est un être qui vit naturellement dans la polis ou cité ; autrement dit, un animal politique un être vivant qui est destiné à passer son existence dans une communauté organisée, c'est-à-dire en société* »²⁷, alors tous les hommes, sans exception aucune, qu'ils soient gouvernants ou gouvernés, exploités ou exploités, riches ou pauvres, doivent chercher à conjuguer leurs efforts en vue d'un vivre-ensemble harmonieux et paisible. Affirmer ce principe de coexistence harmonieuse est loin d'ignorer la terrible réalité des conflits qui peuplent, au quotidien, notre monde. Personne n'ignore que « *depuis les indépendances, l'Afrique est secouée par une série de conflits... En effet, depuis 1960, l'Afrique est la région du monde la plus affectée par les luttes armées ou les crises politiques qui génèrent des conflits* »²⁸. L'affirmation en question semble d'ailleurs présupposer l'existence des crises sociopolitiques, en sorte qu'elle exhorte les hommes à œuvrer pour faire-société. Au passage, ne serait-il pas convenable d'affirmer

qu'« il serait intéressant à réfléchir sur l'apport positif que le conflit peut induire, non seulement au niveau des organisations, mais à tous les niveaux. Sans le conflit, on pourrait imaginer que les gens seraient atrophiés par manque de stimulation, les groupes et les organisations finiraient par stagner et mourir et les sociétés s'écrouleraient sous leur propre poids, incapables qu'elles seraient de s'adapter au changement des circonstances et à la modification des rapports de force »²⁹.

Bien évidemment, la réalité conflictuelle participe du dynamisme des sociétés et nous savons, principalement, avec Hegel, combien le conflit peut être saisi comme le moteur de l'histoire. Cependant, ne faut-il pas ou ne vaut-il pas mieux, « briser les spirales des conflits »³⁰ ? Il le faut, car les guerres ou les rébellions, qui se traduisent aujourd'hui par une croissance exponentielle, mettent à mal la sécurité internationale. En effet, « le nombre des guerres civiles, a fortement augmenté au cours des quarante dernières années. Comme cette période a été marquée par un développement économique sans précédent au niveau mondial, il paraît évident que la croissance n'a pas constitué un remède efficace contre le déchainement de la violence interne »³¹. En plus, dans la mesure où « dès lors qu'un tel peuple glisse dans la guerre civile, il risque fort de s'y enfoncer. Le conflit affaiblit son économie et laisse dans les mémoires son lot d'atrocités. Il donne aussi naissance à des chefs de guerre et à des organisations dotées d'un savoir-faire et d'équipements qui ne peuvent être qu'au seul service de la violence »³².

Devant ce constat, il nous faut affirmer l'absurdité des conflits, leur négativité même. On a beau souhaiter, par le fait d'une rébellion armée, en déstabilisant le système en place, opérer une révolution systématique de la société, triste est le constat, au soir des rébellions, de voir se tramer d'autres systèmes souvent plus iniques que les précédents. La guerre, plus qu'elle ne construit, ne fait que détruire. Elle est certes une expérience fondamentale, mais plus paradoxale où viennent à la fois s'affirmer et se nier davantage et d'ailleurs les valeurs de l'humanité. À partir de là, il faut crier halte à la guerre, à la rébellion. Ce cri est un constat de désespérance et donc un appel de l'humanité à plus d'humanité. Le désespoir vient du fait qu'il y a, de plus en plus, une

vécu. *Le monde vécu* est l'ensemble des contextes quotidiens de l'action et de la communication, qui offre les contextes pratiques de genèse et d'utilisation des opérations théoriques qui s'y trouvent enchâssées. Il n'y a donc plus de primat du sujet, mais plutôt une intersubjectivité qui apparaît à travers les principes « D » et « U ». L'intersubjectivité montre que le sujet ne pourrait plus fonder l'éthique, que le *monde vécu* supprimerait la toile de fond métaphysique et que l'*espace public* sera le nouveau cadre de la rationalité. C'est un cadre intersubjectif car « la rationalité procédurale ne peut plus garantir d'unité préalable dans la diversité des phénomènes »²⁴. Habermas estime en effet que « L'approche intersubjectiviste de l'éthique de la discussion rompt avec les prémices de la conscience : elle compte en tous les cas sur une intersubjectivité d'un rang supérieur fait d'espaces publics dans lesquels les communications se condensent en des processus généraux d'autocompréhension. »²⁵ C'est pourquoi il remplace les impératifs catégoriques par les principes « D » et « U ».

A.- Le principe « D »

Le principe « D » est libellé comme suit : « chaque norme valide devrait trouver l'assentiment de tous les concernés, pour peu que ceux-ci participent à une discussion pratique »²⁶. Le principe de discussion est l'idée manifeste de la procédure de validation du discours. Une fois que les interlocuteurs admettent ce principe, ils viennent ainsi d'opérer le choix du critère de validité des jugements pratiques. Le paradigme kantien semble donc ne plus être à l'ordre du jour. Une discussion pratique oppose des sujets réels, concrets qui défendent leur point de vue. Chaque sujet s'efforce de justifier son point de vue par des arguments. Discuter, c'est donc argumenter. Le principe de discussion permet de réaliser l'assentiment de tous ceux qui participent aux discussions.

La discussion est l'unique champ de recherche de l'assentiment de tous. Il faut bien le dire, car « aucune prétention à la validité ne peut avoir cognitivement de la consistance si elle n'est pas justifiée devant le forum du discours de fondation ».²⁷ Il n'y a que la discussion, rien que la discussion, qui puisse servir de cadre de validation des normes éthiques.

Il prend ainsi ses distances avec l'éthique kantienne, qu'il accuse de manquer de conséquence dans la pratique, à cause notamment de la séparation catégoriale que Kant fait entre devoir et inclination, entre raison et sensibilité. On peut donc dire sans ambages que Habermas se situe lui-même dans une logique de dépassement de Kant.

De façon réelle, il récupère la préoccupation éthique de Kant mais tente de se détourner des fondements de la méthode kantienne. Il redéfinit ainsi l'éthique kantienne à partir de présupposés pragmatiques et herméneutiques. Habermas considère que :

« les acquis des intellectuels pragmatistes et herméneutiques sont indéniables. Ainsi, l'orientation vers les opérations de la conscience est abandonnée au profit d'un recentrage sur les objectivations de l'agir et du parler. La fixation sur la fonction cognitive de la conscience et de la fonction représentative du langage est abandonnée au profit d'une mise en place d'opinions justifiées, qui chez Wittgenstein et Austin, embrasse l'ensemble des forces illocutoires »²².

C'est là, le passage subtil du sujet à l'intersubjectivité.

À cet effet, il indique dans son ouvrage, la *Pensée postmétaphysique* une série de rupture qu'il opère avec la pensée métaphysique. Le type nouveau de rationalité procédurale rompt avec le privilège accordé jusque-là à la philosophie de la conscience. Elle rompt avec « une raison non située, sublimée par l'idéalisme, mettant ainsi en mouvement une détranscendantalisation des concepts fondamentaux traditionnels. Au cours du XIX^{ème} siècle, on voit se répandre une critique de la réification et de la fonctionnalisation des formes de relations entre personnes et des formes de vie, ainsi qu'une critique de la vision objectiviste que l'on avait de la science et de la technique. Ce sont là des thèmes qui favorisent également la critique des fondements d'une philosophie imposante à toute chose le modèle des relations entre sujet et objet. C'est dans ce contexte que se situe le changement de paradigme lié au passage d'une philosophie de la conscience à une philosophie du langage »²³. Enfin, la toile du fond métaphysique est remplacée par le concept de l'arrière-plan constitué par le monde

chute de l'humain dans l'inhumain, dans la barbarie. En fait, l'enfer de l'homme prend de l'ampleur, alors que s'éloigne de lui la soif du paradis. Comment ne pas alors donner raison à Jean Claude Guillebaud qui, à la lumière du constat des monstruosité contemporaines, sous l'égide de la technoscience liberticide, a affirmé : « Une sensibilité nouvelle traverse l'époque. Une conviction bouleversante se répand : nous ne serions pas si différents que cela, au bout du compte, de "nos amis" les animaux »³³. Comment, devant les absurdités des croissances nucléaires, vis-à-vis du risque de l'anéantissement de toute vie sur terre, ne pas s'inquiéter comme Edmond Husserl en ces termes : « Pouvons-nous trouver là notre réponse ? Pouvons-nous vivre dans ce monde dont l'évènement historique n'est rien d'autre qu'un enrichissement incessant d'élans illusoire et d'amères déceptions ? »³⁴

Plutôt que de voir sombrer l'humanité en encourageant la course aux armements, en faisant le *lobbying* auprès des rebelles ou des nations en conflit, pour liquider ces armes, nous gagnerions à redorer le blason de l'ONU à travers ses actions de paix dans le déploiement de ses forces – hélas trop souvent partielles et même intéressées par l'exploitation des pays en conflit. Leur préoccupation fondamentale, dans le sens d'une interpellation essentielle, doit être la suivante : « Comment régler les différends qui surgissent entre les hommes(...) Aussi bien dans les familles qu'à l'échelle des nations, à tout moment, on doit faire face à la même difficulté : réussir à convaincre sans faire la guerre »³⁵. La négociation ou la médiation entre les parties en conflit est bel et bien nécessaire, mais plus indispensable encore est la prévention des conflits. S'atteler à éteindre le feu, lorsqu'il est allumé, est une bonne chose ; mais l'idéal n'est-il pas, alors même qu'il n'est pas encore allumé, de veiller à ce que les allumettes et tout élément d'activation du feu soient hors de portée ? Encore que « que nous le voulions ou non, nous sommes tous des négociateurs. La négociation est un élément constitutif de notre vie »³⁶.

Si les organisations internationales doivent œuvrer pour que nous vivions le minimum de conflits pour un maximum de paix, (et la mission de l'UNESCO, qui est de préparer la culture de la paix dans les consciences humaines, est ici à

saluer) chacun, à son humble niveau, se trouve aussi interpellé en sa qualité de négociateur par excellence. Pour réussir cette assignation, il importe de promouvoir un cadre éthique du dialogue en donnant la possibilité à chaque belligérant d'avoir droit au discours sinon à la parole. En clair, il faut pouvoir donner voix et voie aux sans-voix, leur permettre de parler ou de dire sans subir quelque réprimande que ce soit. Ainsi que l'exprime Emmanuel Levinas, « *le dire, c'est le fait que devant le visage, je ne reste pas simplement là à le contempler, je lui réponds. Le dire est une manière de saluer aussi autrui. Mais saluer autrui, c'est déjà répondre de lui* »³⁷. Cette remarque de Levinas montre bien que ce qui est en jeu dans les négociations et médiations dans les pourparlers de tous genres, des différends et des conflits, c'est le respect de l'altérité dans la considération accordée à son dire, en sorte que ses paroles ne tombent pas dans des oreilles de sourds. La franchise et la parole donnée doivent être de mise afin que des voies soient dégagées pour tous.

Au-delà de ce cadre discursif, tout homme est appelé à transcender son soi propre pour tendre vers l'autre et coïncider avec son centre. Or, qu'est-ce qui est central, chez l'homme, sinon son visage et, au-delà, ce qu'on pourrait appeler le visage secret de l'homme qu'est la conscience ? Et « *dans le visage d'autrui, il y a (...) une "élévation", "une hauteur". Autrui est plus haut que moi, "le tu ne tueras point" est la première parole du visage. Or c'est un ordre. Il y a, dans l'apparition du visage, un commandement, comme si un maître me parlait* »³⁸. L'élévation, la hauteur ou la voix du maître sont des expressions qui traduisent bel et bien une réalité transcendante, celle de l'Être, entendu diversement comme conscience, comme le seigneur de l'être ou ce qui fait que les choses sont comme telles et non autrement. L'Être traduit ainsi une exigence d'être authentique, un supplément d'âme qui fait que, plutôt que d'agir en empruntant un mauvais chemin, c'est toujours le chemin du bien qui se propose. L'Être indique ainsi un plus-être voire un mieux-être. Sous son regard, les hommes, en unisson, s'embrassent et, des regards pleins d'espérance, ils observent le ciel en attente d'une pluie qui viendra chasser les oiseaux de mauvais augure.

au cours de processus d'application, la décontextualisation des normes universelles extraites à des fins de fondation. L'éthique de la discussion doit également se poser le difficile problème de savoir si l'application de règle à des cas particuliers ne nécessite pas une forme de sagacité ou de faculté de jugement réfléchissante, liée aux accords locaux de la situation herméneutique de départ, et qui ainsi se glisse sous la prétention universaliste de la raison fondatrice »²⁰. En clair, l'éthique de la discussion trouvera une solution au problème de l'application, au problème de la décontextualisation des normes universelles. Habermas se préoccupe donc de ce qui aurait échappé à Kant.

Le grand apport de Habermas réside dans l'institutionnalisation du débat. A travers les différentes argumentations, la décision morale se fonde en raison. L'éthique de la discussion permet de reconstruire le processus discursif d'éclosion de la vérité. C'est pourquoi, il a fait de la discussion rationnelle la pierre angulaire de son éthique. Les interlocuteurs se faisant confiance, s'accordent une attention particulière, en vue de savoir le sens réel des propositions. L'idée de consensus mise en avant par Habermas est en réalité une valorisation de la raison. Il ne s'agit pas d'un simple compromis qui pourrait paraître comme moyen-terme entre des positions opposées. Le compromis est un accord auquel on parvient grâce à des concessions. Le consensus apparaît comme ce qui est censé satisfaire tout le monde.

Pour Habermas,

*« la discussion pratique exige la prise en considération de tous les intérêt en jeu, et s'étend même à un examen critique des interprétations par lesquelles nous reconnaissons simplement certains besoins particuliers comme des intérêts propres. L'éthique de la discussion abandonne également le concept, issu de la philosophie de la conscience, d'une autonomie qui ne permet pas de penser la liberté sous les conditions de lois données à soi-même sans la soumission objectivante de la nature subjective propre. Le concept intersubjectif d'autonomie prend en considération le fait que le libre développement de la personnalité de tout un chacun dépend de la réalisation de la liberté de toutes les personnes »*²¹.

au-delà des conditions pragmatiques de l'interlocution et les prétentions à la vérité qui leur sont liées.

C'est à partir des influences de la philosophie analytique, de l'herméneutique, de la sémiologie, qu'Apel et Habermas perçoivent une nouvelle rationalité différente de la rationalité instrumentale, mais qu'ils veulent aussi distincte de la rationalité classique des *lumières*, c'est la rationalité communicationnelle. Au début des années 70, Habermas intègre à sa philosophie, la théorie de l'argumentation empruntée à Toulmin. L'argumentation devient un processus central pour lui. C'est en faisant usage de l'argumentation, qu'un locuteur prétend à valider ses idées. Ces idées peuvent être justifiées, contestées ou refoulées. L'argumentation est la forme logique de la discussion.

Pour faire valoir la rationalité communicationnelle à travers la théorie de l'argumentation, Habermas dit ceci : « à la différence de la logique formelle, la logique de l'argumentation ne concerne pas les systèmes d'enchaînements logiques d'unités sémantiques (phrases), mais plutôt les relations internes, déductives ou non, unités pragmatiques (actes de langage à partir desquelles se composent les arguments. Elle apparaît parfois sous le nom de « logique informelle » »¹⁹. La logique de l'argumentation n'est pas la logique formelle même si elle a trait à la forme logique de la discussion. La théorie de l'argumentation permet de construire un type de discussion, un modèle de discussion, qui soit conforme aux conditions quasi transcendantales de validité du discours. C'est à partir de cette rationalité communicationnelle que verra le jour une nouvelle éthique, dite éthique de la discussion.

L'éthique de la discussion est l'intitulé du projet commun à Habermas et Karl-Otto Apel. Depuis les années 1980, Habermas et Apel estiment que la problématique éthique ne peut plus s'accommoder avec l'éthique classique. De plus en plus la société moderne se complexifie et les deux penseurs voient le renoncement à la rationalité substantielle. En remplacement de cette rationalité substantielle, ils admettent une rationalité procédurale qui permettra de valider les opinions. A cet effet, Habermas fait remarquer que « les fondations morales ne servent à rien si l'on ne peut pas compenser,

CONCLUSION

« À quoi rime, nous dit-on, ce jeu d'escrime intellectuel où il s'agit de toucher sans être touché, d'objectiver sans être objectivé ou mieux, comme au Go, d'encercler l'adversaire sans se laisser encercler par lui. D'autres vont plus loin et demandent : de quel droit celui qui objective s'exclut-il de l'objectivation, se situant tacitement en un lieu absolu, point d'où se déploie toute vue possible et sur lequel il n'est pas de vue possible ? »³⁹ En clair, nous est-il vraiment permis de penser le Rebelle ? Car ne sommes-nous pas tous des rebelles d'une manière ou d'une autre ? Ne serions-nous pas ainsi dans la position de l'observateur qui s'observerait soi-même ? Tout compte fait, le déploiement de cette analyse sur la métaphysique du Rebelle nous aura permis de saisir, qu'au-delà de son être-là immédiat, le Rebelle donne à penser un être humain essentiel, plein de valeurs, mais toujours convoqué à un plus-être. Cette convocation est le lieu de rencontre de tous les hommes, habitants de la terre en quête de bien-être. Si tant est que « l'existence humaine ne se déroule en aucune manière sous le signe de la sécurité et de la tranquillité au point que chacun serait dispensé de se poser des questions sur le sens de sa vie et de celle de la société à laquelle il est invité à prendre part »⁴⁰, c'est donc dans la communion des regards, du moi et de l'autre, que peut s'édifier un monde paisible. Dans cette optique, lorsque viennent à surgir les différends entre les réalités humaines multiples, ce n'est pas en se tournant le dos, en se détournant du regard d'autrui que pourront se dresser des voies de résolution. Au contraire, cela aggrave la situation conflictuelle pour voir les deux entités se constituer en de simple poids morts. Ce n'est pas ce que recommande l'évangile de la vie pleinement opposé à celui de la violence. C'est pourquoi, « malgré les difficultés et les incertitudes, tout homme sincèrement ouvert à la vérité et au bien peut, à la lumière de la raison et sans oublier le travail de la grâce, arriver à reconnaître dans la loi naturelle inscrite dans les cœurs la valeur sacrée de la vie humaine depuis son commencement jusqu'à l'infini ; et il peut affirmer le droit de tout être humain à vouloir respecter ce bien qui est pour lui primordial »⁴¹. Et disons-le nous clairement, aujourd'hui « humanité assiégée, modernité régressive, figure ancienne de la barbarie se faufilant au milieu des fracas modernistes »⁴², notre salut est à ce prix.

NOTES

- 1- FISHER (Simon) et al., *Cheminer avec le conflit*, Londres, IIED, 2002), p. 4.
- 2- Les gris-gris se remarquent dans un contexte négro-africain. Par exemple, durant la longue crise ivoirienne de 2002-2011, les populations ivoiriennes en général, et ce dans leur réalité concrète, et la Communauté internationale en particulier (à travers les chaînes de télévisions), ont été accoutumées aux images de Rebelles couronnés de gris-gris.
- 3- HEIDEGGER (Martin), *Être et Temps*, (Paris, Gallimard, 1986), p. 42.
- 4- Le Petit Robert, 2012.
- 5- GAUDUSSON (Jean Dubois de) et GAUD (Michel) dir., *L'Afrique face aux conflits in Afrique contemporaine*, Numéro spécial, 4^{ème} trimestre, 1996), p. 5.
- 6- KOULIBALY (Mamadou), *La guerre de la France contre la Côte d'Ivoire*, Abidjan, Imprimerie de Côte d'Ivoire, 1998), p. 12.
- 7- MENDONÇA (Aurélien), *Tarots divins : la sanguinaire*, tome 1, (Paris, Éd. Rebelle, 2012), 4^è de couverture.
- 8- FROMM (Erich), *Avoir ou Être : Un choix dont dépend l'avenir de l'homme*, (Paris, Robert Laffont, 1978), Trad., T. Carlier, p. 22.
- 9- *Idem*, p. 23.
- 10- Le cannibalisme ou la vampirisation devient souvent le lot des rebelles. En témoigne Mendonça : « Dans un monde qui ne valait plus la peine d'être sauvé et en lequel je ne croyais plus, j'ai décidé de faire régner ma propre loi. (...) Je suis désormais la reine des Vampires » Ibidem.
- 11- Nous sommes bien ici dans l'imaginaire africain dans lequel le cannibalisme du guerrier apparaît comme une source de pouvoir mystique.
- 12- FROMM (Erich), *La passion de détruire : Anatomie de la destructivité humaine*, Trad., T. Carlier, (Paris, Robert Laffont, 1975), p. 282.
- 13- *Idem*, p. 283.
- 14- *Idem*, p. 349.
- 15- PRYEN (Denis) et TOUHO (Arsène).- *Rébellion ivoirienne*, (Paris, L'Harmattan, 2012), p. 33.
- 16- MITSCHERLICH (Margarete).- *La fin des modèles*, (Paris, Édition des Femmes, 1983), p. 7-8.
- 17- OURAGA (Boniface Obou).- « Institutions, démocratie et conflits en Afrique de l'Ouest » in KIPRÉ (Pierre) et NGO (Aké G.-M.) dir., *Conflits régionaux et indépendances nationales en Afrique de l'Ouest*, (Paris, L'Harmattan, 2011), p. 89.
- 18- FROMM (Erich), *Avoir ou Être*, Op. cit., p. 28.
- 19- DEGNY-SEGUI (René), « Les expériences actuelles de la démocratie en Afrique » in *Assises théologiques 1993-1994*, Abidjan, ICAO, 1996), p. 10.
- 20- FALCON (Maria José Y Tella), « Un droit à la désobéissance civile » in *Vers une culture des droits de l'homme*, (Paris, Université d'été, Aout 2003), p. 28-53.
- 21- FROMM (Erich), *Avoir ou Être...*, Op. cit., p. 27.
- 22- HOBBS (Thomas), *Le Léviathan*, Trad. François Tricaud, (Paris, Édition Sirey, 1983), p. 173.
- 23- *Idem*, p. 346.
- 24- *Idem*, p. 348.
- 25- WIKIPÉDIA, Patrice LUMUBA, Disponible sur le web : http://fr.wikipedia.org/wiki/Patrice_Lumumba/ Consulté en Novembre 2013.
- 26- FALCON (Maria José Y Tella), « Un droit à la désobéissance civile » in *Vers une culture des droits de l'homme*, Op. cit., p. 133.
- 27- VIEILLARD-BARON (Jean-Louis), *La Religion et la cité*, (Paris, P.U.F, 2001, p. 12.

condition à laquelle elle soit astreinte, il ne reste rien que l'universalité d'une loi en général, à laquelle la maxime de l'action doit être conforme, et c'est seulement cette conformité que l'impératif nous présente proprement comme nécessaire. »¹⁵ L'impératif catégorique conduit donc à l'action morale et traduit une objectivité à partir de la subjectivité c'est-à-dire une subjectivité qui prend en compte l'intersubjectivité. Or les impératifs hypothétiques traduisent une subjectivité solipiste, individualiste.

II.- L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION DE HABERMAS REND-ELLE CADUQUE LE SUBJECTIVISME DE KANT ?

Selon Jean-Pierre Cometti : « la philosophie habermasienne est née des tentatives mises en œuvre pour ouvrir l'inspiration issue de l'herméneutique aux perspectives que permettait d'entrevoir la philosophie analytique de Carnap et de Wittgenstein, après son tournant linguistique. Le courant lié à l'héritage du « *second Wittgenstein* » - sous certains de ses aspects tout au moins - associé aux acquis de la pensée de Charles S. Peirce, a fourni l'aiguillon qui a permis à Karl Otto Apel et à Habermas de forger une conception de rationalité émancipée des oppositions dans lesquelles tendaient à s'enfermer les philosophies de la conscience et du monde vécu. »¹⁶ Pour Cometti, Wittgenstein apporte l'éclairage d'un concept du langage fondé sur le public et le jeu de langage dans une perspective rationnelle et objective. Peirce a favorisé à travers sa sémiotique « *le cadre dans lequel se sont développés une conception procédurale de la rationalité et le concept même des présuppositions pragmatiques des actes de langage* »¹⁷. A cela, il faut ajouter un troisième aspect tout aussi fondamental que les deux premiers ; « *la psychologie sociale de G.F. Mead et l'influence décisive du tournant linguistique. C'est même l'un des traits originaux - sinon le plus original - de la philosophie habermassienne - qu'elle partage avec celle de Karl-Otto Apel.* »¹⁸

Habermas et Apel ont élargi le cadre de la philosophie du langage, en privilégiant l'ouverture sur le monde, en allant

Ces impératifs sont de trois types comme dit si bien Lequan : « les fondements distinguent trois types de nécessité pratique : impératifs hypothétiques techniques, impératifs hypothétiques pragmatiques et impératif catégorique moral. La théorie kantienne des trois types d'impératifs est présente dès la recherche, qui distingue les actions contingentes, prescrites sur la condition de certaines fins, des actions morales nécessaires qui sont des fins en soi »¹². Contrairement aux autres formes d'impératifs, les impératifs catégoriques demandent une pureté de la volonté. Les impératifs hypothétiques techniques sont l'expression de contraintes et sont totalement subjectifs. Les impératifs hypothétiques pragmatiques sont l'expression de contraintes externes. Les impératifs catégoriques sont l'expression d'obligations morales. Ils sont purement objectifs et proprement moraux.

À la question de savoir comment un impératif catégorique est possible, Kant dit ceci : « ce « devoir » catégorique représente une proposition synthétique a priori, en ce qu'à une volonté affectée par des désirs sensibles s'ajoute encore l'idée de cette même volonté, mais en tant qu'elle appartient au monde intelligible, c'est-à-dire pure et pratique par elle-même, contenant la condition suprême de la première selon la raison. »¹³ En clair, l'impératif ne devient catégorique que quand il parvient à concilier le noumène et le phénomène, en se libérant du sensible. La première critique (Critique de la raison pure) a produit la subsomption des intuitions sous de concepts. Mais ici nous avons un autre type de subsomption, celle des désirs sensibles sous des lois pures de la volonté.

Si n'y avait pas ce procédé, les maximes ne pourraient jamais constituer des impératifs catégoriques. Des maximes sont des principes subjectifs. Le premier des impératifs catégoriques dit ceci : « agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. »¹⁴ Pour que la maxime soit universelle, il faut qu'elle s'élève à la dimension de loi.

Elle doit prendre son indépendance vis-à-vis de toute subjectivité. Kant est lui-même plus éloquent « l'impératif ne contient en dehors de la loi que la nécessité, pour la maxime, de se conformer à cette loi, et que la loi ne contient aucune

- 28- SADIO (Adama) « Les conflits armés en Afrique postcoloniale » in KIPRÉ (Pierre) et NGO (Aké G.-M.) dir., *Conflits régionaux et indépendances nationales en Afrique de l'Ouest*, (Paris, L'Harmattan, 2011), p. 105.
- 29- FISHER (Simon) et al. *Cheminer avec le conflit*, Op. cit., p. 5.
- 30- BANQUE MONDIALE, *Briser la spirale des conflits*, (Paris, ARS, 2005), 247 p.
- 31- *Idem*, p. 17.
- 32- *Idem*, p. 16.
- 33- GUILLEBAUD (Jean-Claude), *Le principe d'humanité*, (Paris, Seuil, 2001), p. 43.
- 34- HUSSERL (Edmund), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, cité par GUILLEBAUD (Jean-Claude), Op. cit., p. 301.
- 35- FISHER (Roger) et al, *Comment réussir une négociation*, (Paris, Seuil, 1982), p. 9.
- 36- FISHER (Roger) et al, Op. cit., p. 13.
- 37- LEVINAS (Emmanuel), *Éthique et Infini*, (Paris, LGF, 2007), p. 82.
- 38- *Idem*, p. 83.
- 39- BOURDIEU (Pierre), *Pouvoir et langage symbolique*, (Paris, Fayard, 2001), p. 398.
- 40- MAUGENEST (Denis), *Gouverner la violence*, Abidjan, Édition du CERAP, 2005), p. 12.
- 41- JEAN PAUL II., *L'évangile de la vie*, (Paris, Cerf, 1995), p. 4.
- 42- GUILLEBAUD (Jean-Claude), *Le principe d'humanité*, Op. cit., p. 301.

BIBLIOGRAPHIE

BANQUE MONDIALE.- *Briser la spirale des conflits*, (Paris, ARS, 2005).

BOURDIEU (Pierre).- *Pouvoir et langage symbolique*, (Paris, Fayard, 2001).

DEGNY-SEGUI (René).- « Les expériences actuelles de la démocratie en Afrique » in *Assises théologiques 1993-1994*, (Abidjan, ICAO, 1996).

FALCON (Maria José Y Tella).- « Un droit à la désobéissance civile » in *Vers une culture des droits de l'homme*, (Paris, Université d'été, Aout 2003), p. 28-53.

FISHER, (Roger) et al.,- *Comment réussir une négociation*, (Paris, Seuil, 1982).

FISHER (Simon) et al., *Cheminer avec le conflit*, (Londres, IIED, 2002).

FROMM (Erich).- *Avoir et Être : Un choix dont dépend l'avenir de l'homme*, Trad. Théo Carlier, (Paris, Robert Laffont, 1978).

FROMM (Erich).- *La passion de détruire : Anatomie de la destructivité humaine*, Trad. Théo Carlier, (Paris, Robert Laffont, 1975).

GAUDUSSON (Jean Dubois de), GAUD (Michel) (dir.).- *L'Afrique face aux conflits in Afrique contemporaine*, (Numéro spécial, 4^{ème} trimestre, 1996).

GUILLEBAUD (Jean-Claude).- *Le principe d'humanité*, (Paris, Seuil, 2001).

HEIDEGGER (Martin).- *Être et Temps*, (Paris, Gallimard, 1986).

HOBBS (Thomas) *Le Léviathan*, Trad., François Tricaud, (Paris, Édition Sirey, 1983).

JEAN PAUL II, *L'évangile de la vie*, (Paris, Cerf, 1995).

KOULIBALY (Mamadou).- *La guerre de la France contre la Côte d'Ivoire*, (Abidjan, Imprimerie de Côte d'Ivoire, 1998).

LEVINAS (Emmanuel).- *Éthique et Infini*, (Paris, LGF, 2007).

MAUGENEST (Denis).- *Gouverner la violence*, Abidjan, Édition du CERAP, 2005).

MENDONÇA (Aurelie).- *Tarots divins : la sanguinaire*, tome 1, (Paris, Éd. Rebelle, 2012).

MITSCHERLICH Margarete. *La fin des modèles*, (Paris, Édition des Femmes, 1983).

OURAGA, (Boniface Obou, « Institutions, démocratie et conflits en Afrique de l'Ouest » in KIPRÉ (Pierre) et NGO (Aké G.-M.) dir., *Conflits régionaux et indépendances nationales en Afrique de l'Ouest*, (Paris, L'Harmattan, 2011, p. 89-103.

PRYEN (Denis), TOUHO (Arsène).- *Rébellion ivoirienne*, (Paris, L'Harmattan, 2012).

SADIO (Adama).- « Les conflits armés en Afrique postcoloniale » in KIPRÉ (Pierre) et NGO (Aké G.-M.) dir., *Conflits régionaux et indépendances nationales en Afrique de l'Ouest*, (Paris, L'Harmattan, 2011), p. 105-115.

VIEILLARD-BARON (Jean-Louis).- *La Religion et la cité*, (Paris, P.U.F, 2001).

WIKIPÉDIA, Patrice LUMUBA, Disponible sur le web : http://fr.wikipedia.org/wiki/Patrice_Lumumba/
Consulté en Novembre 2013.

morale, le droit et la politique. En fait, l'éthique renvoie à la morale mais elle ouvre la morale au devoir. Nous avons les devoirs de vertu et les devoirs de droit. Pour ce faire, nous ne devons plus emprunter le chemin qui a conduit la raison dans les paralogismes, les antinomies et autres confusions. Il faut plutôt emprunter le chemin inverse qui permet à la raison de définir des postulats, de poser la loi morale indépendante de toute empiricité, seulement à partir de la liberté.

« *Le fondement de la liberté est la raison pure. Dans la pensée kantienne, la pierre angulaire est l'idée rationnelle de la liberté morale, l'auto-orientation du sujet moral par sa propre raison. Partant de là, Kant a construit sa propre théorie du droit naturel original dont les règles n'émanent pas de l'observation empirique mais de la raison pure.* »⁹ Le droit naturel rationnel émane de la morale. L'homme a des droits en tant qu'être humain. L'homme a des droits indépendamment de l'État. Ces droits concourent tous à la dignité de l'homme. Cette dignité que la morale a consacré : « *dans le règne des fins tout a un prix ou une Dignité : ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité* »¹⁰.

Sans faire plus de détail, le cheminement kantien est le suivant : la liberté pratique se définit comme une liberté morale et qui accorde à l'homme des droits (droits humains) en tant que personne. L'institution du droit est une exigence morale, la paix est le souverain bien politique dont la réalisation passe par une politique morale, subordonnée donc aux devoirs de droit inspirés de la morale.

L'éthique est fondamentalement la doctrine de la vertu, la doctrine morale, mais aussi comme l'ensemble de la métaphysique des mœurs, c'est-à-dire la doctrine des lois de la liberté. L'opposition théorique entre le droit et la morale n'exclut pas leur union pratique. « *Le droit est l'ensemble des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être uni à l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté.* »¹¹ Le droit kantien est donc formaliste à l'image de sa morale, notamment des impératifs catégoriques qui sont le manifeste de la morale chez Kant.

La raison pratique a ainsi le droit de donner une réalité objective à ces postulats que la raison théorique ne pouvait que supposer, parce que la morale est déjà une réalité. La phénoménologie de la raison pure montre que la morale est une réalité avant même la science. C'est par pure liberté morale, que nous envisageons la question de la connaissance, car la loi morale est au-dessus du sensible. Il y a un usage transcendant de ce fait. « *La raison pure est pratique par elle seule et donne à l'homme une loi universelle, que nous nommons la loi* »⁶. C'est ce qui explique aussi le formalisme de la morale kantienne, car « *il faut qu'une volonté libre trouve indépendamment de la matière de la loi, et partant de la loi, un principe de détermination. Or il y n'y a, outre la matière, rien de plus dans la loi que la forme législative* »⁷. Il est donc clair qu'il n'y a de morale que si la volonté est déterminée par la forme législative de la loi, c'est-à-dire la forme pure de la raison pratique, qui produit la loi pratique. Mais c'est aussi ce qui explique le formalisme de l'ensemble de l'éthique kantienne.

Au sens strict, « *l'éthique nous offre encore une matière (un objet du libre arbitre), une fin de la raison pure, qu'elle présente en même temps comme une fin objectivement nécessaire, comme un devoir pour les hommes* »⁸. L'éthique est donc « *le système des fins de la raison pratique* » car elle n'implique rien d'autre qu'une contrainte personnelle d'après des lois morales. L'éthique est une doctrine de la vertu. D'un point de vue strict, l'éthique est opposée à la doctrine du droit car celle-ci implique des contraintes extérieures. Mais dans la philosophie juridico-politique, Kant parle de politique morale, opposée à la morale politique. Pour éviter la dictature, le despotisme, il subordonne la politique à la morale, mais la morale comme théorie du droit. C'est par ce procédé qu'il évite les conflits entre la morale et la politique, le droit et la politique, la théorie et la pratique. Quelle interprétation pouvons-nous faire de ce sens large de l'éthique ?

En réalité, Kant a conscience des difficultés d'application de la morale et de la nécessité de la politique et du droit. Mais il parvient à relever toutes ces difficultés et à faire valoir la nécessité juridique. Il y a quatre notions clés que sont la dignité, le respect, le devoir et la liberté, qui permettent de concilier la

POSTMODERNISME ET POSTMODERNITÉ EN PHILOSOPHIE

Félix-Nestor AHOYO

Maître de Conférences (Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines)

Université d'Abomey-Calavi (Bénin)

RÉSUMÉ

Le postmodernisme est un courant de pensée né dans la deuxième moitié du 20^e siècle dans le monde de l'art. Il s'est par la suite rapidement répandu dans tous les autres domaines de la vie sociale. En philosophie elle se manifeste comme le rejet de l'universalité et de l'unité prônée par la philosophie moderne et, l'orientation vers le pluralisme, la tendance à la décentralisation et à la déconstruction. L'accent est désormais mis sur « *es autres* » (les minorités) dans le discours, la non croyance au métalangage et à la métathéorie et, enfin, la résistance à l'imposition de la domination et au monopole de la science unique.

Mots-clés

Épistémologie, herméneutique, hétérogénéité, holisme, métanarration, philosophie, postmodernisme, pragmatisme, science, universalité.

ABSTRACT

Postmodernism is a trend of thought which arose in the second half of twentieth century in the world of Art. Latter on, it quickly conquered all the other area of social life. In Philosophy it is manifested as rejection of universality and unity advocated by modern philosophy and as orientation towards pluralism, propensity to decentralization and deconstruction. The emphasis is henceforth put on the "others" (ie minorities) in the discourse, on non belief to metalanguage and metatheory and, finally, on resistance to the imposition of the domination and monopoly of unique science.

INTRODUCTION

Les fondements de la vision postmoderne du monde ont été posés en tout premier lieu par la philosophie de Hegel, puis celles de Spengler, Husserl, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Dewey. C'est à juste titre que *Habermas*¹ a pu affirmer que Hegel n'est pas seulement le philosophe pour lequel la modernité est devenue un problème, c'est celui qui, en proclamant le lien entre le temps, la subjectivité et la rationalité, a attiré pour la première fois, l'attention sur la postmodernité. Nous nous efforçons de resituer ici la nouvelle vision du monde dans son contexte historique, de présenter ses caractéristiques que nous illustrons avec les principaux philosophes par lesquels elle s'est imposée comme courant de pensée incontournable dans le monde contemporain. Enfin un tableau récapitulatif présente les différences entre les concepts du modernisme et ceux du postmodernisme.

I.- LES ORIGINES DU POSTMODERNISME

Pour situer historiquement le postmodernisme il convient de reconnaître qu'il est né dans le monde de l'art, et est le produit des mutations intervenues dans ce monde, pour s'étendre graduellement à tous les domaines de la **spiritualité**. Le début du mouvement postmodernité est situé par d'aucuns en l'année 1945 ou 1968, par d'autres aux années 1970 et 1980.

Le postmodernisme en philosophie se manifeste chez **(1)** les adeptes de « *la fin de la philosophie* », ou de « *la mort de la philosophie* ». Nous citons, Derrida, Foucault, Lyotard, Rorty, Vattimo, **(2)** chez les adeptes de la transformation de la philosophie en des directions néo pragmatiques : Davidson, Dummett, Habermas, Putnam, Sellars, **(3)** chez les adeptes du remplacement de la philosophie par l'herméneutique, la narration, la rhétorique : Gadamer, Deleuze, Guattari, Mc Intyre, Norris, Ricoeur, Schrag, Taylor etc.

Dans le détail de la vie sociale, le postmodernisme se monnaie en post-industrialisme, post-libéralisme, post-réalisme, bref en abrégé on parle de la *postposition*. La postposition essaie d'échapper à certaines dichotomies qu'il importe de savoir : passé-présent, réel-imaginaire, totalité-fragment, concep-

Aussi, les antinomies constituent-elles la seconde espèce de raisonnement dialectique. Les antinomies sont des contradictions inhérentes à l'exercice de la raison lorsqu'elle cherche des certitudes en dehors des limites de ses possibilités de connaissance. Enfin, comme dans les paralogismes, la raison va s'empêtrer dans des confusions d'un autre niveau notamment sur l'existence de Dieu. L'usage transcendant reste une véritable difficulté pour la raison lorsqu'on part du phénomène vers le noumène. Mais qu'en est-il du processus inverse ?

Le processus inverse a été magistralement mis en exergue dans la *Critique de la raison pratique*, et c'est à ce niveau qu'apparaît l'éthique notamment la morale. Ici, la dialectique se fait sans que la raison ne tombe dans aucune forme d'antinomie, dans aucun conflit, elle est très certaine de ses données.

La dialectique nous montre que pour tout conditionné, il y a un inconditionné, qui le rend possible. L'objet de la dialectique de la raison pratique est de définir les conditions de possibilité du souverain bien, qui n'est rien d'autre que l'accord synthétique du bonheur et de la moralité. La dialectique aboutit aux postulats de la raison pratique, qui sont les conditions de possibilité du souverain bien. Ce sont l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu et la liberté, toute chose dont la connaissance conduisait à des confusions dans la *Critique de la raison pure*.

Le raisonnement de Kant est le suivant. « *La réalisation du souverain bien dans le monde est l'objet nécessaire d'une volonté qui peut être déterminée par la loi morale* »³. Nous avons besoin de perfection pour que l'accord de la volonté avec la loi morale soit saint. L'homme ne peut se faire parfait, qu'en s'affranchissant du sensible. La perfection étant une quête perpétuelle, elle ne peut se rencontrer que dans un progrès à l'infini, d'où l'immortalité de l'âme. En plus, « *le souverain bien (...) est possible dans le monde qu'en tant qu'on admet une cause suprême de la nature qui a une causalité conforme à l'intention morale* »⁴. C'est pourquoi, le souverain bien ne peut être que l'effet d'une causalité suprême, d'où l'existence de Dieu. Enfin, il n'y aurait de souverain bien pour nous, « *sans la supposition nécessaire de l'indépendance à l'égard du monde des sens et la faculté de déterminer sa propre volonté, d'après la loi d'un monde intelligible, c'est-à-dire de la liberté* »⁵.

L'éthique est l'affaire de la raison pratique, en tant que cette raison relève essentiellement du noumène. Si la raison spéculative a du mal à s'élever au noumène, la raison pratique n'éprouve aucune difficulté à descendre dans le phénomène. C'est pourquoi, l'homme a toujours le sens du devoir même quand il s'en écarte. Pour ce faire, il y a deux manières d'agir par apport au devoir : « *agir par devoir* » c'est celui de l'action morale, « *agir conformément au devoir* » c'est celui du droit.

Cette éthique est formaliste, c'est-à-dire qu'elle a une propension à privilégier la forme sur le fond. Mais, elle est formaliste parce qu'elle est l'œuvre d'une raison transcendante et transcendantale. D'un point de vue transcendantal, la raison ordonne l'entendement qui a son tour ordonne le divers sensible. En clair, la raison définit un système de connaissance. La raison transcendantale laisse voir une hiérarchie des facultés, des concepts, par les différentes formes qu'elle impose aux autres. La logique transcendantale veut ceci : « *la logique générale fait abstraction, ainsi que nous l'avons montré, de tout contenu de la connaissance, c'est-à-dire de tout le rapport de cette connaissance à l'objet, et ne considère que la forme logique sous le rapport des connaissances entre elles, c'est-à-dire la forme de la pensée en général* »².

Au-delà de cet usage transcendantal de la raison, qui est immanent, il y a un usage transcendant de la raison, qui dépasse tout le champ de l'expérience. Cet usage apparaît de deux manières dans la philosophie kantienne. La première manière consiste à passer du phénomène au noumène, à la recherche de l'inconditionné et la seconde manière consiste à passer du noumène au phénomène. La première est exposée dans la *Critique de la raison pure* et la seconde dans la *Critique de la raison pratique*, avec des conséquences différentes. Le raisonnement transcendant appelé aussi raisonnement dialectique est dans la *Critique de la raison pure*, un moment de balbutiement de la raison, où la raison tombe dans des illusions ou apparence transcendantales. Ce sont notamment les « paralogismes de la raison pure » qui sont des raisonnements formellement faux sur la substantialité, la simplicité, la personnalité et l'existence distincte de l'âme.

tion-œuvre. Les concepts d'intégration caractéristiques du postmodernisme sont : la décentration, la déconstruction, la discontinuité, la différence, le démembrement, la dislocation.

Né dans le monde de l'art, l'orientation postmoderniste est un mélange de styles et d'époques ; elle a créé une métafiction historiographique et une utopie réaliste ; le conte **romantique** fantastique est combiné avec le documentaire historique, avec la psychanalyse et avec l'adjudication délibérée des citations, des extraits, des images préexistantes.

En littérature et en esthétique les caractéristiques postmodernes sont détectables chez les auteurs comme J. Fowler, S. Rushdie, E. L. Doctorow, W. Kennedy, J. Bergeron. Leur intention explicite consiste à compromettre les conventions qui séparent l'art de la vie réelle, l'ordre du chaos.

Nous assistons à une remise en cause des frontières et des différences entre les formes et les genres culturels, entre les institutions. Une campagne est menée contre le style moderne basé sur l'unicité, l'universalité, la méthode, la recherche de l'originalité, de l'authenticité. Le sujet devient plus important que l'objet. Le sujet n'est plus pensé comme une entité cohérente génératrice de sens unique. Apparaît désormais un art à perspectives multiples. Le marginal, l'excentrique, prend le pas sur le général humain du modernisme. La culture de l'humanité cède la place « *aux cultures* ».

Un artiste postmoderne, écrit Lyotard (1984), ressemble à un philosophe, il ne produit pas selon des règles et des catégories préétablies, mais crée ses règles et ses catégories propres. Les problèmes de référence du rapport de la réalité avec l'histoire et de la réalité avec la langue sont ainsi posés par le postmodernisme de telle sorte qu'ils périlclitent et étalent leur engagement mimétique devant l'existant.

L'histoire n'existe pour les postmodernes qu'en qualité de texte à significations multiples, à possibilités multiples d'interprétation. Il y a une inflation du discours et du texte qui met l'accent sur les aspects créateurs de la pensée, quoique pluraliste, les orientations postmodernistes ne sont pas sceptiques. Elles mettent en évidence les interrelations entre les personnes et les choses, et le fait que la réalité est un mouve-

ment en perpétuel balancement. Les valeurs humaines dira D. Harvey (1992) trouvent un support plus large dans la pensée des 20 dernières années, parce que l'identité et l'unification qui aliénaient l'existence des hommes ont été décentrés, donnant lieu à la critique de l'aliénation de l'esprit vis-à-vis du corps et la séparation de l'esprit, de l'expérience pratique.

Dans les sciences politiques postmodernes (C. Douzimas et Warrington, 1993) on demande aux penseurs de construire des histoires conceptuelles critiques à l'aide de concepts comme : pouvoir, autorité, parti, république, démocratie, droit.

Dans le modernisme, les problèmes principaux se réfèrent aux groupes politiques et aux élites et non aux classes et à la société. La jurisprudence postmoderne attaque le fétichisme moderne du droit et les valeurs de la loi. Le postmodernisme instaure le canon du pluralisme normatif, lequel pluralisme essaie de faire justice « *aux autres partis* » restés jusqu'à présent marginalisés. La **rébellion** postmoderne contre la métaphysique a une signification éthique et juridique chez les philosophes comme Adorno, Derrida, Lacan, Levinas. Tous proposent une interprétation tout à fait nouvelle de l'éthique.

À la croisée de la philosophie du droit et de l'épistémologie naît, dans le cadre du postmodernisme, un puissant courant féministe (Fuller, 1992) lequel ne signifie pas une orientation exclusivement soutenue par les femmes mais un paradigme théorique à caractère spécifiquement féminin. Il s'agit d'une inclination au dialogue, au conte, inclination à nier la rationalité et la logique exclusiviste masculine utilisée pour imposer le pouvoir d'une classe, d'une ethnie, ou d'un sexe. Désormais on fait usage de la critique dialectique débarrassée de toutes les conventions et abstractions masculines, sur la base de l'expérience pluraliste.

Le postmodernisme privilégie l'hétérogénéité et la différence comme force libératrice dans la redéfinition du discours culturel. La fragmentation, l'indétermination, et le rejet de tous les discours universels et totalisateurs caractérise ce paradigme. La redécouverte du pragmatisme en philosophie (Rorty, 1990), le changement d'orientation en philosophie des sciences (Kuhn 1970, Feyerabend 1975), les accents nouveaux sur la disconti-

en 1797. La philosophie pratique de Kant regroupe les questions morales juridiques, politiques, sociales, humaines. L'éthique regroupe essentiellement la morale et le droit, même s'il ne faut pas oublier que dans la pensée kantienne, la politique se présente comme une mise en application du droit, et que l'éthique au sens strict renvoie à la morale.

Mais pour comprendre comment l'éthique apparaît conceptuellement dans la philosophie kantienne, il faut remonter déjà à *la Critique de la raison pure* où il procède à un décryptage de la raison. Il définit les versants de la raison que sont la raison spéculative et la raison pratique : l'une est phénoménale, l'autre est nouménale. La séparation du noumène et du phénomène vise à définir les droits de chaque versant de la raison dans sa sphère propre. Cela lui permet de redéfinir la métaphysique comme une méthode de réflexion qui doit définir les conditions de possibilité (transcendantale) de la connaissance. Il s'agit pour Kant d'indiquer les conditions dans lesquelles les choses existent pour nous, mais aussi et surtout les limites de la raison spéculative. Pour Kant : « *la raison humaine a cette destinée singulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablées de questions qu'elle ne saurait éviter, car elles sont imposées par sa nature même, mais auxquelles elle ne peut répondre, parce qu'elles dépassent totalement le pouvoir de la raison humaine. Ce n'est pas sa faute si elle tombe dans cet embarras* »¹. Kant fixe ainsi les limites de la raison spéculative.

En effet, dans ce premier ouvrage majeur, Kant veut redéfinir la métaphysique, en recadrant le champ d'influence de la raison. Une fois cela fait, la philosophie kantienne devient dualiste : d'un côté, il y a la question de connaissance, du pouvoir de la raison à connaître et des conditions dans lesquelles, cette connaissance est possible ; d'un autre côté, il y a la question du devoir, celle qui consiste à savoir ce que nous devons faire. Ainsi, la question du pouvoir de connaissance de la raison nous maintient dans le phénomène, quand celle du devoir nous rattache au noumène. Il s'agit à ce niveau d'agir dans le phénomène mais du point de vue du noumène. Il y a donc d'un côté, une rupture radicale entre le noumène et le phénomène et de l'autre une conciliation entre les deux. C'est au niveau de cette conciliation qu'intervient l'éthique.

Quant à Habermas, il est un des penseurs les plus prolifiques des temps contemporains. Généralement défini comme l'héritier de l'Ecole de Francfort, il est surtout connu pour son *éthique de la discussion*, ses théories sur *l'espace public*, sa promotion de la *démocratie délibérative*, ses préoccupations *bioéthiques* et ses interrogations sur *l'avenir de la nature humaine*.

Kant et Habermas sont tous les deux préoccupés fondamentalement par l'éthique. Habermas est un postkantien, préoccupé à réinvestir et à repenser la problématique kantienne de l'éthique. Si Habermas se définit comme un penseur post métaphysique, qui fonde l'éthique sur l'intersubjectivité, Kant s'appuie sur des principes pratiques logés dans le sujet. Quand Habermas fait du débat une institution indispensable à la recherche de la vérité et surtout à la fondation de l'éthique, Kant penseur métaphysicien est préoccupé à reconstruire la métaphysique en fondant l'éthique dans le sujet.

Devant les exigences de la société contemporaine, peut-on dire que Habermas fait bien de substituer aux impératifs catégoriques de Kant, ses propres principes éthiques ?

D'un point de vue conceptuel, y a-t-il véritablement une rupture paradigmatique entre Kant et Habermas ? D'un point de vue phénoménologique, ne pourrait-on pas percevoir une mobilité conceptuelle ?

I.- L'ETHIQUE SELON KANT

L'éthique peut être considérée comme une réflexion philosophique sur la morale, sur les valeurs humaines et principes de vie. Kant est un penseur qui a accordé un intérêt particulier à la morale, aux valeurs humaines et aux principes de vie. Habermas n'est pas en marge de cet intérêt.

Les préoccupations éthiques apparaissent au travers de la philosophie pratique. Mais cette philosophie pratique se réfère à des ouvrages clés : *Fondement de la métaphysique des mœurs*, paru en 1785, *Critique de la raison pratique*, paru en 1788, *Critique de la faculté de juger*, paru en 1790, *Projet de paix perpétuelle*, paru en 1795, *Doctrines du droit*, (Métaphysique des mœurs, première partie) en 1796, *Doctrines de la vertu* (Métaphysique des mœurs, deuxième partie),

nuité et la différence en histoire, sur la convention polymorphe à la place des accents mis sur la causalité simple, et même complexe (Foucault 1966, 1969), les nouveaux développements des mathématiques mettant en évidence l'indéterminisme (théorie des catastrophes et théorie du chaos, la géométrie fractale), la résurgence en anthropologie et en éthique de la valeur et de la dignité du prochain, expriment les indices du changement profond dans la structure perceptive et sentimentale du refus des interprétations métathéoriques à application universelles. D'où désormais le rejet du discours méta narratif lequel cherche à supprimer la raison manipulatrice et le fétichisme des styles de vie et des jeux de langage. On demande à la science et à la philosophie de renoncer aux thèses grandioses et aux perspectives universelles et de se présenter comme de modestes regroupements, d'échange et de partage d'idées sans nostalgie de légitimation en soi. Selon le postmodernisme, les différentes réalités peuvent coexister et s'interpénétrer, les limites entre fiction et réalité, entre illusion et science s'estompent. La nouvelle philosophie dénonce la raison abstraite et affirme une profonde volonté d'émancipation de l'homme, de la domination de la science et de la technologie. Dans le nouveau contexte postmoderniste, le Pape *Jean Paul II* estime que l'Eglise n'a plus besoin d'attaquer le scientisme, le marxisme, et le sécularisme libéral, car ces courants ont perdu d'eux-mêmes toute attraction. Le temps du modernisme est révolu. La crise du 21^e siècle est la crise de la pensée scientiste qui a construit un homme sans Dieu. L'homme a découvert par la suite, par ses propres recherches le manque de sens de son existence matérielle.

II.- LES CARACTÉRISTIQUES DE LA NOUVELLE VISION DU MONDE

Le principe épistémologique majeur du postmodernisme stipule que la science joue son propre jeu et est incapable de légitimer les autres disciplines. Il n'existe pas de raison absolue qui nous donne la vraie voie pour appréhender les choses. La recherche des voies uniques de légitimation et de justification a été spécifique de l'ère moderne. L'affirmation de l'impossibilité de trouver la justification et la légitimation au-

delà des jeux de langage et des structures particulières du monde représente l'aspect majeur de la conception postmoderne. Le pragmatisme revient aujourd'hui dans la philosophie postmoderne surtout par l'attaque de l'absolutisme en matière de connaissance.

Le postmodernisme (Dewey 1922,1925, Pierce 1878,1880, Wittgenstein 1961) nie que nous puissions avoir de justification rationnelle pour la légitimation de la science moderne basée sur le mode de l'activité transcendante. De même qu'il n'existe pas de langage **au-dessus** des langages, de texte au-dessus des textes, de même il n'existe pas de raison au-dessus des raisons. La défense de la rationalité unique comme aspect crucial du modernisme, représente l'idée que le postmodernisme attaque car la vision moderniste associe la science aux notions de raison et de vérité unique. Le postmodernisme est directement impliqué dans le **détrônage** de la science des positions qui lui permettaient de monopoliser la raison absolue en la considérant comme jeu de langage au même titre que les autres formes de spiritualité humaine.

Le postmodernisme soutient qu'il n'existe pas de voie privilégiée pour justifier nos croyances ni de méthodes spéciales pour l'obtention de la connaissance. Bref, la résistance à la domination de la science et à son imposition par des méthodes uniques représente les principaux motifs de la naissance du postmodernisme comme paradigme culturel.

Dans la perspective de la postmodernité le rôle des intellectuels change aussi. Dans la période moderne on croyait que la pensée pouvait être conduite vers la découverte de la vérité ; l'intellectuel était le guide, celui qui établissait la règle, la méthode, la voie d'orientation juste des opinions de la communauté en lutte pour la connaissance et l'action, aujourd'hui, dans le réseau des mondes possibles, des systèmes multiples de valeurs et de croyances, l'intellectuel peut être seulement l'interprète, l'arbitre du dialogue, celui qui intervient dans la confirmation des opinions d'un côté ou de l'autre, pour siffler la faute d'un partenaire du dialogue.

L'intellectuel ne parle plus au nom de l'universalité indiscutable, comme c'était le cas dans le modernisme, où il était

ÉTHIQUE DU SUJET ET ÉTHIQUE DE L'INTER-SUBJECTIVITÉ : HABERMAS DÉPASSE-T-IL KANT ?

Gaoussou KARAMOKO

Doctorant au Département de Philosophie

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan

RÉSUMÉ

L'éthique en tant que science morale, science des mœurs, science des normes rationnelles de vie est une préoccupation chère à la philosophie de façon générale. Mais, dans les philosophies modernes et contemporaines, les noms de Kant et de Habermas sont directement rattachés à cette problématique : Kant pour ses impératifs catégoriques, Habermas pour ses principes de l'éthique de la discussion. Sachant que les principes de la discussion sont une revisite des impératifs catégoriques, il n'est donc point besoin de rappeler que la philosophie de Kant et celle de Habermas sont en débat notamment sur la question de l'éthique.

En nous appropriant ce débat, nous voulons simplement analyser le rapport de continuité ou de discontinuité que l'on pourrait établir entre leurs deux philosophies. Cela permettra de savoir si Habermas a raison ou pas de changer de paradigme.

INTRODUCTION

Emmanuel Kant est une figure essentielle de la philosophie pratique moderne, c'est-à-dire celle qui a trait aux questions morale, éthique, juridique et politique. Kant est connu pour ses *impératifs catégoriques*, son *projet de paix perpétuelle*, ses approches de la *dignité* et de la *personne humaine*, ses définitions de *droit privé*, de *droit des gens* et de *droit cosmopolitique*. Il est aussi surtout connu pour ses trois critiques : *Critique de la raison pure* (où il définit les droits de la raison spéculative), *Critique de la raison pratique* (où il définit les droits et les devoirs de la raison pratique), *Critique de la faculté de juger* (où il aborde la question de l'intersubjectivité à travers la problématique du goût).

B) Articles

BIAKA (Zasseli Ignace).- « Sophistique et marketing : les techniques du pouvoir » in *le korè*, (A la conquête de l'homme) n°34, (Abidjan, EDUCI, 2004), pp. 5-16.

BIAKA (Zasseli Ignace).- « La soumission à une autorité : le dilemme de Rousseau » *Annales de l'Université d'Abidjan*, Serie D, Lettres : tome XVI, 1983 pp. 199-211.

DIAKITE (Samba).- « La foi des éclaireurs » in *le korè*, (à la conquête de l'homme) n°36 (Abidjan, EDUCI, 2005), pp. 57-67.

DUPUY (Pierre Marie).- « Souveraineté de l'État et le droit des nations unies » in *Souveraineté de l'État et intervention internationale*, sous la direction de Roland DRAGO, (Paris, Edition Dalloz, 1996) pp. 23-31.

NIAMKE (Koffi).- « *Problème contemporains de philosophie morale et politique* », Séminaire de DEA, Abidjan, Université Cocody, 2007.

NIAMKE (Koffi).- « Mondialisation et souveraineté nationale » in *Revue des lettres et des sciences sociales de l'Université de l'Atlantique*, (Abidjan, EDUCI, 2007) n°1, pp. 104-123.

N'ZINZI (Pierre).- « La démocratie en Afrique l'ascendant platonicien » in *politique africaine*, n°77 (Paris, édition Karthala, 2000), pp. 72-89.

POAME (Lazare Marcelin).- « Les ipséités culturelles face à la dynamique universalisatrice du phénomène technique et de la démocratie » in *Diversité humaine : démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, (Québec, presse universitaire Laval, l'Harmattan, 2002), pp. 331 – 342.

POLIN (Raymond).- « Le concept de souveraineté et ses conséquences internationales » in *souveraineté de l'État et intervention internationale* sous la direction de Roland DRAGO (Paris, Edition Dalloz, 1996), pp. 5-15.

SYLLA (Lanciné).- « Flux et reflux des dictatures civiles et militaires en Afrique noire, postface dictature aux abois : Ouganda – Guinée Equatoriale, Empire centre africain » in *Annales d'Université*, série D, Lettres, Tome XIII, 1980, pp. 47-66.

perçu comme le héros de ses actions, comme l'historien qui fait l'histoire. La culture est désormais perçue comme un « *supermarché d'idées* » dans lequel l'intellectuel a besoin de se risquer sans être en possession de critères fiables de valeurs certaines. Ce qui importe désormais c'est la différence et non l'unité.

En architecture c'est une idée bien conquise que la nature humaine ne peut être moulée sur la base des impératifs de la science (et de ses dérivées technologiques). Ainsi l'architecture postmoderne apparaît comme l'une des premières formes de la nouvelle culture. Elle cherche à construire à l'échelle humaine en empruntant des modèles des époques diverses et en recherchant la diversité plutôt que la cohérence. De même qu'en philosophie on n'accepte plus le dictat de la méthode scientifique, et un système unique des critères de vérité, de même en architecture on n'accepte ni le style exclusiviste occidental conformément auquel un bâtiment non fonctionnel est un bâtiment mal construit.

Pour ce qui est du rôle de la philosophie et de la science, les deux deviennent des sources de la post-philosophie parce que la postposition soutient que la philosophie doit être une voie d'obtention de la compréhension culturelle, de la connaissance de soi, la voie alternative des mésententes en science. La philosophie de la science change elle aussi son orientation et s'ouvre désormais vers l'intentionnalité, la contextualité, le décentrage, la non détermination, la convention, la rupture avec les délimitations nettes.

La conséquence immédiate de ce changement de paradigme peut s'observer par un certain nombre de bouleversement en philosophie et en psychologie, par exemple, pour ne pas étendre la liste :

- En philosophie la vieille querelle entre les tenants de la philosophie pure, universelle d'origine grecque et ceux qu'ils ont étiquetés d'adeptes de l'ethnophilosophie, perd son sens. La philosophie n'est plus une et universelle – entendez la philosophie née du rationalisme abstrait de type socratique – elle est devenue plurielle pour autant que ce qu'on taxait d'ethnophilosophie n'est, à l'analyse qu'un mode de réflexion engendré

par les cultures non occidentales, de rationalité différente.

- En psychologie les canons freudo-piagétien qui guidaient les chercheurs s'écroulent. Par exemple le schéma freudien du psychisme est battu en brèche, on renonce aux trois niveaux classiques du psychisme hérités de Freud, moi, surmoi, ça (inconscient) pour reconnaître un quatrième niveau, le transconscient qui rend compte des phénomènes qu'on rangeait naguère dans le compartiment de l'inconscient. En effet, la télépathie, la prémonition, la retro-cognition, la conceptophonie, sont autant de phénomènes extrasensoriels qui ne sauraient être qualifiés ni de subconscient, ni d'inconscient. La psychologie est appelée à renoncer aux dogmes du *psuke* pour se donner comme objet d'étude l'esprit humain.

III.- LES PROTAGONISTES DE LA VISION POST-MODERNISTE DU MONDE

Parmi les protagonistes on distinguera d'abord les précurseurs, puis les représentants patentés. Pour la plupart ils axent leur conception sur la dimension ontogénique de la connaissance et sur le problème gnoséologique de la vérité.

Ainsi, en nous référant à Wittgenstein (1921), nous nous souvenons que dans la première partie de sa vie, il a été un des représentants de l'épistémologie moderniste, sous l'influence de Russel et de Frege, mais aussi sous l'influence de sa formation logico-mathématique. Dans la deuxième partie de sa vie, son œuvre souffre d'un changement radical dans son orientation. Wittgenstein (1961) fait un virage en faveur de la postmodernité en adoptant une épistémologie relativiste. Il donne une définition négative à la philosophie en montrant qu'elle n'exprime rien, ne découvre rien, ne donne pas de réponse, ne propose aucune thèse, elle n'émet pas d'hypothèse, elle n'avance pas de théorie, ne change rien, laissant tout dans le même état. Selon Wittgenstein la philosophie doit résister à la tentation de rechercher le général, caractéristique des lois scientifiques, parce que l'essai d'explication au niveau métaphysique conduit à l'obscurité totale. Selon Wittgenstein, la philosophie est par nature, descriptive, la description philosophique étant une procédure opposée à l'explication en tant que méthode de la science. Wittgenstein

DEMOUGE (Gérard).- *Rousseau ou la révolution impossible* (Paris, l'Harmattan, 2002), 426 p.

DESCHAMPS (Hubert).- *Histoire générale de l'Afrique noire de Madagascar et des archipels* (Paris, PTF, 1973), 304 p.

DIAKITE (Samba).- *philosophie et contestation en Afrique, quand la différence devient un différend*, (Paris, édition publibook, 2011), 516 p.

ETCHEGOYEN (Alain).- *La démocratie malade du mensonge*, (Paris, François Bourin, 1993), 218 p.

FORTES (M.) et Pritchard (Evans).- *système politique africains*, (Paris, PUF, 1964), 266 p.

GONIDEC (Pierre François).- *Les systèmes politiques africains*, (Paris, L.G.D.J, 2^{ème} édition 1978), 431 p.

GUIE (Honoré).- *Intégration nationale et multiculturalisme*, (Abidjan, Ambassade du Canada en Côte d'Ivoire, s. d.), 50 p.

GRAWITZ (Madeleine).- *Traité de science politique : les politiques publiques*, (Paris, PUF, 1985), tome 4, 241 p.

JULY (Robert).- *Histoire des peuples d'Afrique*, (Paris, Éditions Gagnault, tome II, 1990) 272 p.

LAFONT (Robert).- *Les mémoires d'Europe*, Tome 5.

MONTESQUIEU (Charles Louis de).- *De l'esprit des lois* (Paris, Garnier-Flammarion, 1991), 638 p.

N'KRUMAH (Kwamé).- *Le néocolonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, (Paris, présence africaine, 1973), 273 p.

ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Œuvres complètes*, (Paris, la pléiade, Gallimard, 1964), Tome III, 1978 p.

SENARCLENS (Pierre de).- *La politique internationale, théorie et enjeux contemporains*, (Paris, Armand Colin, 5^{ème} édition, 2006), 266 p.

SYLLA (Lanciné).- *Existe-t-il un modèle universel de démocratie ?*, (Abidjan, Editions du CERAP, 2006), 107 p.

SYLLA (Lanciné).- *Anthropologie de la paix, de la contribution de l'Afrique à la culture de la paix*, (Abidjan, Editions CERAP, 2007), 450 p.

- 50- ROUSSEAU (J.-J.).- *Profession de foi du vicaire Savoyard*, o. c., T. IV, p. 598.
- 50- POAME (Lazare Marcelin).- « les ipséités culturelles face à la dynamique universalisatrice du phénomène technique et de la démocratie » in diversité humaine : démocratie, multiculturalisme et citoyenneté (Québec, presse universitaire laval, l'Harmattan, 2002) P. 331.
- 59- DIAKITE (Samba).- *Philosophie et contestation en Afrique, quand la différence devient un différend*, (Paris, édition publiobook, 2011) 516 p.
- 60- ROUSSEAU (J.-J.).- *Du contrat social*, liv. I, chap. VII, O. C, T. III, p. 364.
- 61- ROUSSEAU (J.-J.).- *Du contrat social*, liv. I, chap. IX, O. C, T. III, p. 365.
- 62- ROUSSEAU (J.-J.).- considération sur le gouvernement de Pologne, o.c.,T.III, p. 966.
- 63- ROUSSEAU (J.-J.).- *Du contrat social*, liv. I, chap.III, p. 354.
- 4- ROUSSEAU (J.-J.).- *Du contrat social*, liv. I, chap. III, p. 354.
- 65- ROUSSEAU (J.-J.).- *Du contrat social*, liv. I, chap. III, p. 355.
- 66- ROUSSEAU (J.-J.).- *Du contrat social*, liv. II, chap. IX, o.c, T. III, p. 373.
- 67- Confère Enrique Dussel dans *The citizen as political agent of justice in the community*, dans: radical philosophy review (Boston) volume 2 (1999) p. 79 – 95 et dans the political (blakwell publishers Inc.) (2002), p. 265 – 279.

BIBLIOGRAPHIE

A) Ouvrages

ABDOULKADER (Aghali).- *La souveraineté, la question de son articulation dans l'effectivité démocratique chez J.-J. ROUSSEAU*. Thèse de doctorat 3^{ème} cycle, sous la direction de Biaka Zasseli Ignace (Abidjan, Université de cocody, 1999), 249 p.

BINET (Jacques).- *Afrique en question : de la tribu à la nation* (Paris, Mame, 1995), 258 p.

BOSSCHERE (Guy de).- *Prespective de la décolonisation, les deux versants de l'histoire* (Paris, édition Albin Michel, 1969), 404 p.

BUDEAU (Georges).- *Traité de science politique : la démocratie et les contraintes du nouvel âge* (Paris, LGDJ, 1976), tome 8, 673 p.

BURGELIN (Pierre).- *La philosophie de l'existence de Jean -Jacques Rousseau*, (Paris, Jean Vrin, 1973), 473 p.

COPANS (Jean).- *La longue marche de la modernité africaine, savoirs intellectuels, démocratie* (Paris, Edition karthala, 1990), 399 p.

DERATHE (Robert).- *Rousseau et la science politique de son temps* (Paris, Jean Vrin, 1995), 473 p.

croit que les diverses modalités de faire la philosophie sont des maladies de l'esprit ; il reconnaît toutefois qu'au moment où il écrivait le *Tractatus-logico philosophique* (1921), il a souffert lui-même de cette maladie. La vraie philosophie doit être un instrument utile contre la mauvaise philosophie, laquelle existe comme une maladie dont l'homme s'est contaminé par l'usage du langage. La mauvaise philosophie se cramponne à la possibilité de présenter un tableau non seulement cohérent, mais sans but de l'univers, surestimant la magie des mots, avec la conviction que les événements réels prennent la direction que notre pensée leur attribue. Notre langage fonctionne en une multitude de façon, la conception naturaliste du langage nous conduit à la conclusion que la philosophie n'a pas le rôle d'appliquer, sur toute la superficie du langage, une grille unique de déchiffrement, mais son rôle est de guérir les maladies du langage.

Willard Van Orman Quine (1969) un autre précurseur du postmodernisme rejette de façon catégorique le modèle fondationaliste de la connaissance et le remplace par une interprétation holiste. La connaissance n'est plus conçue de façon isolée, ni en tant que théorie, encore moins en tant que représentation particulière, mais en conjonction avec un certain background. La thèse qui s'en suit connue sous l'appellation de thèse Duhem-Quine, soutient qu'aucune proposition, prise comme vraie n'est indemne de révision à partir du moment où elle fait partie d'un système, interprété comme vrai, mais qui peut changer. Quine croit qu'aussi bien les conceptions faillibilistes que celles vérificationnistes sont problématiques. Il est adepte de l'épistémologie naturalisée.

Michael Polanyi³ l'un des tout premiers à avoir ouvert l'ère postcritique en philosophie, en démontrant la dégringolade du criticisme occidental, lequel criticisme, en recherchant une voie universelle vers la vérité par le rationalisme philosophique ou par la méthode scientifique, a recherché à atteindre un idéal utopique : l'objectivité. Pour changer la donne, soutient Polanyi il est nécessaire d'adopter une nouvelle orientation qui ramène l'attention sur les éléments précritiques de la tradition, de la culture, de la communauté, déga-gée de la prétendue exactitude épistémologique, scientiste. M. Polanyi présente la connaissance comme ayant en perspective postcritique quatre (04) caractéristiques.

1- Certaines opinions de la tradition sociale sont considérées comme connaissance sur la base de la croyance. La notion précritique de « *croire pour choisir* », revêt chez Polanyi une signification nouvelle de composante de la connaissance tacite³ qui détermine la « *connaissance explicite* ».

2- La connaissance ne s'acquiert pas individuellement, mais sur la base de la culture de sa communauté. La conception moderniste est didactique, et présuppose le rapport « *connu-connaisseur* ». L'herméneutique postcritique (postmoderniste) devient triadique et englobe aussi un contexte culturel, une communauté sociale qu'influence la compréhension.

3- On n'accepte plus la dichotomie subjectivité – objectivité. Polanyi donne une définition propre de la réalité. Le réel c'est quelque chose qui va s'avérer indéterminé dans un devenir proche. Donc on peut faire une affirmation explicite de la réalité, seulement en vertu d'un coefficient de *connaissance tacite*⁴ associée.

4- La reconnaissance de l'importance de la tradition, de la culture et de la communauté, ne mène pas à une conception statique de la connaissance, grâce au potentiel innovateur de la connaissance tacite, elle sera une connaissance dynamique.

L'épistémologie holiste de Polanyi fonde toute sa conception postmoderniste à partir de l'histoire, de la religion, du droit et de l'éthique. Il soutient qu'il n'existe pas d'affirmation, de croyances et de théories isolées, mais seulement impliquées dans un contexte de notions et de pratiques tacites. Polanyi se réfère à la somme des connaissances et des valeurs d'une certaine tradition culturelle, qu'il nomme « *connaissance supérieure* » à « *structure conceptuelle* » qui donne sens à un mot dans le langage d'une culture et aux « *systèmes de croyance* ». En accord avec Quine, Polanyi considère l'épistémologie comme une partie de la philosophie, laquelle idée contredit le dogme moderniste de la stricte séparation entre la logique et la psychologie, la sociologie et l'histoire de la connaissance. Remarquons que la plupart des idées de Thomas Kuhn existent aussi chez Polanyi à savoir les déterminations historico-relativistes de la vérité, thème essentiel pour les fondateurs de la philosophie postmoderniste. Nous allons constater des aspects similaires chez Derrida (1967) Lyotard (1983, 1984),

éléments nutritifs dans certaines zones. Ces facteurs écologiques désastreux vont occasionner des immigrations vers des zones beaucoup plus vivables. Ainsi, une fois ensemble, les hommes vont entretenir divers types de relations. Alors des inégalités liées aux talents et à la possession des biens vont voir jour. Ainsi, il va y avoir l'émergence des sentiments de comparaison, l'amour-propre ou l'orgueil et finalement la domination des uns (les plus forts, les riches) sur les autres (les faibles, les pauvres). Cela va créer des conflits et une situation s'insécurité généralisée. D'où la conclusion d'un premier contrat qui est à l'avantage des plus forts c'est-à-dire qui protège et renforce davantage les plus forts et aliène les plus faibles. Il s'agit d'un contrat de soumission. C'est la remise en cause de ce contrat qui a conduit Rousseau à concevoir un autre contrat social c'est-à-dire un contrat d'association.

³⁰ Rousseau (J.J.). – *Du contrat social*, liv. I, chap. VI in *Œuvres complètes*, (Paris, Gallimard, la pléiade, 1964), Tome III, p. 360.

³⁰ ROUSSEAU (J.-J.).- *Du contrat social*, liv. I, chap. VII, O. C., T III, p. 362.

³⁰ ROUSSEAU (J.-J.).- *Du contrat social*, Liv. II, chap. IV, O. C., T. III, p. 372.

³⁰ ROUSSEAU (J.-J.).- *Du contrat social*, Liv. II, chap. IV, O. C., T. III, p. 372.

³⁰ Burgelin (Pierre). – *Présentation du contrat social* (Paris, Garnier Flammarion, 1992) p. 12.

³⁰ Burgelin (Pierre). – Op. cit., p. 12.

³⁰ ROUSSEAU (J.-J.).- *Du contrat social*, liv. II, chap. III, O. C., T. III, p. 371.

³⁰ ROUSSEAU (J.-J.).- *Du contrat social*, liv. I, chap. VII, O. C., T. III, p. 362.

³⁰ ROUSSEAU (J.-J.).- *Du contrat social*, liv. II, chap. IV, O. C., T. III, p. 372.

³⁰ ROUSSEAU (J.-J.).- *Du contrat social*, liv. II, chap. I, O. C., T. III, p. 368.

³⁰ Pour qu'on ne puisse pas abuser du pouvoir, « il faut que par la disposition des choses le pouvoir arrête le pouvoir (...) Lorsque dans la même personne ou dans le même corps de la magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutive, il n'y a point de liberté, parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement. Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutrice. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire ». De l'esprit des lois (Paris, Garnier - Flammarion, 1991) P. 293

³⁰ ROUSSEAU (J.-J.).- *Du contrat social*, liv. II, chap. II, O. C., T. III, p. 370

³⁰ ROUSSEAU (J.-J.).- *Du contrat social*, liv. II, chap. IV, O. C., T. III, p. 375

³⁰ *Rousseau et la politique* in pensée de Rousseau (Paris, édition seuil, 1984) P. 26

³⁰ *De la liberté des modernes* (1819) (Paris, le livre de poche, 1980) PP. 495 - 503

³⁰ *Du contrat social*, œuvres complètes (O.C), tome 3, P. 382

⁵⁰ Par génie, il faut entendre l'originalité dans l'engendrement des productions de la connaissance, la faculté de pensée et d'agir indépendamment de tout autre modèle, en donnant pourtant soi-même l'exemple.

⁵⁰ *Du contrat social*, œuvres complètes (O.C), tome 3, P. 383

⁵⁰ ROUSSEAU (J.-J.).- *Lettres écrites de la montagne*, lettre vi, O. C., tome 3, p. 807 – 808.

⁵⁰ LENOIR (Norbert).- « *un problème de légitimité politique dans la pensée de Rousseau* » in revue de la société philosophique, Quebec, volume 27, n°2, 2000.

⁵⁰ Senghor (L.S). - Liberté 3 : Négritude et civilisation de l'universel, p. 69.

⁵⁰ GONSEA (Doue). - Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga: combat pour la renaissance africaine (Paris), l'harmattan, 2003, p. 284.

⁵⁰ ROUSSEAU (J.-J.).- *Du contrat social*, liv. I, chap. XI, O. C., T.III, p. 360.

la « décolonisation radicale » dans ces conditions précaires aura effrayé un grand nombre d'hommes politiques africains, qui l'auront instinctivement assimilés à un suicide conscient » perspectives de la décolonisation, les deux versants de l'histoire (Paris, Albin Michel, 1969), p. 206.

²¹- Descartes (René).- *Discours de la Méthode*, (Paris, éd. 10/18 U.G.E., 1951) ; p. 89-94. « Il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on n'en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, ainsi distinctivement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous pourrions employer en façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maître et possesseur de la nature ».

²²- COPERNIC (Nicolas) avait soutenu une thèse cosmologique qui était en contradiction avec celle admise en son temps dans son ouvrage « De la révolution des orbes célestes ». Il avait soutenu l'héliocentrisme au lieu du géocentrisme. Cette théorie avait été considérée par l'Eglise comme hérétique.

²³- Galilée a découvert une lunette grâce à laquelle il a pu observer les phases de Vénus. Le support en ivoire a été exécuté en 1677 par Vittorio Croste. A ceux là, s'ajoutent les grands penseurs scientifiques comme Bacon, auteur de *Nouvun organon*, William Harvey a découvert la circulation du sang 1528, Geordano Bruno (1600), l'astronome allemand Johannes Kepler et son maître Tycho Brahée (1609).

²⁴- LAFONT (Robert).- *Les mémoires d'Europe*, tome 5, p. 13.

²⁵- SYLLA (Lanciné).- *Anthropologie de la paix, de la contribution de l'Afrique à la culture de la paix* (Abidjan, Les Editions CERAP, 2007), pp 200-201.

²⁶- DIAKITE (Samba).- *Op. cit.*, p. 59.

²⁷- POLIN (Raymond).- « *Le concept de souveraineté et ses conséquences internationales* » in *Souveraineté de l'Etat et intervention internationale* (sous la direction de Roland Drago), Paris, Edition Dalloz, 1996, p. 9.

²⁸- DUPUY (Pierre-Marie). – *Op. cit.*, p. 30.

²⁹- SYLLA (Lanciné). – « Flux et reflux des dictatures civiles et militaires en Afrique noire, postface dictature aux abois : Ouganda- Guinée Equatoriale - Empire centre africain » in *Annales d'Université d'Abidjan, Série D, Lettres*, tome XIII, 1980, p. 66.

³⁰- GRAWITZ (Madeleine).- *Traité de science politique : action politique*, (Paris, PUF, 1985), tome 3, p. 603.

³⁰- BURDEAU (Georges).- *traité de science politique : la démocratie et les contraintes du nouvel âge* (Paris, LGDJ, 1974) tome 3, p. 610.

³⁰- ETCHEGOYEN (Alain).- *la démocratie malade du mensonge* (Paris, François Bourin, 1993) p. 97.

³⁰- Rousseau assimile l'homme "à un animal stupide et borné" qui n'a aucun commerce avec ses semblables. A cet état, l'homme se trouve dans l'incapacité de faire usage de la raison ou de la faculté de perfectibilité qui est encore en puissance ou à l'état virtuel. Par conséquent, l'homme n'a aucune idée du bien et du mal. C'est pourquoi nous parlons de neutralité morale ou d'innocence naturelle chez l'homme à l'état de nature. Mais de cette étape à la conclusion du contrat social, il y a une phase intermédiaire. En effet, certaines circonstances providentielles vont favoriser la mise ensemble des hommes. Il s'agit de la pauvreté des sols, la raréfaction d'é-

Foucault (1961, 1966, 1969) Rorty (1990).

Le thème central de Michel Foucault (1969, 1976) le lien entre le pouvoir et la connaissance constitue l'une des sources du postmodernisme. Il soutient qu'il existe un lien étroit entre « *les systèmes de connaissance* » (discours), qui codifient les techniques et les pratiques par l'exercice du contrôle social en contextes particuliers isolés, et notre habilité à éviter la domination de la bureaucratie et la rationalité technique. Il interprète par exemple la répression soviétique comme inévitable résultante de la théorie utopique et abstraite de Marx qui au fait, fait appel aux mêmes techniques et systèmes de connaissance que celles utilisées dans le capitalisme moderniste, bien qu'ils prétendent qu'ils allaient les supprimer. La seule manière d'éliminer le « *fascisme de nos têtes* » est l'exploration et la construction sociale sur la base des qualités du discours humain, d'être capable d'ouverture et des pouvoirs de résister aux institutions et techniques de répression. Foucault (1976) nous montre que nous devons développer l'action, la pensée et les désirs par la prolifération, la juxtaposition et la *disjonction* et nous devons préférer aux arrangements immobiles, ce qui est multiple, différencié.

François Lyotard (1983, 1984) soutient des arguments similaires mais sur des positions différentes. Il se réfère à la préoccupation moderniste pour le langage. Bien que la dimension sociale soit linguistique, elle ne peut pas être unique ; chaque homme vit à l'intersection de différents jeux de langage, et ne peut pas communiquer avec son prochain. Le sujet peut même se dissoudre dans le cadre des jeux du langage, Lyotard utilise la métaphore de Wittgenstein (le créateur des jeux de langage) pour caractériser la condition de la pensée postmoderne. (in Harvey 1992, 46).

Notre langage peut être considéré comme une ville antique, un assemblage de rues étroites et de marchés, où il y a de vieilles maisons et des maisons nouvelles. A diverses périodes d'autres maisons s'ajoutent. Celles-ci sont entourées d'une multitude de nouvelles rues, droites et bien tracées et de maisons uniformes. On assiste à l'atomisation du social entre divers groupes de codes linguistiques dépendant de la situation dans laquelle nous nous trouvons (maison, travail, église, rue). Comme Fou-

cault, Lyotard considère que la force principale de production aujourd'hui serait la connaissance. Le pouvoir de cette connaissance et son mode de production sont contextuels.

Jacques Derrida (1967, 1972) par son déconstructivisme, apporte une lumière sur la signification profonde du postmodernisme. Si le modernisme accepte le lien direct entre ce qui a été dit (le message) et la manière dont il a été dit (le moyen), le déconstructivisme (un mouvement initié par la lecture que fait Derrida de Martin Heidegger à la fin des années 60) est une modalité de lecture du monde dans laquelle l'écrivain et le lecteur n'ont pas à suivre les mêmes règles. La vie culturelle apparaît dans cette perspective comme une série de textes faisant intersection avec d'autres textes, qui peuvent se transformer en d'autres choses. Déconstruire revient à découvrir un autre texte dans le texte connu, déconstruire c'est construire un autre texte à partir du texte initial. Derrida considère que le *montage*, *collage* en peinture et en littérature est la première forme du discours postmoderne. Et l'auteur et le consommateur participent à la production des significations d'où la démocratisation de la création. L'effet de la déconstruction du pouvoir chez Derrida donne la possibilité au fragment de migrer d'un tout à un autre tout. Bref il est question de la remise en cause des systèmes fixes de représentation du point de vue épistémologique, c'est l'anti-présentationisme postmoderne.

Richard Rorty (1990) expose aussi une position anti représentationniste en mettant en rapport la science de la nature avec le reste de la culture. Il soutient que la science n'atteint pas la réalité vraie et objective indépendante du psychique et du langage. Elle est une activité comme d'autres activités (artistiques, religieuses, etc.) qui nous aide à faire face à la réalité.

Rorty dira que la science n'a pas d'essence. Elle est un genre, un mode de dire le conte de la culture occidentale, dans le cadre duquel on utilise des termes, comme « rationalité », « méthode » et Rorty (1990) annonce la mort de l'épistémologie, en parlant de la mort de la philosophie qui, après avoir renoncé à atteindre l'*absolu primordial*, (métaphysique) a cherché à atteindre l'*"absolu, le certain"* (épistémologie), en glissant des essences, vers les repré-

- 6- Binet (Jacques). - Op. cit. p. 150.
- 7- HUBERT Deschamps.- *Histoire générale de l'Afrique noire de Madagascar et des archipels* (Paris, PUF, 1973 ? p. 98 par exemple chez les Shiluk de la région nilotique la société s'organise autour d'un roi devin, à la fois législateur, juge suprême et prêtre. En pays islamisé, la société revêt un aspect théocratique : toucouleur du Sénégal, Peul de Guinée et du Cameroun. Elle se fonde souvent) la suite d'une guerre sainte ou Jihad comme ce fut le cas en pays Haoussa (Nigéria septentrional au début du XIXe siècle.
- 8- GONIDEC (P.F).- *Les systèmes politiques africains* (Paris, L.G.D.J, 1978), tome XXVII, p. 39.
- 9- GONIDEC.- Op. cit., p. 40. Hubert Deschamps.- *histoire générale de l'Afrique noire de Madagascar et des archipels* (Paris ; PUF, 1973) p. 177 un pouvoir politique spécialisé a émergé et s'est développé en vastes chefferie et complexes royaumes (...) Dans les monarchies, la statuaire a une nouvelle fonction, celle d'exprimer la grandeur du pouvoir, la gloire de la dynastie ; la puissance de ceux qui gouvernent. Dans les sociétés traditionnelles « le chef est de caractère sacré : qu'il soit l'émanation des ancêtres, représentant des dieux, symbole des astres ou de végétation, il possède des pouvoirs religieux » Jacques Binet.- Op. cit., p. 151 tel est le chef du Sud Togo, prêtre de Dangbé, la divinité qui s'incarne dans les pythons.
- 10- FORTES (M.), Pritchard (Evans) *systèmes politiques africains* (Paris, PUF, 1964) p. 42.
- 11- JULY (Robert).- *Histoire des peuples d'Afrique* (Paris, Editions Galignani, 1970), tome II, p. 146. NB : cet ouvrage est une traduction du livre publié par Charles Scribner's Sons, New York, sous le titre : A history of African people.
- 12- JULY (Robert).- Op. cit., p. 147.
- 13- JULY (Robert).- Op. cit., p. 223 La conférence de Berlin s'est tenue le 15 novembre 1884. Elle réunissait en tout, quatorze Etats, soit toutes les nations européennes sauf la Suisse et les Etats-Unis. (Idem, p.224). Le véritable enjeu de cette conférence était le difficile équilibre des puissances entre les Etats européens, l'extension de leurs intérêts commerciaux croissants à travers le monde et la nécessité d'alimenter leur orgueil national qui avait commencé à se manifester par l'acquisition de territoires coloniaux dans les régions reculées et peu connues.
- 14- GONIDEC (P.F).- *Les systèmes politiques africains* (Paris, L.G.D.J, 2è éd. 1978), tome XXVII, p. 57.
- 15- NIAMKE (Koffi). - « *Problèmes contemporains de philosophie morale et politique* » (séminaire de DEA, Abidjan, Université Cocody, 2007, p. 15.
- 16- BIAKA (Zasseli Ignace). - « *Sophistique et marketing : les techniques du pouvoir* » in revue ivoirienne de philosophie et de culture, le KORE n° 34 (Abidjan, EDUCI, 2004), p. 11.
- 17- BIAKA (Zasseli Ignace).- Op. cit., p. 11.
- 18- Cf GUIE (Honoré).- *Intégration nationale et multiculturalisme* (Abidjan, Ambassade du Canada en Côte d'Ivoire, s.d.), 50 p.
- 19- N'KRUMAH (Kwamé).- *Le néocolonialisme, dernier stade de l'impérialisme* (Paris, Présence africaine, 1973), p. 12.
- 20- C'est ce qu'exprime l'historien en ces termes « La plupart des leaders politiques des pays nouvellement indépendants, mal ou non préparés aux tâches de gestion ou de gouvernement, ont été acculés à ce choix, lui-même conditionné par le passif de l'exploitation coloniale. En outre le choix de la voie de

CONCLUSION

Au terme de ce travail d'étude et de recherche, on peut comprendre que la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau, si elle est prise en considération, peut contribuer au retour de la stabilité politique dans les États africains. Il est vrai que la théorie politique de Rousseau est idéale et abstraite, mais c'est en cela même que réside sa qualité de philosophe. En réalité, les théoriciens du droit divin, les jurisconsultes et Thomas Hobbes ont élaboré des doctrines politiques dont l'enjeu n'est rien d'autre que la justification d'un pouvoir de fait, c'est-à-dire un ordre politique qui n'est fondé ni en droit, ni en raison. Or, l'objectif de Rousseau a été de concevoir un nouvel ordre politique fondé en moral et dans lequel l'homme conserve tous ses attributs humains : la dignité, la liberté, le bonheur, en un mot, le bien-être.

Rousseau a donc conçu un instrument politique dont les hommes politiques devraient faire bons usages. Il s'agit d'un paradigme politique dans lequel tous ceux qui s'intéressent à la gestion des affaires publiques devraient s'inscrire. En ce qui nous concerne, la philosophie politique de cet auteur comporte quelques aspects opératoires qui pourraient permettre à l'Afrique de juguler sa crise de légitimité du pouvoir politique. En effet, la pensée politique de Rousseau véhicule des valeurs cardinales implicites, mais qui, explicitées, pourraient aider les acteurs politiques africains. Il s'agit de la culture de la paix, de la culture démocratique, du civisme et du patriotisme.

NOTES

- 1- COPANS (Jean).- *La longue marche de la modernité africaine, savoirs intellectuels*, démocratie (Paris, Edition Kartala, 1990) p. 250.
- 2- ABDOULKADER (Aghali).- *La souveraineté, la question de son articulation dans l'effectivité démocratique chez J.- J. ROUSSEAU*, Thèse de Doctorat 3^{ème} cycle, sous la direction de Biaka Zasseli Ignace, (Abidjan, Université de Cocody, 1999) p. 6.
- 3- BIAKA (Zasseli Ignace).- « *Sophistique et marketing : les techniques du pouvoir* » in Kore (A la conquête de l'homme) n°34 (Abidjan, EDUCI, 2004 pp. 5-16 voir également l'article « *La soumission à une autorité : le dilemme de Rousseau* » Annales de l'Université d'Abidjan, série D, lettres ; tome XVI, 1983, p. 199-211.
- 4- SENARCLENS (Pierre de). - *La politique internationale* (Paris, Armand Colin, 2006), p. 144.
- 5- BINET (Jacques). - *Afrique en question : de la tribu à la nation* (Paris, Mame, 1965) p. 149.

sentations scientifiques privilégiées. Toute évaluation critique de la science revient à une évaluation critique d'un ensemble d'institutions et de rapports sociaux. Le programme de l'épistémologie s'identifiant avec celui de la sociologie de la connaissance, l'épistémologie perd sa raison d'être.

Le but de Rorty est de consolider la ligne de pensée représentée par Quine, Sellars, Wittgenstein, Dewey et Heidegger. Rorty trouve en ces prédécesseurs le fondement inébranlable de ses convictions holistes et pragmatistes.

Le *holisme*⁵ est associé à la thèse selon laquelle la justification est un problème de dialogue et de pratique sociale plutôt que du rapport spécial entre les mots et les idées ou les objets. Le pragmatisme fait de la vérité un problème concernant ce qui, pour nous est plus avantageux (W. James) plutôt que de représentation exacte. La prémisse cruciale de Rorty est celle selon laquelle si nous comprenons « *la justification sociale de la croyance ou des règles du jeu linguistique, nous comprenons la connaissance* ». Il n'y a donc plus besoin d'une représentation exacte. En d'autres termes, il n'existe pas de nécessité de l'épistémologie comme elle a été comprise de Locke, Descartes à Kant. Une discipline qui garantirait les prétentions de la connaissance est redondante (épistémologie). Cela ne revient pas à dire qu'à partir de ce moment nous comprenons tout ce qu'il faut comprendre en matière de connaissance. Mais le reste de l'extra-compréhension (le non compris) ne peut être donné par l'épistémologie, mais il peut dériver de l'étude de l'histoire du langage, de l'étude des structures du cerveau, de la recherche sur l'évolution de la société et de la culture.

Rorty⁶ suggère deux fonctions majeures pour les philosophies de la connaissance, une sémantique et l'autre épistémologique.

La première présuppose de considérer la recherche comme dialogue de routine. Le philosophe herméneute est un « *dilettante informé* », un intermédiaire poly-pragmatique, socratique dans des discours divers, il convainc les penseurs herméneutes à sortir de leur pratique fermée sur elle-même. Les désaccords sont dépassés par des compromis ou transcendés dans le dialogue. Les herméneutes se réunissent dans des sociétés d'échange et de partage. Ceux sont des hommes

unis par la civilité plutôt que par des intérêts communs. C'est ici qu'apparaît le contraste dramatique avec l'épistémologie, le philosophe-roi, le superviseur culturel qui a accès au « *contexte ultime* » de la forme, de l'esprit et du langage. Dans le monde platonicien les participants sont unis dans l'universalité et partagent des intérêts et des buts communs. La sociologie se trouve au centre du mode d'argumentation de Rorty⁷ en faveur de l'option herméneutique parce que la sociologie nous suggère de mettre l'accent sur le dialogue, sur la pratique sociale, sur les bases sociales de la croyance, sur nos interlocuteurs plutôt que sur nos facultés.

Après avoir tourné le dos à l'épistémologie Rorty y revient en la réhabilitant comme « *épistémologie naturalisée* », pour emprunter les termes de Quine. Rorty affirme expressément qu'il n'y a rien de mal avec la science, mais on lui reproche sa divinisation par la philosophie réaliste, positiviste.

trie et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle. Tout républicain suça avec le lait de sa mère l'amour de sa patrie c'est-à-dire des lois et la liberté. Cet amour fait toute son existence »⁶²

À partir de la philosophie politique de Rousseau, les hommes politiques africains dans leurs totalités devraient abandonner une fois pour toute la voie violente dans la conquête du pouvoir politique. C'est pourquoi il est bon de rappeler que « *le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en devoir et l'obéissance en droit* »⁶³. Rousseau apprend ou rappelle aux acteurs politiques africains que la force ne saurait constituer un fondement sûr et durable au pouvoir politique. En effet « *qu'est ce qu'un droit qui périt quand la force cesse* »⁶⁴ ? Interroge-t-il. Les leaders politiques africains doivent savoir que le pouvoir politique ne tire sa force et sa solidité véritables que dans le consentement donné à ce pouvoir par le peuple. Car, « *la force ne fait pas droit et qu'on est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes* »⁶⁵.

En outre, aux dirigeants, Rousseau donne une leçon selon laquelle, le pouvoir politique a des limites. Et que la possession du pouvoir ne donne pas droit aux gouvernants de faire tout ce qu'ils veulent. Ils sont tenus de se conformer aux prescriptions de la volonté générale. Ils ne doivent donc pas contraindre les citoyens à faire ce qui est inutile à l'État. C'est ce que Rousseau exprime en ces termes « *tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'État, il les lui rend sitôt que le souverain les demande, mais le souverain de son côté ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté* »⁶⁶.

En dernière analyse, il faudrait la participation des citoyens à l'exercice du pouvoir souverain comme le suggère Alberto Burgio pour qui, la participation est une clé de voûte : elle est en quelque sorte, synonyme de souveraineté légitime. Pour lui, le pouvoir du citoyen doit être conçu comme étant établi sur une rationalité stratégique des acteurs, lesquelles permettent de voir dans le citoyen un agent de la justice dans la communauté, comme cela est espéré en Afrique. En effet, la justice a la force d'instaurer une égalité relative selon laquelle nul citoyen sera assez opulent pour pouvoir en acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint à se *vendre*⁶⁷.

gie tribaliste. Désormais, un chef d'État élu par le peuple est le chef de tout le corps politique issu de la volonté générale.

Dans la philosophie politique de Rousseau, le pacte social et le principe de la volonté générale sont de puissants facteurs d'intégration nationale. En tant qu'ils permettent de transcender les idéologies ethnocistes et tribalistes, ils peuvent être à la base de la construction des nations dans les États africains. Ils peuvent aussi permettre d'éviter « *des conflits qui se traduisent par l'affirmation des particularismes culturels et la montée d'un différentielisme agressif* »⁵⁸ ou encore la différence qui conduit aux *différends*⁵⁹. La loi de l'État doit être la référence dans les conduites individuelles et collectives puisqu'elle est supposée tenir compte de la culture.

C'est à cette condition que l'État africain sera légitime dans sa nature, de même que le pouvoir qu'il exerce. Puisque la volonté générale qui le fonde est infaillible. On comprend dès lors que le pacte politique objective l'élément volontaire et consensuel dans le processus de formation de l'État. Une fois le principe consensuel admis, il s'ensuit toutes les vertus politiques liées au consensus. Il s'agit par exemple du civisme.

En effet, la philosophie politique de Rousseau véhicule des valeurs civiques. Il s'agit du respect de la loi. Voilà ce que Rousseau dit à ce propos « *afin que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps politique : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre, car telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la patrie, le garantit de toute dépendance personnelle (...) et que seul rend légitimes les engagements civils* »⁶⁰.

À partir de ce contrat fondateur du nouvel État africain, il ne devrait plus y avoir des idéologies ethnocistes et tribaliques. Tous devraient obéir aux lois de l'État en transcendant les clivages clanique et tribaliste. Car, comme le dit Rousseau « *l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté* »⁶¹. Rousseau va plus loin pour susciter l'esprit patriotique des citoyens africains. Pour Rousseau, l'esprit patriotique doit animer (l'africain) depuis son enfance jusqu'à la fin de son existence. Il écrit à cet effet « *un enfant en ouvrant les yeux doit voir la pa-*

IV.- TABLEAU DES VALEURS COMPARÉES MODERNISTE // POSTMODERNISTE

Dans l'acception de Rorty, la fin de l'épistémologie représente la fin d'une manière de faire la philosophie. Dans les termes d'une implication plus large, nous avons à faire avec la fin d'un mode de vie, celui moderniste et le début d'un nouveau mode de vie celui postmoderniste. On peut classer les deux types de valeurs comme suit :

Valeurs épistémiques	Valeurs post épistémiques
Objectivisme	subjectivisme
Absolutisme	relativisme
Réalisme	instrumentalisme
Positivisme	pragmatisme
Universalisme	historicisme
Causalité	probabilité
Déterminisme	indéterminisme
Vérification	confiance
Verissimilitude	incommensurabilité
Vérité-reflet	vérité - contexte
Unité	complémentarité
Scientisme	holisme
Reconstruction rationnelle	constructivisme social
Epistémologie, logique	sociologie philosophie

On peut aussi saisir le début d'un processus de changement de paradigme culturel du modernisme au postmodernisme caractérisé comme il apparaît sur ce tableau ci-dessous.

In D. Harvey (1992, 43).

Modernisme	Postmodernisme
Romantisme / symbolisme / réalisme	Eclectisme / Paranormal dadaïsme
Formalisme / conjonctif / fermé	Antiformalisme / disjonctif / ouvert
Hiérarchisation	Chances égales
But – orientation	Jeu-hasard
Autorité (logos)	Anarchie (eros)
Objet / travail finalisé	Processus / Spectacle du hasard
Distanciation	Participation
Création / totalisation / synthèse	Decreation / déconstruction/antithèse
Présence	Absence
Centrage	Dispersion
Centre / limite	Texte / intertexte
Sémantique	Rhétorique
Paradigme	Syntagme
Hypotaxis	Parataxis
Métaphore	Métonimie
Sélection	Combinaison
Racine / profondeur	Rizme / superficie
Interprétation / lecture	Anti interprétation / mauvaise lecture
Signifié	Signifiant
Lisible	Scriptique
Narratif (la grande histoire)	Antinarratif (la petite histoire)
Typis	mutant
Génital / Phallique	Polymorphe / androgyne
Origines / Causes	Différences / Traits
Métaphysique	Ironie
Détermination	Indétermination
Transcendance	Immanence
Sectarisme	Holisme

normalité politique. La pensée politique de Rousseau peut être opératoire en Afrique, surtout dans la reconstruction de l'État africain. En effet la pluralité ethnique et la multi culturalité sont au fondement de la création des nouveaux États modernes. Par conséquent, la volonté de vivre ensemble y est absente. Il faut faire en sorte que les États de fait imposés de l'extérieur, deviennent des États de droit voulus par tous de l'intérieur. L'État moderne doit être pour les africains un corps politique dans lequel, chacun se reconnaît en tant que membre de ce corps, faisant parti intégrante de celui-ci.

Cela passe par une convention, un contrat social au sens rousseauiste du terme. C'est-à-dire le contrat qui est « *une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'au paravent* »⁵⁶.

Les associés dans le cadre du pacte social africain, sont des communautés de bases caractérisées par une homogénéité ethnique, culturelle, idéologique et politique. Cette universalité doit faire surgir ce que Rousseau appelle la volonté générale. La volonté générale doit être la volonté de toutes les communautés de bases associées qui forment désormais un corps politique homogène. Aussi, ce corps politique né de cette association des communautés tribales ou claniques est-il le nouvel État dans chaque pays africain. Cette volonté collective constitue tout à la fois la souveraineté et la conscience nationale. Parce qu'à propos de la conscience, Rousseau dit qu'« *il est au fond de l'âme un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience* »⁵⁷.

Il s'agit en réalité d'un contrat social dans lequel chaque communauté tribal ou clanique contracte avec elle-même. De cette façon, chaque communauté, en s'intégrant aux autres sous la suprême direction de l'État ne fait qu'obéir à elle-même. Par conséquent, aucune communauté ethnique ou tribale ne peut se croire dominer par une autre sous prétexte que le chef d'État est issu de tel groupe ethnique ou de telle tribu. Le pacte social consacre le dépassement de cette idéolo-

ment politico-culturelle de l'Afrique. La Négritude qu'il définit comme un enracinement en soi, de son être, a été pour lui « *une arme de combat, un instrument de libération et de contribution à l'humanisme du XX^e siècle* »⁵⁴.

En outre, Kwamé N'krumah, pour un retour à la normalité politique en Afrique, a préconisé une théorie panafricaniste. Il propose une unité politique des États africains. Les États doivent s'unir pour former un gouvernement panafricain. C'est à partir de cette union que les africains peuvent mener une révolution à l'échelle internationale pour se libérer définitivement du joug du néocolonialisme.

Cheikh Anta Diop, en tant que figure emblématique de la pensée africaine, estime que l'Afrique dispose d'un riche patrimoine culturel qui constitue une référence incontournable pour la cohésion sociale l'harmonie et la stabilité politique en Afrique. Il suggère aux africains de puiser des ressources dans l'Égypte ancienne pour une renaissance de l'Afrique tout entière. De façon précise, les africains peuvent par exemple s'inspirer des principes philosophiques de la *Maât* et du *Noun*. Ainsi « *il ne serait pas inconcevable dans l'état actuel de la crise des valeurs que connaît l'Afrique sous la domination culturelle étrangère de voir restaurer l'enseignement de grandes notions philosophiques et religieuses de l'Antiquité nègre tels que la Maât, le Noun passion Osirienne... Partant, les Noirs trouveront là les raisons d'une confiance dans un avenir meilleur* »⁵⁵.

La *Maât* est selon les Egyptiens anciens, l'ordre supérieur, vivant et éternel. La *Maât* c'est la justice, la vérité c'est-à-dire un ordre cosmique déifié. Elle est un logos, la justice qui est à la fois éthique et spéculative, c'est une manière d'être de la conscience et de l'intelligence. Quant au *Noun*, il est une notion relative à l'origine de l'univers. Il est fondamental pour l'Afrique parce qu'il contient la loi de sa propre évolution à travers le temps. Ce principe d'auto-génération du *Noun* peut permettre au continent d'avoir confiance en lui-même et de s'appuyer sur ses propres forces pour une véritable renaissance.

La philosophie politique de Rousseau, quoique critiquée d'être abstraite, contient quelques recettes théorico politiques applicables au continent africain pour un retour à la

Pour faire le point, nous pouvons dire que, par contraste avec le modernisme, le postmodernisme en tant que philosophie se caractérise par les traits suivants :

a) L'orientation vers le pluralisme, l'hétérogénéité, la différence, la fragmentation, l'indétermination comme force libératrice dans la redéfinition du discours culturel.

b) L'auto-ironie, le pastis et le rejet des solennités métaphysiques comme opposée à l'autonomie et à l'austérité du discours spirituel de la modernité.

c) La tendance à la décentralisation, à la déconstruction, la prolifération et la disjonction.

d) L'accent mis sur "l'autre" (minorité, sexuelle, religieuse, nationale etc.) en opposition avec la centralité de l'égo dans le modernisme.

e) La défense de l'existence d'un grand nombre de mondes possibles résultant de la contextualisation.

f) Le remplacement du chronotope moderniste avec un chronotope *mosaïque*, fragmentaire, en tant que résultat spontané des technologies postindustrielles et de la communication électronique.

g) La non croyance au métalangage et à la métathéorie, dans un contexte situé au-dessus des textes, une culture située au-dessus des cultures, une langue surplombant les autres langues.

h) La résistance à l'imposition de la domination et au monopole de la science unique, laquelle étant similaire aux autres formes de la spiritualité humaine, ne peut pas les légitimer comme le croient les épistémologues modernistes.

i) Le rejet de la divination de la science dans les visions réalistes, qui considèrent que la science peut atteindre la transcendance comme la religion atteint le sacré.

j) L'accent mis sur le relatif, le gratuit et le dialogue au détriment de l'absolu, du monologue moderniste.

k) L'apparition du 3^e terme dans le rapport de connaissance objet-sujet : le contexte.

CONCLUSION

La mise en évidence à l'époque contemporaine d'un paradigme culturel de type postmoderniste ne peut plus être mis en doute, à partir du moment où, comme nous l'avons montré, il existe des réorientations dans la direction postmoderne, aussi bien en philosophie en général qu'en épistémologie. La prétendue « *mort de la philosophie et de l'épistémologie* » s'avère n'être qu'une mort apparente, bien moins périlleuse que celle dont la philosophie avait été menacée, par la vogue des écoles positivistes et analytiques. Dans la situation présente il s'agit, en dernière instance, seulement de déconstruction des conceptions absolutistes qui peuvent même « *tuer* » la philosophie et l'épistémologie, par la stérilisation et la suffocation dans l'embrassade scientifique.

NOTES

- 1- HABERMAS (J.) *The philosophical discourse of Modernity*, (Cambridge, Mass Press), p. 9.
- 2- HARVEY (D.) *the condition of postmodernity* (Oxford, Blackwell Publishers, 1992), p. 41.
- 3- POLANYI (M.)- *The Tacit Dimension*, (New York, Anchor Books, 1967), p. 24-25.
- 4- POLANYI (M.)- *Ibid.*, p. 4.
- 5- RORTY.- *L'homme spéculaire*, (Paris, Seuil, 1990), p. 317.
- 6- RORTY.- *Ibid.* p. 317-318.
- 7- RORTY.- *Idem*, p. 390.

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO (T.)- *Against Epistemology*, (Cambridge, MA Press, 1983).
- BARNES (B.)- *Interests and Growth of Knowledge*, (London, Routledge and Kegan Paul(1977).
- CORNELL (D.)- *The philosophy of the limit*, (London, Routledge, 1992).
- DERRIDA (J.)- *De la grammatologie*, (Paris, Minuit, 1967).
- DERRIDA (J.)- *L'Écriture et la différence*, (Paris, Seuil, 1967).
- DERRIDA (J.)- *Marges de la philosophie*, (Paris, Minuit, 1972).

la multitude à tel point que sa propre influence dans la société lui échappe. En effet, « *perdu dans la multitude, dit Constant, l'individu n'aperçoit presque jamais plus l'influence qu'il exerce (...) rien ne constate à ses yeux sa coopération* »⁴⁸

En outre, la doctrine politique de Rousseau comporte des virtualités contradictoires dans la mesure où, après avoir combattu l'idéologie du droit divin et paternel chez les autres auteurs (Jean Bodin, Ramsay, Bossuet, Chevalier de Filmer) et proclamé l'idée du contrat social comme fondement de la souveraineté, cette idée du droit divin semble resurgir dans sa pensée précisément dans sa conception du législateur, chargé de l'élaboration des lois. Pour lui, « *le législateur (...) est un homme extraordinaire dans l'État* »⁴⁹ et d'une intelligence supérieure qui fait figure d'exception et dont le savoir relève du génie⁵⁰. Finalement, Rousseau parvient à diviniser le législateur en affirmant qu'« *il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes* »⁵¹. Cette affirmation remet non seulement en cause l'idée du consensus des individus comme fondement de l'obéissance à l'autorité politique, mais aussi et surtout la définition de la loi comme « *une déclaration publique et solennelle de la volonté générale sur un objet d'intérêt commun* »⁵². Il y a donc « *un problème de la légitimité politique dans la pensée de Rousseau* »⁵³ comme l'a montré Norbert Lenoir.

Malgré ces contradictions qu'on peut déceler dans la pensée politique de Rousseau, il convient de reconnaître qu'elle comporte quelques aspects opératoires susceptibles d'être appliqués aux États africains en vue d'un retour à la normalité politique.

III.- PERSPECTIVES POUR UN RETOUR À LA NORMALITÉ POLITIQUE EN AFRIQUE

Face à cette situation de décomposition sociale totale liée aux crises politiques dans les États africains, il est bon de recourir aux africains eux-mêmes dans les tentatives de recherche de solutions pour ensuite invoquer Rousseau, l'auteur principal de la présente étude. Par exemple Léopold Sedar Senghor, à travers la théorie de la Négritude a activement contribué à la lutte contre l'aliénation et l'assujettisse-

Pour Rousseau la souveraineté est également « *la force universelle et compulsive pour mouvoir et disposer chaque partie de la manière la plus convenable à tout* »⁴². Pour cette raison, Rousseau proclame l'inaliénabilité et l'indivisibilité de la souveraineté. « *La souveraineté, n'étant que l'exercice de la volonté générale, ne peut jamais s'aliéner et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même* ».⁴³

C'est la raison pour laquelle, il remet en cause l'idée de séparation radicale des pouvoirs comme la conçoit Montesquieu. Pour Montesquieu, compte tenu du caractère corrompateur du pouvoir dont les conséquences immédiates sont le totalitarisme, la dictature et la tyrannie, il faut trouver une limite au pouvoir de telle sorte que son détenteur n'en abuse pas. Montesquieu⁴⁴ va donc proposer une théorie du pouvoir contre le pouvoir afin d'assurer l'équilibre des forces antagonistes dans la gestion de la cité. On parle ainsi de la séparation des pouvoirs. Il y a donc le pouvoir législatif, exécutif et le pouvoir judiciaire. Et ces pouvoirs sont inter indépendants.

Rousseau oppose une réfutation radicale à cette idée en nuancant le principe de séparation des pouvoirs qui selon lui, n'est pas une séparation radicale. Car la souveraineté demeure le pouvoir suprême et tous les autres pouvoirs (exécutif et judiciaire) se situent par rapport à elle, en position de subordination. « *Toutes les fois qu'on croit la souveraineté partagée, dit Rousseau, on se trompe, que les droits, qu'on prend pour des parties de cette souveraineté lui sont tous subordonnés* »⁴⁵. Malgré la toute puissance de la souveraineté, elle a des limites. En effet, en dépit de ses caractères sacré, inviolable et absolu, « *le pouvoir souverain ne passe, ni ne peut passer les bornes des conventions générales* »⁴⁶.

Cependant, la doctrine politique de Rousseau n'est pas exempte d'objection dans la mesure où cette pensée semble prendre la figure d'une métaphysique politique. En effet, il procède à la construction des concepts qui semblent être éloignés de la réalité, notamment sa notion de la volonté générale. C'est la raison pour laquelle Eric Weil affirme que « *la théorie de Rousseau est et se veut irréalisable* »⁴⁷. Ainsi, par cette notion de la volonté générale, Constant Benjamin estime que Rousseau semble noyer la volonté de l'individu dans

DOUZIMAS (C.), WARRINGTON (R.) *Postmodern jurisprudence*, (London Routledge 1993).

FODOR (J.).- *Représentation*, (Brighton Harester, 1981).

FOUCAULT (M.).- *L'archéologie du savoir*, (Paris, Gallimard, 1969).

FOUCAULT (M.).- *L'histoire de la Folie*, (Paris, Gallimard, 1961).

FOUCAULT (M.).- *La volonté de savoir*, (Paris, Gallimard, 1976).

FOUCAULT (M.).- *Les mots et les choses*, (Paris, Gallimard, 1966).

GARRY (A.), PEARSALL NOMEN (M.).- *Knowledge and reality*. Exploration in Feminist philosophy, (London Routledge, 1989).

HABERMAS (J.).- *The philosophical Discourse of Modernity*, (Cambridge, Mass Press, 1987).

HARVEY (D.).- *The condition of Postmodernity*. An Enquiry into the origins of cultural change. (Oxford, Blackwell, 1992).

LYOTARD (Fr.).- *Le différend*, (Paris, Minuit, 1983).

LYOTARD (Fr.).- *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, (Paris, Minuit, 1984).

LYOTARD (Fr.).- *Tombeau de l'intellectuel*, (Paris, Minuit, 1984).

POLANYI (M.).- *Knowing and Being*, (London, Routledge, 1969).

POLANYI (M.).- *The Tacit Dimension*, (New-York, Anchor Books, 1967).

QUINE W. V.O.).- *Epistemology naturalized in ontological Relativity and other Essays*, (New-York, London, Columbia univ. Press, 1969).

RAJCHMAN (J.).- *West-post-analytic philosophy*, (New-York, London, Columbia univ. Press, 1985).

RORTY (R.).- *L'homme spéculaire*, (Paris, Seuil, 1990).

RORTY (R.).- *Philosophy and the mirror of nature*, (Princeton, NJ, 1979).

SANDERS (A. F.).- *Tacit Knowing. – Between Modernism and Postmodernism challenge*, (Bloomington Indianapolis, Indiana Univ. Press, 1992).

TRIGG (C).- *Rationally and science. Can science Explain Everything?*, (Oxford, Blackwell, 1993).

WITTGENSTEIN (L).- *Investigations philosophiques*, trad. P. Klossowski, (Paris Gallimard 1961).

WITTGENSTEIN (L).- *Tractatus Logico-philosophicus 1921*, trad. P. Klossowski, (Paris, Gallimard, 1961).

Rousseau marque une rupture avec ses prédécesseurs précisément Hobbes, de par la nature de son contrat et de par la procédure de sa conclusion. Il définit le contrat comme « *une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant* »³⁴. Ainsi appréhendé, ce contrat social est caractérisé par la réciprocité de l'engagement des parties contractantes. Rousseau écrit à cet effet « *l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public et des particuliers* ». ³⁵ Les parties contractantes sont d'une part les particuliers c'est-à-dire des individus considérés isolément ou des sujets et d'autre part, le corps politique ou le souverain en puissance. Le souverain est une personne morale qui doit son existence à la volonté générale. La souveraineté est ainsi le pouvoir absolu que « *le pacte donne au corps politique* »³⁶ et « *dirigé par la volonté générale* »³⁷.

La volonté générale est une volonté raisonnable et universelle parce qu'elle est purifiée de toute détermination psychobiologique (désir, passion, instinct). Dans cette perspective, elle fait abstraction de toute considération particulière, partisane et subjective. C'est pourquoi Pierre Burgelin affirme que « *la volonté est générale quand elle est raisonnable c'est-à-dire quand elle pose un principe valable pour toute raison* »³⁸. En tant que telle, la volonté générale est infaillible et ne peut errer car « *elle a l'infailibilité de la raison devant l'évidence des principes*. »³⁹ Par conséquent, la volonté générale « *ne regarde qu'à l'intérêt commun* »⁴⁰.

En vérité, il y a une confusion entre les parties prenantes au contrat car le sujet participe au contrat non seulement en tant qu'individu particulier mais aussi en tant que membre du souverain à travers la volonté générale. En réalité, il s'agit d'un pacte dans lequel le sujet contracte avec lui-même. En effet, « *chaque individu contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, dit Rousseau, se trouve engagé dans un double rapport, savoir, comme membre du souverain envers les particuliers et comme membre de l'État envers le souverain* »⁴¹. En somme, à partir de ce contrat, l'homme, en obéissant à l'autorité souveraine, ne fait qu'obéir à lui-même.

technicité accrue qu'impliquent les activités politiques dans les démocraties modernes. Il s'agit de « *l'altération (du pouvoir) de son assise par l'avènement d'une civilisation technicienne qui gagne les mécanismes de l'État lui-même* »³¹.

Cela conduit à la concentration, à la monopolisation voire la confiscation du pouvoir par une clique qu'on pourrait appeler une minorité technocratique-aristocratique. La conséquence immédiate d'une telle situation est la conquête violente du pouvoir remettant ainsi en cause les principes démocratiques comme l'alternance par voie électorale et la violation des Droits fondamentaux de l'Homme. Les élections elles-mêmes constituent, selon *Alain Etchegoyen*³², un moment où le peuple abandonne son pouvoir dans les mains d'un individu ou d'un groupe d'individus dont l'exercice et le contrôle lui échappent désormais au profit des élus. Par ailleurs, les élections peuvent ne pas traduire la volonté du peuple à cause de certains instruments machiavéliques de conquête du pouvoir (démagogie, achat de conscience, corruption, fraude...). Dans un tel contexte de crise socio-politique, il convient de recourir à Rousseau dont les écrits politiques s'articulent autour du concept de légitimité du pouvoir.

II.- DE LA LÉGITIMITÉ DU POUVOIR POLITIQUE CHEZ JEAN JACQUES ROUSSEAU

La conception de la légitimité du pouvoir politique de Rousseau est liée au contenu sémantique qu'il attribue au contrat social. Cette conception du contrat social de Rousseau donne à penser que le pouvoir politique dans son fondement et dans son exercice ne doit pas faire abstraction de la morale. Il élabore sa théorie à partir d'un discours conjectural et hypothétique comme Hobbes, dans lequel il caractérise l'homme par l'innocence naturelle et par la neutralité morale. Il s'agit de l'état de nature³³ que les hommes ont abandonné au profit de l'état de société. Ce passage de l'état de nature à l'état civil est rendu possible par la conclusion d'un contrat social, acte fondateur de l'État et source de légitimation du pouvoir politique.

CHEIKH ANTA DIOP, KWAME NKRUMAH, JOSEPH KI-ZERBO ET LE PROJET D'INTÉGRATION ET DE RENAISSANCE AFRICAINES

Assouman BAMBA

Maitre-Assistant au Département de Philosophie

Université Alassane Ouattara de Bouaké

RÉSUMÉ

Dans le discours politique des penseurs de l'aube de l'Afrique, l'indépendance en tant que reconnaissance internationale de la souveraineté nationale des États africains, ne se distingue guère de la renaissance africaine qu'ils perçoivent diversement dans sa réalisation. Pour les modérés, partisans d'une intégration minimaliste, la renaissance africaine doit se faire à partir de la renaissance individuée de chaque État du continent. Selon les tenants de la thèse maximaliste, dont nous nous penchons davantage sur les idées, l'avenir de l'Afrique se trouve dans l'unité immédiate du continent. Nous nous orientons essentiellement vers Cheikh Anta Diop, Kwame Nkrumah et Joseph Ki-Zerbo qui nous semblent explorer la bonne piste pour une renaissance réussie de l'Afrique avec une approche intégrative aux formes variées. Pendant que le Ghanéen Nkrumah privilégie l'aspect politique, le Sénégalais Cheikh Anta Diop se penche sur l'aspect culturel, suivi en cela par le Burkinabé Joseph Ki-Zerbo.

Mots-clés

Culture, indépendance, intégration, politique, renaissance africaine.

ABSTRACT

In the political discourse of thinkers dawn of Africa's independence as an international recognition of the sovereignty of African states, is barely distinguishable from the African renaissance they perceive differently in its realization. For moderate supporters minimalist integration, the African renaissance must be individuated from the rebirth of every state in the continent. According to the supporters of the maximalist thesis, we are looking more on ideas, the future of Africa lies in the immediate unity of the continent. We focus mainly to Cheikh Anta Diop, Kwame Nkrumah and Joseph Ki-zerbo that seem explore the right track for a successful renaissance of Africa with an integrative approach to shapes. While Ghana's Nkrumah favors the political aspect, the Senegalese Cheikh Anta Diop focuses on the cultural aspect, followed in this by the Burkinabe Joseph Ki-zerbo.

Keywords

Culture, independence, integration, politics, african renaissance.

INTRODUCTION

Les penseurs de l'aube de l'Afrique, de toutes les qualifications scientifiques et de tous les horizons professionnels, ont sérieusement porté un intérêt à la question de la décolonisation pour mettre le continent africain à sa propre portée sous le vocable d'indépendance. Mais, dans l'entendement de certains d'entre eux, l'indépendance des États du continent s'accompagne de leur intégration et de la renaissance africaine qui lui sont indissociables. C'est pourquoi leur combat pour l'indépendance de l'Afrique ne se dissocie pas de celui pour l'unité et la renaissance africaines. C'est ensemble que les Africains ont été avilis, humiliés ; c'est donc en commun, et non en rang dispersé, qu'ils doivent combattre pour se libérer mutuellement afin de retrouver leur dignité perdue.

À une période brumeuse où le colon tient à consolider sa tutelle sur les Africains, selon le précepte du « diviser pour régner », Cheikh Anta Diop, Kwame Nkrumah, Joseph Ki-Zerbo, pour ne citer que ceux-là, ont eu la hardiesse raisonnable de penser autrement. On peut parler de hardiesse, car, de l'aveu de Cheikh Anta Diop, même jusqu'en 1952, « *Ruben Um Nyobé, mis à part, aucun homme politique africain noir francophone n'osait encore parler d'indépendance, de culture, oui de culture et de Nations africaines* »¹. Les sujets d'indépendance, de culture et de nations africaines étaient tabous et leur évocation pouvait être un motif suffisant de persécution ou de mort comme l'atteste l'exemple tragique de Ruben Um Nyobé lui-même. Mais Diop, Nkrumah et Ki-Zerbo ont eu le courage intellectuel et militant pour penser au changement de l'ordre des choses à travers le changement de la façon sectaire dont sont généralement perçues l'indépendance des États africains et la Renaissance de l'Afrique, lesquelles ne peuvent répondre valablement à leurs concepts qu'en se faisant dans un cadre intégratif innovant. En effet, dans un monde rendu de plus en plus précaire par l'impérialisme économique de certaines nations culturellement, politiquement et militairement nanties, « *l'Unité africaine, seule, garantira la sécurité, la dignité, l'existence du peuple africain tout entier* »². C'est la seule façon d'éviter à l'Afrique d'aujourd'hui un destin incertain et

rence humanitaire et politique dans les affaires intérieures de ces États, en instrumentalisant les valeurs comme la paix et les Droits de l'Homme. Ceci pose inévitablement des problèmes d'auto détermination et d'exercice libre des souverainetés nationales. C'est ce qu'exprime Dupuy en ces termes « *Dans le cas de l'ingérence humanitaire comme l'ingérence politique, on constate que l'enjeu de l'extension du champ d'action de l'organisation s'introduit jusque dans le cœur des prérogatives souveraines de l'État* ». ²⁸ En effet, Sylla Lanciné s'inscrit dans la même perspective en affirmant que « *les interventions constantes des grandes puissances dans les nations africaines pour renverser ou installer des hommes au pouvoir, posent nécessairement les problèmes de l'indépendance, de la souveraineté nationale, de l'autodétermination des peuples et des droits fondamentaux de l'homme* ». ²⁹

Alors, il convient de retenir que du fait de la démarche holiste adoptée dans cette étude, les crises de légitimité du pouvoir politique des États Africains peuvent s'expliquer par des facteurs exogènes et endogènes. En effet, il s'agit de penser la légitimité des pouvoirs des États Africains en tenant compte de la réalité sociologique selon laquelle ces États sont imbriqués dans un ordre politique mondialisé. Autrement dit, ces États sont intégrés dans un système global dans lequel ils entretiennent des rapports systémiques. Logiquement, le système global (international) a des impacts ou des influences sur le sous-système (national) qui ne sont pas sans perturber l'ordre politique national dans les rapports de commandement à obéissance entre gouvernants et gouvernés.

Ainsi, du point de vue historique, et selon la typologie des critères de légitimation du pouvoir énumérés par Max Weber (traditionnel, légal rationnel et charismatique), les États Africains sont passés du critère traditionnel au critère légal rationnel sans fondement consensuel préalable, mais plutôt par le moyen de la violence. Par conséquent, cela a débouché sur une crise de légitimité. Il en résulte que la démocratie moderne en Afrique est dépourvue de son assise culturelle. Ainsi, elle trahit son essence dans son accomplissement. Car la représentativité conduit à l'élitisme de l'univers politique créant ainsi un hiatus entre gouvernants et gouvernés³⁰ à cause de la

sur le plan économique, la mondialisation est vécue comme une dépendance et non comme une interdépendance par les pays sous développés d'Afrique et du tiers monde. À la guerre militaire proprement dite, s'ajoute la guerre économique et commerciale génératrice de crises sociales et de conflits armés à l'intérieur des nations sous développées d'Afrique. Et alors que les grandes puissances et leurs firmes multinationales deviennent les soldats de cette guerre économique mondiale, elles ne tardent pas à faire et à défaire les gouvernements au gré de leurs intérêts et au grand mépris de la souveraineté de ces États.

Il s'ensuit que les données de la souveraineté des peuples et de la représentation en démocratie changent de nature. En effet « *la souveraineté politique des États africains s'étiole devant les exigences des techno sciences* ». ²⁶ S'il en est ainsi, c'est parce que tous les États sont intégrés dans un ordre politique mondialisé qui donne naissance à une souveraineté internationale. Ce concept de souveraineté formé depuis le XVII^e siècle avait pour but de permettre à la culture occidentale de résoudre le problème de l'institution d'une autorité à la fois légitime donc consentie et efficace dans une communauté politique, afin de combattre et mettre fin au pouvoir absolu qui consacrait l'aliénation du peuple.

Cependant, la théorie de la souveraineté est aujourd'hui détournée de ses finalités initiales par les grandes puissances qui en ont fait un véritable instrument théorique de domination. Car en réalité, ce que l'on appelle communauté internationale n'est que la volonté des grandes puissances de ce monde. Raymond Polin dit à cet effet « *Nous sommes aujourd'hui fort habitués à ce pseudo transfert de facultés qui appartiennent exclusivement à l'individu humain, à son essence d'individu, conscience, pensée, raison, liberté, volonté, ces facultés proprement individuelles à une collectivité personnifiée à plaisir, collectivité que l'on appelle volontiers « communauté » (...) c'est ainsi qu'on invoque la communauté internationale* ». ²⁷

Cette souveraineté internationale est détenue et exercée par les grandes puissances qui ne sont pas tout à fait innocentes dans les crises socio-politiques qui agitent les États Africains. Dans la mesure où elles se donnent le droit d'ingé-

aux générations futures de vivre un enfer sur cette terre. Pour l'aboutissement de cet idéal commun, Diop, Nkrumah et Ki-Zerbo ont développé des actes politiques et des productions intellectuelles. Cependant, leurs approches respectives de l'intégration, tributaires de leur destin politique, montrent un écart. Qu'entendent-ils chacun par le concept d'intégration d'États ? Celui-ci ne présuppose-t-il pas l'indépendance comme condition de son effectivité ? Quel est l'impact de l'intégration et de l'indépendance sur la renaissance africaine ?

Dans une démarche qui use de l'explication, de la comparaison et de la critique, nous nous attèlerons à l'analyse de ces questions avec la médiation de Kwame Nkrumah, Cheikh Anta Diop et Joseph Ki-Zerbo qui accordent, chacun, la primauté à un aspect précis de l'indépendance et de l'intégration comme instruments d'une réelle renaissance de l'Afrique.

I.- DE L'INDÉPENDANCE VIRTUELLE DES ÉTATS AFRICAINS

Dans son acception courante, le mot indépendance s'entend comme le fait de pouvoir disposer de soi, de ne dépendre que de soi-même tout en étant cependant en interdépendance avec les autres. Il s'agit alors d'héberger son être dans soi et de faire découler de soi les normes qui régissent son vivre. Dans « *indépendant* », le préfixe *in* renvoie à l'intériorité de soi pour dire que ce qui est dépendant, ne dépend en réalité que de soi-même. Autrement dit, il n'y a pas de dépendance, car rien hors de moi ne m'impose quelque sens ou direction à suivre. Le sens qui me détermine ou vers quoi je me dirige est un sens défini par moi-même. Je suis dépendant de moi-même. Ce sens est-il celui que nous observons dans les États africains indépendants d'aujourd'hui ? La question, d'allure banale et d'apparence fermée, est pourtant une question ouverte ne pouvant se satisfaire d'une réponse fermée en termes de oui ou de non. C'est une question majeure qui demande une analyse patiente recommandée par l'attitude même des colons au moment des indépendances africaines. En témoigne cette affirmation du général de Gaulle de la France que rapporte Diop : « *J'ai desserré, dit-il, les liens avant qu'ils ne se rompent* » ³. Autrement dit, de Gaulle a accordé aux

États africains francophones une indépendance contrôlable afin qu'ils n'arrachent pas l'indépendance réelle qui pourrait échapper à tout contrôle. Cette indépendance contrôlée ou sous surveillance est cédée, avec l'idée malicieuse qu'elle conduira les États africains sous la tutelle de laquelle ils sont censés se libérer.

L'indépendance qui est supposée rendre les peuples africains souverains constitue ainsi un piège qui conduit à leur étouffement progressif puis à leur mort. La perte programmée par les "donneurs" d'indépendance est effective, car le desserrement réalisé par de Gaulle n'a pas conduit à l'effectivité de l'indépendance. Au contraire, il a produit des indépendances virtuelles sans visibilité, et par conséquent, sans lisibilité. Il a abouti à légitimer le manque de liberté que déplore Cheikh Anta Diop qui dit avec amertume : « *Nous ne pourrions pas choisir un régime politique et social différent de celui du camp occidental sans risquer de nous battre militairement ou de nous voir renverser par des intrigues, utilisant des partis locaux d'obédience occidentale* »⁴. Ces propos se justifient pleinement de Diop lui-même dont le parti politique a été interdit au motif qu'il refuse de s'identifier ou de s'adosser à une idéologie socio-politique consacrée par l'Occident. Le Ghana de Nkrumah connut une telle amertume politique de choix imposé. En effet, malgré son accession à l'indépendance, il continue d'être formellement dirigé par la Reine d'Angleterre qui remplit, au terme de la constitution du 22 février 1957, les fonctions de chef de l'État. Toute chose qui attriste Nkrumah, alors premier ministre, qui fait un aveu d'impuissance : « *Je savais bien ce que je m'attirerais si je décidais qu'il était incompatible avec l'indépendance totale que le Ghana continuât à reconnaître la couronne d'Angleterre comme Chef de l'État* »⁵. La frustration ressentie par le Ghana qui vit son indépendance sous la dépendance de la couronne anglaise est vécue à un moment comme à un autre par la plus part des États africains, pour ne pas dire tous. On peut alors se demander : Quelle est la valeur d'une indépendance sous contrôle et privée de liberté de choix ?

L'indépendance africaine sous contrôle donne à revisiter le sens du mot pour voir s'il remplit son concept dont la trame

indépendant, possède toutes les insignes de la souveraineté sur le plan international. Mais en réalité, son économie et par conséquent sa politique, sont manipulées de l'extérieur »¹⁹.

Quant à Bosschère²⁰, il estime que le néocolonialisme tire ses racines des options idéologiques et politiques des nouveaux dirigeants africains. Ces derniers ont emprunté la voie du réformisme et de la modération en lieu et place du radicalisme. Cette option est selon lui à l'origine de l'effritement d'un grand nombre d'indépendances et leur réduction à un nouvel état de sujétion.

En outre, l'émergence de la techno-économie dans l'histoire de l'humanité va avoir un impact sur les rapports politiques internationaux et nationaux. En effet, le développement spectaculaire des sciences et techniques a contribué à la modification des rapports interétatiques. Cette situation nouvelle est l'accomplissement de la prophétie de René Descartes²¹ de l'hérésie intellectuelle et scientifique de Nicolas Copernic²² et de la formulation de la première loi mathématique par Galilée²³.

Ainsi, le développement au rythme exponentiel des nouvelles technologies de la communication, de la télécommunication et de l'information a abouti à l'unification du monde²⁴. Cette unification du monde ébauchée par l'Europe est désignée dans le vocabulaire technocratique comme la mondialisation. Sylla Lanciné définit ce vocable comme « *un processus d'internationalisation des rapports économiques à travers le monde* »²⁵.

Pour le sociologue ivoirien, la mondialisation est un phénomène complexe dont les différents aspects, manifestations et conséquences multiples débordent largement le domaine économique pour atteindre simultanément et dialectiquement tous les rapports humains dans tous les domaines de la vie des sociétés.

Ainsi, Sylla Lanciné a montré que l'intégration des économies africaines au marché mondial entraîne de profondes ruptures d'équilibres que viennent renforcer des politiques inadaptées d'ajustement structurel, de libéralisation et de privatisation qui provoquent des changements économiques, politiques et juridiques considérables, et qui ont des conséquences sur le système des rapports sociaux. Selon lui,

Biaka, se trouve réintroduites dans la société contemporaine, des inégalités politiques que l'État moderne se proposait de faire disparaître. Et cette résurgence de l'inégalité politique vient du fait que selon la boutade de Jacques Ellul, "la technique forme une société aristocratique et celle-ci suppose un gouvernement aristocratique. La démocratie dans cette société ne peut plus être qu'une apparence" »¹⁶.

En conséquence, cette évolution politique moderne, avec les nouvelles exigences qu'elle impose, entraîne inévitablement l'exclusion d'une frange considérable de la population de l'univers politique et des rouages du pouvoir. Ainsi, « *la démocratie conduit à la ruine de la cité, à la dépolitisation alarmante des individus. Ce paradoxe tient au fait que la recherche de plus en plus accrue d'efficacité dans les actions de l'État soustrait ces derniers à la maîtrise des citoyens incapables de comprendre leur complexité* »¹⁷.

On comprend dès lors que le peuple se situe en position de passivité en ce qui concerne l'exercice du pouvoir, il subit le pouvoir au lieu de l'exercer. Si tel est le cas, c'est parce que l'émergence de la nouvelle aristocratie place les ignorants au bas de l'échelle socio politique et privilégie les élites intellectuelles, les hauts cadres de l'administration qui sont par ailleurs dépositaires du pouvoir économique et financier. Telle apparaît la crise de légitimité démocratique sous un aspect très subtile.

En outre, en raison du caractère culturel "N'Zassa", des pays africains, la crise de légitimité démocratique résulte aussi du multiculturalisme.¹⁸ Sans oublier la perpétuelle possibilité d'irruption de la raison instrumentale dans la sphère politique et véritable source de désastre politique. Par ailleurs, ces États modernes connaissent des difficultés majeures en ce qui concerne l'effectivité de l'indépendance. En réalité, la colonisation n'a fait que changer de vêtement, elle n'a pas cessé, elle s'est plutôt déguisée, volonté du dominateur oblige.

Cette situation a été comprise par plusieurs penseurs comme Kwame N'krumah, Guy De Bosshère pour ne citer que ceux-là et l'ont dénoncée à travers leurs écrits. Il s'agit du néocolonialisme. Pour N'krumah « *l'essence du néocolonialisme c'est que l'État qui y est assujéti est théoriquement*

est tissée dans la liberté. Cette revue de sens va en direction du préfixe *in* dont le sens, non univoque, pourrait indexer une autre interprétation pour délivrer un autre sens. Le *in* qui est la marque ou l'indice de ce qui vient de l'intérieur de soi pour légitimer ses propres actions connaît un virement de ton et exprime désormais ce qui se réalise dans une autre réalité que soi. Ce sens est bien rendu dans sa lettre par la pratique des chimistes ou des biologistes qui parlent, avec à propos, d'expériences *in vitro*, c'est-à-dire qui se font à l'intérieur d'un verre qui n'est pas le milieu naturel d'évolution de la matière soumise à expérimentation. Autrement dit, il y a une sorte de ré-territorialisation qui fait que les expériences se déroulent dans un cadre *dé-territorialisé*. Il en est de même de cette nouvelle forme d'indépendance sous contrôle en accomplissement en Afrique. Elle a lieu à l'intérieur d'une autre indépendance, notamment celle des faiseurs d'indépendance que sont les Occidentaux. Pour aller droit au but, l'indépendance des États africains se tient à l'intérieur de l'indépendance de la métropole française, britannique, belge, portugaise ou autre. On pourrait dire, avec une pointe d'ironie teintée de vérité, que l'indépendance de l'Afrique se trouve dans la dépendance de l'indépendance de l'Occident. Le *in* ne traduit plus la proximité de soi d'avec soi, l'état intérieur du soi, mais l'incrustation du soi dans un soi autre que soi-même. Désormais, je ne suis plus dans moi-même, mais à l'intérieur d'un autre moi qui me canalise et oriente mes mouvements qu'il dit être miens parce qu'il a décidé qu'ils sont miens.

C'est le refus du paradoxe de l'indépendance dans la dépendance ou de l'indépendance virtuelle qui fonde les actions revendicatrices de Diop, Nkrumah et Ki-Zerbo. Leurs travaux sont directement liés au contexte de la décolonisation et visent l'indépendance immédiate des pays africains et la constitution d'un État fédéral en Afrique. Mais, malgré leur activisme scientifico-politique, ces trois panafricains connaissent des fortunes diverses en politique. En dehors de Nkrumah, qui a eu à exercer le pouvoir d'État au Ghana de 1957 à 1966 avec le Parti de la Convention du Peuple (CPP) qu'il a créé, Diop et Ki-zerbo n'ont pas pu briller dans ce domaine. Il n'empêche qu'ils soient des acteurs importants de la démocratisation du débat politique au Sénégal et au Burkina Faso

avec respectivement le Rassemblement National Démocratique (RND) et le Mouvement de Libération Nationale (MLN).

Quelle que soit la qualité des résultats qu'ils ont obtenus sur le terrain de la pratique politique, les théoriciens politiques Diop, Nkrumah et Ki-Zerbo ont le mérite d'inspirer une nouvelle dynamique politique en Afrique. Ils ont su se donner en exemples de clairvoyance politique aux nationalistes africains en lutte pour l'indépendance réelle du continent. Aujourd'hui, leurs pensées intégrationnistes deviennent impérieuses au regard de l'orientation holiste du monde moderne. Leur œuvre, osée pour l'époque, est apparue comme un point de référence pour la nôtre. L'heure est ainsi venue de repenser la société africaine et le développement de l'Afrique à partir de l'idéal panafricain qui est le leur.

II.- ÉCART CONCEPTUEL DANS L'APPROCHE DE L'INTÉGRATION AFRICAINE

Comment Diop, Nkrumah et Ki-Zerbo perçoivent-ils l'intégration qui permet aux États africains de s'épanouir pour laisser advenir une Afrique de puissance et de grandeur ? La notion d'intégration, comme la plupart des notions philosophiques, cesse d'être au singulier quand il s'agit de lui trouver un contenu. Elle montre une diversité de sens. Elle se dit tantôt comme fédération, tantôt comme confédération dans une indifférence qu'elle ne semble pas ressentir avec gravité. Son sens est alors fonction de ce que ses utilisateurs veulent en faire. Dans le sillage de l'héritage panafricain de Marcus Garvey, Edward du Bois et William Sylvester, Cheikh Anta Diop, Kwame Nkrumah et Joseph Ki-Zerbo veulent une Afrique unie épargnée du destin de la virtualité qui la guette et qui menace de la capturer. Tous ont prôné le panafricanisme qui se présente comme un mouvement politique et culturel qui vise à régénérer et à unifier l'Afrique. Elle est alimentée par l'affirmation d'une personnalité africaine qui recèle des valeurs spécifiques de sagesse, d'intelligence, de sensibilité. La réalisation de cette personnalité africaine suppose l'unité des États et des peuples africains pour un avenir commun de puissance.

d'une crise culturelle mais aussi et surtout d'une crise démocratique. Car à la base de cette démocratie imposée, il n'existe aucune culture démocratique. Or selon Niamké Koffi, il n'y a pas de démocratie sans la culture qui la suppose. Pour lui, la démocratie est d'abord une culture avant d'être un ensemble d'institutions. Sa construction implique une lente maturation culturelle qui se traduit par une acquisition patiente de la tolérance articulée sur une conscience de la liberté.

Il est vrai qu'aujourd'hui, comme le remarque Niamké Koffi, l'unanimité semble bien faite sur les principes démocratiques et sur leur légitimité. Mais, force est de reconnaître que la démocratie africaine est en crise dans la mesure où elle a été instaurée dans un contexte de crise culturelle et politique. En réalité, cette crise démocratique en Afrique s'enracine dans le caractère abstrait de ce régime. En effet, Niamké Koffi conçoit la démocratie comme « *une construction symbolique où la souveraineté abstraite est conférée au peuple comme totalité abstraite au nom et au bénéfice de laquelle le pouvoir est censé fonctionner alors que la pratique effective de l'autorité lui échappe au profit des gouvernants qu'il a élus. Ainsi, dans la démocratie, le pouvoir est exercé sur la base d'un contrat de confiance qui érige les élus comme détenteurs temporaires de la souveraineté nationale ou parlementaire* »¹⁵.

Par ailleurs, dans un monde en technocratisation croissante, l'une des menaces de la démocratie est sa mutation en de nouvelles aristocraties. En effet, la démocratie moderne a une triple caractéristique. Elle est d'abord technocratique du fait de la justification de la supériorité hiérarchique par le métier et le diplôme. Elle est ensuite bourgeoise parce qu'elle fonde la supériorité hiérarchique sur la propriété et l'avoir. Elle est enfin libérale de par son caractère concurrentiel.

Ces caractéristiques fondamentales du pouvoir moderne apparemment distinctes, sont dans une certaine mesure interdépendantes. Etant donné que les hautes qualifications intellectuelles permettent d'occuper de hautes fonctions qui sont elles-mêmes génératrices de prospérités économiques. De plus, la compétence intellectuelle procure des armes théoriques et techniques de la conquête et de l'exercice du pouvoir politique. Ainsi « *par ces nouvelles hiérarchies, dit*

Ainsi, la religion était fondamentale dans la conquête et dans l'exercice du pouvoir politique. Elle en était même un principe de légitimation. Dans la mesure où elle « *constituait une dimension du phénomène politique. Elle était un instrument entre les mains des tenants du pouvoir, une justification de leur légitimité, un moyen utilisé pour maintenir l'ordre social établi* »⁹. Par conséquent, le chef n'abuse pas du pouvoir car « *il n'est pas pour son peuple une personne autorisée à imposer sa volonté. Il est l'axe des relations publiques, le symbole de l'unité et l'incarnation des valeurs essentielles de son peuple* »¹⁰.

Cependant, cette harmonie socio-politique originaire va connaître une brisure en raison du contact de l'Afrique avec le monde extérieur c'est-à-dire l'occident. Ce contact a été sanctionné par la colonisation dont les conséquences furent plurielles et désastreuses. Robert July parle de « *bouleversement social et culturel de l'Afrique* »¹¹. En effet, July rapporte que le XVIII^e siècle touchait à sa fin et cette civilisation européenne pénétra en Afrique occidentale et eut d'importantes conséquences¹² liées à la balkanisation de ce continent. Ainsi, le partage de l'Afrique est l'une des causes fondamentales de ce bouleversement social et culturel à la conférence de Berlin.¹³

Ce partage a entraîné la mise ensemble forcée donc involontaire des peuples différents du point de vue de l'organisation politique. Logiquement, cette situation ne pouvait que déboucher sur une crise de légitimité du pouvoir politique. Alors, le contexte historique d'émergence de l'État moderne en Afrique porte en lui-même des germes polémogènes car dans ces États hybrides où la volonté de vivre ensemble est quasi inexistante ne pouvait que constituer des foyers de vives tensions internes, pour par la suite s'exploser dans la violence. Ces nouveaux États se caractérisent par la délocalisation du pouvoir politique à travers la dépolitisation des structures traditionnelles, d'où la naissance de conflits entre conservateurs et progressistes.

Gonidec a donc raison de dire que « les forces politiques traditionnelles sont confrontées aux forces politiques modernes issues des transformations des sociétés africaines »¹⁴. Cette situation conflictuelle est non seulement la conséquence

Quand Nkrumah parle d'intégration, il inscrit son discours dans un cadre politique avec une perspective unitaire. Il l'envisage comme la fusion de peuples et d'États ayant une histoire et une destinée communes. En effet, constatant que les États africains sont des micro-États qui n'ont ni les ressources ni la population nécessaires pour s'approprier leur destin tenu prisonnier dans la nasse des pays développés, Nkrumah leur recommande de s'unir. Il dit : « *Pour les États africains, la solution du progrès est de s'unir politiquement, d'avoir une politique étrangère commune, un plan de défense commun et un programme économique commun, en vue du développement de tout le continent* »⁶. De cette recommandation se dégage l'idée de constituer un ensemble politique permettant aux États africains de parler d'une même voix et de mettre en œuvre des programmes économiques et militaires communs pour le développement de l'Afrique. L'unité politique évoquée par Nkrumah signifie la réorganisation des frontières actuelles qui divisent le peuple africain en plusieurs populations étrangères les unes aux autres et dressées les unes contre les autres. Cette atmosphère étrange suscite en permanence des conflits, le plus souvent armés.

Nkrumah conçoit ainsi l'intégration africaine comme l'acte par lequel les États et les peuples du continent unissent leurs souverainetés, leurs économies, leurs forces pour réaliser un idéal commun d'indépendance et de développement. Chez Nkrumah, l'intégration se dit comme fédération et comme panafricanisme en tant qu'idéologie politique qui milite pour la réalisation de l'unité africaine. Mais à la différence des autres tenants de la thèse unitaire, Nkrumah plaide en faveur de l'unité immédiate de l'Afrique. L'urgence de cette unité est recommandée par la menace d'effondrement des États africains qui ne doivent pas perdre le temps dans des hésitations préjudiciables. Ils ont le choix : s'unir maintenant ou périr après. La volonté de Nkrumah d'aller à l'unité africaine "ici et maintenant" est solidaire de sa perception de l'unité qu'il ne pose pas comme une finalité, un but à atteindre, mais plutôt comme l'élément à partir duquel il est possible d'arriver à ses fins. C'est par elle que le développement de l'Afrique doit partir et non y conduire. C'est pourquoi, elle ne saurait être différée sans brouiller les perspectives de développement des États du

continent ou simplement ajourner toute possibilité d'épanouissement des peuples. Dans ce sens, Nkrumah écarte l'idée même de formation de grands ensembles sous régionaux en lesquels il voit des obstacles à la réalisation de l'unité africaine. La crainte de Nkrumah se révélera justifiée par la suite dans la mesure où l'OUA, dans son fonctionnement, s'est vue opposer des organisations sous régionales rivales qui constituent pour elle un danger permanent menaçant son harmonie. Ces organisations deviennent une sorte/forme de balkanisation à grande échelle. Autrement dit, le bien-être relatif que peut procurer cette médiation provisoire des fédérations régionales est en train de faire perdre de vue la nécessité de la réalisation effective de l'unité du continent comme solution définitive au mal-être africain.

Chez Nkrumah, tout rime avec la politique. Tout part de la politique et tout revient à la politique dans une sorte de parcours circulaire. La constante référence de Nkrumah à la politique montre que chez lui, quel que soit le problème, sa solution est inéluctablement politique. Dès lors, il faut cesser de tourner en rond pour gagner en efficacité en allant du côté de la volonté politique pour la constitution des États-Unis d'Afrique. Avec lui, l'intégration n'est pas qu'une des voies de l'indépendance et du développement de l'Afrique, mais la seule véritable voie. Mais cette politique à laquelle Nkrumah adosse son projet fédéral est elle-même adossée à l'idéologie socialiste de développement. Selon Nkrumah, le développement unitaire de l'Afrique se fera avec le socialisme ou ne se fera pas.

L'approche fédérale de l'indépendance et du développement de l'Afrique fascine autant Nkrumah que Cheikh Anta Diop qui soutient : « *Il devient donc clair que c'est seulement l'existence d'États Africains Indépendants fédérés au sein d'un gouvernement central démocratique (...) qui permettra aux Africains de s'épanouir pleinement et de donner toute leur mesure dans les différents domaines de la création, de se faire respecter, voire aimer* »⁷. Mais l'intégration africaine ne satisfait pas ces deux panafricanistes de la même façon. Tandis que Nkrumah s'oriente dans un sens politique, avec Diop, on se situe essentiellement sur un plan culturel, sans qu'aucun des deux ne néglige l'aspect économique. Selon Diop, il faut soutenir le

I.- CRISE DE LÉGITIMITÉ DU POUVOIR EN AFRIQUE : UNE ANALYSE DIAGNOSTIQUE

La légitimité est dans la vision de Biaka³ perçue comme étant une valeur politique justifiant le rapport de commandement à obéissance qui définit le pouvoir politique. Elle est un accord des hommes engagés dans ce rapport sur les valeurs fondamentales par rapport à la finalité, au fondement de leur vivre ensemble. Ainsi appréhendée, la légitimité est à la fois un droit de gouverner conféré à quelqu'un, une reconnaissance de ce droit est d'un autre côté, un devoir d'obéissance imposé à d'autres. A ce titre, elle est acceptée par tous les concernés comme naturelle parce que paraissant découlée de la nature même des choses. Dans ce sens, « *elle (la légitimité), tente d'apporter une solution à un problème politique fondamentale qui consiste à justifier simultanément le pouvoir politique et l'obéissance* »⁴.

La crise de légitimité du pouvoir politique en Afrique peut être expliquée sous plusieurs angles. Elle a des fondements historiques, politiques et économiques. Au plan historique, la crise est analysable à partir des rapports de l'Occident et l'Afrique qui ont pris la figure des rapports dominant – dominé. Dans cette perspective, l'avènement de la colonisation est fondamentalement significatif. En effet, le passage de la tradition à la modernité en Afrique est source de crise et de décomposition sociale surtout au plan politique. Car, l'Afrique traditionnelle avait ses caractéristiques politiques différentes de celles imposées par le colonisateur.

Dans les sociétés traditionnelles, il y avait une multiplicité d'organisations politiques. Il existait des systèmes héréditaires comme le souligne Jacques Binet « *Dans la plupart des traditions, le pouvoir était héréditaire* »⁵. Il y avait également des « *chefs démocratiques, choisis par un collège d'anciens et gouvernant avec [leurs] notables* »⁶. En outre, les sociétés traditionnelles se caractérisaient par la royauté et la *théocratie*⁷. Les chefs traditionnels étaient ainsi dépositaires non seulement du pouvoir temporel mais aussi du pouvoir spirituel comme le souligne Gonidec « *Pendant la période précoloniale, il y avait une confusion totale entre le spirituel et le temporel* »⁸.

LA LÉGITIMITÉ DU POUVOIR POLITIQUE DES ÉTATS AFRICAINS À LA LUMIÈRE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Olivier Gnahoua MOROKO

Doctorant au Département de Philosophie
Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan

INTRODUCTION

En Afrique, on constate de façon empirique certains faits et événements dans les États qui ne peuvent laisser indifférente aucune conscience à la fois critique et morale. Il s'agit des contestations suite à des élections, des soulèvements populaires, des guerres civiles et militaires, de la conquête violente du pouvoir politique à travers des coups d'États. Ces événements convergent les penseurs vers une idée : les pouvoirs politiques africains sont en crises. Si tel est le cas, c'est parce qu'ils sont en panne de légitimité.

Jean Copans le dit clairement en ses termes : « *les véritables légitimités des États Africains sont invisibles et ce que l'État donne à voir et cherche à imposer, bref, ce qui est visible est largement entaché d'illégitimité* »¹. Aghali Abdoukader abonde dans le même sens lorsqu'il affirme sans détours que « *tous les régimes africains sont illégitimes (...) les régimes africains (...) sont caractérisés par l'absence totale de légitimité* »². Alors qu'est ce qui peut expliquer ces crises de légitimités des pouvoirs politiques dans les États Africains ? Peut-on penser ces crises à la lumière de la philosophie politique de Rousseau qui, elle-même comporte des virtualités contradictoires ? Existe-t-il quelques recettes théorico-politiques dans la philosophie de Jean Jacques Rousseau applicables au contexte africain en vue d'un retour à la normalité politique dans ce continent ?

projet d'intégration africaine par des racines culturelles historiques. Il remonte ainsi aux sources pharaoniques de la civilisation nègre pour revendiquer un passé glorieux dont l'Afrique est spoliée. Il donne à lire au monde un important ouvrage au titre provocateur en cette période coloniale : *Nations nègres et culture, de l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique d'aujourd'hui* publié en 1954. Quelques années plus tard, dans une autre œuvre à la démarche archéologique, *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique*, il affirme que « *quelque idée que l'on ait sur les races qui ont peuplé l'Égypte et le reste de l'Afrique noire, on est obligé de convenir que l'Égypte et l'Afrique noire appartiennent au même univers culturel : la culture africaine actuelle plonge ses racines dans le limon de la vallée du Nil* »⁸. Diop montre également que la culture européenne a ses racines dans les antiques civilisations de la vallée du Nil qui reste un référentiel incontournable et indélébile.

Dans toutes ses œuvres (*Nations nègres et culture* (1954), *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire* (1960), *Antériorité des civilisations nègres* (1967), *Colloque d'Égyptologie du Caire sous l'égide de l'UNESCO* (1974), *L'Antiquité africaine par l'image* (1976), etc.), Cheikh Anta Diop n'a cessé de montrer la vallée du Nil comme l'origine des civilisations négro-africaines. Sur la base d'études de génétique comparative extrêmement poussées, il établit clairement une profonde parenté civilisationnelle entre l'Égypte pharaonique et l'Afrique noire. Cette parenté culturelle se manifeste aux niveaux de l'organisation sociale, de la cosmogonie, de l'architecture, de la langue, etc. Au sujet de cette dernière, Diop affirme sans réserve que la parenté génétique de l'égyptien ancien et des langues de l'Afrique Noire est un fait linguistique tangible et que toutes les tentatives pour rattacher l'égyptien à des langues non africaines ont échoué. Sa démonstration aboutit à la conclusion que l'Égypte est africaine dans sa culture et dans sa manière de penser. La découverte fondamentale de cette parenté lui permet de conférer à l'Égypte de jouer dans la culture africaine repensée le même rôle que le Grec et le Latin ont joué dans la culture occidentale.

L'idée que la substance de l'être de l'homme se trouve dans ses origines et sa culture qu'il doit s'employer à retrouver, à sauvegarder et à activer constamment, parcourt tous les textes de Diop. En effet, pour lui, ignorer ses origines et/ou sa culture, c'est s'ignorer soi-même, car on vient toujours de quelque part pour aller à un endroit donné. Il faut donc savoir d'où on vient, où on est, qui on est, pour savoir où on va et ce qu'on peut y faire. Ainsi, si on ignore ses origines, on n'est rien et rien ne peut rien faire. D'où le sens de son appel aux Africains : « *Il devient donc indispensable que les Africains se penchent sur leur propre histoire et leur civilisation et étudient celles-ci pour mieux se connaître...* »⁹. Cette idée manifeste que la connaissance de l'histoire africaine est à considérer comme une partie intégrante du développement auquel le continent aspire. Car un peuple ne peut vraiment affronter son avenir avec succès sans avoir une vision claire de son passé. Il est alors aisé de comprendre qu'on ne peut pas vivre convenablement avec l'histoire d'autrui. En ramenant le passé de l'Afrique à la vie, on crée un capital culturel qui constitue une source multiforme et permanente d'inspiration pour les peuples en quête de repères sur quoi fonder leur foi en l'avenir.

Le souci culturel domine les études de Diop selon qui l'unité de l'Afrique ne se réalisera pas uniquement par des unions douanières à caractère politique et économique, mais également et surtout par des projets culturels fédérateurs, fondés sur les valeurs africaines. L'une de ces valeurs sûres est la langue qui constitue une marque identitaire des peuples. Diop considère que, même non écrite, la langue est la codification énigmatique de l'histoire d'un peuple. Elle comporte nécessairement des traces de tout le passé du peuple qui la parle, c'est-à-dire son héritage culturel. C'est pourquoi, l'Égyptologue montre que la réconciliation des Africains avec leur propre histoire, leur passé culturel est d'une nécessité vitale, car sans conscience historique, les peuples ne peuvent pas être appelés à un grand destin. La dimension historique de la conscience d'un peuple permet d'avoir confiance en soi face aux aléas de la vie. En somme, les travaux de Diop montrent la même fidélité à la même idée : le passé et la culture sont les socles d'un progrès politico-

³²- PLATON.- *Les Lois*, 727 a.

³³- PLATON.- *Les Lois*, 727 b.

³⁴- PLATON.- *Les Lois*, 7278 b.

³⁵- PLATON.- *Ménon*, 87 de.

³⁶- PLATON.- *Apologie de Socrate*, 30 ab.

³⁷- PLATON.- *La République*, 558 b.

³⁸- PLATON.- *La République*, 517 b c.

BIBLIOGRAPHIE

CHANTEUR (J).- *Platon, le désir et la cité*, (Paris, Editions Sirey, 1980).

CUVILLIER (A).- *Nouveau Précis de Philosophie*, (Paris, Librairie Armand Colin, 1954).

FOLSCHEID (D).- *Les grandes philosophies*, (Paris, P.U.F., 1988).

LISI (F.I).- « *Les Fondements Philosophiques du Nomos dans les Lois* », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (Paris, P.U.F., 2000) Revue trimestrielle publiée avec le concours du CNRS et du Centre National du Livre, p. 57-80.

MAZEL (J).- *Socrate*, (Paris, Librairie Arthène Fayard, 1987).

PLATON.-*Œuvres complètes*, traduction et notes par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau, (Paris, Éditions Gallimard, 1950).

du succès. Tous les grands philosophes modernes sont animés comme lui, du souci qui est de trouver pour les hommes les conditions nécessaires à leur épanouissement physique, intellectuel et spirituel. La vertu est certes renvoyée seulement à l'éthique. Ce renvoi de la vertu à l'éthique ne constitue pas une altération de sa valeur. Mais les valeurs métaphysiques, du fait de l'oubli de l'âme, s'imposent lentement et difficilement tandis que les difficultés de la vie nécessitant des solutions reposant sur elles urgent. Il est donc nécessaire d'enseigner la vertu et de promouvoir ses valeurs pour un monde d'hommes justes et heureux.

NOTES

- ¹- PLATON.-*Les Lois*, 728 a.
- ²- PLATON.-*La République*, 473 cd.
- ³- CHANTEUR (J.).-*Platon, le désir et la cité*, (Paris, Éditions Sirey, 1980) p. 109.
- ⁴- FOLSCHEID (d.).- *Les grandes philosophies*, (Paris, P.U.F., 1988), p. 13.
- ⁵- PLATON.-*La République*, 369 a.
- ⁶- PLATON.-*La République*, 519 a.
- ⁷- PLATON.-*La République*, 519 b.
- ⁸- PLATON.-*Ménon*, 70 a.
- ⁹- PLATON.-*Lachès*, 190 c).
- ¹⁰- PLATON.-*Ménon*, 89 a.
- ¹¹- PLATON.-*Phédon*, 69 b.
- ¹²- CUVILLIER (Armand).- *Nouveau précis de philosophie*, (Paris, Librairie Armand Colin, 1954), tome 2, p.314.
- ¹³- PLATON.-*Théétète*, 176 c.
- ¹⁴- PLATON.- *La République*, 621 b c.
- ¹⁵- PLATON.- *Protagoras*, 322 c.
- ¹⁶- PLATON.- *Gorgias*, 486 b.
- ¹⁷- PLATON.- *Idem*.
- ¹⁸- MAZEL (J.).- *Socrate*, (Paris, Librairie Arthène Fayard, 1987), p. 170.
- ¹⁹- PLATON.- *La République*, 557 a.
- ²⁰- PLATON.- *Lettres*, VII, 324b.
- ²¹- PLATON.- *Lettres*, VII, 326a.
- ²²- PLATON.- *Lettres*, VII, 326a.
- ²³- PLATON.- *La République*, 505 a.
- ²⁴- PLATON.- *Apologie de Socrate*, 41 d.
- ²⁵- PLATON.- *Théétète*, 176 b c.
- ²⁶- PLATON.- *La République*, 343 d.
- ²⁷- PLATON.- *La République*, 504 c.
- ²⁸- PLATON.- *La République*, 546 c.
- ²⁹- PLATON.- *Les Lois*, 788 b.
- ³⁰- PLATON.- *Les Lois*, 722 b.
- ³¹- LISI (F.I.).- « Les Fondements Philosophiques du Nomos dans les Lois » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, (Paris, P.U.F., 2000), p. 57-80.

économique et d'un bien-être social à tout moment de la vie des hommes. En un mot, ils sont le moteur du développement et de tout développement.

Les recherches anta diopiennes sur la centralité de la culture et de la langue africaines par rapport au développement du continent trouvent leur prolongement dans les analyses historico-philosophiques du Burkinabé Joseph Ki-zerbo comme en témoigne le contenu de ses œuvres *À quand l'Afrique ?*, *Éduquer ou périr*, *Repères pour l'Afrique* nourries d'une Afrique vécue et étudiée pendant des années. Dans *À quand l'Afrique ?*, par exemple, il reconnaît sans ambiguïté, comme Diop, que le problème de la langue est « *fondamental parce qu'il touche à l'identité des peuples. Et l'identité est nécessaire pour le développement comme pour la démocratie* »¹⁰. Cela signifie que le développement et la démocratie supposent un enracinement socioculturel authentique, car seul l'arbre enraciné peut résister et grandir pour soi-même. Pour montrer la nécessité d'une identité pour l'Afrique, il démontre que sans identité, les Africains sont un simple instrument au service des autres. Dans l'identité, la langue compte beaucoup. C'est en cela que l'asphyxie ou le dépérissement des langues africaines constitue un grand drame à conjurer. Pour la grande importance que Ki-Zerbo accorde à la question de l'identité culturelle, il reprend son traitement dans *Repères pour l'Afrique*, sa dernière œuvre publiée à titre posthume. On peut y lire ceci : « *L'identité culturelle, c'est la vie ; c'est le lieu d'une lutte sans merci pour la défense des valeurs suprêmes et de l'avènement d'une néoculture, qui devrait être une synthèse dynamique entre le meilleur de nous-mêmes et ce qu'il y a de plus précieux venant de l'extérieur* »¹¹. L'information capitale contenue dans cette idée est que l'identité culturelle est vitale, et comme la vie, elle n'est jamais statique. Elle est dynamique, toujours mouvante ; c'est l'histoire en marche continue. Le dynamisme de l'identité culturelle tient au fait qu'elle est une synthèse féconde entre les valeurs d'ici et celles venues d'ailleurs et qui ne cessent de venir. Avec une identité culturelle, l'Afrique a des chances d'être tout et sans elle, il y a des chances qu'elle ne soit rien. Car un peuple n'est jamais indépendant et libre en adoptant sans réserve la culture d'autrui.

La quête de l'identité culturelle africaine que poursuit Ki-Zerbo est solidaire de l'objectif panafricain auquel il se dévoue. Selon lui, le seul avenir fiable et digne qui reste à l'Afrique est logé dans les entrailles de l'intégration qui peut le couvrir valablement. Il est dès lors facile à quiconque de comprendre que certains graves problèmes comme l'industrialisation, l'érosion côtière et l'avancée du désert demeureront sans solution véritable en dehors de l'intégration africaine régionale ou sous-régionale. S'appuyant sur les enseignements de la sagesse africaine traditionnelle, Ki-Zerbo déconseille les démarches solitaires qui vont inéluctablement se solder par la mort de chacun des États africains. Pour montrer la sécurité que procure l'être-ensemble, il évoque un proverbe africain : « *Traversez la rivière en masse et vous n'aurez rien à craindre du crocodile* »¹². Autrement dit, la seule voie d'être et de salut du continent se trouve dans l'intégration dont l'opportunité ne doit plus faire débat face aux divers types de "crocodiles" qui menacent l'Afrique de partout en ce moment. L'Afrique doit se constituer à travers l'intégration, car elle ne peut exister vraiment sans elle. Si elle veut se redresser, si elle veut bien renaître, elle doit se ressaisir pour rassembler ses forces.

Dans ses autres œuvres, Ki-Zerbo célèbre les travaux panafricains de ceux qu'il appelle volontiers « ses aînés » dont Diop et Nkrumah. Mais l'aïnesse dont il est ici fait mention est plus intellectuelle que biologique ; elle établit une parenté de conception et non une lignée familiale. Entre Ki-Zerbo et ses « aînés », il y a un grand nombre de points convergents qui tiennent à l'espace idéologique, au temps colonial et à l'idéal panafricain. Cependant, des divergences sont à relever. D'abord, le panafricanisme de Diop, contrairement à celui d'obédience socialiste de Nkrumah et de Ki-Zerbo, est assis sur une volonté inaltérable de ne pas assujettir les peuples africains à des idéologies conçues et inspirées de l'extérieur. Dans l'analyse que Doué Gnonseba fait de sa pensée, celui-ci affirme que le panafricanisme de Diop n'est arrimé à aucune idéologie étrangère : « *Derrière le concept de Panafricanisme, il ne doit y avoir ni idéologie capitaliste, ni communiste, ni socialiste, ni aucune autre idéologie étrangère, mais notre vision propre de la société tirée de l'analyse de l'expérience multimillénaire des peuples africains* »¹³. Tout doit avoir un enracine-

CONCLUSION

La vertu conduit à la mesure et à l'accomplissement de soi. Par elle, le rapport avec autrui est empreint de savoir, de bienveillance et de franc-parler. Elle rend possible la mesure et l'harmonie. Dans l'harmonie il y a l'acceptation de la différence, une condition indispensable du vivre-ensemble. Ainsi faut-il dire avec Platon que c'est bien « *par la vertu que nous sommes bons, (...) utiles.* »³⁵ A cet effet, l'homme doit pratiquer la vertu. « *Je vous engage, écrit-Platon, les plus jeunes comme les plus âgés, à n'avoir, ni pour vos corps, ni pour votre fortune, de souci qui soit antérieur à celui de l'amélioration de votre âme.* »³⁶ Mais, la pratique de la vertu selon Platon passe nécessairement par l'éducation car « *il n'y aura jamais, écrit-il, d'homme de bien, si dès l'enfance, on ne mêle pas de la beauté aux jeux enfantins* »³⁷. Les valeurs indispensables à l'homme de vertu sont : la pensée, la sagesse, la justice, le courage et la tempérance. La pensée, la raison ou l'intelligence est l'essence déterminante de toute vertu. Pratiquer la vertu c'est obéir sans cesse au principe de l'identité du beau, du bien et du juste, afin de réaliser pour soi et pour les autres une vie juste et heureuse.

Ainsi, nous pouvons dire que la philosophie de Platon est une science de la vertu dont l'enjeu est la justice. Elle est une science de la vertu parce qu'elle a une méthode et un objet. Ce qui est finalement recherché par elle, par la méthode dialectique de la pensée, c'est l'idée du Bien, fondement de la coexistence pacifique. « *Dans la région du connaissable, tout au bout, la nature du Bien, (...) il faut l'avoir vue si l'on veut agir sagement, soit dans la vie privée, soit dans la vie publique* »³⁸ Sans l'idée du Bien, il n'existe pas de droit, de justice, d'intelligence et de d'accès à la vérité chez l'homme. Par elle, il sait et vit ce que sont la paix et le bonheur de la vie juste. Ainsi, la science de la vertu n'est pas un abandon de la quête de l'Être, au contraire, elle est la condition indispensable de l'accès à lui et à sa contemplation. De ce fait, L'homme s'assurera la paix intérieure et sociale en se réconciliant avec son âme et les dieux par la pratique adéquate de la vertu par des actes qui expriment à la fois ce qui bien, beau et juste. La philosophie de Platon a certainement

sous le rapport du moral.²⁹Cette éducation nous apparaît utile à l'entente sociale. Nous pensons que les hommes ont plus de chances de faire la paix sous le rapport de la même éducation morale.

Aux hommes dépourvus d'éducation, Platon préconise ceci : « *De la méthode de persuasion et de la méthode de contraintes, pour autant qu'il était possible de les appliquer concurremment à la foule dépourvue d'éducation* »³⁰. La persuasion « produit la Païdeia dans le citoyen libre »³¹. A la fonction de la persuasion, nous pensons que le philosophe peut être utile par la pratique de la maïeutique.

Mais, il faut, outre ce qui précède, savoir honorer son âme. Honorer son âme c'est s'efforcer à s'interdire ce qui n'est pas bien pour elle. Eviter de s'imaginer « *par telles paroles ou telles donation, ou encore par certaines complaisances à son égard, et qui ainsi, de pire qu'elle était, ne la rend en rien meilleure.* »³²Cesser de croire « *honorer l'âme qui est la sienne en la couvrant de louanges et en mettant tout son zèle à lui laisser le droit de faire tout ce qu'elle veut.* »³³Cesser d'être « *l'homme qui, chaque fois, estime que ce sont les autres, et non pas lui-même, qui sont responsables de ses fautes.* »³⁴Obéir au législateur malgré l'existence de peines. Que la beauté du corps ne soit pas faite au détriment de la vertu. Et, que l'acquisition des richesses matérielles ne soit pas au-dessus de la vertu et entachée de malhonnêteté. Honorer donc son âme, c'est faire en sorte qu'elle soit humble et non orgueilleuse et arrogante.

De cette troisième et dernière étude, il ressort que la philosophie de Platon, dans sa démarche dialectique et l'amour du Bien, est elle-même une disposition à la vertu et une pédagogie qui enseigne la nécessité de la contemplation du Bien, moment nécessaire à la maturation de l'âme d'un homme.

ment endogène et tout doit demeurer endogène chez lui. Ensuite, à la différence de Nkrumah qui donne la primauté à l'aspect politique, Diop et Ki-Zerbo privilégient la voie culturelle pour fonder l'intégration africaine à laquelle ils aspirent. Enfin, et contrairement à Nkrumah, Diop et Ki-Zerbo optent pour l'approche séquentielle d'unité par la voie des grands ensembles constitués tel que la Communauté Économique Des États de l'Afrique Occidentale (CEDEAO). Aucune de ces deux tendances, holiste (proposée par Nkrumah) ou séquentielle (préconisée par Diop et Ki-Zerbo), n'a pu atteindre son objectif principal d'unir les États africains. Mais avec l'OUA, devenue UA, une position médiane issue du compromis de ces deux tendances, la non-dépendance de l'Afrique a-t-elle eu lieu ? L'Afrique n'a-t-elle pas abouti à une *in*-dépendance qui a installé une insatisfaction légitimant la lutte pour la renaissance africaine ?

III.- L'IMPACT DE L'INDÉPENDANCE ET DE L'INTÉGRATION SUR LA RENAISSANCE AFRICAINE

De manière littérale, la Renaissance pourrait s'entendre comme l'acte de naître à nouveau. Mais la philosophie, exigence de profondeur, ne saurait se satisfaire de la littéralité. Son discours même est une récusation de la superficialité. Comme la poule qui se met à « table » pour se restaurer, la philosophie dégage toujours la surface et creuse en direction des profondeurs pour accéder à la substance nourrissante. Cette descente dans les profondeurs permet la remontée à la surface du sens essentiel de la Renaissance comme conformité de soi avec soi après un moment de distanciation, de séparation de soi d'avec soi. Mais en quels termes la renaissance africaine se dit-elle ? Il convient d'abord de rappeler que l'histoire de la Renaissance la montre comme la période qui suit le Moyen Âge dans la civilisation occidentale. Elle commence d'abord en Italie, puis gagne toute l'Europe aux XV^{ème} et XVI^{ème}. C'est un moment qui renoue avec l'héritage civilisationnel de l'antiquité gréco-latine. Elle se caractérise par un exceptionnel épanouissement des arts, des lettres et des sciences consécutivement à l'émancipation de la conscience individuelle, à la laïcisation du

savoir et au renouvellement des formes de pensée. En somme, la renaissance occidentale est la traduction d'un nouvel esprit, d'un nouveau mode d'être. Il s'agit de prendre un nouvel élan pour une nouvelle forme de vie.

La Renaissance, pour le dire à la manière de Doue Gnonsea, est un phénomène qui survient généralement chez « des peuples ayant traversé, pour diverses raisons, une période plus ou moins longue d'obscurantisme, de régression généralisée et de décadence »¹⁴. On peut comprendre par là que lorsqu'un peuple est fortement éprouvé et dénaturé par la souffrance, il cherche à se refaire. Ce fut le cas du Japon avec l'ère Meiji. Cette réfection de soi s'impose aujourd'hui à l'Afrique qui a subi toutes les formes d'humiliation des siècles durant. Comme la Renaissance européenne, la Renaissance africaine a une Antiquité à exalter, à magnifier. C'est ce qu'ont fait les Négritudiens, les Panafricanistes et bien d'autres. Elle a aussi un Moyen âge à renier, caractérisé par l'éclipse des valeurs dans lesquelles les peuples africains se ressourçaient. Ce Moyen âge africain culmine avec la traite négrière déshumanisante et la colonisation destructurante décriées par tous les militants de la liberté. Elle donne suite à une ère nouvelle qui devrait être celle des valeurs et de la dignité retrouvées. Cette ère qui régénère la vie prend le nom reconfortant de renaissance qui, après l'orage destructeur de la colonisation, invite les Africains, comme elle le fit pour les Européens avant eux, à se mettre à la tâche afin de bâtir pour l'éternité en s'appuyant sur des éléments référentiels puisés dans l'histoire culturelle de l'Afrique. La Renaissance est d'abord et avant tout culturelle et intellectuelle. C'est donc en étant culturelle que la Renaissance africaine s'accompagnera inéluctablement du développement économique et politique du continent. Ainsi, elle n'est pas un phénomène d'emprunt, mais un ressourcement en profondeur dans soi. Il s'agit de se servir de ses propres valeurs culturelles, de ses ressources naturelles propres et des intelligences locales comme ingrédients à la réalisation de soi.

Le rôle de Cheikh Anta Diop, Kwame Nkrumah et Joseph Ki-Zerbo dans la renaissance africaine n'a pas été d'imposer une doctrine, mais de proposer un point de vue, d'inviter les

vertu qui maintient cette philosophie reste dans l'ombre. Ainsi, pour persuader de la nécessité de la vertu, il faut la séparer de ce qui, dans le discours de Platon, discrédite ou qui rend incompréhensible sa philosophie et qui n'est pas admis par la pensée de la vertu. C'est dire que les idées du mensonge politique, des dieux méchants qui transparaît dans le mythe d'Er, ne sont pas imputables à la pensée de la vertu ou ne doivent pas faire oublier la pensée de la vertu chez Platon.

C.- Les dispositions sociales

Comment disposer le corps social à la pratique de la vertu ? Nous pensons avec Platon qu'on peut arracher les membres du corps social aux illusions des désirs et de l'ignorance causes des conflits et des misères. Il importe d'enseigner la vertu et d'établir des dispositions sociales en termes d'éducation, de persuasion, menaces et de souci de l'âme afin de réaliser un cadre social propre à l'existence des hommes de vertu.

La première disposition sociale est la bonne constitution ou la bonne naissance. Pour Platon, il existe un « *un nombre géométrique* »²⁸ qui déterminent les périodes des mariages dont naîtront des enfants de bonne constitution. Ce nombre (216) dit nombre nuptial sera certainement ignoré par les chefs des cités. De ce fait ils uniront des jeunes hommes et des jeunes filles à contretemps. De ces unions à contretemps naîtront des enfants moins favorisés par la nature et la chance. A défaut de la connaissance de ce nombre nuptial, nous pensons que les hommes et les femmes candidats au mariage pour être géniteurs d'enfants doivent faire des examens médicaux afin de découvrir en eux les maladies ou les incompatibilités qui empêcheront la naissance d'enfants bien portants.

La seconde disposition sociale préparant à la vertu est l'éducation de la première enfance. Elle concerne les enfants de sept ans. Ils reçoivent d'abord l'éducation physique qui corrige la mollesse, le laisser-aller, la nonchalance, le manque de décision et d'énergie. Ensuite, les enfants reçoivent l'éducation intellectuelle et morale par le biais des jeux. Pour Platon, le défaut de l'éducation de la première enfance est la cause « *de la diversité et des dissemblances entre les citoyens*

« De la part de la Divinité, nulle injustice, d'aucune manière, mais elle est au contraire tout ce qui peut être le plus juste, et il n'est pas possible que rien lui ressemble davantage que celui d'entre nous qui, de son côté, sera devenu le plus juste qu'il le peut ; c'est aussi par rapport à cela que se mesurent authentiquement l'habileté d'un homme, ou bien sa nullité, l'absence chez lui de ce qui fait un homme. C'est en effet dans la connaissance de cela que consistent savoir et vertu authentique »²⁵.

Ainsi, le savoir de nature métaphysique est lié à un autre savoir qui constitue le deuxième étage structuré par la connaissance des dieux et de l'acceptation de la vraisemblance des mythes. Ainsi donc, le fondement de la vertu chez Platon est comme un immeuble à deux étages ou un pont entre la Religion et la Métaphysique sans lequel les vertus cardinales risquent d'être vaines.

B.- Le rejet de l'esprit démagogique

Le rapport de Socrate à la vertu et la philosophie de Platon rendent-ils possible la compréhension de la nécessité de pratiquer la vertu? Nous pensons que des raisons qui entravent la compréhension de la nécessité de la vertu existent chez Platon et son maître Socrate. Quand il écrit *« que par tout le juste est, par rapport à l'injuste, dans une situation inférieure »*²⁶, Platon, loin de présenter une opinion des sophistes rend la vertu faible et méprisable. L'homme tient à la vie et toute démarche qui la méprise ou qui cause la défaite et la mort est loin d'avoir un droit de cité. Aussi la science de la vertu, par la métaphysique et la connaissance des dieux, implique-t-elle la vertu éclairée nécessairement par la connaissance ou la vérité. Platon soutient bien que *« rien d'inachevé n'est mesure de rien »*²⁷. Or, la gestion politique de la vérité entre en contradiction avec la nécessité de la vérité chez l'homme vertueux. Le droit de mensonge accordé au législateur apparaît cultiver en lui l'esprit démagogique et ternir l'image du politique.

Nous relevons ces contradictions dans le discours de Platon parce qu'elles sont de nature à livrer sa philosophie à des critiques excessives qui la discréditent et font que sa pensée de la

Africains à regarder d'une certaine façon ce qui se passe sur leur continent. Ils ont invité l'Afrique à regarder autrement l'étrangeté du destin qui est le sien en ce moment. Ils l'ont fait en référence à la renaissance européenne qui est une période d'innovations audacieuses, de créativité intense et soutenue, de propagation des idées et de formes nouvelles de pensée. Le caractère prométhéen de la renaissance européenne sied bien à Diop, Nkrumah et Ki-Zerbo en quête d'une renaissance africaine fondée sur un passé historique satisfaisant et sur les langues africaines. La renaissance africaine, comme le dit Théophile Obenga, disciple de Diop, *« doit faire bouger les choses, développer des idées novatrices, s'organiser au plan continental panafricain, ambitionner une Afrique différente de celle des pères fondateurs et des présidents à vie, protégés par l'Occident, pour les seuls intérêts occidentaux »*¹⁵. La renaissance est ainsi à envisager dans le sens de la modernité africaine qui ne signifie pas cependant un procès d'occidentalisation des sociétés africaines. Elle signifie mieux et plus encore le recadrage des attitudes, des comportements pour les adapter à l'esprit du temps et aux exigences du moment. Les Africains doivent alors mourir à leurs anciennes habitudes pour en épouser de nouvelles fraîches et vigoureuses, combatives et compétitives dans un monde qui ne connaît que la compétition. La renaissance africaine est ainsi un procès historique d'adéquation du soi africain avec le soi du monde en vue de retrouver un soi-même équilibré. Elle est à penser comme la modernisation des structures de développement du continent.

La renaissance comporte une originalité semblable à celle que la philosophie connut avec Platon. L'originalité de la définition du philosophe Platon émerge à l'horizon d'une rupture engagée avec la mythologie depuis le VI^{ème} siècle avant J.C. De cette époque, Bertrand Vergely fait un "tournant". Il écrit expressément : *« Au VI^{ème} av. J.-C., un événement capital se produit : des hommes entreprennent de penser par eux-mêmes »*¹⁶. Penser par soi-même, cela suggère que la pensée ne peut être l'écho d'une pensée déjà pensée hors de soi et qui a fini de penser pour se sédimenter en mythe. L'être de la philosophie relève ainsi du penser par soi, de la pensée originale qui n'emprunte pas à autrui son fond. Il n'y a que le

penser par soi qui puisse restituer à la pensée sa qualité de démarche originale en tant qu'elle s'origine en un être qui sort de l'anonymat du public pour s'identifier comme auteur de pensée. Cette indication philosophique montre que l'être-soi autonome relève d'un penser par soi qui nous délimite en tant qu'originalité par rapport aux autres pensées. Exploitant à fond les riches ressources de la langue allemande, Nietzsche se porte à la définition de l'originalité : « *C'est voir quelque chose qui n'a pas encore de nom, qui ne peut encore être nommé, bien que cela soit sous les yeux de tous. Tels sont les hommes habituellement qu'il leur faut d'abord un nom pour qu'une chose leur soit visible. Les originaux ont été le plus souvent qui ont donné des noms aux choses* »¹⁷. Nietzsche veut dire par là que celui des hommes qui veut être original, doit être un créateur, un innovateur et non l'héritier d'une invention. Être original, c'est tenir du génie, manifester de l'authenticité, c'est-à-dire agir sous sa propre autorité et responsabilité. L'authenticité présuppose ainsi l'idée d'autonomie par rapport à celle d'hétéronomie dans laquelle les pensées et les actes de l'individu lui sont soufflés de l'extérieur par une altérité. L'homme authentique serait donc un homme entièrement libéré de toute forme d'aliénation.

Sous cet aspect, le développement de l'Afrique n'est envisageable que sous le sceau de l'originalité, de l'appropriation de son soi-propre. C'est cette conception qui parcourt les textes de Ki-Zerbo, de Nkrumah et de Cheikh Anta Diop. Chez eux, le développement de l'Afrique tient à notre connaissance des valeurs africaines appelées à le faire être dans son authenticité. Pousse, comme les autres continents, dans l'aventure ambiguë et périlleuse de la mondialisation, « *l'Afrique, dans sa diversité, doit inévitablement, dans une démarche critique, se réenraciner afin de mieux asseoir sa personnalité sociale, de bien fonder sa modernité sur des valeurs propres porteuses d'avenir et de revivifier son rôle créatif dans l'enfancement d'une nouvelle ère* »¹⁸. En effet, les modèles européens de développement expérimentés jusque-là en Afrique ont eu une portée limitée. Chaque cas de développement est un cas unique et irréductible. Partant de ce constat, Nkrumah pense que seule la réorientation des programmes de développement vers les besoins essentiels tels que la santé, l'éducation, le logement décent pourrait correspondre

se, de courage, de justice et de tempérance est la solution à toute recherche de paix et de justice. Mais, l'attitude de Socrate et la démarche pour montrer la nécessité de la vertu dans la vie de l'homme apparaissent incompréhensibles au regard des désirs et des ambitions des hommes.

III.- CONDITIONS D'ÉMERGENCE DE LA VERTU DANS LA PHILOSOPHIE DE PLATON

L'examen de la nature et de l'origine de la vertu dans la première et la seconde partie ont certainement montré que la vertu est un grand bien parce qu'elle dispose l'homme à faire ce qui est juste et qui concourt à son épanouissement social, moral et spirituel. Mais, on pourrait se demander comment la disposition à ce grand bien est possible. Aussi pourrait-on se demander s'il n'y a pas des maladresses dans l'indication de la voie de la vertu par Platon.

A. La connaissance du bien, des dieux et de l'homme

La connaissance du Bien est sans doute le fondement philosophique de la vertu chez Platon. « C'est cela plutôt que je crois, écrit Platon, qu'en effet il n'y ait pas de plus important objet d'étude que la nature du bien, (...) Car c'est précisément en recourant à cette nature que toute action juste ou autre action analogue en viennent à rendre service et à être utile. »²³ Ce fondement philosophique est doublé par l'idée des dieux attentifs à la vie de l'homme vertueux. « Aucun mal pour un homme de bien ni pendant sa vie, ni une fois qu'il est mort »²⁴. Les dieux ne sont pas indifférents au sort de l'homme vertueux. L'examen de ce fondement dévoile, en terme architectural, l'existence d'une fondation à deux étages. Le premier étage est constitué par la connaissance de l'homme et la connaissance de l'idée du Bien. Savoir ce qu'est l'homme et savoir ce qui est à l'origine de tout ce qui est droit, juste et bien disposent l'homme à être un homme de bien et de savoir, un homme digne d'admiration.

moyen d'observer, d'une façon générale, en quoi consiste la justice tant dans les affaires publiques que celles des particuliers »²².

Cette conscience de Platon est celle d'un homme qui a compris, au contact de Socrate, le problème du sens de la vie et les maux des régimes politiques. C'est par l'éloge de la philosophie, certainement celle prônée par Socrate, se posant comme recherche de la droiture, de la norme ou règle de vie qui assure le bien public et le bien privé, que Platon est arrivé à la pensée de la vertu. Mais, cette pensée de la vertu est en partie un produit de son temps et de celui des présocratiques.

Initié à la pensée d'Héraclite par Cratyle, pensée opposée à celle de Parménide, et initié à l'enseignement de Socrate, Platon glisse de l'ontologie à l'étude de la vertu non pour renoncer à elle, mais pour trouver avec elle et dans les principes de Socrate la voie de sortie des crises sociopolitiques de ses contemporains. La vertu est cette voie de sortie. Car le mot vertu dérivé du terme latin « *virtus* » traduit en grec par « *aretè* », qui signifie l'excellence. Et, la quête de l'excellence est pour Platon la meilleure façon d'être *Kalos Agathos*, beau et bon.

La pensée de la vertu chez Platon va s'opposer à celle des sophistes, copie des rapports de force de la nature où le plus fort écrase le plus faible sans le moindre remords. A l'opposé des sophistes, Platon montre par l'examen des principes et attitudes de Socrate, ce qu'est la vertu véritable relativement à l'âme et la science. Le monde dans lequel nous vivons, qu'entraîne la dérive du temps, est le Monde Sensible. Le monde perçu selon les exigences de la pensée est le Monde Intelligible. Entre ces deux mondes, la vertu paraît comme la voie métaphysique par laquelle la cité ou l'homme doit se parfaire.

De cette deuxième étude portant sur l'origine de la pensée de la vertu chez Platon, nous comprenons qu'elle jaillit du souci causé par la misère et la souffrance humaine en général et celles des athéniens en particulier. Platon est affecté par les troubles et les souffrances de ses contemporains. Contrairement à ce que les sophistes leur enseignent, Platon, instruit par les mythes, les pensées et attitudes de Socrate, trouve que la vertu reposant sur les valeurs de sages-

au modèle endogène de développement capable de conduire les peuples africains vers le bien-être. De la sorte, il reconnaît, tout comme Ki-Zerbo, que le développement n'est pas une course olympique où les peuples sont les uns derrières les autres. Chacun est sur sa propre pente endogène, car le développement, c'est finalement le passage de soi à soi-même à un niveau supérieur. Les concepteurs du développement doivent, par conséquent, avoir une connaissance parfaite des besoins et des aspirations des populations. Dans ce sens, le développement de l'Afrique ne sera réel qu'à la condition de reposer sur des valeurs endogènes. Le contraire en ferait un sapin de Noël qui va avoir du mal à prendre racine sur le sol africain. Dans cette logique, la renaissance vise à réconvoquer les valeurs civilisationnelles sur lesquelles étaient assises la gloire et la notoriété des anciens empires africains pour fonder le nouveau développement de l'Afrique. On parle de valeurs endogènes pour un développement endogène autocentré.

On ne va cependant pas manquer de faire observer que les discours qui exagèrent l'originalité des sociétés africaines les rendent étrangères aux lois universelles qui guident l'histoire de la société humaine. Cela se voit au contenu de *La lutte des classes en Afrique* où Nkrumah soutient que « *les commentateurs politiques et sociaux ont trop longtemps tiré des conclusions erronées, postulant que l'Afrique constituait une entité distincte à laquelle ne s'appliquent pas les critères économiques et politiques valables pour le reste du monde* »¹⁹. Dans cette affirmation, on comprend avec Nkrumah que toute conception qui attribue aux sociétés africaines une spécificité absolue par rapport aux autres sociétés du monde est théoriquement irrecevable. Le langage rousseauiste dit que la réalisation de l'homme est en même temps sa dénaturation, son progrès est sa régression. L'homme est par essence un animal qui disparaît par dénaturation. Son apparition est en même temps sa disparition, son être dit son non-être²⁰. De la même façon, le développement traduit la négation de toutes formes et formules immuables, de toutes doctrines d'éternité, d'immovibilité. La transformation dialectique des réalités est ce qui sert de fondement à la possibilité de l'évolution des sociétés. L'évolution d'une réalité est la perte d'un certain nombre de propriétés anciennes et l'acquisition d'un certain nom-

bre de propriétés nouvelles. L'homme-africain doit alors tenter de ne pas chercher à coïncider exactement avec ses valeurs traditionnelles.

Cette approche critique de Nkrumah fait corps avec la philosophie de Platon et de Descartes pour qui, penser par soi, c'est aussi et fondamentalement penser par les autres. Dans *La République*, Platon estime qu'après avoir tiré le prisonnier de la caverne à la lumière, les yeux éblouis par l'éclat du jour, il ne peut rien voir de ce qu'il voyait jusqu'alors. C'est pourquoi, Platon préconise d'aller par paliers successifs pour accoutumer les yeux à leur nouvelle situation. « *Je crois, dit-il, qu'il aurait besoin de s'habituer, s'il doit en venir à voir les choses d'en haut. Il distinguerait d'abord plus aisément les ombres, et après cela, voir les eaux, les images des hommes et des autres êtres qui s'y reflètent, et plus tard encore ces êtres eux-mêmes. A la suite de quoi, il pourrait contempler plus facilement (...) le soleil et sa lumière* »²¹. Autrement dit, le saut ruptatif du rien au tout sans étapes conduit à ne rien voir avec clarté et à ne rien construire avec solidité. Cela se lit chez Descartes sous la forme d'une morale provisoire qui enjoint de s'appuyer sur le déjà existant pour faire exister le devant-être. Ainsi, en attendant de trouver les certitudes que son étude poursuit, il lui apparaît nécessaire de se munir d'une "morale par provision", car la conduite humaine ne saurait rester irrésolue. Descartes en énonce les quatre maximes dont nous retenons la première qui est « *d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays (...) et en me gouvernant, en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérées, et les plus éloignées de l'excès (...), j'étais assuré de ne pouvoir mieux que de suivre celles des mieux sensés* »²². Descartes qui veut soumettre toutes connaissances à l'épreuve de la vérité se rend compte qu'il faut partir de quelques connaissances qui se soustraient à toute épreuve de vérité.

La démarche qui dérive le nouveau du système déjà existant est celle qui entrevoit le développement de l'Afrique par l'appropriation rénovée du système de développement initié par les Occidentaux sur la base de la technoscience. On la rencontre chez Mouramane Fofana qui, exploitant l'économiste américain Joseph Schumpeter, montre la science comme une pratique, une culture et le développement comme

thène, il est établi que le mérite plutôt que la catégorie sociale fonde la compétence »¹⁸. Mais les athéniens, avec la naissance de la démocratie et les différentes guerres, vont adopter des comportements dégradants.

« *La démocratie, écrit Platon, commence donc d'exister, je crois, quand les pauvres victorieux, mettent à mort certains du parti opposé, en bannissent d'autres, partagent à égalité, avec ce qui reste, gouvernement et emplois publics, et que, généralement, c'est le sort qui y détermine les emplois* »¹⁹.

Les différences ne sont pas tolérées. Les opposants sont exterminés ou bannis. Les athéniens en choisissant la voie de la violence adoptent des comportements dégradants qui ne rythment pas avec les valeurs de l'harmonie sociales. La justice perd sa substance. Aussi, les valeurs de courage, de mérite et d'intérêt public sont-elles galvaudées. Ainsi, le souci de vertu qui anime Platon et qui transparaît dans ses dialogues trouve ses raisons politiques dans ce triste constat des comportements de démesure de ses compatriotes. Mais, la perception des raisons politiques est en partie le fait de la découverte des principes et attitudes de Socrate.

C.- Origine philosophique de la vertu

La découverte des principes et attitude de Socrate par Platon doit être comprise comme la quête de l'origine philosophique de la vertu, la démarche philosophique pour concevoir la vertu. En effet, le projet d'enfance de Platon était de « *s'orienter, sans plus attendre, vers les affaires publiques* »²⁰. Devenu adulte, Platon se consacre entièrement « *à l'éloge de la droite philosophie* »²¹ dont la vertu est la préoccupation de fond.

« *Je différerais toujours le moment de l'action, écrit Platon ;et finalement, au sujet de tous les États existant à l'heure actuelle, je me dis que tous, sans exception, ont un mauvais régime ;car tout ce qui concerne les lois s'y comporte de façon quasi incurable, faute d'avoir été extraordinairement bien préparé sous de favorables auspices ;comme aussi force me fut de me dire, à l'éloge de la droite philosophie, que c'est elle qui donne le*

gue éponyme, est fait dans le sens de la banalisation de la vertu parce qu'elle serait donnée par Zeus et qu'elle n'est pas acquise avec mérite.

Protagoras et ses pairs sophistes méprisent les valeurs de sagesse et de justice. « *Quelle sagesse pourtant est-ce là, Socrate ? Interroge Gorgias, un art qui, une fois qu'il a mis la main sur un homme bien doué naturellement, l'a rendu pire ?* »¹⁶ Pour les sophistes la sagesse qu'implique la vertu ne permet pas à l'homme de s'assister et de se « *sauver des plus grands périls* »¹⁷. Toutefois, la raison de l'éclipse de la vertu chez les athéniens n'est pas seulement imputable aux sophistes et à une forme de croyance au mythe de la pudeur et la justice. Le mythe a certainement des limites. L'éclipse de la vertu à Athènes est à rechercher dans sa vie politique démocratique d'ambitions démesurées causées de la guerre du Péloponnèse. C'est cette vie politique démocratique d'Athènes qui permet de comprendre la présence de la vertu dans la pensée de Platon.

B.- Origine politique de la vertu

Au regard de ce que dit le mythe, la vertu vise la paix et la concorde entre les individus de la cité. De ce fait, la pensée de la vertu est une expression du désir de la paix. Ce désir de paix présente chez Platon a sa genèse dans l'apogée et le déclin de la vie politique démocratique de sa ville natale, Athènes. Né en 427 avant notre ère, la troisième année de la guerre du Péloponnèse, guerre d'Athènes contre Sparte, Platon a vu les violences politiques de sa ville natale. Aussi, la condamnation injuste et la mort de son maître Socrate ont-elles causé chez lui une grande déception. Platon pourrait, peut-être, ignorer la décadence morale et politique de ses concitoyens. Mais la découverte de l'attitude et les principes de Socrate l'a rendu sensible au quotidien corrompu des Athéniens et l'a réorienté vers la recherche de la vertu véritable. En effet, les hommes d'État athéniens de Solon (640-558 av. J.-C.) à Périclès (495-429 av. J.-C.), en passant par Pisistrate, Clisthène, Miltiade et Cimon, ont cultivé le sens du mérite chez leurs concitoyens. « *La vie politique s'accommodait alors de la sélection des « meilleurs » (...) depuis Clis-*

une imitation réussie du génie des autres. Il écrit : « *Lorsque la daba fut introduite il y a des siècles dans nos sociétés anciennes, elle apporta des progrès certains dans les activités agricoles. Les progrès furent encore plus importants lorsque les forgerons locaux devinrent maîtres dans l'art de fabriquer cet outil d'avant-garde à une époque* »²³. Cette pensée révèle que démonter puis remonter un outil ou une machine est la première étape avant de la reproduire. L'élève débutant copie d'abord le maître et innove après. C'est de cette façon qu'il devient un autre maître. Sidiki Diakité systématise une telle conviction dans son œuvre *Les Techniques de pointe et l'Afrique, Préparer l'an 2001* où il fait comprendre que le développement de l'Afrique peut advenir avec le transfert des technologies. Mais il récuse le transfert par copie conforme dit clés en mains qui ne peut réussir qu'une simple greffe d'engins techniques à un milieu étranger non préparé à les digérer. Il parle plutôt de transfert organique qui accompagne l'ingénierie de ressources humaines locales chargées d'acclimater le développement en reproduisant tout le système qui a produit cette technologie. Il en va de même de Boa Thiémélé Ramsès qui estime que dans ce nouveau monde où la science et la technologie sont annoncées comme les rois mages, « *l'Afrique sera toujours un continent sous-développé tant qu'elle n'aura pas pris à bras le corps l'appropriation technologique comme le moteur essentiel de son développement. L'ultime défi de dépassement de soi lancé aux Africains devrait les amener à comprendre que la science et la technologie sont le moteur du progrès* »²⁴. Cette approche de Boa Thiémélé découle de sa relecture valorisante de *Rêver le progrès* de Mouramane Fofana, un roman-essai, qui fait prendre conscience aux Africains des enjeux de la science et de la technologie pour les nouvelles espérances africaines.

CONCLUSION

En rupture de conception avec l'approche économétrique du développement, Ki-zerbo incarne son idéal d'indépendance et de développement de l'Afrique dans une formule qui, à elle seule, permet de comprendre l'essentiel du but qu'il poursuit avec ses « aînés » : « *On ne développe pas, on se développe.*

Il n'y a pas de développement clés en mains. Le développement viable et valable, est le développement clés en tête »²⁵. Autrement dit, le développement après lequel court l'Afrique n'est pas et ne doit pas être envisagé seulement dans un sens quantitatif comme une augmentation substantielle des choses nécessaires à la satisfaction des besoins. Le développement est surtout de l'ordre de la qualité et est à saisir comme l'amélioration qualitative de la valeur des hommes appelés à user des objets produits. Ainsi, en tant que c'est l'homme que l'on développe, on le développe avec des éléments de son quotidien pour mieux enraciner le développement ; autrement, le développement devient artificiel ou superficiel, car ne reposant sur rien qui soit originaire. Parler d'enracinement dans les origines, c'est dire que le développement doit être endogène, c'est-à-dire qu'il doit tirer ou puiser les éléments de son épanouissement du sol qui l'abrite. Cette idée de développement endogène est celle qu'expriment Diop, Nkrumah et Ki-Zerbo qui parlent de créer un discours de la renaissance qui prépare la modernité de l'Afrique.

Chez ces trois théoriciens du développement et activistes de l'indépendance de l'Afrique, la renaissance du continent n'est envisageable que dans une approche fédérale. Comme le note Soro David, l'un de leurs héritiers, « *après avoir été le berceau de l'humanité et avoir été la terre qui a vu naître les plus prestigieux pharaons bâtisseurs de pyramides, après avoir initié des progrès en matière de science, ce serait justice que l'Afrique retrouve cette gloire perdue par le biais de l'intégration* »²⁶. Ils ont ainsi travaillé patiemment à l'aboutissement de l'intégration africaine sans pouvoir être suivis par la volonté politique de la plupart des chefs d'État africains. On ne peut cependant pas parler d'échec. Le faire, c'est occulter tous les efforts qui sont faits en ce moment par les dirigeants africains dans la mise en œuvre de l'intégration du continent. Nous sommes conscients que de nombreuses initiatives heureuses sont prises, qui manifestent la volonté des premiers magistrats africains de parvenir à l'intégration des États et des peuples. Même si ces efforts restent insuffisants pour le moment, ils confortent notre conviction que l'intégration est l'antidote contre le sous-développement et le facteur de la renaissance de l'Afrique.

II.- ORIGINE DE LA VERTU

Quel est le rapport de la tradition, de la vie quotidienne politique et philosophique des Athéniens à la vertu ? Cette question ouvre une recherche relative aux influences possibles de la vie culturelle et politique sur la pensée de la vertu chez Platon. Elle conduit sans doute à la recherche permettant non seulement de comprendre Platon parce que ses dialogues sont témoins de son temps, mais c'est aussi le lieu de montrer que la pensée de la nécessité de la vertu jaillit chez Platon à partir des crises politiques et intellectuelles menaçant la vie sociale des Athéniens.

A.- Origine mythique de la vertu

Les Athéniens sont certes épris de l'enseignement des sophistes mais ils demeurent un peuple dont la tradition se nourrit de mythes. Les mythes ont sans doute influencé la pensée de la vertu chez Platon. En effet, c'est par le mythe d'Er dans *La République*, que Platon enseigne la nécessité de la foi et de la recherche de la couronne de la justice.

« C'est comme cela, Glaucon, qu'a été sauvé le récit et que, n'ayant point « péri », il pourra nous sauver nous aussi, si nous y ajoutons foi (...) si en ma parole vous avez foi, tenant alors pour certaine l'immortalité de notre âme et la réceptivité dont elle est capable à l'égard de tous les maux et, d'un autre côté, à l'égard de tous les biens, nous tiendrons constamment la route d'en haut et nous ferons tout ce qui dépendra de nous pour pratiquer la justice avec un concours de la pensée : afin d'être chers à nous-mêmes comme aux Dieux, (...) en obtenant pour nous les prix que mérite la justice »¹⁴.

Pour sauver l'espèce humaine de la disparition totale, Zeus charge Hermès de « *porter aux hommes le sentiment de l'honneur et celui du droit* »¹⁵. La pudeur et la justice seraient des présents des dieux. Elles disposent les hommes au bien. Ainsi le mythe permet de comprendre la nécessité à toujours faire ce qui est bien.

Mais, le recours au mythe par Protagoras dans le dialo-

vertu : « la vertu est intelligence, ou le tout de l'intelligence ou une partie de celle-ci »¹⁰. La recherche sensée du bien doit avoir pour guide la raison.

Le recours à la vertu en ses aspects différents mais complémentaires : la vertu d'un homme, celle d'une femme, la première et la deuxième définition de la vertu et le sens de la vertu envisagée comme le désir rationnel du bien, laisse voir qu'elle est une notion complexe. Cette complexité de la vertu nécessite qu'on la sépare des fausses vertus.

C. Vertu et pastiches de vertu

L'examen de la vertu en termes de « vertu vraie »¹¹ et pastiches de vertu est le lieu de montrer ce qui la distingue. Les pastiches de vertu sont des imitations de la vertu relevant « des attitudes de mauvaises foi »¹². Chez Platon ces vertus ne sont pas accompagnées par la philosophie.

La vertu doit être guidée par l'intelligence ou par la pensée. Car toute chose faite dans l'ignorance de la pensée est, selon Platon, « ignorance et vice manifeste »¹³. Pour Platon l'acquisition et l'exercice de la sagesse dérivent de l'exercice de la raison, la pensée ou l'intelligence. La sagesse à son tour engendre la justice dont découlent d'abord le courage, ensuite la tempérance. Ainsi, la sagesse sans la pensée n'implique pas systématiquement la justice, le courage et la tempérance. C'est dans la pratique de toutes les vertus et l'exercice de la pensée que l'homme peut s'élever à une existence qui n'est plus gagnée par la fièvre de la peur et des plaisirs.

De cette première étude portant sur la nature de la vertu, il résulte que la vertu chez Platon est un concept qui se dit au singulier (la vertu) comme au pluriel (les vertus cardinales). Elle sous-entend : la pensée (intelligence ou raison), la sagesse, la justice, le courage et la tempérance. Être vertueux, c'est s'attacher fermement comme Socrate à toutes ces vertus. C'est en pratiquant toutes ces vertus que l'homme acquiert les qualités nécessaires au vivre-ensemble. Sans doute, la vertu chez Platon est la disposition qui consiste à faire ce qui est à la fois bien, beau et juste.

NOTES

- 1- DIOP (Cheikh Anta).- *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*, (Paris, Présence Africaine, 1974), p. 6.
- 2- OBENGA (Théophile).- *L'Afrique dans l'Antiquité*, (Paris, Présence Africaine, 1973), p. 448.
- 3- DIOP (Cheikh Anta).- *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire*, p. 46.
- 4- *Idem*, p. 49.
- 5- NKURUMAH (Kwame).- *L'Afrique doit s'unir* (1963), trad. L. JOSPIN, (Paris, Payot, 1964, 258), p. 104.
- 6- NKURUMAH (Kwame).- *L'Afrique doit s'unir*, p. 206.
- 7- DIOP (Cheikh Anta).- *Nations Nègres et culture*, Tome 1, (Paris, Présence Africaine, 1954), p. 18.
- 8- DIOP (Cheikh Anta).- *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique*, (Paris, Présence Africaine, 1974), p. 70.
- 9- *Idem*, p. 15.
- 10- KI-ZERBO (Joseph). - *À quand l'Afrique?*, (Paris, Seuil, 2003), p. 81.
- 11- KI-ZERBO (Joseph).- *Repères pour l'Afrique*, p. 11.
- 12- KI-ZERBO (Joseph).- *Repères pour l'Afrique*, p. 146.
- 13- GNONSÉA (Doué).- DIOP (Cheikh Anta).- *Théophile Obenga : Combat pour la Re-naissance africaine*, (Paris, L'Harmattan, 2003), p. 229-230.
- 14- GNONSÉA (Doué).- DIOP (Cheikh Anta).- *Théophile Obenga : Combat pour la Re-naissance africaine*, p. 15.
- 15- OBENGA (Théophile).- Volney et le sphinx, contribution de Cheikh Anta Diop à l'historiographie mondiale, p. 12.
- 16- VERGELY (Bertrand).- *Les philosophes anciens*, (Toulouse, Milan, 1997), p. 4.
- 17- NIETZSCHE (Friedrich).- *Le gai savoir*, trad. Pierre Klossowski, (Paris, club français du livre, 1977), p. 260.
- 18- KI-ZERBO (Joseph).- *Éduquer ou périr*, (Paris, Éditions de L'Harmattan, 1990), p. 9.
- 19- NKURUMAH (Kwame). - *La lutte des classes en Afrique* (1972) (Paris, Présence Africaine, 1976), traduction de Marie Aida BAH-DIOP, p. 10.
- 20- ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris, Garnier-Flammarion, 1971), p. 76.
- 21- PLATON.- *La République VII*, (Paris, Flammarion, 1966), 515 c-516a et 516 b-51/a, traduction Robert Baccou.
- 22- DESCARTES (René).- *Discours de la méthode*, 3^{ème} partie, (Paris, Fernand Nathan, 1981, p. 48.
- 23- FOFANA (Mouramane).- *Rêver le progrès* (Abidjan, Ceda/Neter, 1997), p. 179.
- 24- BOA (Thiémélé).- *Recherches philosophiques, quelle philosophie pour l'Afrique?*, tome1, (Abidjan, EDUCI, 2004), p. 48.
- 25- KI-ZERBO (Joseph).- *Repères pour l'Afrique*, p. 12.
- 26- SORO (David Musa).- *L'Intégration, condition de la paix et du développement en Afrique*, p. 76.

BIBLIOGRAPHIE

ADIAFFI (Jean Marie).- *La carte d'identité*, (Abidjan, CE-DA, collection monde noir poche, 1980).

BIYOGO (Grégoire).- *Histoire de la philosophie africaine*, Livre I, (Paris, L'Harmattan, 2011).

BOA (Thiémélé).- *Recherches philosophiques, quelle philosophie pour l'Afrique?*, tome 1, (Abidjan, EDUCI, 2004).

BWEMBA- BONG (sous la dir.).- *L'exercice du pouvoir en Afrique noire* » Actes du colloque organisé par le Cercle Samory, (Poitiers 31mars-1 avril 1984). (Inédit)

DESCARTES (René).- *Discours de la méthode*, (Paris, Fernand Nathan, 1981).

DIAKITÉ (Sidiki).- *Les Techniques de pointe et l'Afrique, Préparer l'an 2001* (Abidjan, NEA, collection " Penser l'Afrique", 1988).

DIOP (Cheikh Anta).- *Nations Nègres et culture*, (Paris, Présence Africaine, 1954).

DIOP (Cheikh Anta).- *L'unité culturelle de l'Afrique Noire*, (Paris, Présence africaine, 1960).

DIOP (Cheikh Anta).- *Les fondements économiques et culturels d'un État fédéral d'Afrique noire* (Paris, Présence Africaine, 1974).

DIOP (Cheikh Anta).- *L'antiquité africaine par l'image, notes africaines*, (Dakar, NEA, Janvier-avril 1975 n°145-146).

DIOP (Cheikh Anta).- *Parenté génétique de l'Égypte pharaonique et des langues négro-africaines*, (Dakar, IFAN, N.E.A, 1977).

DIOP (Cheikh Anta), *Interview à la télévision camerounaise* (Yaoundé, 10 janvier 1986).

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

ELA (Jean Marc).- *Cheikh Anta Diop ou l'honneur de penser*, (L'Harmattan, (Paris, 1989).

mière définition et la seconde définition de la vertu constituent la quête progressive de l'unité de son sens. La question initiale est celle de l'unité du sens des expressions de la vertu. Mais en réalité, il s'agit de définir la vertu de sorte à montrer son objet et la voie de son acquisition.

« Es-tu à même, Socrate de me dire, au sujet de la vertu, si c'est quelque chose qui s'enseigne ou bien, si, au lieu d'être quelque chose qui s'enseigne, elle est la matière d'un exercice, ou bien si, au lieu d'être matière d'exercice ou d'enseignement, elle est chez les hommes un don naturel ; ou bien s'il y a quelque autre façon encore dont on l'acquière ? »⁸

Le problème de Ménon c'est d'être incapable de donner une définition unique de la vertu. Mais les réponses de Ménon ne manquent pas d'intérêt pour la quête du sens et de la valeur de la vertu car la recherche d'une définition unique de celle-ci apparaît dans le *Lachès* comme une tâche complexe. « Mais, pour commencer, écrit Platon, voyons, à propos d'une de ses parties, si nous sommes au point voulu pour ce qui est de savoir quelle en est la nature ! »⁹ On peut procéder par la quête de la partie dans la mesure où elle indique le tout. Dans cette perspective, les définitions que Ménon donne comme des réponses à la question de la vertu peuvent être considérées comme des aspects de la vertu et elles peuvent en donner ainsi une idée.

La quête du sens de la vertu d'un homme signifie que la vertu n'est pas, contrairement à ce que pense Ménon, la gestion des affaires publiques qui consiste à faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis. La vertu de la femme englobe cet aspect de la vertu qui est la bonne gestion des affaires et l'obéissance à l'autorité politique. La première définition de la vertu, la capacité de commander aux hommes avec justice fait de la justice sans essence de la politique. Il n'y a pas de politique saine sans justice. La seconde définition de la vertu, comme le désir des belles choses joint au pouvoir de se les procurer est en quelque sorte une orientation de l'action de tout individu vers ce qui exprime le beau, le juste et le bien. Toutes ces approches définissant les aspects de la vertu se corrigent dans cette approche qui est le désir rationnel du bien. C'est pourquoi Platon donne cette définition de la

par Platon : « *Si par la pensée nous nous faisons spectateurs de la naissance d'une société politique, nous y verrions naître aussi la justice et l'injustice.* »⁵ L'observation de la naissance d'une cité à partir des besoins laisserait voir la justice et l'injustice en grands caractères. Platon aboutit avec sa méthode non à une vertu mais à plusieurs vertus essentielles à l'harmonie sociale. La sagesse, le courage, la justice et la tempérance sont ces vertus essentielles ou cardinales. Outre les vertus cardinales, il existe la vertu politique et les vertus théologiques.

De la vertu politique, on peut dire avec Montesquieu dans *De l'esprit des lois*, qu'elle est la connaissance des lois à prescrire et l'obéissance aux lois. L'existence de la vertu politique nécessite un législateur sait prescrire les lois qui rendent ses concitoyens meilleurs. Une telle existence de la vertu suppose des citoyens obéissant et un législateur qui ne se trompe pas sur la nature et les conséquences des lois à prescrire parce qu'il en a la connaissance. Pour Platon le philosophe dans la cité juste est le meilleur des législateurs parce son âme a « *un regard perçant, un fin discernement* »⁶ et qu'elle est apte à gouverner un État contrairement aux « *gens sans culture et qui n'ont point d'expérience de la vérité* »⁷. Le philosophe est, par les qualités de son âme, l'éducation reçue et l'expérience de la contemplation de l'idée du Bien le dirigeant de la cité juste.

Les vertus théologiques (foi, charité et espérance) du Christianisme sont des expressions utiles à la compréhension de l'idée de vertu. La foi, la charité et l'espérance sont les vertus dont la pratique fait le bon chrétien. De ces différentes expressions il ressort que la vertu est à la fois mesure, force et action réalisant ce qui est bon et juste. Mais pour mieux comprendre le sens et la valeur de la vertu chez Platon, il est nécessaire de faire un examen des définitions qu'il donne dans la quête de l'unité du sens de la vertu.

B. De l'unité du sens de la vertu

Dans le *Ménon*, Platon procède progressivement et graduellement à l'établissement du sens correct de la vertu. De ce fait, la vertu d'un homme, la vertu d'une femme, la pre-

FOFANA (Mouramane).- *Rêver le progrès*, (Abidjan, Ceda/Neter, 1997).

GONIDEC (Pierre François).- *Les systèmes politiques africains* (Paris, Librairie de droit et de jurisprudence, 1974).

GNONSÉA (Doué).- *Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga : Combat pour la Re-naissance africaine*, (Paris, L'Harmattan, 2003).

GUISSÉ (Yousouph Mbargane).- *Philosophie, culture et devenir social en Afrique noire*, (Dakar-Abidjan-Lomé, les NEA, 1979).

KANA (Clestine Colette Fouellefak), « Cheikh Anta Diop le panafricaniste : un repère pour l'Afrique et sa jeunesse ? » : *Éthiopiennes* n°87, 2ème semestre 2011.

KI-ZERBO (Joseph).- *Histoire de l'Afrique noire*, (Paris, Hatier, 1972).

KI-ZERBO (Joseph).- *Éduquer ou périr*, (Paris, Éditions de L'Harmattan, 1990).

KI-ZERBO (Joseph).- *À quand l'Afrique ?*, (Paris, Seuil, 2003).

KI-ZERBO (Joseph).- *Histoire critique de l'Afrique*, (Dakar, Panafrika/Silex/ Nouvelles du Sud, 2008).

KI-ZERBO (Joseph).- *Repères pour l'Afrique*, (Dakar, Panafrika, 2010).

LAUROFF (D.G.).- *Les systèmes institutionnels en Afrique noire : les francophones*, (Paris, Padou, 1980).

MBITI (John).- *Religions et philosophies africaines*, (Yaoundé, Clé, 1972).

NDIAYE (Mamadou Abdoulaye).- *Africanisme et théorie du projet social*, (Paris, L'Harmattan, 2010).

NIETZSCHE (Friedrich).- *Le gai savoir*, trad. Pierre KLOS-SOWSKI, (Paris, club français du livre, 1977).

NKRUMAH (Kwame).- *L'Afrique doit s'unir* (1963), traduit de l'anglais par L. JOSPIN, (Paris, Payot, 1964).

NKRUMAH (Kwame).- « Discours à la conférence constitutive de l'OUA, Addis-Abeba, mai 1963 ».

NKRUMAH (Kwame). - *Le Consciencisme* (1969), traduction de Starr et Howlett, (Paris, Payot, 1976).

NKRUMAH (Kwame).- *La lutte des classes en Afrique* (1972), traduction de Marie Aida BAH-DIOP, (Paris, Présence Africaine, 1976).

OBENGA (Théophile).- *L'Afrique dans l'Antiquité* (Paris, Présence Africaine, 1973).

OBENGA (Théophile).- Volney et le sphinx, contribution de Cheikh Anta Diop à l'historiographie mondiale (Paris, Présence Africaine, 1996).

OKOUNDJI (Gabriel).- *La mort ne prendra pas le nom d'Haïti*, (Bertoua-Cameroun, Éditions NDZÉ, 2010).

PLATON.- *La République VII*, traduction Robert BACCOU, (Paris, Flammarion, 1966).

ROUSSEAU (Jean-Jacques).- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris, Garnier-Flammarion, 1971).

SORO (David Musa).- *L'Intégration, condition de la paix et du développement en Afrique* (Abidjan, Les Éditions Bala-fons, 2011).

VERGELY (Bertrand).- *Les philosophes anciens*, (Toulouse, Milan, 1997).

WONDJI (Christophe).- « L'authenticité africaine : Mythe et réalité in : *Revue de littérature et d'esthétique négro-africaine*, (Abidjan, NEA, 1977).

« *S'il n'arrive pas, écrit Platon, ou bien que les philosophes deviennent rois dans les États, ou que ceux auxquels on donne maintenant le nom de rois et princes ne deviennent philosophes, (...).Il n'y aura de trêve aux maux dont souffrent les États, pas davantage, je pense, à ceux du genre humain.* »²

À l'opposé de la recommandation de la vertu ou du philosophe-roi, le doute surgit et se mue en question d'incompréhension ou en affirmation sur l'utopie d'un monde de vertu. Les Sophistes, en s'opposant à Socrate dans les dialogues de Platon, niaient en réalité le fondement de la vertu dont la vie de Socrate est une figure emblématique de sa pratique. Aujourd'hui, l'attitude de Socrate et le sens accordé à la vertu chez Platon semblent être des réalités incomprises, ignorées ou rejetées.

Janine Chanteur écrit : « On ne peut encore dire ce qu'est la vertu indispensable. »³De même, Folscheid écrit : « Même si, les rois étaient philosophes et les philosophes rois, les conditions du monde voueraient toute tentative à l'échec. (...) Mais comment une âme engoncée dans un corps pourra-t-elle parvenir à la vraie vie ? »⁴Par ces propos, Janine et Folscheid révèlent notre attitude actuelle à l'égard de ce que représente la vertu chez Platon. C'est une attitude de doute et de désir de compréhension de la vertu chez Platon. Ainsi, pour comprendre chez lui la place de la vertu dans la quête permanente de la coexistence pacifique nous étudierons successivement la nature, l'origine et les conditions d'émergence de la vertu dans sa philosophie.

I.- NATURE DE LA VERTU

Qu'est-ce que la vertu ? Cette question se pose comme un préalable à tout débat ou toute recherche concernant la pensée politique de Platon. Platon lui-même se la pose dans le *Ménon* ou *De la Vertu*, dialogue consacrée à la vertu.

A.- Types de vertu

La recherche des types de vertu conduit à l'établissement d'un ensemble de modes d'expression susceptibles de faire connaître l'idée de vertu en général et le sens de la vertu en particulier chez Platon. La méthode de recherche est indiquée

Virtue for him is not itself a value. It's rather a set of essential qualities like thought, wisdom, courage, justice and temperance allowing one to get along with other people. For Plato, the qualities of virtue are acquired by education and are the key conditions of a peaceful joyful and fair society.

Keywords

Soul, Love, beauty, goodness, City, knowledge, Courage, Dialectics, Gods, Education, Ideas, Intelligence, Justice, Measure, Metaphysics, Moral, Myth, Peace, Thought, Philosophy, Politics, Reason, Religion, Wisdom, Science, Sophist, Temperance, Value, Truth, Virtue.

INTRODUCTION

Le fondement de la vertu dans la philosophie de Platon peut-il servir de réponse viatique à la question de la coexistence pacifique ? Deux raisons sont à l'origine de la formulation de cette question. La première raison dérive de la recherche du rapport entre la philosophie et la pensée de la vertu chez Platon. Platon se présente comme un apologiste de la vertu. Il fait de la vertu aussi bien un thème essentiel de la philosophie que la condition indispensable de l'homme juste et heureux. « *Tout ce qu'il y a d'or, écrit-il, à la surface et au-dessous de la terre ne s'échange pas à égalité contre la vertu !* ».¹ Cette attitude apologétique de la vertu par Platon mérite qu'on s'interroge sur sa nature afin de comprendre son sens et sa valeur. En effet, la philosophie en son matin de gésine, se veut la quête de l'être. Mais, de l'ontologie à l'étude de la vertu il semble exister une différence qui nécessite une élucidation pour une bonne compréhension du sens de la vertu dans sa philosophie.

La deuxième raison de la formulation de la question découle de ce rapport complexe entre la pensée de la vertu chez Platon dont la pratique fait du philosophe-roi ou du roi philosophe la condition indispensable pour protéger les cités des troubles sociaux et le doute créé par certaines affirmations qui nient la capacité de la vertu à réaliser un monde d'hommes justes et heureux.

HERMÉNEUTIQUE DE L'« HOMO POLITICUS » : ESSAI D'UNE POLITIQUE FONDAMENTALE

Alexis Koffi KOFFI

Assistant au Département de Philosophie

Université Alassane Ouattara de Bouaké

RÉSUMÉ

En regard des interminables crises sociopolitiques vécues au quotidien, la saisie profonde du phénomène politique se pose avec acuité. Toute chose qui présuppose une politique fondamentale, en tant qu'elle révèle l'être de la politique dans son intime rapport avec la vérité de l'Être lui-même. Ainsi, la politique fondamentale en tant que pensée bâtitrice se donne, ici, comme cela même qui amènerait, dans l'historial, les peuples de la terre à vivre pleinement le bonheur et à expérimenter la vraie liberté.

Mots-clés

Art politique, éthique, herméneutique, homo politicus, phénoménologie politique, politique fondamentale, peuple historial, pensée bâtitrice.

ABSTRACT

Compared to the interminable sociopolitical crises lived with the daily newspaper, the major seizure of the political phenomenon is posed with acuity. Any thing which presupposes a fundamental policy, as it reveals to be it of the policy in its close friend relationship with the truth To be it itself. Thus, the fundamental policy as a builder thought is given, here, as that even which would bring, in the historial, the people of the ground to living happiness fully and trying out true freedom.

Keywords

Political art, ethics, hermeneutic, homo politicus, political phenomenology, fundamental politic, populates historial, builder Thought.

INTRODUCTION

Le principe d'une vie sociétale, communautaire, intégrant les exigences de la constitution ontologique de l'« *homo politicus* », constitue le terrain d'incubation par lequel une société humaine émerge, se consolide et se développe. Ce vivre-ensemble qui caractérise ainsi la vie politique requiert que l'homme politique lui-même puisse saisir l'être de la politique, s'ouvrir à lui dans une sorte de relation ententive. Sous ce rapport, le politique pourrait sans nul doute se comprendre au mieux, et partant prendre conscience de la tâche essentielle à lui assignée par la politique, en tant qu'appel de la vérité de l'Être. Et ce d'autant plus, que la politique, prise en son sens étymologique signifierait l'art de gouverner la cité, de diriger l'État. Si tant est que la politique est un art, l'homme politique qui exerce cet art serait par ricochet un « *artiste* » qui produit dans une certaine mesure l'œuvre politique. Mais d'où vient-il que « *le produit politique* » que nous présente souvent l'« *artiste* » soit loin de l'idyllique ? Autrement dit, comment se fait-il que le politique en tant qu'« *artiste* » ne parvienne pas toujours à présenter au peuple ce qu'il y a de beau, de merveilleux ? Et, que c'est bien le contraire qui se produit. Plutôt que d'œuvrer dans la dimension de l'appréciable, c'est dans la médiocrité que le politique donne le plus souvent. Au lieu de créer, en sa qualité d'artiste, les conditions nécessaires à un monde meilleur, c'est un « *monstre* » qu'il nous taille selon ses ambitions égotiques et égoïstes. Telle semble être malheureusement l'entreprise de l'homme politique dans la conduite des affaires de l'État au sein de la plupart des gouvernements du monde entier, laissant ainsi le peuple dans un désarroi complet et indescriptible.

S'il en va ainsi, c'est certainement parce que le politique lui-même ignore que la politique en tant qu'art a nécessairement rapport à la vérité. Car « *L'art est la sauvegarde créant la vérité dans l'œuvre ... il est un devenir et un advenir de la vérité* »¹. En tant que sauvegarde, l'art politique crée la vérité dans l'œuvre politique, pour autant que celle-ci advient dans l'historialité des peuples. En fait, dans l'historial politique le peuple s'émerveille et s'éveille à ce qui lui est donné de réaliser, c'est-à-dire l'accession à son héritage originel, lequel héritage est lui-même tributaire de la vérité de l'Être. Ainsi, la

LA VERTU CHEZ PLATON ET LA QUESTION DE LA COEXISTENCE PACIFIQUE

Mintan TOURÉ

Doctorant au Département de Philosophie

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan

RÉSUMÉ

La voie de la paix sociale ou celle de la paix avec soi par la vertu n'est pas comme le soleil qui se montre de lui-même. Il n'est pas toujours aisé de choisir pour soi ce qui est bien. En ce sens, les hommes se trompent sur la capacité de la vertu à réaliser un monde de paix. Les sophistes ont cru bon de dispenser aux athéniens déjà fatigués par la guerre du Péloponnèse, un savoir qui fait fi des valeurs de vérité et de justice. De ce fait les troubles sociaux et la souffrance morale qui ont ruiné tout ce qui faisait la grandeur d'Athènes au temps de Périclès se sont accentués. C'est pourquoi, à l'opposé des sophistes, Platon comme son maître Socrate prône la pratique de la vertu. La vertu chez lui n'est pas une valeur en soi. Elle est un ensemble de qualités essentielles comme la pensée, la sagesse, le courage, la justice et la tempérance permettant de se conduire de façon juste avec autrui. Ces qualités de la vertu qui s'acquièrent par l'éducation sont pour Platon les conditions de la paix de la cité juste et heureuse.

Mots-clés

Âme, Amour, Beau, Bien, Cité, Connaissance, Courage, Dialectique, Dieux, Éducation, Idées, Intelligence, Justice, Mesure, Métaphysique, Morale, Mythe, Paix, Pensée, Philosophie, Politique, Raison, Religion, Sagesse, Science, Sophiste, Tempérance, Valeur, Vérité, Vertu.

ABSTRACT

Contrarily to the sun which independently exhibits, the option of social peace or of peace with one-self by virtue is not obvious at first sight. Deciding what is good even for one-self is not always an easy going task. Therefore humans get mistaken about the ability of virtue to establish a peaceful world. That's why the Sophists found it better to teach to the Athenians, weakened by the Peloponnesian war, a knowledge that flouts truth and justice values. Thereafter, the social riots and the moral suffering that corrupt the hegemony of Athens at the time of Pericles worsened. Unlike the Sophists, Plato like his master Socrates advocates the practice of the virtue.

- ⁷³- *Idem, Op., cit.,* Λ, 7, 1072a35.
⁷⁴- BRAGUE (Rémi).- *Aristote et la question du monde*, p. 405.
⁷⁵- ARISTOTE.- *De l'âme*, III, 7, 431a15.
⁷⁶- *Idem, Métaphysique*, Λ, 7, 1072b26.
⁷⁷- BRAGUE (Rémi).- *Aristote et la question du monde*, p. 444.
⁷⁸- *Idem, Op., cit.,* p. 433.
⁷⁹- *Ibidem*.
⁸⁰- GILSON (Etienne).- *Le philosophe et la théologie*, (Paris, Librairie Arthème Fayard, 1960), p. 164.
⁸¹- ARISTOTE.- *Métaphysique*, Λ, 7, 1073a5-11.
⁸²- ARISTOTE.- *Métaphysique*, Λ, 8, 1073a24-28.
⁸³- *Idem, Op., cit.,* Λ, 8, 1074a35.
⁸⁴- *Idem, Op., cit.,* Λ, 8, 1073a29.
⁸⁵- *Idem, Op., cit.,* Λ, 8, 1074a36.

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE.- *De l'âme*, (Paris, J. Vrin, 1995), 236 p.
 ARISTOTE.- *Éthique à Eudème*, trad. Pierre MARÉCHAU, (Paris, Payot & Rivages, 1994), 228 p.
 ARISTOTE.- *Métaphysique*, trad. J. TRICOT, (Paris, J. Vrin, 1981), tome II, « H-N », 314 p.
 ARISTOTE.- *Métaphysique*, trad. J. TRICOT, (Paris, J. Vrin, 1991), tome I, « A-Z », 309 p.
 ARISTOTE.- *Physique*, (I-IV), trad. Henri CARTERON, (Paris, Les Belles Lettres, 1996), tome 1, 169 p.
 ARISTOTE.- *Physique*, (V-VIII), trad. Henri CARTERON, (Paris, Les Belles Lettres, 1996), tome 2, 190 p.
 BRAGUE (Rémi).- *Aristote et la question du monde*, Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie, (Paris, P.U.F., 1988).
 CROISSANT (Jeanne).- *Aristote et les mystères*, (Paris, Librairie E. Droz, 1932), 217 p.
 GILSON (Etienne).- *Le philosophe et la théologie*, (Librairie Arthème Fayard, 1960),
 HUISMAN Denis (dir.).- *Dictionnaire des philosophes*, (Paris, PUF, 1984), 1531 p.
 Saint Thomas d'AQUIN.- *Somme Théologique*, trad. Aimon-Marie ROGUET, (Paris, Cerf, 1984), tome 1, 966 p.

politique en tant qu'œuvre d'art se tient toujours déjà dans le dévoilement de la vérité, en tant que vérité de l'Être lui-même. Cette vérité de l'Être qui se déploie sans cesse dans l'être de la politique semble être actuellement occultée, tellement l'homme politique lui-même est plongé dans l'utilisabilité de son monde. Dans ces conditions comment parvenir à saisir l'être de la politique pour laisser advenir l'histoire des peuples ? Comment être en phase avec l'être de la politique, afin d'être en phase avec le peuple ? De cette façon, nous entendons questionner l'être de la politique, de sorte que dans ce questionnement, l'homme politique accède à l'éclaircie de l'Être. Et, qu'ayant lui-même contemplé la lumière au cœur de la chose politique, il puisse éclairer historiquement son peuple et le conduire vers un avenir radieux et prometteur.

I.- DE LA NECESSITE D'UNE HERMÉNEUTIQUE DE L' « HOMO POLITICUS »

En plus d'être un homme de pensée et de savoir (*homo sapiens*), l'homme est également un « *animal politique* » (*homo politicus*). En tant qu'être politique, l'homme est avant tout un être de communauté. Et « *cette communauté est celle qui est appelée cité, c'est la communauté politique* »². Il convient de noter, ici, qu'au-delà de l'homme politique, c'est la communauté politique que nous voulons cerner en profondeur, comprendre. Ainsi, l'herméneutique doit s'entendre à ce niveau comme une tentative d'interprétation originelle, mieux une *com-préhension* de la chose politique, c'est-à-dire une saisie radicale de la communauté politique incluant nécessairement le dirigeant politique lui-même. Mais alors, pourquoi une herméneutique de l'« *homo politicus* » ? En quoi cette herméneutique est-elle essentielle ? Quelle est l'implication fondamentale d'une telle démarche philosophique ? Que vise essentiellement l'herméneutique de la communauté politique ? En visant la chose politique, c'est l'être même de la politique que nous cherchons à saisir, mieux c'est la chose même de la chose politique que nous voudrions appréhender. « *Nous voudrions considérer les choses selon leur chose-même, donc selon ce qui présomptivement convient à toutes les choses et à chaque chose en tant qu'un telle* »³. Admettre que la

politique soit une chose dont nous devons absolument saisir la choseité cela apparaît, de prime abord, quelque chose d'insolite, d'incompréhensible surtout pour le commun des mortels. Que la politique soit une chose ne signifie rien d'autre qu'elle est une entité vivante et réelle située dans un cadre spatio-temporel. Par là, nous comprenons que la politique ne saurait être une chose au sens de ce qui est donné à portée de main, mais au sens de ce qui suppose une action humaine inscrite dans le temps. En tant que chose, la politique relève essentiellement de l'histoire des peuples disons de l'historialité de la communauté humaine.

Certes, la communauté politique est une réalité concrète mais elle dépend, au fond, d'une autre bien plus grande et plus profonde. À dire vrai, le fait politique ne peut être compris comme tel que dans une perspective ontologico-politique, prenant en compte aussi bien le fait politique que l'être de la politique. C'est pourquoi, nous pensons que la crise humanitaire que nous traversons actuellement est, avant tout, une crise politique voire de l'être de la politique. En fait, la déchéance de l'homme à laquelle nous assistons présentement est principalement due au fait, que l'homme en tant qu'« *homo politicus* » a été pauvrement évalué. Disons plus exactement, que la chose politique en tant que telle n'a toujours pas été pensée en profondeur. Car ainsi que le note Heidegger : « *Nous sondons tout ce que nous rencontrons, et souvent d'une façon toute superficielle, mais parfois nous nous aventurons vers les bas-fonds et, assez rarement, jusqu'au bord même des abîmes de la pensée* »⁴. Ainsi, en envisageant de la sorte une herméneutique de l'« *homo politicus* », nous avons pour souci majeur d'amener l'homme politique à quitter les bas-fonds de la politique afin de s'orienter vers l'abîme de la pensée politique. Qu'est-ce donc que s'orienter vers l'abîme de la pensée politique si ce n'est de s'installer dans l'être de la politique, afin qu'en contemplant la lumière au cœur de la chose politique, le séjour de l'homme au sein de la « *polis* » soit vraisemblablement un séjour dans « *la clairière hébergeante de l'Être* ».

Ainsi donc, l'entreprise d'une herméneutique de l'« *homo politicus* » s'avère plus que nécessaire, parce que la cité idéale

- 27- *Idem*, *Physique*, VIII, 5, 258b.
- 28- ARISTOTE.- *Métaphysique*, Δ, 5, 1015a20-31.
- 29- *Idem*, *Physique*, VIII, 6, 258b10.
- 30- *Idem*, *Op.*, cit., VIII, 6, 259a1.
- 31- ARISTOTE.- *Physique*, VIII, 6, 259a1.
- 32- *Idem*, *Métaphysique*, Δ, 6, 1015b.
- 33- *Idem*, *Op.*, cit., Δ, 6, 1016b12.
- 34- *Idem*, *Op.*, cit., Δ, 6, 1016b8.
- 35- *Idem*, *Op.*, cit., Δ, 6, 1016b20.
- 36- *Idem*, *Physique*, VIII, 6, 259a13.
- 37- *Idem*, *Op.*, cit., VIII, 6, 259b.
- 38- ARISTOTE.- *Physique*, VIII, 6, 259b10.
- 39- *Idem*, *Op.*, cit., VIII, 6, 259b22.
- 40- *Idem*, *Op.*, cit., VIII, 6, 259b32.
- 41- ARISTOTE.- *Physique*, VIII, 7, 260a26.
- 42- *Idem*, *Op.*, cit., VIII, 10, 266a10.
- 43- *Idem*, *Métaphysique*, Δ, 7, 1073a11.
- 44- *Idem*, *Op.*, cit., Δ, 21, 1022b15.
- 45- *Idem*, *Physique*, VIII, 10, 267b4.
- 46- ARISTOTE.- *Physique*, VIII, 10, 267b6.
- 47- ROSS (David).- *Aristote*, p. 132.
- 48- HUISMAN (Dénis).- *Dictionnaire des philosophes*, (Paris, P.U.F., 1984), p. 143.
- 49- ARISTOTE.- *Métaphysique*, Δ, 3, 1070a20.
- 50- *Idem*, *Op.*, cit., Δ, 2, 1069b13.
- 51- *Idem*, *Op.*, cit., Δ, 3, 1069b36.
- 52- *Idem*, *Op.*, cit., Δ, 5, 1071a1.
- 53- ARISTOTE.- *Métaphysique*, Δ, 7, 1072a24.
- 54- *Idem*, *Op.*, cit., Δ, 7, 1072a26.
- 55- κινει ὡς ἐρώμενον = il meut comme objet d'amour. « La cause finale prise en ce sens, meut donc comme objet de l'amour ». *Idem*, *op.*, cit., Δ, 7, 1072b3.
- 56- *Idem*, *Op.*, cit., Θ, 8, 1050a7.
- 57- ARISTOTE.- *Métaphysique*, Δ, 7, 1072b10.
- 58- *Idem*, *Op.*, cit., Δ, 7, 1072b18-20.
- 59- *Idem*, *De l'âme*, III, 5, 430a 25.
- 60- *Idem*, *Op.*, cit., III, 7, 431a15.
- 61- *Idem*, *Métaphysique*, Δ, 9, 1074b34.
- 62- *Idem*, *De l'âme*, III, 3, 427a18.
- 63- BRAGUE (Rémi).- *Aristote et la question du monde*, p. 401.
- 64- Il nous paraît nécessaire d'ajouter l'article défini « le » au substantif « Dieu » pour éviter toutes formes de personnifications auxquelles nous inclinons naturellement nos valeurs religieuses.
- 65- ARISTOTE.- *Op.*, cit., Δ, 7, 1072b24.
- 66- BRAGUE (Rémi).- *Op.*, cit., p. 448.
- 67- ARISTOTE.- *Éthique à Eudème*, VII, 12, § 16.
- 68- ARISTOTE.- *De l'âme* III, 4, 430a4.
- 69- *Idem*, *Op.*, cit., III, 5, 430a 10, où Aristote fait la distinction entre intellect patient et intellect agent.
- 70- *Ibidem*.
- 71- CROISSANT (Jeanne).- *Aristote et les mystères*, (Paris, Librairie E. Droz, 1932), p. 28.
- 72- ARISTOTE.- *Métaphysique*, Δ, 7, 1072a29.

Il ressort de tout ce qui précède que le Premier Moteur est l'Être qui donne l'être aux êtres. Il ne les crée pas cependant, mais leur donne tout simplement une forme en les mettant en mouvement. Le Premier Moteur n'est donc pas le créateur des êtres qu'il meut, mais en est simplement le Moteur. Mieux, il est coexistentiel à ce qu'il meut, car il est Moteur en tant qu'il meut quelque chose. S'il est éternel, ce qu'il meut l'est nécessairement, car il ne fut pas un temps où il ne mouvait rien et un temps où il a commencé à mouvoir. Il existe toutefois une suprématie du Premier Moteur sur ce qu'il meut : c'est une suprématie non chronologique mais ontologique. Enfin si le Premier Moteur, Dieu, est ce qui répond à la question du "pourquoi", il ne faut donc pas chercher à le circonscrire, mais le contempler en tant que Principe. Sa saisie conduit à une impasse et sa connaissance est une entreprise chimérique.

NOTES

- 1- ARISTOTE.- *Métaphysique*, A, 2, 982b12.
- 2- Toutefois, il existe parmi les présocratiques des penseurs contemporains de Socrate notamment Empédocle et Anaxagore.
- 3- ARISTOTE.- *Physique*, II, 192b8.
- 4- *Idem*, *Métaphysique*, A, 7, 1072b14.
- 5- (BRAGUE Rémi).- *Aristote et la question du monde, Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, (Paris, P.U.F., 1988), p. 430.
- 6- ARISTOTE.- *Métaphysique*, A, 7, 1072a24.
- 7- *Idem*, *Physique*, V, 2, 226a23.
- 8- *Idem*, *Op., cit.*, VII, 1, 241b24.
- 9- *Idem*, *Op., cit.*, VII, 1, 242a16.
- 10- *Idem*, *Op., cit.*, VI, 10, 241a26.
- 11- ARISTOTE.- *Physique*, VIII, 5, 256a4.
- 12- *Idem*, *Op., cit.*, VIII, 5, 256a8.
- 13- *Idem*, *Op., cit.*, VIII, 5, 256a13.
- 14- *Idem*, *Op., cit.*, VII, 1, 242b34.
- 15- *Idem*, *Op., cit.*, VIII, 5, 256a30.
- 16- ARISTOTE.- *Physique*, VIII, 5, 256a19.
- 17- *Idem*, *Op., cit.*, VII, 2, 243a3.
- 18- BRAGUE (Rémi).- *Aristote et la question du monde*, p. 370.
- 19- ARISTOTE.- *Physique*, VIII, 1, 252b32.
- 20- *Idem*, *Métaphysique*, A, 7, 1072b10.
- 21- ARISTOTE.- *Métaphysique* A, 7, 1072b15.
- 22- *Idem*, *Physique*, VIII, 5, 256a32.
- 23- ARISTOTE.- *Physique*, VIII, 5, 256b4.
- 24- *Idem*, *Op., cit.*, VIII, 5, 256b20.
- 25- *Idem*, *Métaphysique*, A, 21, 1002b15.
- 26- *Idem*, *De l'âme*, III, 7, 431a3.

perçue par Aristote comme horizon du bonheur humain, reste irréalisable encore aujourd'hui, en dépit des nombreux efforts consentis par la communauté politique. « *La cité est une sorte de communauté (...) constituée en vue d'un certain bien (...), un bien qui est le plus haut de tous. Cette communauté est celle qui est appelée cité, c'est la communauté politique* »⁵. En effet, la « *koinonia politikè* », c'est-à-dire la communauté politique en tant qu'elle renvoie à la constitution de la « *polis* » (la citée) est, selon Aristote, le cadre approprié pour la réalisation du bonheur de l'homme. De ce qui précède, nous comprenons de fort belle manière que la visée essentielle de la politique (en tant qu'art de diriger la citée) est le bonheur, la quiétude, l'épanouissement du peuple. Cependant, une vue synoptique de toutes les cités du monde actuel nous permet de constater, à notre grand désarroi, que nous sommes loin de réaliser cet idéal politique. Nous en voulons pour preuve ces révolutions sanglantes auxquelles nous assistons ça et là, ces coups d'État à répétition, ces violations fréquentes des droits de l'homme ainsi que de la dignité humaine, et finalement le règne de l'injustice. Toute chose qui, à la vérité, dénote de la superficialité de la pensée, de la barbarie humaine. Nous tenons à préciser, par ailleurs, que notre intention n'est pas de critiquer les différentes théories politiques. Notre projet vise uniquement à poser à nouveaux frais le diagnostic politique, afin qu'en nous situant au cœur de la chose politique elle-même, nous parvenions à questionner historiquement l'être de la politique. Car « *Nous questionnons historiquement lorsque nous interrogeons ce qui advient encore, même si, selon l'apparence, cela est passé. Nous interrogeons ce qui advient encore si nous restons attentif à cet avènement de telle sorte qu'il puisse d'abord se déployer* »⁶.

Mais, en fait comment parvenir à questionner historiquement l'être de la politique ? Comment demeurer attentif à la politique en tant qu'avènement de sorte que l'être de la chose politique puisse librement se déployer ? Nous pensons, pour notre part, qu'une telle attention accordée à la politique est rendue possible par la méthode phénoménologique en tant que « *droit aux choses elles-mêmes* ». La phénoménologie, en effet, dit « *ce qui se montre tel qu'il se montre lui-même, le faire voir à partir de lui-même* »⁷, ainsi que note Heidegger. Prise au

pied de la lettre, cette définition de la phénoménologie laisse transparaître clairement que la méthode phénoménologique, pour autant qu'elle exige un retour aux phénomènes, aux choses, apparaît comme cela même qui permet aux choses de se dévoiler dans leur vérité intrinsèque. Appliquée au domaine politique, la méthode phénoménologique nous permet de saisir le phénomène politique en tant que tel. Par conséquent, il importe donc que nous laissions la latitude aux phénomènes politiques de se rendre manifestes plutôt que de chercher à les cerner en y appliquant nos propres catégories, c'est-à-dire notre intelligence humaine.

Comme on le voit, l'idée d'une phénoménologie politique est essentielle, d'autant plus qu'elle nous trans-porte au-delà des apparences du simple fait politique afin d'en saisir l'être réel. Ainsi, la phénoménologie politique dans la mesure où elle prône le retour à la chose politique elle-même, n'est plus l'œuvre de la seule raison humaine, mais bien plus l'effort de com-préhension, c'est-à-dire d'appropriation du phénomène politique lui-même dans son « *se-montrer-soi-même, en soi-même, à soi-même* »⁸. Aussi les phénomènes de la politique, même s'ils se présentent le plus souvent sous le mode de l'apparence, ne sauraient occulter le sens véritable du fait politique. De même, nous soutenons que c'est parce que la communauté politique ne parvient pas toujours à une lecture substantielle du phénomène politique comme tel, que nous assistons malheureusement à toute cette barbarie humaine, qui plonge notre humanité dans une détresse indescriptible et inqualifiable. En réalité, seule une lecture attentionnée du phénomène politique peut nous aider à rendre compte au mieux du fait politique, puisqu'elle nous dirige vers le fond de la chose politique afin d'en saisir la vérité. Car « *Aller au fond* » veut dire : *atteindre la vérité, ce qui proprement est. Grund désigne le fond vers lequel nous descendons et auquel nous revenons, pour autant que le fond est ce sur quoi une chose repose, à quoi elle tient, d'où elle s'en-suit* »⁹. Ainsi donc, en allant au fond de la chose politique, nous voulons appréhender ce sur quoi elle repose comme telle, nous voulons atteindre la politique en son fondement essentiel, ontologique.

en étant incorporel et trans-physique, de même agit le Premier Moteur. En un mot, l'identification du Premier Moteur au Dieu suffit à elle seule pour résoudre les problèmes laissés en suspens par la *Physique*.

Enfin, une des qualités et non des moindres du Premier Moteur, c'est qu'il est un être unique : « *Le principe des êtres, ou Être premier, n'est mobile, ni par essence, ni par accident, et il imprime le mouvement premier, éternel et un [...] Le mouvement éternel doit être imprimé par un être éternel, et le mouvement unique par un être unique* »⁸². Cette unicité du Premier Moteur s'apprécie tant au plan rationnelle que numérique : « *Le Premier Moteur immobile est un, à la fois formellement et numériquement, et par conséquent aussi, ce qui est en mouvement éternellement et d'une manière continue est un. Donc il n'y a qu'un seul Ciel* »⁸³.

Toutefois, la *Métaphysique* qui se propose de corriger les imperfections de la *Physique* nous laisse en présence de maintes interrogations. Selon Aristote, le mouvement unique que donne le Premier Moteur, c'est la translation de l'Univers. Or, remarque-t-il, « *Outre le simple mouvement de translation du Tout, mouvement qu'imprime, disons-nous, la substance première et immobile, nous voyons qu'il existe d'autres mouvements de translation éternels, ceux de la translation des planètes [...] Il est alors nécessaire que chacun de ces mouvements de translation soit produit par une substance immobile par soi et éternelle* »⁸⁴.

Cette remarque remet en cause l'unicité du Premier Moteur. Aristote dit bien qu'il est alors nécessaire que chacun de ces mouvements de translation soit produit par une substance immobile par soi et éternelle. Il existe dès lors, non pas un Premier Moteur unique, mais plusieurs premiers moteurs indépendants. Aristote le certifie si bien lorsqu'il affirme : « *Il est donc manifeste qu'autant il y a de mouvement des astres, autant il doit y avoir de substances, éternelles de leur nature, essentiellement immobiles et sans étendue, à raison de ce que nous avons dit précédemment* »⁸⁵. Ces dernières affirmations laissent un relent de polythéisme qui demeure invaincu dans la tradition philosophique grecque en général et dans la philosophie aristotélicienne en particulier.

Comme Dieu, le Premier Moteur est une Substance éternelle, immobile, séparée de tous les autres êtres. De toute évidence, une Substance de cet ordre ne peut avoir une grandeur quelconque, mais qu'elle est sans parties et sans divisions possibles. C'est ici qu'Aristote répond à la première question laissée en suspens par la *Physique* : « *cette substance ne peut avoir aucune étendue, mais qu'elle est impartageable et indivisible [...] elle est impassible et inaltérable* »⁸¹. Le Premier Moteur n'est donc pas quantifiable. Le quantifier, c'est le posséder et le posséder, c'est le dompter ; ce qui est impossible. Etant de nature divine, il fait corps avec le monde mais le transcende. On ne peut l'apprivoiser dans des considérations purement physiques.

Reste la deuxième question laissée en suspens par l'analyse de la *Physique* : la question du mouvement donné par un Premier Moteur incorporel. Cette question est déjà résolue dans l'analyse sur la manière de mouvoir du Premier Moteur à savoir qu'il meut comme objet d'amour. Ce Premier Moteur immobile ne meut pas le Premier Ciel à la manière dont les autres moteurs meuvent ce qu'ils meuvent, c'est-à-dire à l'occasion d'un contact entre le moteur et le mû.

Le Premier Moteur est, en effet, Acte Pur, et, comme tel, il est dépourvu de matière puisque la matière est puissance. Aristote décrit les relations entre le Premier Moteur et le Premier Ciel en termes de désir : le Premier Ciel est mû par le désir de ressembler le plus possible à cet objet d'amour qu'est pour lui le Premier Moteur.

Ce Moteur en effet, participe de deux existences : l'une dans l'âme, l'autre en dehors de l'âme. Dans le premier cas, il est agent du mouvement, dans le second cas, il est moteur en tant que fin. Aussi faut-il comprendre que les moteurs des corps célestes sont moteurs de deux manières, sans qu'il y ait pour autant pluralité. Dans la mesure où ces intelligibles leur tiennent lieu de forme, ils sont moteurs à titre d'agents, et dans la mesure où ils leur tiennent lieu de fin, ils en reçoivent un mouvement sous l'effet du désir.

Ce n'est pas donc pas par un contact physique que le Premier Moteur meut la nature, mais par un contact ontologique. Tout comme Dieu crée le mouvement de l'univers tout

II.- L'ASSISE ONTOLOGIQUE DE LA POLITIQUE

Sans nul doute, derrière son aspect purement ontique la politique cache quelque chose de suprêmement grand, qui la révèle en sa dimension essentielle disons ontologique. Et c'est sans conteste cette dimension ontologique de la politique, qui donne sens et consistance à la vie politique elle-même, contrairement à ce que l'on voudrait laisser croire à travers toutes ces théories politiques. Car à y voir de très près, la vie politique est foncièrement liée à l'être de la politique en tant que telle. Ainsi, en pénétrant le monde de la politique, pris comme le lieu de décision et de déroulement de l'histoire humaine, nous comprenons qu'elle séjourne constamment dans l'ouvert de l'Être. Aussi remarquons-nous que la politique en tant qu'art de diriger, a nécessairement rapport à la vérité. Disons plus exactement, que la politique entendue comme une œuvre humaine se donne comme la sauvegarde réalisant la vérité dans l'œuvre politique. « *Dans l'œuvre, c'est l'avènement de la vérité, qui est à l'œuvre et précisément selon le mode de l'œuvre* »¹⁰. En conséquence, la vérité qui se donne comme avènement selon le mode de l'œuvre politique n'est rien d'autre que la vérité de l'être de la politique. Autrement dit, dans l'œuvre politique c'est la vérité qui, se mettant elle-même en œuvre, révèle l'être véritable de la politique. De cette façon, la vérité dans l'œuvre politique se projette bien plutôt en se destinant à une humanité historique, c'est-à-dire à une humanité dont l'histoire est essentiellement tributaire de celle de l'Être se dévoilant en sa vérité décelante. Ce qui voudrait dire, que c'est seulement dans la mesure où le fait politique se situe dans l'éclaircie de l'Être, que l'être de l'homme lui-même en tant qu'*homo politicus* peut jouir du bonheur véritable. Bien évidemment, cela montre le rapport essentiel qui pourrait exister entre la politique et l'ontologie. « *La frontière entre la politique et la philosophie est un véritable seuil ontologique : les notions relevant de l'expérience pratique et quotidienne, et les mots, souvent les mêmes, qui les désignent, subissent une transformation radicale qui les rend méconnaissables aux yeux de ceux qui ont accepté de faire le bond magique dans un autre univers* »¹¹. En refusant de faire le saut magique dans un tout autre univers qui, en réalité, est un saut dans le vide, nous voudrions rester dans l'univers de l'être politique lui-même afin de cerner

au mieux cette relation substantielle, qui existe entre la politique et l'ontologie. Cette tâche nous semble essentielle d'autant plus que la politique, prise à la racine, se présente avant tout comme l'art de diriger, de gouverner la cité. En tant que tel, l'art politique tout comme l'art en général constitue et institue la vérité, en ce sens qu'il laisse advenir dans la décloison la vérité dans l'œuvre politique. « *L'art politique devrait se comprendre sur le modèle des autres arts* »¹². Si tant est que l'art politique doit se comprendre sur le modèle de l'art en général, nous sommes ainsi amenés à réfléchir sur la réalité de l'œuvre politique afin d'y trouver réellement l'art, c'est-à-dire la vérité qui s'y abrite.

Ainsi, la réalité la plus proche, la plus candide de l'œuvre politique ne se perçoit-elle pas dans le soubassement chosique de la chose politique elle-même ? Assurément. Car la politique en tant que produit artistique, se fonde essentiellement dans l'être de la politique. « *L'être-produit du produit réside bien en son utilité. Mais celle-ci à son tour repose dans la plénitude d'un être essentiel du produit. Nous l'appelons la solidité* »¹³. En tant qu'art, l'être-produit du produit politique s'enracine fermement, solidement dans l'intégralité de l'être du produit. Cela montre bien qu'en dehors de l'être du produit politique, l'œuvre politique ne peut se déployer véritablement. Ce faisant, expérience du politique et projet de l'Être se rapportent mutuellement l'un à l'autre, et se rencontrent toujours dans un trait fondamental de l'être-là historial des peuples. Indissolublement liées politique et vérité de l'Être entretiennent sans cesse un rapport essentiel dans l'accomplissement du destin d'un peuple historial, c'est-à-dire d'un peuple qui se tient et se maintient dans l'éclaircie de l'Être. « *L'homme historial pense, par ce qui vient d'elle et de lui, à l'avenir et à la provenance, et pensant ainsi, il y pense* »¹⁴. L'homme historial, parce qu'il a rapport à l'histoire de l'Être se situe à la fois dans l'a-venir et dans la provenance du penser lui-même. Étant donné qu'il est le produit d'une politique originelle, l'homme historial a conscience qu'il n'a d'histoire à proprement parler que parce que l'histoire de l'être de la politique s'historialisant, c'est-à-dire se déployant au-delà de tout fait historique, le porte et le trans-porte vers ce qu'il y a d'essentiel : à savoir la pensée. C'est d'ailleurs, cette histoire de l'Être fondatrice de l'histoire des peuples

vie qui persiste dans son identité et est toujours présente à sa totalité, contrairement au temps, vie de l'homme qui devient toujours autre chose.

La perfection et la divinité du Premier Moteur lui sont donc assurées par l'activité intellectuelle, autrement, il ne saurait jouir éternellement de cette vie qui ne dure qu'un bref instant pour nous. Mieux, c'est cet éveil constant qui donne au Premier Moteur son caractère divin, car : « *C'est à l'exercice de la pensée que le Premier Moteur doit sa divinité. Un dieu qui dormirait perdrait ce qui fait de lui un dieu. La théologie d'Aristote s'écarterait ici décisivement de celle d'Homère : alors que Zeus peut dormir, il ne dort ni ne sommeille, le dieu d'Aristote - ce qui n'est pas sans le rapprocher du Dieu biblique* »⁷⁷.

De là, le monde ayant une vie, et pour que cette vie soit éternelle, il n'est pas insensé de rattacher à cet Intellect comme fondement : « *Il n'est pas arbitraire que le monde dépende d'un Premier Moteur qui est intellect ; et il n'est pas non plus indifférent que ce principe soit le principe d'un monde* »⁷⁸. Aussi, si la doctrine du Premier Moteur a été introduite comme le prolongement d'une analyse de la cause efficiente, force est de reconnaître qu'il « *meut le monde, non à la manière d'une cause efficiente, mais d'une cause finale « désintéressée », qui n'a nul besoin de ce dont elle est la fin* »⁷⁹.

Etienne Gilson est donc en droit de porter ce regard sur le Dieu d'Aristote :

« *Le dieu d'Aristote est en effet le Premier Moteur Immobile, mais il a beau jeu à l'être, car il ne fait rien. C'est un Dieu fainéant. Pensée qui se pense éternellement elle-même et, par-là, vie bienheureuse, il ne cause même pas le mouvement dans l'univers à titre de cause efficiente, comme un homme meut une pierre ; il meut l'univers que comme désiré par lui. C'est un dieu qui se laisse aimer et dont on n'est même pas certain qu'il sache qu'on l'aime, ni qu'il en ait cure. Rien n'est donc plus facile que de concevoir comme immobile ce dieu tout occupé de soi-même et insouciant d'un univers qu'il n'a pas créé* »⁸⁰.

Mais cette appréciation de Gilson ne déprécie pas les attributs du Premier Moteur.

volonté pour l'intellect en tant qu'intellect, c'est le bien. Et c'est pourquoi il ajoute : « *Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle ne nous semble bonne parce que nous la désirons* »⁷². Aristote veut dire : s'il en est ainsi, plus nous croyons que telle chose est excellente, plus s'accroît le désir que nous en avons. Car le désir n'a d'autre origine que notre croyance que telle chose est bonne, bien loin que ce soit cette croyance qui procède de notre désir. Par conséquent, le meilleur en soi, c'est aussi le plus *désirable*⁷³.

La volonté provient donc de l'intellect. Aristote semble dire que l'objet premier de la volonté est le Bien absolu, le Bien vers quoi se meuvent les corps célestes. C'est comme si Aristote avait voulu dire que, si le moteur des corps célestes dépasse toute chose en excellence, c'est que, plus que toutes choses, il est désirable, car : « *ce qui est bon (kalon) et divin est, de par sa nature, porté à être, pour ce qui en est susceptible, la cause du bien. Et ce qui est éternel et divin est donc meilleur que ce qui ne l'est pas* »⁷⁴. Pour Aristote, il faut donc distinguer entre le désir de l'intellect et celui de la sensation, car, quand le désir de la sensation triomphe de l'intellect, on en vient à croire du désirable qu'il est un bien dans la mesure même où on le désire.

Le sens de tout cela, c'est que le désir des corps célestes procède de l'intellect et que l'intellect ne désire que ce qui le dépasse en excellence. Les corps célestes doivent donc nécessairement désirer, dans leur mouvement, ce qui les dépasse en excellence. Et puisqu'ils sont les meilleurs et les plus nobles des corps sensibles, le bien qu'ils désirent est le plus noble des êtres, et particulièrement ce que désire le ciel entier dans le mouvement diurne.

De tout cela, Aristote déduit ceci : « *La vie appartient donc au Dieu, puisque l'acte de l'intelligence, c'est la vie même, et que l'intelligence n'est pas autre chose que l'acte* »⁷⁵. La version de la Métaphysique se veut encore plus expressive : « *La vie appartient aussi à DIEU, car l'acte de l'intelligence est vie, et DIEU est cet acte même ; cet acte subsistant en soi, telle est sa vie parfaite et éternelle* »⁷⁶. Dès lors, la vie, avec une durée continue et éternelle, comme il a été signifié du Premier Moteur, est l'apanage du Dieu. L'éternité, vie du Dieu, est une

(particulièrement du peuple allemand à un moment donné de son histoire), que Habermas a bien fait de remarquer dans la pensée politique de Heidegger et qu'il relève en ces termes : « *Dans la situation politique de 1935 où se dessine la lutte de l'Allemagne sur deux fronts, à la fois contre l'Est et l'Ouest, Heidegger voit le reflet d'une étape de l'histoire de l'Être, que plus de deux mille ans ont préparée et qui confie alors au peuple allemand une certaine mission au sein de l'histoire universelle* »¹⁵. Cette mission au sein de l'histoire universelle assignée au peuple allemand par Heidegger, est rendue possible par l'histoire de l'Être lui-même et non par « *... des spéculations naissantes sur la nature de l'histoire au sens d'un processus historique ...* »¹⁶. De ce point de vue, le champ politique doit nécessairement intégrer l'être de la politique, pour que dans l'historialisation advienne l'histoire des peuples. Autrement dit, la politique doit dans la pénurie actuelle de l'humanité se re-considérer en son être même, afin de se saisir en profondeur. Et, partant faire éclore dans l'épanouissement l'histoire authentique des peuples, en tant qu'histoire de l'Être lui-même en son déploiement proventuel. Toute chose, qui suppose que nous laissons de côté toute théorie politique, puisqu'elle est spontanée, circonstancielle et finalement fondée sur une constatation non solide. Car « *Comme l'a profondément remarqué Éric Weil, toute théorie politique est née de la critique des maux d'une époque* »¹⁷. Puisqu'elle est le fruit d'une époque bien déterminée, toute théorie politique quelque soit sa beauté ne peut aucunement rendre compte au mieux de l'histoire des peuples. C'est pourquoi, nous pensons qu'il importe que la politique se saisisse à sa racine de telle manière qu'elle puisse assurer authentiquement le destin des peuples.

Comme on le voit, la recherche d'une assise ontologique à la politique, au-delà du fait qu'elle implique une relation intime entre la politique et l'être de la politique, requiert que nous revenions à l'état initial, primitif de la chose politique. N'y a-t-il pas donc lieu, ici, d'appliquer au domaine politique ce qu'il convient d'appeler la philosophie du *revenir*¹⁸, ainsi que le soutient Biyogo ? En regard de la situation politique actuelle du point de vue universel, il est clair que le concept du revenir rime parfaitement avec celui de la politique. Cela nous oblige à

questionner à nouveaux frais la chose politique, à l'expérimenter à nouveau. Mais pourquoi est-il nécessaire de revenir à la chose politique ? En fait, comment s'opère se « *revenir* » en politique ? Si le concept du revenir suppose un retour au choc initial qui a fait être une chose, il nous amène inéluctablement au cœur même de la chose politique, où nous sommes le mieux disposés à comprendre la politique. Comprendre la politique, plus qu'un simple acte de compréhension, est cela même qui nous convie à en prendre souci, au sens lévinasien du terme. Ainsi, étant désormais attentionné à la chose politique, nous devons la saisir en son être-là historial, c'est-à-dire en sa possibilité la plus haute. Cette saisie de l'être-là historial de la politique relève du domaine de l'éthique, et plus particulièrement de l'éthique politique. Car « *la décision politique présuppose son éthique propre : Quelle est la bonne décision pour cette société-ci, compte tenu des aspirations affectives, des possibilités techniques et des valeurs auxquelles adhèrent les divers groupes de la collectivité nationale ?* »¹⁹. Mais comment parvenir à prendre la meilleure décision pour une société donnée si on ignore ce qu'est l'éthique elle-même en son sens originel ? C'est seulement lorsque nous aurons cerné le concept d'éthique en sa signification profonde, que nous pourrions par la suite appréhender l'implication éthique en politique. Plus qu'« une science de l'attitude intérieure de l'homme et de la manière dont cette attitude détermine son comportement »²⁰, l'éthique en son étymologie renvoie au séjour de l'homme dans la proximité de l'Être. « *L'éthos signifie séjour, lieu d'habitation. Ce mot désigne la région ouverte où l'homme habite* »²¹. En tant qu'éthos, c'est-à-dire lieu d'habitation, l'éthique pense le séjour de l'homme. En pensant le séjour de l'homme, cette pensée originelle pense la vérité de l'Être « *comme l'élément originel de l'homme en tant qu'ek-sistant* »²². Pour autant qu'il situe l'homme dans l'ouvert, l'éthique présuppose toujours déjà un rapport à la vérité de l'Être. Parler donc d'éthique en politique revient à convier vivement l'homme politique à se tenir dans cet ouvert de l'éthos, en tant que lieu d'éclosion de la vérité de l'Être. Et, c'est seulement dans la mesure où l'homme politique trouvera séjour dans la clairière de l'Être, qu'il pourra prendre de bonnes décisions dans l'intérêt supérieur du peuple. D'où l'exigence d'une politique fondamentale.

Or, puisqu'en nous les différentes espèces de choses désirables et motrices diffèrent de celles des choses intelligibles qui nous meuvent, il semble bien que dans ces corps célestes le désirable se confonde avec l'intelligible lui-même. Le traité *De l'âme* le souligne si bien : « *en ce qui concerne les réalités immatérielles, il y a identité du pensant et du pensé, car la science théorétique et ce qu'elle connaît sont identiques* »⁶⁸.

En effet, si en nous, le désirable diffère de l'intelligible, c'est seulement en raison de la différence qui existe entre la faculté par laquelle nous saisissons le désirable et celle par laquelle nous saisissons l'intelligible. Le désirable, en effet, est perçu par la sensation : c'est l'agréable. Aristote l'appelle *intellect patient*⁶⁹. L'intelligible est perçu par l'intellect : c'est ce dont on constate que l'action est bonne. Aristote l'appelle *intellect agent*⁷⁰.

Aussi ces deux fonctions distinctes de l'intellect concourent-elles à former l'unité de la science. Dès lors, il existe une relation étroite entre ces deux fonctions de l'intellect : « *La fonction réceptive, liée à l'activité sensorielle, œuvre du vous passif (vous παθητικός) et la fonction active œuvre du vous agent (το ποιητικόν), permet au vous passif de réaliser ses virtualités et de prendre contact avec l'intelligible, qui, d'autre part, possède les principes sur lesquelles se fonde la science* »⁷¹. Ainsi donc, l'intellect agent se veut la Forme des formes, c'est-à-dire le principe actif qui illumine l'intelligible et actualise la faculté de connaître déposée dans l'intellect passif.

Ce qui précède établit une nette distinction entre l'intellection passive liée à la sensation et l'intellection pure. Mais puisque les corps célestes ne connaissent pas la sensation – car la sensation, chez les animaux, n'existe qu'en vue de la sécurité – le désirable n'y diffère pas de l'intelligible. En effet, l'intelligible moteur, bien qu'il soit moteur en tant qu'il est bon, n'en est pas moins agréable. Telle est la signification de l'énoncé d'Aristote selon lequel, dans les corps célestes, l'agréable et l'intelligible ne font qu'un. Il s'ensuit que, de toute évidence, ces corps célestes sont animés et que les seules facultés de l'âme sont l'intellect et la faculté appétitive, c'est-à-dire le moteur local.

Il se peut qu'Aristote veuille dire que l'objet premier de la

pense »⁵⁹. C'est lui qui permet donc l'activité noétique. Comme l'âme, son activité se trouve dans la pensée. Or, « *jamais l'âme ne pense sans images* »⁶⁰. Dès lors, quelle image sert-elle de référent noétique au Premier Moteur ? Est-ce les êtres qu'il meut ou est-ce quelque chose qui lui est transcendant ?

Le Premier Moteur en effet, est une pensée qui est à elle-même son référent noétique : « L'Intelligence suprême se pense donc elle-même [αὐτὸν ἀπα νοεῖ], puisqu'elle est ce qu'il y a de plus excellent, et sa Pensée est la Pensée de Pensée [ἡ νοησις νοησεως νοησις] »⁶¹. Ce n'est ni les êtres qu'il meut qui lui servent d'image, ni un être qui se trouve au-delà de lui. Les premiers, en tant que dépendant du Premier Moteur ne peuvent lui servir de référence. Le second quant à lui n'existe pas suivant la démonstration faite plus haut et selon laquelle il n'existe aucun être au-dessus du Premier Moteur.

Aussi, le Premier Moteur agit-il comme une âme. Et de même « *qu'on définit principalement l'âme, d'abord par le mouvement local et ensuite la pensée* »⁶², de même se définit le Premier Moteur. Pensée pensante se pensant elle-même, « *le Premier Moteur immobile est donc l'Englobant* »⁶³, mieux, il est l'être le plus complet et le plus comblé. Or, seul le Dieu⁶⁴ [ὁ Θεός] jouit de ce privilège. La vie du Premier Moteur est donc la vie divine. Seul « *[le] Dieu a toujours la joie que nous ne possédons qu'à certains moments* »⁶⁵.

Il jouit de cette vie éternelle, parce que son être, c'est d'être toujours et continuellement en acte et de façon autonome et volontaire. Aussi, faut-il souligner que le Premier Moteur a et n'a pas d'objet : « *la pensée de la pensée, en revanche, a et n'a pas d'objet. Elle n'a pas d'objet extérieur, mais elle a un objet dans la mesure où elle porte sur elle-même, où elle est, donc, son propre objet* »⁶⁶. Cette idée est corroborée dans l'*Éthique* à Eudème où le Stagirite affirme : « *La divinité jouit de la perfection, étant trop excellente pour penser quoi que ce fût d'autre qu'elle-même* »⁶⁷.

Selon Aristote en effet, si le Moteur Premier meut sans qu'il soit mû par essence ou par accident, comme se meut l'âme dans le corps, nécessairement ce moteur ne pourra que mouvoir de la même façon que nous mouvons les choses désirables et agréables, en particulier les choses intelligibles dont nous constatons que l'action est bonne.

III.- DE L'EXIGENCE D'UNE POLITIQUE FONDAMENTALE

Dans la pénurie actuelle du monde, les fondamentaux de la politique que sont la vérité, la liberté, la justice, l'humanité sont malheureusement sapés. D'où l'impérieuse nécessité d'un retour à ces principes fondateurs de la politique. « *La politique doit être définie par les principes de vérité, de liberté, de justice et d'humanité* »²³. S'il est vrai que la politique se fonde sur ces principes majeurs, qui du reste, sont foulés aux pieds, il va s'en dire que l'homme universel se trouve dans une sorte de déchéance totale. Étant donné qu'elle présuppose la vie en société, la politique doit, au-delà de tout intérêt particulier, viser le bonheur de tous et le bien-être de chacun. Bien évidemment, pour atteindre cet idéal la cité doit pouvoir « *bien fonctionner* »²⁴, c'est-à-dire qu'elle doit pouvoir prendre en compte l'intérêt des uns et des autres dans le seul souci de parvenir à un certain équilibre social disons sociétal. Mais comment parvenir à cet équilibre sociétal quand l'homme politique lui-même n'est pas équilibré en son être ? N'y a-t-il pas là une nécessité à correspondre à l'être de la politique ? Comment réaliser concrètement cette correspondance à l'essence de la politique ? Il importe que nous quittions l'aube politique étant encore « *lumière de nuit* » et tenant encore à la nuit, afin de parvenir à son rayonnement qui n'est rien d'autre que le rayonnement de l'humain lui-même. Tant que nous n'aurons pas compris que le domaine politique s'ouvre au domaine de l'humain en tant qu'avènement de ce qui donne le plus à penser (pensée de l'Être), il nous sera difficile d'expérimenter le meilleur de la vie politique. Et ce d'autant plus, que la politique est avant tout et essentiellement un art ; et comme telle, elle s'enracine dans la vérité en tant que dévoilement de la vérité de l'Être. Ainsi donc, la politique fondamentale qui se pose, ici, comme une exigence, loin d'être un concept puéril relevant d'une pure abstraction est l'exigence de l'Être lui-même interpellant silencieusement l'homme politique à trouver séjour dans l'être de la politique. Cela est capital, d'autant plus que l'homme politique aujourd'hui a délibérément choisi de s'installer dans la politique politicienne aux ambitions purement matérialistes, plutôt que de répondre favorablement à l'être de la politique afin d'y

trouver séjour. Séjourner dans l'être de la politique n'est-ce pas là être apôtre d'un jour nouveau pour l'humanité ? Bien entendu, ce séjournement dans l'être de la politique annonciateur d'un jour nouveau nécessite à juste titre un saut qualitatif. « *Un saut est donc nécessaire pour appréhender comme telle la coappartenance de l'homme et de l'Être* »²⁵. Désormais, c'est dans cette coappartenance de l'homme et de l'Être, que la politique doit nécessairement se situer, afin que se situant ainsi elle puisse sortir l'humanité de cette situation inhumaine. Assurément, cette situation dégradante et misérable en laquelle nous nous trouvons suscite un regret en tant que « *retour sur soi de la conscience, disons même d'une conscience malheureuse, du fait de l'aperception d'une faute, d'une erreur commise, voire d'un acte ou d'un engagement aux conséquences odieuses, horribles* »²⁶. Dans cet esprit de regret, qui est retour sur soi de la conscience malheureuse, l'homme politique doit se sentir fautif, au sens où il se serait engagé dans une entreprise aux conséquences fâcheuses. De cette façon, il doit comprendre désormais qu'aucune problématique conséquente dans le domaine politique ne peut donc s'éclaircir en dehors d'une analyse profonde, fondamentale de l'homme politique en son être. Autrement, nous manquerons le but essentiel du politique lui-même, qui se trouve sans cesse engagé dans une relation substantielle à l'être de la politique. Seulement, sous ce rapport, l'homme politique peut prendre en compte le Dasein des autres en tant qu'il se tient à la jointure de ce qui enjoint. Il est certain qu'une telle analyse de l'homme politique en son être, nous permet d'admettre que nous ne sommes pas seul sur cette terre des Hommes, et vivant par conséquent une existence solitaire coup du reste du monde. Bien plus, notre être-au-monde suppose toujours et fondamentalement un mit-sein, c'est-à-dire l'existence d'un alter ego. « *L'être-au est être avec (mit-sein) en commun avec d'autres* »²⁷.

Étant donné que notre existence présuppose une coexistence (celle d'autrui), l'homme politique doit comprendre que sans déterminer notre existence, la présence de l'autre contribue à donner sens à notre vie personnelle. Cela est vrai d'autant plus, qu'en chaque homme se trouve déjà l'humain ; en tout être humain en sa singularité il y a toujours l'être universel. Car « *Le particulier est toujours le particulier d'un (mieux : de*

est le cas, comment le Premier Moteur meut-il l'univers entier tout en demeurant égal à lui-même ?

C'est que le Premier Moteur meut comme objet d'amour. Aristote précise bien que « C'est bien ainsi que meuvent le désirable [τὸ ὁρεκτόν] et l'intelligible [τὸ νοητόν] ; ils meuvent sans être mus »⁵⁴. Aristote dit précisément : « *κινεῖ ὡς ἐρώμενον* »⁵⁵. L'objet désiré, c'est ce qui nous paraît être bien. Il agit comme l'aimant qui attire des objets tout en restant à sa place. C'est ainsi que se meuvent les corps célestes comme l'amant qui tend à se rendre pareil à son objet d'amour, et que tous les corps célestes se meuvent par désir pour le mouvement du Premier Corps ; c'est pour cette raison que tous les astres ont un mouvement double : d'Orient en Occident et d'Occident en Orient.

C'est donc le Premier Ciel qui reçoit le mouvement premier donné par le Premier Moteur. Et nous avons dit que le Premier Moteur le meut comme un objet d'amour. Quant aux autres sphères, le Premier Moteur les meut par les moyens suivants : la génération et la corruption. Il les crée par des mouvements doubles et opposés qui sont les leurs, leur continuité étant assuré par le mouvement Un et Eternel. Tout ce qui existe est ainsi guidé vers cette fin : « *Tout ce qui devient tend vers son principe et sa fin, car le principe est la cause finale et le devenir est en vue de la fin* »⁵⁶.

Aussi, du moment où le Premier Moteur ne peut absolument point être autrement qu'il n'est, cela lui confère la nécessité et la perfection absolues : « *Le Premier Moteur est donc un être nécessaire, et, en tant nécessaire, il est le Bien, et ainsi il est principe du mouvement* »⁵⁷. En tant que Principe nécessaire et parfait, il appert que le Premier Moteur soit une Intelligence. Et en tant que tel, le Premier Moteur est une Intelligence qui se pense elle-même : « *La pensée, celle qui est par soi, est la pensée de ce qui est le meilleur par soi, et la pensée souveraine est celle du Bien souverain [ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα]. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible [κατὰ μετέληψιν τοῦ νοητοῦ]* »⁵⁸.

Dire que le Premier Moteur est une pensée, c'est affirmer qu'il est un Intellect Agent, or « *sans l'intellect agent, rien ne*

ci ne peut rien en dire d'essentiel. C'est donc à un autre type de science qu'il revient de dire la nature d'un tel être.

Reprenant dans la *Métaphysique* la discussion au point où elle était restée dans la *Physique*, Aristote essaie de décrire plus complètement les conditions du Premier Moteur immobile. C'est précisément au livre Λ qu'Aristote se souvient de ces questions laissées en suspens. Au chapitre troisième de ce livre (Λ), le Stagirite fait cette déduction : « *les causes efficientes ont donc une existence antérieures à leurs effets* »⁴⁹. Cette précision vient confirmer l'antériorité du Premier Moteur en tant que principe moteur de toute la nature. Et au chapitre deuxième dudit livre déjà, Aristote faisait cette mise au point : « *les changements se feront entre les contraires* »⁵⁰. Tout ce qui change a, en effet, une matière. Et pour Aristote, « *Tout ce qui change, en effet, est quelque chose qui est changé, par quelque chose, en quelque chose* »⁵¹. Or, le Premier Moteur, en tant qu'origine de tout mouvement et de tout repos est un principe et une substance. En tant que substance, il n'a ni contraire car aucun être n'est contraire à la substance.

En conséquence, la substance ne saurait changer, puisqu'elle n'a aucun contraire. Plus que cela, « *indépendamment des substances, les déterminations et les mouvements n'existent pas* »⁵². En effet, tout est détruit dès que les substances sont détruites. Et en toute logique, si les substances étaient changeables, voire périssables, tout serait absolument périssable comme elles. Or pour peu qu'on soit observateur, nous réalisons que l'univers, dans sa périodicité, reste toujours le même. Dès lors, il faut qu'il y ait quelque chose de permanent et d'éternel, qui agisse toujours de la même manière.

Cette chose permanente et éternelle, c'est le Premier Moteur qui est Substance et qui est Acte : « Puisque ce qui est mû et meut est un moyen terme [μέσσοι] ; il doit y avoir un extrême qui meut sans être mû, être éternel, substance et acte pur »⁵³. Substance et Acte pur : telle est la nature du Premier Moteur ! Disons d'une manière synthétisante que le Premier Moteur est une Substance en acte. Compris comme Substance en acte, le Premier Moteur ne saurait être autrement qu'il est. C'est en effet une chose mue d'un mouvement hétérogène qui peut être autrement qu'elle n'est. Mais si tel

l'universel inclus en lui, et l'universel est toujours l'universel du particulier déterminé à partir de lui »²⁸. S'il est vrai qu'en chaque être humain pris individuellement s'exprime déjà l'être universel, la politique fondamentale dépasse le simple cadre spatio-temporel, pour se situer dans l'historialité des peuples. De la sorte, l'homme politique se temporalise tout en se pro-jetant dans son être-là à partir de son être-été. En tant que mouvement ekstatique, l'horizon temporel dans lequel la politique fondamentale se meut diffère nettement de la conception commune du temps en tant que pure présence. « *La temporellité horizontale ekstatique se tempore en priorité à partir de l'avenir. L'entente courante du temps voit, en revanche, le phénomène fondamental du temps dans le maintenant et même le pur maintenant, coupé de sa pleine structure, que l'on appelle « présent* » »²⁹. Dans la mesure où il est essentiellement caractérisé par l'avenir, l'être-été et le présent, le phénomène fondamental du temps situe l'homme politique dans l'ici et maintenant tout en le propulsant dans l'avenir à partir de son être-été. Autrement dit, le cadre temporel dans lequel se déroule l'histoire politique des peuples, dépasse la dimension chronos du temps pour s'enraciner dans le temps passé tout en se portant dans le même instant dans le futur en tant que devancement de soi du temps lui-même. « *C'est pourquoi Heidegger déclare que la « la temporalité se temporalise entièrement dans chaque ekstase », ce qui implique que toute temporalité met nécessairement en jeu les trois ekstases à la fois* »³⁰.

Aussi dans ce devancement de soi de son être, le temps inscrit-il inéluctablement l'homme politique dans un pro-jet ekstatique le conviant ainsi à une existence authentique, c'est-à-dire à une existence selon ses propres possibilités inaliénables. L'existence authentique qu'implique la politique fondamentale est capitale, d'autant plus que la vie politique actuellement est vécue selon la banalité du « on » disons selon un certain conformisme. Ainsi, l'on fait la politique comme on la fait, il s'y adonne comme on s'y adonne. Et pis encore, l'univers politique se présente de plus en plus comme un monde de duplicité et de mensonge. Du coup, l'homme politique a du mal à tenir un langage de vérité à son semblable, tellement il est préoccupé par le gain matériel. C'est bien cela que fait remarquer Hannah Arendt en ces termes : « *Les mensonges ont toujours été considérés comme des outils nécessaires et légitimes, non seulement*

du métier de politicien ou de démagogue, mais aussi de celui d'homme d'État »³¹. Mais pourquoi en est-il ainsi ? Pourquoi le mensonge se présente-t-il comme l'instrument privilégié du politique ? Assurément, c'est parce que l'homme politique reste focalisé sur la satisfaction de ses besoins purement charnels et égoïstes. En ce sens, il n'a plus le souci de l'humain, mais du matériel ; mieux il a le souci de son bien-être plutôt que d'avoir le souci de l'Être.

Avoir le souci de l'Être, c'est essentiellement ce à quoi nous convie la politique fondamentale en tant qu'exigence de dépassement de la politique ordinaire et habituelle. Mais en quoi un dépassement de la politique entendue au sens ordinaire est-il nécessaire ? Au juste, pourquoi la politique fondamentale se pose-t-elle comme une exigence ? Qu'implique au fond une telle exigence ? Étant donné qu'elle se définit et se détermine par rapport à l'habituel (déploiement de l'objet technique), la politique habituelle en tant que politique elle-même de l'habituel, nous éloigne de l'essentiel pour finalement nous égarer. Car « *L'habituel possède en propre cet effrayant pouvoir, de nous déshabituer d'habiter dans l'essentiel – et souvent de façon si décisive qu'il ne nous laisse plus jamais parvenir à y habiter* »³². Incapable de se départir de l'habituel, c'est-à-dire du pouvoir de la raison technicienne, la politique de l'habituel nous éloigne de l'éthos, en tant que lieu d'habitation, de séjourner. Et c'est justement parce que l'homme politique ne parvient plus à habiter la maison de l'Être, qu'il lui devient difficile voire impossible d'être en phase avec le peuple. Disons plus exactement, que c'est parce qu'il s'est écarté du chemin de la pensée, qu'il n'arrive plus à se faire une lecture substantielle et profonde de la réalité politique, susceptible d'assurer le bonheur du peuple. Autrement dit, c'est parce que le politique ne parvient pas à s'élever au concept, que la communauté politique tout entière se vautre dans l'enlisement. Mais qu'est-ce que s'élever au concept, si ce n'est d'apprendre l'habitation dans la pensée bâtisseuse en tant que pensée constructive, edificatrice. « *La pensée « bâtisseuse » est du même coup pensée qui « élimine »*. *Suivant cette guise, elle fait et tient fermement ce que le bâtiment peut porter, et bannit ce qui le met en péril* »³³. Il est clair, que pour sortir de la situation périlleuse actuelle afin de bâtir une société humaine plus forte et plus juste, l'homme politique doit

Tout le mouvement du monde est donc comme suspendu au mouvement du premier ciel, c'est-à-dire à la sphère des fixes. Aussi est-il remarquable de voir que la nécessité de l'existence du Premier Moteur soit établie dans le dernier livre de la *Physique*, montrant ainsi que l'existence même de la *φύσις* dépend de cet être non-physique qu'est le Premier Moteur. Cependant, quelle que soit sa beauté argumentative, cette conclusion aristotélicienne du Premier Moteur telle que donnée par la *Physique* nous laisse en présence de deux problèmes sans réponse.

Le premier problème est relatif à la nature et à la localisation du Premier Moteur faite par Aristote. En effet, pour réfuter l'infini comme cause, Aristote avait affirmé que l'infini ne saurait être cause de quoi que ce soit parce qu'il était incorporel et sans étendue. Le même constat ne s'applique-t-il pas au Premier Moteur qui est, lui aussi, incorporel et sans étendue ? En effet, comment le Premier Moteur incorporel et sans étendue peut-il néanmoins être à la circonférence du monde ?

Le deuxième problème est une suite logique du premier. Aristote affirme que le Premier Moteur est ce qui imprime le mouvement au monde. La question que l'on pourrait se poser est celle-ci : comment un être incorporel peut-il imprimer un mouvement ? Aristote lui-même avait dénié cette capacité à l'infini pour la même raison, à savoir que ce qui est incorporel ne peut être cause de rien.

D'ailleurs, les deux manières d'imprimer un mouvement que reconnaît le Stagirite sont de pousser et de tirer, et quelque chose d'incorporel ne peut être considéré comme capable de rien de tel : « *Il serait indigne de Dieu d'exercer une action en quelque sorte mécanique (pousser ou tirer) sur le monde : si l'on entend par causalité au sens strict de causalité efficiente, Dieu ne pourra dit être cause que par métaphore* »⁴⁸. Si tel est le cas, comment le Premier Moteur meut-il le monde ?

Répondre à ces questions, c'est fermer la *Physique* et tourner le regard vers une autre œuvre du Stagirite : la *Métaphysique*. Car bien que le concept de Premier Moteur Immobile se fonde sur une certaine appréciation du mouvement, il dépasse très largement les cadres de la science physique. Celle-

vement a toujours existé, c'est aussi le transport qui, toujours, est le premier des mouvements. Le mouvement local est donc le plus fondamental, c'est-à-dire que c'est sur lui que tous les autres se fondent en dernière instance. Passée cette précision, Aristote en vient à donner la nature du Premier Moteur : c'est la tâche du chapitre 10 du livre VIII de la *Physique*.

La première caractéristique fondamentale du Premier Moteur est qu'il « *est nécessairement sans parties et n'a aucune grandeur* »⁴². En langage classique, nous dirions qu'il est indivisible et inétendu. La conséquence d'une telle situation est que le Premier Moteur ne subit aucune passion, car étant impassible et *inaltérable*⁴³.

Nous prenons ici passion (affection) au premier sens aristotélicien du terme à savoir « *la qualité suivant laquelle un être peut être altéré* »⁴⁴. Ainsi, malgré la force qu'il donne à l'être, malgré le mouvement qu'il provoque et produit, le Premier Moteur ne change pas avec le mobile, ce qui lui permet donner un mouvement perpétuel sans qu'il en pâtisse.

Parlant de ce fait, Aristote souligne qu'« il n'est pas nécessaire qu'il change avec le mobile, mais il aura toujours la force de mouvoir (car mouvoir ainsi ne donne aucune peine) »⁴⁵. Mouvoir sans aucune peine, telle est la manière de mouvoir du Premier Moteur ! Cette qualité exige une position particulière. Cette position, c'est la position centrale ou périphérique qu'Aristote confère au Premier Moteur : « Il est nécessaire que le moteur soit, ou au centre, ou à la périphérie ; car ce sont là les principes [de la sphère] »⁴⁶. Aussi, qu'implique cette position du Premier Moteur ?

David Ross dans son œuvre *Aristote* nous aide à répondre à cette question en donnant trois implications de la position centrale du Premier Moteur. Pour lui en effet, « *Que le premier moteur soit à la circonférence du monde cela résulte chez Aristote : a) de ce que le mouvement doit toujours partir du centre, soit de la circonférence, ses seuls « lieux de départ » possibles ; b) de ce que le mouvement directement imprimé par le premier moteur doit être le plus rapide de tous les mouvements, puisque son élan doit s'éteindre au cours de sa transmission ; et c) de la (soi-disant) constatation que le mouvement de la sphère des étoiles fixes est le plus rapide de tous les mouvements* »⁴⁷.

absolument faire l'expérience de la pensée bâtisseuse. Parce qu'elle édifie, la pensée bâtisseuse se garde de toute idée inhumaine et injuste pour n'entrevoir que la promotion de l'humain. Comme telle, cette pensée nous permet de nous élever au concept tout en nous introduisant dans l'intimité vivante et profonde de la chose politique où nous appréhendons clairement la réalité sociopolitique dans le seul but d'y apporter la solution idoine. Car « *Si nous pensons, c'est en vue du concept, parce que le concept nous introduit dans l'intimité vivante des choses là où toute particularisation obscure des choses est anéantie* »³⁴. Certainement, la pensée bâtisseuse en tant que pensée élevée au concept et pleine de lumière ira au cœur même de l'enténébrement de ce monde-ci afin de l'éclairer.

CONCLUSION

S'il nous a semblé nécessaire de tenter, ici, de comprendre la politique à travers une herméneutique de l'homo politicus, c'est bien parce que le visage que prend la politique actuelle est méconnaissable. Certes, la politique est une réalité vivante intégrant le vécu quotidien de l'homme, mais elle ne saurait en tant qu'art occulter l'être de la politique au risque de se fourvoyer elle-même. Au regard donc de l'injustice et de la compression de la liberté humaine constatable dans notre monde actuel, nous pensons qu'il importe que nous atteignions immanquablement à l'abîme de la politique afin que demeurant dans l'éclaircie du phénomène politique, nous parvenions à une conception plus humaine de la politique. « *Dans l'âge de la nuit du monde, l'abîme du monde doit être éprouvé et enduré. Or, pour cela, il faut qu'il y ait certains qui atteignent à l'abîme* »³⁵. En nous inscrivant résolument au nombre de ceux-ci, nous voulons endurer le fond abyssal de l'univers politique de telle sorte que dans l'assombrissement du monde actuel, irradie la lumière de l'Être. En ce sens, nous ne saurions aucunement dénier à la politique son sous-bassement ontologique, qui la porte et la *sup-porte* d'une certaine manière. C'est d'ailleurs, ce qui justifie le concept de politique fondamentale. De fait, pour autant qu'elle est fondée sur une saisie profonde du phénomène politique, la politique fondamentale se situant au-delà de toute théorie politi-

que, du reste temporelle, nous conduit dans l'habitation de la pensée « bâtisseuse », en tant que pensée edificatrice. Voilà qui se pose comme une exigence qui, au fond, est l'exigence de l'Être lui-même, interpellant constamment l'homme politique à une sorte de correspondance originelle. Ainsi, l'homme politique doit sans condition correspondre à cet appel, afin d'éveiller le peuple à son histoire authentique disons à sa destinée historique. Et ce d'autant plus, que « *L'histoire, c'est l'éveil d'un peuple à ce qu'il lui est donné d'accomplir, comme insertion de ce peuple dans son héritage* »³⁶. Partant, nous devons comprendre que l'héritage de l'humanité se trouve non dans le matériel que lui propose ce monde politico-technique, mais plutôt dans la pensée essentielle telle qu'elle se déploie dans l'univers de l'Être. Seul cet héritage pourrait apporter aux peuples opprimés et asservis du monde entier tout le bonheur et la quiétude tant recherchés.

NOTES

- 1- HEIDEGGER (M.).- *Chemins qui ne mènent nulle part*, (Paris, Gallimard, 1986), p. 96.
- 2- ARISTOTE.- *La politique*, (Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982), p. 22.
- 3- HEIDEGGER (M.).- *Qu'est-ce qu'une chose ?*, (Paris, Gallimard, 1971), p. 17.
- 4- HEIDEGGER (M.).- *Le principe de raison*, (Paris, Gallimard, 1962), p. 58.
- 5- ARISTOTE.- *La politique*, (Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982, I, 1,1252 a1-7
- 6- HEIDEGGER (M.).- *Qu'est-ce qu'une chose ?*, (Paris, Gallimard, 1962), p. 53.
- 7- HEIDEGGER (M.).- *Être et Temps*, (Paris, Gallimard, 1986, pp.61-62.
- 8- COURTINE (J. F).- *Heidegger et la phénoménologie*, (Paris, Vrin, 1990), p. 55.
- 9- HEIDEGGER (M.).- *Le principe de raison*, (Paris, Gallimard, 1962), p. 211.
- 10- HEIDEGGER (M.).- *Chemins qui ne mènent nulle part*, (Paris, Gallimard, 1986), p. 80.
- 11- BOURDIEU (P.).-*L'ontologie politique de Martin Heidegger*, (Paris, Les Éditions de Minuit, 1988), p. 47.
- 12- PLATON.- *Protagoras*, (Paris, Flammarion, 1997), p. 20.
- 13- HEIDEGGER (M.).- *Chemins qui ne mènent nulle part*, (Paris, Gallimard, 1986), p. 34.
- 14- HEIDEGGER (M.).-*Achèvement de la métaphysique et poésie*, (Paris, Gallimard, 2005), p. 103.
- 15- HABERMAS (J.).- *Profiles philosophiques et politiques*, (Paris, Gallimard, 1974), p. 92.
- 16- ARENDT (H.).- *La crise de la culture*, (Paris, Gallimard, 1972), p. 60.
- 17- VALADIER (P.).- *Agir en politique*, (Paris, Les Éditions du Cerf, 1980), p. 54.
- 18- Le concept du revenir est au cœur de la pensée philosophique de Grégoire Biyogo, Philosophe, Égyptologue, Poéticien, Politologue gabonais. Le concept du revenir est une opération d'anamnèse, qui requestionne les

c'est qu'il y a continuellement du mouvement dans le monde. Aussi, l'existence d'un Premier Moteur qui ne reçoit plus le mouvement d'un ailleurs est nécessaire.

Ce Premier Moteur sera au fond le Moteur Dernier de tout le réel. C'est lui qui, en dernier ressort imprimera le mouvement éternel au monde : « *Par suite, il faut qu'il existe une chose qui soit le premier moteur, immobile et ne l'étant pas par accident, s'il doit y avoir dans les êtres [...] un mouvement indéfectible et impérissable, et si l'être total doit aussi rester immuable en soi et en sa même place ; en effet, l'immutabilité du principe entraîne nécessairement aussi celle du tout, en vertu de sa continuité par rapport au principe* »³⁹.

Passée la nécessité du Premier Moteur et ses attributs, une question demeure cependant capitale : quelle est la première chose que meut le Premier Moteur et quelle est la nature de cette chose ? Pour Aristote, il ressort de la nature du Premier Moteur que ce qu'il meut doit être lui aussi mû éternellement. Et de tout ce qui existe, l'étant qui est capable d'un tel mouvement, c'est la sphère des fixes : « *s'il y a toujours un tel moteur, immobile en soi et éternel, nécessairement la première chose qui est mue par lui [le ciel des fixes] est éternellement mue* »⁴⁰.

Aussi, en raison de sa simplicité et de son unicité, le mouvement dont meut le Premier Moteur est-il simple, identique et continu. De cette précision découle cette autre question : quel est le mouvement dont meut le Premier Moteur ? C'est l'étude qui occupe Aristote au chapitre 7 du livre VIII de la *Physique*.

Des différentes sortes de mouvements connus d'Aristote, c'est le mouvement selon le lieu qui sied absolument au mouvement donné par le Premier Moteur : « *Des trois mouvements qui existent : l'un selon la grandeur, l'autre selon l'affection, le troisième selon le lieu, c'est celui-ci, que nous appelons le transport, qui est nécessairement le premier* »⁴¹. Cette primauté du transport s'explique par le fait que tout accroissement suppose altération. Quelque chose, en effet, qui s'accroît part d'un point A à un point B.

Ce passage ne va pas sans altération, car ce qui s'accroît perd sa position initiale : on dit qu'il est transporté. L'altération suppose donc le transport. Et si nous admettons que le mou-

le domaine de définition voire le principe des choses : « *Le principe du connaissable dans chaque genre est donc l'Un* »³⁵.

Cette acception de l'unité en tant que principe démonstratif et cognitif pousse Aristote à cette conclusion : « *Il est clair aussi d'après ce qui suit que le premier moteur doit être une chose une et éternelle* »³⁶. Cette unité et cette éternité fait du Premier Moteur le garant du mouvement éternel des choses. Le principe des choses mues est, en tant qu'elles sont mus, ce qui se meut soi-même, et, d'autre part, pour elles toutes, l'immobile ; telle est la déduction qu'Aristote fait du Premier Moteur comme matrice principielle du réel. L'automotricité est donc le propre du Premier Moteur en tant que principe sans principe.

Mais à ce niveau de l'analyse, Aristote se laisse surprendre par un fait : « L'expérience nous montre avec évidence qu'il y a certains êtres qui ont cette propriété de se mouvoir eux-mêmes, par exemple le genre des vivants et celui des animaux »³⁷. Ce constat semble contredire l'automotricité comme le seul privilège du Premier Moteur. En effet, s'il est des êtres qui ont la capacité de se mouvoir eux-mêmes, le Premier Moteur ne saurait se réserver absolument ce privilège.

Il existe certes des êtres qui ont la propriété de se mouvoir eux-mêmes, mais ce fait ne contredit en rien la primauté du Premier Moteur comme automoteur par excellence. En effet, une analyse minutieuse de cette catégorie d'êtres qui se meuvent eux-mêmes révèle qu'ils se meuvent dans une certaine mesure et non absolument.

Il est donc clair que les êtres ayant la propriété de se mouvoir eux-mêmes ne sont ni l'*ἀρχή* ni le *τελος* du mouvement. Aristote souligne bien cela lorsqu'il dit : « *le principe premier du mouvement leur est extérieur* »³⁸. Pour s'en convaincre il suffit de porter un regard analytique sur cette classe d'êtres. La plupart d'eux sont conditionnés, dans une large mesure, par le milieu ambiant. La motricité de certains êtres est, en effet, conditionnée par des facteurs extérieurs, tels la nourriture. D'autres facteurs plus grands encore sont le ciel et l'âme.

Le principe du mouvement transcende donc le domaine physique. En effet, tous les principes recensés dans la nature ont confessé leurs limites. Une chose est cependant sûre :

choses en revenant au choc initial d'une première diction.

- 19- VALADIER (P.).- *Agir en politique*, (Paris, Les Éditions du cerf, 1980), p. 106.
- 20- ARISTOTE.- *Éthique à Nicomaque*, (Paris, Vrin, 1976), p. 83.
- 21- HEIDEGGER (M.).- *Lettre sur l'humanisme*, (Paris, Aubier Montaigne, 1964), p. 145.
- 22- *Ibidem*, p. 151.
- 23- HORKHEIMER (M.) & ADORNO (T.W.).- *La dialectique de la raison*, (Paris, Gallimard, 1974), p. 22.
- 24- ARISTOTE.- *La politique*, IV, 14.
- 25- HEIDEGGER (M.).- *Questions I & II*, (Paris, Gallimard, 1990), p. 266.
- 26- KOUAKOU (A.).- « Martin Heidegger, penseur de notre temps », in *Éthiopique. Revue Négro-africaine de littérature et de philosophie*, n°82, 1^{er} semestre 2009, p. 222.
- 27- HEIDEGGER (M.).- *Être & Temps*, (Paris, Gallimard, 1986, pp. 160-161.
- 28- HEIDEGGER (M.).- *De l'essence de la liberté humaine*, (Paris, Gallimard, 1987), p. 13.
- 29- HEIDEGGER (M.).- *Être et Temps*, *Op. cit.*, p. 494.
- 30- DASTUR (F.).- *Heidegger et la question du temps*, (Paris, P.U.F, 1990), p. 74.
- 31- ARENDT (H.).- *La crise de la culture*, (Paris, Gallimard, 1972), p. 288.
- 32- HEIDEGGER (M.).- *Qu'appelle-t-on penser ?*, (Paris, P.U.F, 1987), p. 141.
- 33- HEIDEGGER (M.).- *Achèvement de la métaphysique*, *Op. cit.*, p. 81.
- 34- TANO (J.-G.).- « Concept vivant et choix : horizon d'une possible utilisation de l'être africain », in *Éthiopique*, N° 76, 1^{er} semestre 2006, p. 336 – 337.
- 35- HEIDEGGER (M.).- *Chemins qui ne mènent nulle part*, *Op. cit.*, p. 324.
- 36- *Ibidem*, p. 87.

BIBLIOGRAPHIE

A) Livres

ARISTOTE.- *La politique*, (Paris, Librairie philosophique, J. Vrin, 1982).

ARISTOTE.- *Ethique à nicomaque*, (Paris, Vrin, 1976).

ARENDT (H.).- *La crise de la culture*, (Paris, Gallimard, Trad. fr. Patrick Lévy, 1972).

BOURDIEU (P.).- *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, (Paris, Édition de Minuit, 1988).

COURTINE (J. F.).- *Heidegger et la phénoménologie*, (Paris, Vrin, 1990).

DASTUR (F.).- *Heidegger et la question du temps*, (Paris, P.U.F, 1990).

HABERMAS (J.).- *Profils philosophiques et politiques*, (Paris, Gallimard, 1974).

HEIDEGGER (M).- *Achèvement de la métaphysique et poésie*, Trad. fr. Adéline Froidecourt, (Paris, Gallimard, 2005).

HEIDEGGER (M).- *Chemins qui ne mènent nulle part*, Trad. fr W. Brokmeier, (Paris, Gallimard, 1986).

HEIDEGGER (M).- *De l'essence de la liberté humaine*, Trad. fr. Emmanuel Martineau, (Paris, Gallimard, 1987).

HEIDEGGER (M).- *Être et Temps*, Trad. fr. François Vezin, (Paris, Gallimard, 1986).

HEIDEGGER (M).- *Le principe de raison*, Trad. fr André Préau, (Paris, Gallimard, 1962).

HEIDEGGER (M).- *Lettre sur l'humanisme*, Trad. fr. Roger Munier, (Paris, Aubier Montaigne, 1964).

HEIDEGGER (M).- *Qu'appelle-t-on penser ?*, Trad. fr. A. Becker et G. Granel, (Paris, P.U.F, 1987).

HEIDEGGER (M).- *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Trad. fr. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, (Paris, Gallimard, 1971).

HEIDEGGER (M).- *Questions I & II*, Trad. fr. H. Corbin, R. Munier, A. De Waelhens, W. Biemel, G. Granel, A. Préau, K. Axelos, J. Beaufret, D. Janicaud, D. Braun, M. Haar, F. Pédier, (Paris, Gallimard, 1968).

HORKHEIMER (M.) & ADORNO (T. W).- *La dialectique de la raison*, Trad. fr. Eliane Kaufholz, (Paris, Gallimard, 1974).

PLATON.- *Protagoras*, (Paris, Flammarion, 1997).

VALADIER (P).- *Agir en Politique*, (Paris, Les Éditions du Cerf, 1980).

B) Articles

KOUAKOU (A).- « *Martin Heidegger, penseur de notre temps* », Éthiopique, Revue Négro-Africaine de Littérature et de Philosophie, N°82, 1^{er} Semestre, 2009), p. 222.

TANOI (J.-G).- « *Concept vivant et choix : horizon d'une possibilisation de l'être africain* », Éthiopique, Revue Négro-Africaine de Littérature et de Philosophie, N°76, 1^{er} Semestre, 2006), p. 336 – 337.

mouvement existe toujours et ne s'interrompt jamais, il doit y avoir une chose éternelle qui meuve en premier, soit une seule, soit plusieurs, et le premier moteur doit être immobile »²⁹.

Les attributs du Premier Moteur aristotélicien s'accroissent au fur et à mesure qu'on avance dans l'étude. De sa nécessité et son immobilité, nous venons d'exposer un de ses attributs non moindres : son éternité. En effet, l'éternité du Premier Moteur, outre l'éternité du mouvement qui l'explique, constitue la matrice de toutes choses motrices et immobiles, car : « *Même si parmi les choses motrices et immobiles quelques-unes sont principes un nombre incalculable de fois ; même si beaucoup de choses automotrices ne sont détruites que pour faire place à d'autres ; même si, telle chose immobile mouvant ceci, il y en a un autre qui meut cela, il n'en existerait pas moins quelque chose qui les enveloppe toutes, et qui, étant à part de chacune, soit la cause de l'existence et de la non-existence et de la continuité du changement, et c'est ce qui donne le mouvement à ces choses automotrices, celles-ci le transmettant à d'autres* »³⁰.

De l'éternité du Premier Moteur s'ensuit nécessairement son unité. Selon Aristote en effet, il convient de lui « *attribuer l'unité plutôt que la pluralité, la finité plutôt que l'infinité* »³¹. Comprendre l'unité du Premier Moteur, c'est exposer avant tout ce que Aristote entend par le vocable « un ». C'est encore le recueil de vocabulaire aristotélicien du livre Δ de la *Métaphysique* qui nous en expose le sens. En effet, le mot « Un » a deux acceptions dans le vocabulaire aristotélicien : « *Un se dit d'abord dans un sens accidentel, puis dans un sens [essentiel et] <par> soi* »³². C'est du reste le deuxième sens qui traduit l'unité du Premier Moteur.

Cette unité n'est pas accidentelle, car ne résultant pas d'une organisation externe, mais est la manifestation de son être propre. Ce n'est ni une unité participative ni une unité divisible : c'est une unité ontologique. On dit dès lors qu'« *une chose est une si elle est quantité et continuité* »³³, et « *les êtres auxquels l'unité est attribuée primitivement sont ceux dont la substance est une, et une soit par continuité, soit par l'espèce, soit par la définition* »³⁴. C'est donc l'unité substantielle qui nous fait connaître une chose. Elle est à ce titre

vocabulaire aristotélicien, signifie en un premier sens : « *la qualité suivant laquelle un être peut altéré* »²⁵. Ainsi définie, la passion est le propre des êtres en devenir.

Or le Premier Moteur en tant que l'origine du mouvement cosmique est ce qui rend possible le devenir : « *c'est de l'être en entéléchie que procède tout ce qui devient* »²⁶. Le Premier Moteur est donc en dehors de tout devenir. La conclusion de toute cette analyse est que : « *Le Premier Moteur est immobile ; soit en effet que la série des choses mues, mais mues par d'autres, s'arrête tout droit à un premier immobile, soit qu'elle aille à jusqu'à un mû qui se meuve et s'arrête lui-même, des deux façons, il s'ensuit que, dans toutes les choses mues, le premier moteur est immobile* »²⁷.

Le Premier Moteur en effet, ne subit aucun changement externe et c'est cette qualité qui fait de lui le seul être nécessaire au sens propre et aristotélicien du mot. Pour Aristote, est nécessaire ce qui est indispensable à la survie de quelque chose d'autre : « *« Nécessaire » se dit de ce sans quoi, pris comme condition [ουαίτιον], il n'est pas possible de vivre [...] Ce sont encore les conditions sans lesquelles le bien ne peut ni être, ni devenir, ou sans lesquelles le mal ne peut être évité ou écarté [...] La nécessité est aussi la contrainte et la force, c'est-à-dire ce qui, malgré l'impulsion et le choix délibéré, empêche et arrête ; car la contrainte se nomme nécessité, et c'est pourquoi elle est une chose qui afflige ; comme le dit Evenus « toute chose nécessaire est par nature ennuyeuse ». [...] La nécessité présente l'idée de quelque chose d'inflexible »*²⁸.

Envisagé sous cet angle, le Premier Moteur est la nécessité prise au sens absolue. Cette absoluité lui vient de ce qu'il ne peut avoir plusieurs manières d'être. En effet, s'il peut être autrement qu'il est, il est nécessairement un être changeant et donc soumis aux conditions *a priori* de la sensibilité, à savoir l'espace et le temps. Or, en tant qu'origine du mouvement, il transcende l'espace et le temps. Il est donc atemporel.

Ce que révèle cette démonstration, c'est l'éternité du Premier Moteur exposée dès le chapitre 6 du livre VIII de la *Physique*. Aristote part de l'éternité du mouvement pour conclure de l'éternité du Premier Moteur. Selon lui, « *Puisqu'il faut que le*

LE PREMIER MOTEUR ARISTOTELICIEN DANS L'ECONOMIE DE LA QUESTION DU "POURQUOI"

Arnaud-Olivier GNAHOUA

Doctorant en Philosophie

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan

La question du sens des choses demeure une interrogation majeure du questionnement philosophique. C'est d'ailleurs cette question qui inaugure la recherche philosophique : « *Ce fut, en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques...* »¹. Dans cette recherche du sens des choses, les premiers penseurs à spéculer sur la question furent les poètes en occurrence Hésiode et Homère. Pour ces deux chantres de la littérature grecque, ce sont les dieux qui donnent sens et qui gouvernent les choses. A la suite de ces mythologues, se dressent les penseurs appelés Présocratiques du fait de leur antériorité à l'œuvre philosophique de Socrate².

Les Présocratiques n'ont pas de position unanime sur la question du "pourquoi" des choses. Pour Thalès avec qui s'ouvre la première école présocratique (L'école de Milet), c'est l'Eau qui est au fondement de toutes choses. C'est avec ce principe matériel que tout s'explique et que toute chose trouve son sens. Ses successeurs verront ce principe dans l'*ἀπείρουν* (Anaximandre) et l'*Air* (Anaximène). Pour d'autres penseurs encore, ce principe, c'est le Nombre (Pythagoriciens), le Feu (Héraclite), l'Amour et le Désir (Parménide), les atomes (Leucippe et Démocrite), le *Nous* (Anaxagore), les Idées (Platon), etc.

C'est cet héritage philosophique qui culmine chez Aristote dans l'établissement, mieux la reconnaissance d'un Premier Moteur (*Πρωτον Κινον*) qui structure de part en part la pensée du Stagirite. Dès lors qu'entend-on par Premier Moteur et quelle est son apport dans l'économie de la recherche de *l'οὐσια* des choses ?

Répondre à cette interrogation exige le passage en revue des textes d'Aristote où la question est analysée. Trois œu-

vres majeures d'Aristote meubleront à cet effet notre étude à savoir *Physique*, *Traité de l'Ame* et *Métaphysique*. A travers toute cette étude, nous voulons faire ressortir le statut du Premier Moteur dans la philosophie d'Aristote et ses implications comme principe.

Le point de départ de la recherche aristotélicienne sur le Premier Moteur est la constatation du mouvement dans la nature. L'expérience quotidienne nous montre la nature comme le cadre d'une mutation permanente. Tout, dans la nature, est mû d'une manière ou d'une autre. Cela se justifie par le fait que la nature elle-même est le cadre a priori du mouvement et se définit comme principe de mouvement : « *La nature est un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par essence et non pas par accident* »³. Les êtres animés et les êtres inanimés tombent tous sous ce rapport. Mais tandis que les premiers (les êtres animés) sont automoteurs, c'est-à-dire qu'ils ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement, les seconds (les êtres inanimés) le subissent par l'intermédiaire de quelque chose d'autre.

Le constat d'Aristote, c'est que les choses de la nature sont liées les unes aux autres comme si elles procédaient d'une même source et tendaient vers une même fin. La diversité naturelle est comme ordonnée autour d'un principe qui fait que, malgré la pluralité des êtres et des manières d'être, la nature forme un tout harmonieux.

Ce fait marquant provoque le déclic de la recherche de l'origine de ce mouvement des êtres. Reprenant l'analyse de la notion de cause, Aristote conclut de l'existence de quatre causes. Mais celles-ci interrogées en leur radicalité ont confessé l'existence d'une Cause supérieure dont elles ne sont que les reflets au plan naturel. A la recherche de cette cause ultime, et selon le refus de la régression et de la progression à l'infini, on aboutit nécessairement à un terme : la Cause Première.

Cette Cause Première est le Moteur Premier de tout ce qui existe dans la nature. En tant que principe, il soutient tous les êtres naturels dans leur existence. C'est ce qu'Aristote exprime par cette célèbre affirmation : « *Tel est le Principe au-*

C'est cette perfection qui lui fait jouir éternellement de la vie qui ne dure qu'un instant pour nous : « Cette vie-là, en effet, c'est toujours qu'il l'a, lui (chose qui pour nous est impossible), puisque sa jouissance, c'est son acte même »²¹. Comme conclusion de cette nécessité, Aristote pose l'immobilité du Premier Moteur. C'est au chapitre 5 du livre VIII de la *Physique* qu'Aristote s'adonne à cette périlleuse démonstration. D'abord, le Stagirite reconnaît une évidente mobilité au Premier Moteur. Pour lui, c'est avant tout un moteur qui se meut soi-même. Il l'affirme clairement dans ce passage : « *Quand donc le moteur se présente toujours distinct de ce par quoi il meut, il est nécessaire qu'il y ait antérieurement un moteur qui soit à lui-même son propre intermédiaire ; par suite, si ce moteur est mû sans qu'il y ait rien d'autre qui le meuve, nécessairement il se meut soi-même* »²².

Le lecteur qui s'arrête à ce niveau d'étude de la question conclurait de la mobilité du Premier Moteur. Or, l'analyse aristotélicienne n'est pas encore close. Il doit encore avancer en eau profonde pour découvrir la véritable manière d'être (*διαγωγή*) du Premier Moteur. Et cela, c'est la suite du livre VIII de la *Physique* et le livre Λ de la *Métaphysique* qui l'expose.

Après avoir avancé l'argument de l'*automotricité* du Premier Moteur, Aristote pose qu'il n'est pas nécessaire que tout moteur soit mû. Voici comment il expose son idée : « *Si en effet, le mû est universellement mû par une chose mue, ou c'est là une propriété accidentelle des choses (le moteur serait bien mû, mais sans être toujours assujéti à la condition d'être mû) ; ou bien ce n'est pas par accident, mais essentiellement* »²³. Dans cette alternative, la possibilité du mouvement accidentel est rejetée au profit du mouvement par soi qui est le mouvement nécessaire qu'Aristote appelle mouvement essentiel. Le moteur de ce dernier mouvement est immobile du fait qu'il n'y a pas d'autre moteur au-dessus de lui.

En effet, les trois conditions de possibilité d'un mouvement sont : le temps, le terme initial et le terme final. Aucune de ces conditions n'étant possible pour le Premier Moteur, il est clair qu'il n'est pas mû. Dès lors « *Le [premier] moteur est immobile, en tant du moins qu'il n'est pas ce par quoi se transmet le mouvement* »²⁴. L'immobilité du Premier Moteur s'explique donc par son manque de passivité. La passion, dans le

Ce qui ressort ici, c'est l'idée de contact. Pour Aristote, il y a un contact intime entre le moteur et le mû, entre l'agent et le patient, etc. Il est par ailleurs important de souligner qu'il ne s'agit pas d'un contact physique comme deux corps qui se toucheraient ; il faut plutôt voir ici un contact ontologique voire métaphysique. Mais s'il meut le réel par contact, l'on peut se demander si le mouvement dont il meut ce réel ne le touche pas, puisqu'ils sont en contact ?

La question du contact entre le Premier moteur et ce qu'il meut est un sujet à polémiques. En effet, le contact avec les êtres qu'il meut n'est pas synonyme de passion de la part du Premier moteur. Ce n'est pas par un mouvement forcé qu'il meut, mais par un mouvement unique et autonome. Il ne souffre donc pas de la relation avec la nature. Mieux, ce contact ne le détériore en aucune manière, car il est indivisible et donc sans parties. Le Premier Moteur est certes atteint par un enchaînement de causes, mais force est de savoir qu'il ne se greffe pas corporellement à une cause quelconque. Il est donc clair que « *Le Premier Moteur touche ce qu'il meut, mais ce qui est mû ne le touche en rien* »¹⁸.

Le Premier Moteur en effet, est le point de départ et le principe de la production, à ce titre il exerce une force sur ce qu'il meut. Quant au mouvement propre du Premier Moteur, il ne lui est pas imposé par un autre mobile ; son mouvement n'est d'ailleurs pas hors de lui. C'est lui-même qui se meut d'un mouvement volontaire et nécessaire. Son mouvement n'est donc pas accidentel car si tel était le cas, il serait impossible qu'il ait un mouvement perpétuel.

En effet, le mouvement dont se meut le Premier Moteur est très différent du mouvement dont est mû les êtres naturels. Ceux-ci subissent le mouvement tandis que le Premier Moteur se meut lui-même d'un mouvement nécessaire. Il n'est en vue d'autre chose que de lui-même, car : « *Les principes n'ont d'autres causes qu'eux-mêmes de leur éternité* »¹⁹. Cette suffisance fait de lui le seul être nécessaire qui puisse exister. Cette nécessité absolue fait du Premier Moteur l'Être parfait par excellence : « *Le Premier Moteur est donc un être nécessaire, et, en tant que nécessaire, il est le Bien, et ainsi il est principe du mouvement* »²⁰.

quel sont suspendus le Ciel et la nature »⁴. Ce principe est ce qui structure tout le mouvement naturel.

La suspension dont parle Aristote est semblable à ce que le souffle est à la vie. Ce qui veut dire que le Premier Moteur est l'âme du monde, âme au sens de principe vital. Cela, parce que le Premier Moteur n'est atteint que par la recherche de la cause du mouvement naturel. Ainsi, « *La vie du premier moteur est atteinte à travers le mouvement, qui est comme la vie du monde* »⁵. Mais en pratique, quelle est la démarche à suivre pour accéder à ce Moteur Premier ?

En effet, tout mouvement suppose un moteur, mais le moteur d'un quelconque mouvement interrogé en sa radicalité confesse l'existence d'un moteur dont il procède. Mais « *puisque ce qui est mû et meut est un moyen terme [μέσος] ; il doit y avoir un extrême qui meut sans être mu, être éternel, substance et acte pur* »⁶.

Aristote précise un « *être éternel, substance et acte pur* », car selon la substance, il n'y a pas de mouvement, parce qu'il n'y a aucun être qui soit contraire à la substance. Dès lors « *Puisqu'il n'y a pas de mouvement, ni de la substance, ni du relatif, ni de l'action et de la passion, reste qu'il y a seulement mouvement selon la qualité, la quantité et le lieu ; car dans chacune de ces catégories, il y a contrariété* »⁷. Cela revient à dire que le mouvement ne touche ni la substance ni ne va au-delà ; il ne concerne que ce qui se trouve en-deçà d'elle.

Dans la *Physique* où elle apparaît pour la première fois, la théorie du Premier Moteur ne se signale à proprement parler qu'à partir du livre VII. Cette théorie est la conclusion de l'analyse de la notion de mouvement, analyse entreprise depuis le livre III. Au chapitre premier du livre VII, Aristote pose comme postulat : « *Tout mû est nécessairement mû par quelque chose* »⁸, cela veut dire que dans la nature, bien qu'il y ait des êtres automoteurs, cette *automotricité* n'est que la participation d'un Moteur premier.

Cela revient à dire que tout le mouvement naturel émane et tend vers un Premier Moteur non-naturel. C'est ce que traduit Aristote en ces termes : « *Maintenant, puisque tout mû est nécessairement mû par quelque chose, soit une chose mue du*

mouvement local par une autre qui est mue, et soit à son tour le moteur mû par une autre chose mue, et celle-là par une autre, et toujours ainsi ; nécessairement il y a une chose qui est premier moteur et l'on ne peut aller à l'infini »⁹. Ici encore, c'est le refus d'un infini actuel qui exige qu'on s'arrête à un Moteur premier.

Cette exigence est posée pour que soient intelligibles les phénomènes naturels, car bien que la nature se définisse comme principe de mouvement et donc de changement, force est de reconnaître qu'« *aucun changement n'est infini* »¹⁰. On arrive donc nécessairement au terme de tout mouvement et de tout changement, à un terme et ce terme, c'est le Premier Moteur.

Le terme "Premier Moteur" tel que nous venons de l'exposer apparaît clairement pour la première fois au chapitre 5 du livre VIII de la *Physique*. Cherchant à expliciter son postulat « *tout mû est mû par quelque chose* », Aristote avance que cela peut s'entendre de deux manières : « *Ou bien le moteur ne meut pas par son propre moyen mais par le moyen d'une autre chose qui meut le moteur ; ou bien il meut par lui-même, et alors il est, ou immédiatement après le terme extrême, ou séparé de lui par plusieurs intermédiaires* »¹¹.

Pour élucider son propos, Aristote prend l'exemple d'une pierre mis en mouvement par un bâton lui-même mû par la main, laquelle est mue par l'homme. A la question quel est le principal moteur de la pierre, Aristote répond sans détours : « *Le bâton ne mouvra pas si l'homme ne meut pas* »¹². Cet exemple constitue le dernier rempart avant l'exposition explicite du Premier Moteur comme origine premier de tout mouvement.

Partant du postulat selon lequel « *tout mû est mû par quelque chose* », et suivant l'exemple qu'on vient de donner, Aristote arrive à la conclusion suivante : « *Si donc tout mû est nécessairement mû par quelque chose, et ou bien mû par autre chose ou bien non, et si c'est par une chose mue, il faut qu'il y ait un premier moteur qui ne soit pas mû par autre chose ; mais si, d'autre part, on a trouvé un tel premier moteur, il n'est pas besoin d'un autre* »¹³. Notons cependant qu'une première ébauche du Premier Moteur se trouve au chapitre premier du livre VII : « *Par suite, il faut s'arrêter et admettre un premier moteur et un premier mû* »¹⁴. Toutefois, c'est le chapitre 5^e du

livre VIII qui en expose la nécessité et la démonstration.

Avec le Premier Moteur, l'enchaînement des mouvements trouve ainsi son faite, car au-delà du Premier Moteur, il n'y a plus de moteur possible et par conséquent plus de mouvement. Le Premier Moteur, en effet, n'a pas besoin d'un autre moteur pour mouvoir. Aristote dit en ce sens qu'il est automoteur : « *Quand donc le moteur se présente toujours distinct de ce par quoi il meut, il est nécessaire qu'il y ait antérieurement un moteur qui soit à lui-même son propre intermédiaire ; par suite, si ce moteur est mû sans qu'il y ait rien d'autre qui le meuve, nécessairement il se meut soi-même* »¹⁵. Le mouvement du Premier Moteur ne lui est donc pas étranger, car il est lui-même sa source d'énergie.

Le Premier Moteur aristotélicien est donc automoteur et meut toute la suite issue de lui. En ce sens, il est supérieur aux autres causes qui sont des causes instrumentales voire accidentelles. La primauté du Premier Moteur lui vient donc de ce qu'il n'a ni cause ni ne poursuit aucune fin, car il est en vue de lui-même. Aussi, son mouvement ne lui est dicté par aucune nécessité. Aristote traduit cette nécessité du Premier Moteur en ces termes : « *Si donc tout ce qui est mû l'est par quelque chose, et que le Premier Moteur, tout en étant mû, ne l'est pas par autre chose, il est nécessaire qu'il est mû par soi* »¹⁶.

Parlant du Premier Moteur, l'expression « *tout en étant mû* » peut prêter à confusion. En effet, le Premier Moteur tout en étant mû ne subit pas le mouvement. Il a un mouvement autonome. C'est lui-même en effet, qui se donne son mouvement. Ce n'est donc pas un mouvement de contrariété qu'il subit, c'est un mouvement nécessaire. La question qu'il faut plutôt poser, c'est celle de la relation du Premier Moteur avec ce qu'il meut. Comment en effet, le Premier Moteur meut-il les êtres naturels ? Est-ce par contact ou à distance ?

Pour savoir comment le Premier Moteur meut les êtres naturels, Aristote postulait déjà au chapitre 2 du livre VII que le moteur est avec le mû. Pour le Stagirite en effet, « *Le moteur premier, pris non comme cause finale, mais comme principe d'où part le mouvement, est avec le mû ; j'entends par « avec », qu'entre eux il n'y a rien dans l'intervalle* »¹⁷.