



HAL
open science

Lecture hégélienne des fondements de l'État moderne en Afrique

Jean-Bosco Edzang Abaga

► **To cite this version:**

Jean-Bosco Edzang Abaga. Lecture hégélienne des fondements de l'État moderne en Afrique. Philosophie. Université Paris-Est, 2008. Français. NNT : 2008PEST0207 . tel-00462178

HAL Id: tel-00462178

<https://theses.hal.science/tel-00462178>

Submitted on 8 Mar 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE PARIS-EST

ETE Département Cultures et Sociétés

Thèse de doctorat Philosophie politique

Soutenu par :
Jean-Bosco EDZANG ABAGA

Lecture hégélienne des fondements
de l'Etat moderne en Afrique

Thèse dirigée par P^r Dominique FOLSCHEID
Soutenu le 27 novembre 2008

Jury :

P^r Dominique FOLSCHEID

P^r Bernard BOURGEOIS

P^r Chantal DELSOL

P^r Jean-Louis VIEILLARD-BARON

Résumé

Ce travail s'interroge sur les fondements de l'Etat moderne en Afrique à travers l'œuvre de Hegel. Confronter l'œuvre de Hegel avec les réalités africaines relève en soi de l'audace à cause de sa thèse polémique sur l'ahistoricité des cultures non occidentales et spécialement celles de l'Afrique. Cependant, la pensée politique de Hegel constitue un cadre théorique original capable d'interpréter l'actualité la plus gaie (comme la prospérité des nations) et la plus absurde (comme une guerre civile ou la pauvreté). Ce que les peuples sont, ils le doivent à leur histoire, leurs cultures et à leurs institutions. Des auteurs comme Hippocrate, Montesquieu et Karl Ritter avaient fait de l'environnement géographique le facteur des civilisations, des progrès techniques et scientifiques des peuples. Mais chez Hegel, les hommes doivent à l'Etat moderne d'être libres d'une liberté qui compénètre toutes les sphères de la vie éthique. Là où l'Etat n'est pas, il n'y a ni liberté ni progrès.

Summary

This work wonders about the bases of the modern State in Africa through the work of Hegel. To confront the work of Hegel with African realities raises in oneself of the audacity because of its polemical thesis on the ahistoricity of the nonWestern cultures and especially those of Africa. However, the political thought of Hegel constitutes an original theoretical framework able to interpret the merriest topicality (like the prosperity of the nations) and absurdest (like a civil war or poverty). What the people are, they owes it with their history, their cultures and at their institutions. Authors like Hippocrates, Montesquieu and Karl Ritter had made geographical environment the factor of civilizations, technical and scientific progress of the people. But at Hegel, the men must at the modern State be free of a freedom which compénètre all spheres of the ethical life. Where the State is not, there is neither freedom nor progress.

Mots-clés

Histoire, culture, Etat, science, superstition, industrie, processus météorologique, géographie

Key words

History, culture, State, science, superstition, industry, weather process, geography

Remerciements

Tout au long de notre parcours de séminariste, de prêtre et d'étudiant, nous avons pu rencontrer des visages d'hommes et de femmes porteurs d'un idéal proche de nos rêves et dont cette thèse a voulu partiellement rendre compte. Un idéal façonné par la lumière de l'Evangile du Christ qui nous arrache à nos histoires étriquées pour faire de nous des missionnaires de sa Charité pour tout homme. Dans la solitude, les doutes et les moments d'inconstance, leur amitié, leur présence, leurs propres itinéraires ont affermi nos choix, nous ont guidé et rassuré. Qu'ils trouvent ici toute notre gratitude.

P^f Dominique Folscheid, directeur de cette thèse,

Mgr Jérôme Beau, évêque auxiliaire de Paris,

Sr Leen Mestdagh,

Odile Baumann,

Félicien Ndong Nguéma,

Chantal et Antoine Issaverdens,

Denise et Christian Permezel,

Shemski et Jacques Minashi,

Michel Callies,

Christian Lacrey-Javal,

Lionel Dumoulin,

Les paroissiens de saint Honoré d'Eylau (Paris 16^e), de saint Léon (Paris 15^e), de la Cathédrale saint Charles Lwanga d'Oyem (Gabon).

SOMMAIRE

LES PROLEGOMENES.....	7
I. 1. L'ETONNEMENT : POINT DE DEPART UNIVERSEL DE TOUTE INTERROGATION PHILOSOPHIQUE.....	7
A. <i>L'étonnement sous le doux ciel d'Ionie</i>	7
B. <i>L'étonnement sous l'orage du ciel africain</i>	15
C. <i>L'étonnement éveille au tragique du monde</i>	20
II. LA FOI CHRETIENNE AU CHEVET DE L'ESTHETIQUE DRAMATIQUE DU MONDE....	28
III. DE L'EMOTION A LA CONNAISSANCE.....	33
IV. L'ESTHETIQUE DRAMATIQUE AFRICAINE EN PROCES.....	36
1^{ERE} PARTIE	43
L'ABSENCE D'ETAT DANS LES SOCIETES AFRICAINES	43
CHAPITRE PREMIER.....	44
LES CARACTERISTIQUES	44
I. L'HISTOIRE ATYPIQUE DE L'AFRIQUE.....	44
II. LES PRINCIPES FONDAMENTAUX DE L'ETAT MODERNE.....	48
A. <i>Le cas des Etats allemands</i>	57
B. <i>Le cas d'Israël</i>	60
CHAPITRE II	63
LES DEFIS DE LA SOUVERAINETE DES ETATS AFRICAINS	63
I. LES RELATIONS INTERNATIONALES.....	63
II. LES RELATIONS NATIONALES.....	68
III. LA SOCIETE CIVILE.....	75
IV. LES REBELLIONS DANS LES SOCIETES AFFAMEES.....	85
V. LA CONTRAINTE DANS LE DEVENIR-CIVIL (OU CIVILISATION) DU CITOYEN.....	89
VI. CONCILIER L'HOMME AFRICAIN ET LE CITOYEN.....	95
CHAPITRE III.....	102
LES CAPTIVITES DE L'ETAT MODERNE EN AFRIQUE	102
I. LA CAPTIVITE PAR LA LOGIQUE DES CLANS.....	102
II. L'ECLIPSE DE L'ETAT ET L'ALIBI CULTUREL.....	105
III. LA CAPTIVITE LIEE A L'ALIBI DU COMLOT.....	108
CHAPITRE IV	112
L'EMERGENCE DE L'ETAT EN AFRIQUE.....	112
I. LA RUSE DE LA RAISON OU LA LOI DE LA CADUCITE UNIVERSELLE.....	112
II. LA DIALECTIQUE COMME SUPPRESSION DES CONTRADICTIONS.....	113
III. LA DIALECTIQUE COMME UN CHEMIN DE NON-RETOUR.....	121

CHAPITRE V.....	127
L'ETAT MODERNE ET SES PARADOXES	127
I. LA POPULACE	127
II. LA VIOLENCE.....	130
III. L'IMPASSE.....	141
CHAPITRE VI.....	143
LE MODELE OCCIDENTAL DE L'ETAT MODERNE EN AFRIQUE.....	143
I. LE PORTRAIT DU PRINCE HEGELIEN	144
II. PORTRAIT DU PRINCE AFRICAIN	151
III. LE NŒUD DU PROBLEME	154
IV. LES ETAPES DE LA LIBERATION DE LA CONSCIENCE : STOÏCISME, SCEPTICISME, RATIONALITE	159
 2^{EME} PARTIE	 169
L'AFRIQUE DANS L'ŒUVRE DE HEGEL	169
 CHAPITRE VII	 170
RAPPEL DU CONTEXTE POLEMIQUE	170
CHAPITRE VIII.....	177
LA THESE DE L'AFRIQUE ATLANTIDE.....	177
I. FONDEMENTS.....	177
A. <i>Léo Frobenius</i>	177
B. <i>La branche africaniste de l'égyptologie</i>	189
1) Le retour à l'innocence	191
2) La disparition totale de l'esprit africain.....	197
C. <i>La Négritude</i>	203
II. LES LIMITES DE LA THESE DE L' ATLANTIDE OU LES PHILOSOPHIES DE L'IMPOSTURE	204
A. <i>Le plagiat</i>	204
B. <i>L'expropriation</i>	211
C. <i>La res nullius</i>	216
D. <i>Le butin</i>	227
E. <i>L'impérialisme</i>	231
CHAPITRE IX.....	242
L'AFRIQUE ET LE DROIT	242
I. FONDEMENTS DU DROIT : LA LIBERTE	242
II. LE STATUT DE LA PERSONNE.....	249
III. LA SOCIETE CIVILE	252
A. <i>L'inquiétude</i>	254
B. <i>La raison historique de l'inquiétude : les mutations sociales</i>	259
C. <i>L'arbitraire</i>	268

IV. LE TEMPS DES SYNTHÈSES DIALECTIQUES	270
<i>A. La thèse du mimétisme et ses présupposés</i>	271
<i>B. La famille</i>	281
<i>C. L'Etat</i>	283
V. LA BONNE GOUVERNANCE.....	286
LA CULTURE ET L'AFRIQUE.....	289
CHAPITRE X.....	290
POURQUOI LES SCIENCES ET LES TECHNIQUES NE SE DEVELOPPENT-ELLES PAS EN AFRIQUE ?.....	290
I. LE DÉFI DES PROGRÈS SCIENTIFIQUES ET TECHNIQUES EN AFRIQUE.....	290
II. LES MÉTAMORPHOSES DE LA VICTIMISATION	294
III. L'INDUSTRIE ET SES PROCESSUS MOTEURS	306
CHAPITRE XI.....	315
LE PROCESSUS MÉTÉOROLOGIQUE.....	315
I. LES FONDEMENTS GRECS DE LA PHYSIQUE ÉLÉMENTAIRE.....	315
II. HEGEL ET LA PHYSIQUE	317
III. DES QUESTIONS EMBARRASSANTES :	331
<i>A. Avant la colonisation que savait l'Afrique [...] ?</i>	331
<i>B. [...] Que savait l'Afrique de l'agriculture ?</i>	332
<i>C. [...] Que savait l'Afrique des matières premières ?</i>	344
CHAPITRE XII	358
LE MONDE DES ESPRITS ET LE MONDE DES LOIS	358
I. LE MONDE DES ESPRITS ET SES ÉCUEILS DANS LES PROGRÈS SCIENTIFIQUES ET TECHNIQUES EN AFRIQUE.....	358
<i>A. La place des morts</i>	362
<i>B. Les modes de transmission de la connaissance dans l'Afrique ancienne ..</i>	364
<i>C. L'ambiguïté des sphères d'application des sciences et des techniques</i>	365
II. LE MONDE DES LOIS.....	367
<i>A. La quête de la substance des choses depuis les physiocrates</i>	367
<i>B. La révolution newtonienne</i>	374
CONCLUSION	377
I. PREMIER PRINCIPE DE L'ÉTAT MODERNE : LE TRIPLE HÉRITAGE	377
II. DEUXIÈME PRINCIPE DE L'ÉTAT MODERNE : LA CULTURE	381
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE	388
I. ŒUVRES DE HEGEL.....	388
II. SUR HEGEL.....	389
III. OUVRAGES DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE	390
IV. MÉTHODOLOGIE	394
V. QUESTIONS DIVERSES.....	394
INDEX DES NOMS ET DES NOTIONS	401

LES PROLEGOMENES

I. 1. L'étonnement : point de départ universel de toute interrogation philosophique

A. L'étonnement sous le doux ciel d'Ionie

Derrière une thèse se cache une histoire secrète que, peut-être, nous ne parviendrons pas à traduire en concepts clairs : des souvenirs d'enfance, des images et tant de scènes de la vie ordinaire tels qu'ils peuvent *éveiller* un jeune Africain au sens (tragique) de la vie et en briser en quelque sorte son innocence. Ce réveil est peut-être celui d'où naît toute philosophie. C'est vrai chez Hegel, qui définit le sommeil comme un état dans lequel l'âme est plongée en son unité sans différence ; la veille : un état où l'âme s'oppose à son unité simple ; tandis que, enfin, le *réveil* est un *survenir*, en quelque sorte une mise en présence de l'esprit (subjectif) face au monde.¹ La fin de l'innocence s'opère, chez lui, par l'enseignement, la discipline et la culture dont le but est de comprendre la *connexion intérieure* des phénomènes qui nous environnent.² Dès l'origine, la philosophie s'est identifiée à la recherche des causes premières et au souci de comprendre pourquoi le monde est tel qu'il nous apparaît.³ L'histoire de la philosophie enseigne comment les Grecs en sont venus à

¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*. III., *Philosophie de l'Esprit*, trad. Bernard Bourgeois, J. Vrin, Paris, 1988, § 398 Add., p. 441. Désormais les trois volumes de l'*Encyclopédie* seront notés *Enc. I* pour le premier volume, *Enc. II*, pour le deuxième, et *Enc. III*, pour le troisième.

² *Idem*, § 396 Add., p. 436.

³ Aristote, *La métaphysique*, livre A, chap. II, paragraphe 982b, trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, éd. Pocket, Paris, 1991, p. 43 : « A l'origine comme aujourd'hui, c'est l'étonnement et l'admiration qui conduisirent les hommes à la philosophie. Entre les phénomènes qu'ils ne pouvaient comprendre, leur attention, frappée de surprise, s'arrêta d'abord à ceux qui étaient le plus à leur portée ; et, en s'avancant pas à pas dans cette voie, ils dirigèrent leurs doutes et leur examen sur des phénomènes de plus en plus considérables. »

l'interrogation philosophique par *l'étonnement* et *l'admiration*.⁴ Précisément, notre intérêt pour les fondements de l'Etat moderne en Afrique a été suscité et guidé par *l'étonnement* face aux dysfonctionnements des sociétés africaines, qui finissent par provoquer dans la conscience innocente d'un enfant africain ces interrogations primordiales : pourquoi une telle chose existe-t-elle ? Pourquoi l'Afrique est-elle si différente des autres parties du monde ? Pourquoi l'Afrique ne peut-elle pas être autrement que ces images odieuses d'hommes affamés, de foules souvent en cavale dans des pays ruinés par tant de guerres interethniques ? Ces interrogations rejoignent celles que les Grecs formulèrent pour comprendre les causes premières des phénomènes. On connaît toutes les réponses que donnèrent les premiers philosophes grecs dans leur quête de savoir ce qui est, c'est-à-dire ce qui subsiste derrière les choses apparentes : l'eau, le feu, l'air.⁵ On connaît surtout l'éloge dont est couverte l'âme grecque chez Hegel. L'esprit grec qui consiste dans une attitude qui pressent, prête l'oreille aux phénomènes naturels dont il est avide de saisir toutes les significations, est représenté par l'image d'ensemble du dieu *Pan*.⁶ Mais *Pan* est aussi présenté comme un joueur de flûte par laquelle il fait entendre (au sens d'« objectiver ») les sentiments intérieurs qui, sans sons, resteraient indéterminés. Hegel présente l'esprit grec comme une *μαντεία* qui désigne précisément cette attitude consistant à chercher à tout prix « *l'interprétation et l'explication de la nature et des transformations naturelles, l'indication du sens et de la valeur qui s'y trouvent* »⁷. C'est ainsi que ce désir de fournir des réponses aux questions de la nature a suscité chez les Grecs une intuition poétique qui apparie le sens et le phénomène naturel. A la mort d'Achille, un grand bruit éclata sur la mer et, pris de panique, ceux qui s'étaient réunis pour le deuil s'enfuyaient dans tous les sens. Dans ce tumulte, le sage Nestor se leva pour expliquer que ce bruit était celui de Thétis accompagnée de ses nymphes qui venait pleurer la mort de son fils.⁸ Qu'une peste éclate, un prêtre vient expliquer que c'est Apollon qui s'irrite qu'on n'ait pas rendu contre rançon à son prêtre Chrysés sa fille.⁹ Emporté par la violence contre Agamemnon, Achille est sur le point de tirer l'épée avant de se ressaisir. Un poète

⁴ Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, trad. Jeanne Hersch, Plon, 2003, p. 16.

⁵ Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, coll. Folio/Essais, Gallimard, Paris, 1993, p. 13.

⁶ Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, J. Vrin, Paris, 1987, p. 179. Désormais *PhH*.

⁷ *Idem*, p. 180.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

explique que c'est Pallas Athéna (déesse de la sagesse et de la réflexion) qui l'aurait arrêté.¹⁰ Telle est la Grèce qui fascine l'intelligence qui explore l'évolution de la pensée. Tel est surtout le sens de l'héritage grec auquel la suite de ce travail va souvent se référer. Il s'agit de cet engouement grec qui recherche constamment ce qui « est » au-delà des phénomènes apparents. Et plus particulièrement, du point de vue anthropologique, l'histoire universelle doit à l'humanisme grec cette représentation de l'homme, entendu, selon Henri Irénée Marrou, comme une « *richesse inconditionnée, antérieure à toute spécification* ». ¹¹ L'homme est perçu selon sa nature universelle et non en fonction des particularités (sa race, son statut social, sa nationalité, etc.). Cet humanisme grec sera enrichi par le christianisme des Pères de l'Eglise. L'homme n'est pas seulement celui dont l'essence échappe aux déterminations particulières. Il est aussi investi d'une certaine dignité que la doctrine chrétienne puise dans l'incarnation du *Logos*, qui fait alors de tout homme une *persona* à l'image de la deuxième *personne* de la Trinité, Jésus-Christ, le Fils de Dieu fait homme. ¹² Dans la culture occidentale, il faut reconnaître que la jonction de l'humanisme grec et chrétien s'est faite grâce à la conversion de Constantin en 325 et à l'édit de Thessalonique en 380, par lequel Théodose ordonna de détruire les cultes païens dans l'empire. Nous reviendrons dans la suite de notre travail sur l'héritage romain. Mais quand il s'agira de l'héritage grec et chrétien, c'est spécifiquement à cette représentation humaniste de l'homme que nous nous référons. C'est ainsi qu'en face des drames des sociétés africaines, il s'agira toujours de *poser un regard sur la cité*, les réalités économiques, politiques et socio-culturelles pour en éprouver la satisfaction ou au contraire l'indignation en fonction de ce que la vie des institutions des peuples reflète de la compréhension de l'homme. ¹³ L'âme européenne et chrétienne sait s'émouvoir des indignités infligées

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Cité par Jean-François Mattéi, *Le regard vide. Essai sur l'épuisement de la culture européenne*, Flammarion, Paris, 2007, p. 57.

¹² *Idem* : « Au tournant du II^e et du III^e siècle, Tertullien sera le premier à utiliser le terme de *persona* pour désigner, à l'intérieur de l'unité substantielle de Dieu, la trinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur altérité constitutive étant pensée comme l'acte de relation de chacun d'eux avec les autres [...] L'altérité pénètre d'autant plus la substance divine que la deuxième des trois personnes, Jésus-Christ, est, en même temps que Dieu, un homme né d'une femme dont le corps spirituel n'est autre que l'Eglise ».

¹³ *Idem*, p. 133 : « Si le premier regard de l'âme européenne, dans son souci de connaissance, est un regard d'étonnement devant le théâtre des choses, des œuvres et du monde, le deuxième regard qu'elle porte sur la cité, dans son souci de justice, est un regard d'indignation devant le spectacle des hommes, des institutions et de l'histoire. Le mouvement de révolte qui l'anime devant les indignités

à tout homme, quel qu'il soit. C'est pourquoi si on considère l'étonnement philosophique comme une simple méthode, une recherche de significations des phénomènes naturels, on en viendrait à oublier ce qui apparaît réellement comme la matrice de la philosophie, à savoir, *l'émotion*.

En réalité, ce n'est pas l'émotion en tant que telle qui nous intéresse, mais le fait que cette émotion constitue le moment initial de la position de la conscience face au monde. C'est une présence-fusion qui unit le sujet à l'objet dont il va se différencier pour se singulariser. De changement en changement, cette conscience quittera son état de fusion ou d'indifférenciation pour arriver à la clarté du concept. Ce parcours est en réalité celui de la culture entendue comme *Bildung* c'est-à-dire les différentes étapes de la formation de l'esprit dont le processus conduit la conscience subjective de l'état de *torpeur*¹⁴ originelle jusqu'à la raison. Du point de vue de l'histoire universelle, ce processus de la conscience correspond à l'avènement des institutions sociales et politiques. Du point de vue de l'Esprit, il correspond aussi à l'émergence de la philosophie, des monothéismes et de l'Etat. Là où la conscience s'est éveillée, les peuples se constituèrent en Etat, se soumirent à un pouvoir constitutionnel suprême et développèrent les sciences et les arts. Dans *La raison dans l'histoire*, les conditions géographiques (la mer, la plaine et le haut pays) jouèrent un grand rôle en ce qui concerne l'Europe occidentale, contrairement aux autres parties du monde.¹⁵ Mais si les religions monothéistes et la démocratie issues de l'Europe méditerranéenne se sont exportées dans toutes les cultures du monde, elles suscitent en même temps, chez d'autres peuples, cette interrogation : « pourquoi la démocratie, la philosophie et l'Etat moderne ne sont-ils pas nés ailleurs qu'en Europe ? ».

Dans le cadre de l'Afrique, les plaies de la colonisation ont façonné une lecture contestataire qui refuse l'hégémonie de la culture occidentale et prétend que l'Afrique ancestrale aurait développé des formes d'écriture, d'organisations sociales, des arts et des sciences dont l'épanouissement devait aboutir à une forme d'Etat

faites à l'être humain l'a progressivement conduit à instaurer l'Etat de droit et à édifier une morale universelle. »

¹⁴ *Enc. II*, § 339 Add., p. 565.

¹⁵ Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, éd. 10/18, Plon, 1965, p. 228. Désormais *RdH*.

original mieux adapté aux cultures africaines.¹⁶ Indépendamment du fait que ce genre d'argumentation relève des chimères que rejetait Hegel, parce qu'elles font comme si ce qui « est » aurait pu être autrement, il est surtout à noter que si l'on devait prendre de telles affirmations au sérieux, les drames actuels de l'Afrique (guerres civiles, pandémies, taux d'analphabétisme élevé) seraient à mettre sur le seul compte des souffrances injustes provoquées par la colonisation. Telle est la lecture constante des africanistes. Nous aurons certes à évaluer les limites de cette thèse de la victimisation. Mais nous aurons surtout à cœur de cerner le fait que si ces thèses étaient vraies, les principes fondateurs de la démocratie seraient portés en Afrique, non seulement par des institutions, mais aussi par toutes les sphères des cultures africaines. Autrement dit, pour comprendre le spectacle tragique des sociétés africaines (guerres, pauvreté), il ne suffit pas de trouver des boucs émissaires, mais d'insister, particulièrement avec Hegel, sur le fait que la situation historique d'un peuple ou d'un Etat correspond à son niveau d'évolution, sa culture, sa religion. Ce qui est premier dans l'histoire n'est pas tant les événements mais l'Esprit qui les engendre.¹⁷ Les thèses africanistes focalisent le malheur de l'Afrique dans le seul fait colonial qui, en tant que tel, aurait pu limiter son impact à la vie économique. Car historiquement, les conquêtes des côtes africaines furent faites, d'une certaine manière, dans le même esprit que les colonies grecques. Ici, c'est la crise des épices de la République de Gênes qui poussa les Européens à explorer le monde. Autrefois, c'est la misère d'une partie des citoyens qui poussa les Grecs à s'implanter dans des colonies afin de cultiver des terres inoccupées. Les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* expliquent le contexte dans lequel la colonisation émergea en Grèce. Les villes grecques, après la guerre de Troie qui eut pour conséquence politique de rassembler les princes grecs, et par là tout l'empire, connurent une période de stabilité et de prospérité.¹⁸ Pendant cette période de tranquillité, la population et le développement s'accrurent de telle sorte qu'il en résulta d'une part une grande accumulation de richesses, d'autre part une grande

¹⁶ Serge Bilé, *Quand les Noirs avaient des esclaves Blancs*, éd. Pascal Galoé, Saint Malo, 2008, p. 19.

¹⁷ *RdH*, p. 52 : « Pour la philosophie, le fait premier n'est pas le destin, l'énergie, les passions des peuples et, conjointement, la bousculade informe des événements. Le fait premier pour la philosophie est l'Esprit même des événements, l'Esprit qui les a produits, car c'est lui qui est l'Hermès, le conducteur des peuples. »

¹⁸ *PhH*, p. 177 : « On donne comme motif à cette opération commune qu'un prince de l'Asie se rendit coupable de lèse-hospitalité en ravissant l'épouse de son hôte [un Grec]. Grâce à sa puissance et à sa considération, Agamemnon rassemble les princes de la Grèce. »

pauvreté. Hegel explique que « *ceux qui souffraient dans la mère-patrie de la misère, pouvaient chercher dans un autre pays un sol inoccupé et vivre de l'agriculture en qualité de citoyens libres* ». ¹⁹ Dans le contexte africain, on ne comprend pas pourquoi la colonisation, en tant qu'aventure initialement économique, est devenue le principal mobile que les africanistes considèrent comme le fossoyeur des traditions et du destin de l'Afrique. La colonisation n'aurait pas été seulement une ponction des matières premières, mais aussi, d'après eux, un engoulement des traditions et des institutions. Ce qui va particulièrement attirer notre attention est le fait de croire que si l'Afrique n'avait pas connu l'intrusion coloniale, l'évolution des cultures ancestrales africaines aurait pu aboutir à l'émergence d'un Etat « moderne ». Ceci revient à se demander si l'évolution d'autres cultures (Afrique, Asie, Amérique indienne) pouvait aboutir à l'Etat moderne, au sens précis qui est reconnu à cette notion. Or on ne comprend en réalité les institutions modernes, la valeur de la personne humaine, de sa dignité, qu'en se référant tant à la philosophie grecque qu'au christianisme où l'Esprit s'est manifesté comme liberté.

Le problème n'est pas de savoir si tous les peuples du monde sont parvenus à une compréhension de ce qu'est la liberté, une personne humaine ou sa dignité. Le problème est au contraire de savoir si l'Etat moderne peut être fondé chez des peuples qui ont une conception différente du contenu spécifique que la philosophie et le christianisme donnèrent aux notions constitutives de l'Etat moderne comme la liberté, le droit, la dignité de l'homme, l'égalité. Or ce contenu spécifique de l'héritage philosophique et chrétien est le suivant : contrairement aux autres traditions du monde, l'homme a arraché son destin au *fatum* et à toutes sortes de tutelles tandis que la liberté de l'homme, en tant qu'il est pour le chrétien image de Dieu, s'en trouve parfaitement exaltée. L'homme est libre par nature, de telle sorte que l'esclavage et toute superstition lui sont incompatibles. ²⁰ Une telle compréhension, grâce à laquelle l'humanité se débarrassa peu à peu de ses attaches à l'irrationalité et au monde des esprits, passe de nos jours pour quelque chose de

¹⁹ *Idem*, p. 178.

²⁰ *Ibid.*, p. 257.

banal. Et pourtant, bien avant l'essor industriel et technique, ce fut le mérite de la philosophie et de la religion chrétienne d'assurer la libération de l'homme.²¹

La particularité du discours hégélien est de présenter la liberté non pas d'abord comme la victoire d'un camp contre un autre, mais comme le résultat d'une représentation conceptuelle. La liberté est fondamentalement liée à un procès à travers lequel elle se révèle. C'est pourquoi la philosophie et la religion chrétienne impliquent, selon la vérité de leurs natures, que la liberté se libère et qu'elle trouve en elle-même sa propre justification. Concevoir l'homme, quel qu'il soit, comme un être libre, relève du contenu spécifique de la culture occidentale telle qu'on en trouve l'exposé dans *La raison dans l'histoire*. Cette découverte est unique dans l'histoire de l'humanité et appartient en propre à l'avènement de la philosophie et du christianisme.

Jetons, avec Hegel, un regard sur les cultures de l'Orient ancien. Qu'y voit-on ? « *Un seul* » homme était libre (le monarque) tandis que tous le servaient. Chez les Grecs et les Romains, seuls « *quelques-uns* » étaient libres (l'empereur et ses généraux, les aristocrates, les citoyens).²² Si les Grecs conçoivent bien l'homme comme un être libre, cette liberté est en même temps contredite par le fait qu'ils admettaient que certains hommes soient des esclaves. Selon Hegel, Platon et Aristote ont ignoré que l'homme, tout homme, était par essence libre. En cela ils ont terni l'éclat de la philosophie grecque.²³ Il aura donc fallu la religion chrétienne pour que, en premier, les nations germaniques en arrivent à la conscience de l'homme en tant qu'être libre spirituellement, avant qu'elle se traduise ensuite dans le vécu concret des institutions sociales au gré de combats intrépides.²⁴ Or c'est ce contenu qui est spécifiquement philosophique et chrétien qui fonde l'Etat moderne.²⁵

²¹ Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Cerf, Paris, 1983, p. 19 : « Par la l'espérance [chrétienne], l'home fut affranchi. Les astres ne réglaiant plus implacablement nos destins ! C'est l'humanité tout entière qui, dans sa nuit, se trouvait illuminée soudain et qui prenait conscience de sa liberté royale. Plus de sort aveugle ! Plus de Fatum ! Le Dieu transcendant, révélé en Jésus, ouvrait à tous une voie que ne viendrait plus barrer. D'où ce sentiment intense d'allégresse et de nouveauté radieuse partout répandu dans les premiers écrits chrétiens ».

²² Hegel, *op. cit.*, p. 83.

²³ *RdH*, p. 84.

²⁴ *Idem*.

²⁵ *PhH*, p. 265.

On pourrait nous objecter que la philosophie et le christianisme ont fait pâlir ce visage de la liberté qu'ils étaient pourtant censés enseigner aux hommes. En Grèce, le paradoxe apparaît dans la détermination de la liberté de l'homme à partir de son statut social. Le christianisme a contredit, lui aussi, sa propre doctrine avec les croisades²⁶ et l'Inquisition²⁷, même si, par ailleurs, il a accordé le même traitement à l'esclave et au maître dans les premières communautés chrétiennes. En vantant la philosophie grecque et le christianisme, l'apologie de la démocratie serait donc imparfaite si on ne la complétait pas par la spécificité de l'Etat moderne. Car le syllogisme n'est vraiment parfait que quand il est constitué des trois éléments suivants : la philosophie grecque, le christianisme et l'Etat moderne. Nous savons déjà ce qu'apportèrent les deux premiers : la liberté. Mais cette liberté n'était pas encore vraiment libre en soi et pour soi. C'est à l'Etat moderne qu'il reviendra de corriger les insuffisances des deux premières propositions en réalisant la liberté de façon effective dans les institutions politiques. C'est pourquoi l'Etat moderne, en tant qu'il veille sur l'accomplissement de la liberté de tout homme, constitue le socle sur lequel repose toute démocratie. Et tout l'enjeu de ce travail sera de se demander dans quelle mesure les cultures non occidentales pourraient prétendre fonder des Etats démocratiques tant elles restent éloignées de cette représentation de la liberté de l'homme. Quand il s'agit des valeurs universelles comme la raison, la liberté, l'égalité, on prétend souvent que l'humanité étant la même, tous les hommes sont censés savoir ce que sont ces réalités universelles, quitte à en avoir des représentations culturelles différentes. On en vient ainsi à superposer des visions du monde les unes à côté des autres et à niveler les cultures. Et pourtant, quand il s'agit de liberté et de droits de l'homme, il y a comme une exigence de reconnaître la spécificité à la culture européenne, sans lesquels la liberté ne serait que la révolte contingente par laquelle l'esclave brise ses chaînes de servitude pour devenir à son tour un despote. La culture européenne est entendue ici non pas comme une configuration géographique mais plutôt comme une « *aire culturelle, spirituelle et religieuse* »²⁸ capable de s'étendre universellement au-delà des frontières et des particularismes. Le christianisme et la philosophie fournissent à l'histoire universelle une clé qui fait de la liberté une vérité qui se fonde sur elle-même. Pour

²⁶ *Idem*, p. 283.

²⁷ Dostoïevski, « *Le Grand Inquisiteur* » dans *Frères Karamazov*, coll. Folio Classique, éd. Gallimard, Paris, 1973, p. 345 sq.

²⁸ J.-F. Mattéi, *op. cit.*, p. 54.

Hegel, la liberté est à l'homme ce que la pesanteur est à la matière.²⁹ Si l'homme est « condamné » à être libre, on comprend pourquoi Hegel fait de la liberté un des *Principes de la philosophie du droit* qui caractérise l'Etat moderne.³⁰ Dans la rencontre avec un homme dont la dignité est enfouie derrière les haillons de la pauvreté et les infortunes des sociétés africaines, la conscience chrétienne et une certaine idée de l'homme poussent à cette interrogation : « pourquoi les Africains en sont-ils là ? Pourquoi la misère les accable-t-elle tant ? Qui en est le responsable ? ».

B. L'étonnement sous l'orage du ciel africain

Négligeant la philosophie grecque et la religion chrétienne, les africanistes laissent parfois entendre que les traditions africaines pourraient également servir de socle à la démocratie moderne. Si les thèses africanistes étaient vraies, la représentation chrétienne de l'homme devrait se mettre au même rang que toutes les cultures du monde. Mais la question qui va se poser est la suivante : devant les drames qui secouent constamment les sociétés africaines, qu'est-ce qui peut justifier une émotion commune en face de la vie bafouée de tout homme en tant qu'il est homme et non pas parce qu'il appartient à telle ethnie ou à telle famille ? Qu'est-ce qui peut permettre aux populations africaines de combattre ensemble l'injustice au-delà des coalitions ethniques, si l'homme n'est pas préalablement perçu comme image de Dieu ? Qu'est-ce qui peut les unir dans un même combat pour la justice si leurs références culturelles ne leur permettent pas de se représenter l'homme comme un être libre par nature ?

Depuis l'avènement de la démocratie en Afrique dans les années 1990, les capitales africaines ont habitué leur jeunesse à des violences immorales. Des scènes de barbarie se jouent sous leurs yeux. Tantôt telles ou telles populations s'entretuent à la machette ou à l'arme à feu.³¹ Tantôt, une armée de rebelles jaillit de nulle part pour déstabiliser un régime corrompu en massacrant des innocents. Tantôt des régimes totalitaires, aux prises avec les émeutes de populations désabusées, en viennent à décimer des villes. Les cadavres des militants de la liberté, ceux des

²⁹ *RdH.*, p. 75.

³⁰ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, J.Vrin, 1993, § 260. Désormais *PhD*.

³¹ Voir le témoignage d'Edouard Kabagema, *Carnage d'une nation. Génocide et massacres au Rwanda 1994*, L'Harmattan, Paris, 2001.

innocents et des milices jonchent souvent les rues pendant plusieurs jours, au lendemain des crises sociales, sans que personne ne leur accorde une sépulture et sans que les consciences ne s'émeuvent en un mouvement collectif au nom de la dignité humaine, d'une certaine idée universelle de l'homme. Ceux qui sont morts ne sont que des victimes de l'autre camp (ethnie) qui ont payé de leur sang le prix d'être différents. Ni l'horreur ni l'injustice ne semblent émouvoir les consciences de façon commune pour les pousser à s'arracher à l'égoïsme des clivages ethniques. On en vient à se demander : « quelle est leur représentation de l'homme ? Que vaut la vie dans ces cultures ? Que pensent-ils des jeunes générations qui se nourrissent de tant d'images traumatisantes ? Que se passe-t-il au fond de leur conscience ? ».

La suite de ce travail présentera ces interrogations comme autant d'indicateurs des impasses de l'Etat moderne dans les cultures non européennes. Un grand nombre d'observateurs comme Jacques Lantier,³² René Dumont,³³ Bertrand Badie,³⁴ adhèrent majoritairement à la thèse selon laquelle le mal de l'Afrique proviendrait des frontières artificielles des Etats et surtout des constitutions importées qui, héritées de la colonisation, ne correspondent pas à l'histoire des peuples africains. Cette lecture est vraie si l'on se réfère à l'*Esprit des lois de Montesquieu* ou encore à l'hypothèse d'Hippocrate qui voyait dans le comportement des peuples une détermination des facteurs physiques de leurs pays.³⁵ Une telle corrélation entre l'environnement physique et la nature des constitutions et des comportements des peuples permet de comprendre pourquoi Napoléon avait échoué quand il voulut imposer une constitution à l'Espagne.³⁶ Et pourtant si l'Europe peut se reconnaître sur des bases communes, elle ne peut le faire qu'à partir de l'héritage romain qui était naguère étranger aux traditions ancestrales des Francs, Germains, Celtes, etc. L'expansion du christianisme ne s'est pas faite sur la base d'une conciliation avec les cultures ancestrales européennes. Mais avec l'édit de Théodose, on procéda à la destruction des temples païens, à la chasse aux sorcières, et la nouvelle religion put s'instaurer peu à peu comme une civilisation dont la

³² Jacques Lantier, *Le destin de l'Afrique*, éd. Culture, Art, Loisirs, Paris, 1968.

³³ René Dumont, *pour l'Afrique j'accuse. Le journal d'un agronome au Sahel en voie de destruction*, Plon, Paris, 1986.

³⁴ Bertrand Badie, *L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard, Paris, 1992.

³⁵ J.F. Mattéi, *op. cit.*, p. 48.

³⁶ *PhD*, § 274 Add.

doctrine était en totale contradiction avec les croyances ambiantes. L'identité européenne est devenue celle de la vision chrétienne de l'homme, c'est-à-dire une vision marquée par une religion perçue jadis comme une secte anthropophage. C'est pourquoi les thèses qui prétendent que le malaise africain proviendrait du caractère artificiel des frontières et des constitutions nationales importées doivent être rejetées, parce qu'elles ne laissent aucun espoir aux peuples africains d'adhérer à la vision chrétienne de l'homme, sans laquelle l'Etat moderne ne peut s'instaurer. Et surtout, de telles thèses ne relèvent pas suffisamment le fait que ce qui fait la spécificité de la démocratie moderne, ce n'est pas tant l'histoire en tant que bastion des coutumes autochtones mais, plus fondamentalement, ces valeurs sans lesquelles, quels que soient l'époque et le stade d'évolution des sociétés, quelles que soient les cultures, l'homme serait voué à déchaîner son éternelle barbarie contre ses semblables. Sur ce plan précis, il n'y a ni pré-modernité ni post-modernité. Il n'y a que l'éternel archétype de l'homme compris dans la représentation asymptotique que nous en livrent la philosophie grecque et la religion chrétienne, en dehors desquelles l'idée même de civilisation devrait être troquée contre celle de barbarie. On ne comprend vraiment l'homme qu'à partir des valeurs chrétiennes et philosophiques. La démocratie dans l'Etat moderne, bien qu'elle soit le résultat de l'histoire, reste aussi un « état » qui n'a sa substance que là où sont assurées la liberté et la dignité humaine. La démocratie peut revêtir des formes différentes d'un pays à un autre (France, Belgique, Suisse, Etats-Unis), mais ce qui fait son unité, son fond universel, c'est que derrière cette variété de formes, elle repose sur les mêmes principes qui ne sont autres que ceux de l'humanisme grec et chrétien.

Mais le problème de l'Afrique n'est pas d'avoir hérité de la colonisation ses constitutions et l'organisation de ses Etats. Il n'est pas non plus dans l'existence d'éléments culturellement étrangers à l'Afrique, puisque chaque peuple se constitue d'emprunts.³⁷ Le problème africain réside au contraire dans cette imposture, mêlée de ressentiment vis-à-vis de l'Occident, qui constitue le fond du discours africaniste lorsqu'il prétend que sans la colonisation, l'Afrique serait parvenue à l'émergence

³⁷ Le langage reste à ce titre la mémoire privilégiée des emprunts interculturels comme on peut le voir avec Fénelon, *Lettre à l'Académie*, éd. Librairie Larousse, Paris, 1946, p. 17 : « Notre langue n'est qu'un mélange de grec, de latin et de tudesque, avec quelque restes confus de gaulois. Puisque nous ne vivons que sur ces emprunts, qui sont devenus notre fond propre, pourquoi aurions-nous une mauvaise honte sur la liberté d'emprunter, par laquelle nous pouvons achever de nous enrichir ? »

de l'Etat moderne. On fait alors comme si l'avènement de l'Etat moderne était un processus arbitraire et contingent. Soit. Mais on doit retenir du discours hégélien que le hasard n'a pas sa place dans le processus de l'histoire.³⁸ Notre lecture sera la suivante : même si, chez Hegel, l'histoire et l'environnement physique de l'Europe expliquent l'émergence de la grande civilisation et des techniques que le monde envie à l'Occident, on doit surtout soutenir que l'Etat moderne peut advenir dans tous les peuples en raison de ses fondements rationnels. En ce sens, pourront appartenir à la « culture européenne et chrétienne » non pas les seuls peuples de l'Occident qui jadis arrivèrent à la foi chrétienne et à l'esprit grec par la contrainte romaine, mais aussi tous les peuples non-romains qui adopteraient la vision grecque et chrétienne de l'homme.

En dehors de cette vision philosophique et religieuse qui sous-tend l'Etat moderne dans les zones d'extension de la culture européenne, il faut aussi évoquer la question de la promotion des sciences et des arts en vue du bien-être des peuples. Or les deux aspects sont intimement liés. C'est pourquoi la question des sciences et des techniques va nous intéresser dans la suite de ce travail, tout particulièrement dans la partie consacrée à la culture, entendue comme un ensemble de moyens techniques et scientifiques par lesquels les peuples traduisent dans la réalité concrète de leurs institutions politiques et économiques leur représentation de l'homme en tant qu'être de liberté. Car si les fondements d'un Etat moderne dans lequel l'homme est respecté en tant qu'être libre prennent leur source dans les principes que nous venons de citer, la souveraineté des Etats modernes, dans l'histoire mondiale, ne sera cependant effective que grâce à l'accumulation des connaissances d'un peuple sur son environnement physique. C'est pourquoi, pour savoir si les cultures non-européennes sont capables d'instaurer la démocratie et d'assimiler l'Etat moderne, il nous faudra aussi, de façon large, chercher comment les peuples se sont situés face aux phénomènes de la nature pour libérer l'homme des écueils de la vie (faim et soif, maladie et dangers naturels). Le progrès scientifique et technique participe donc, à sa manière, à l'œuvre rédemptrice de l'humanité à travers les

³⁸ *RdH*, p. 48 : « La réflexion philosophique n'a d'autre but que d'éliminer le hasard. La contingence est la même chose que la nécessité extérieure : une nécessité qui se ramène à des causes qui elles-mêmes ne sont que des circonstances externes. Nous devons chercher dans l'histoire un but universel, le but final du monde, non un but particulier de l'esprit subjectif ou du sentiment humain. »

combats concrets de la satisfaction des besoins. Le souci de libération de l'homme, les progrès techniques et la vie des institutions sociales vont donc se compléter.

Or l'histoire des institutions, des progrès scientifiques et techniques s'inscrit fondamentalement dans une *phénoménologie* de la conscience s'élaborant par des ruptures successives d'avec elle-même, jusqu'à ce qu'elle parvienne à la forme rationnelle qu'est l'Etat moderne qui a, selon Hegel, cette force prodigieuse d'exhausser l'homme au-dessus de tout.³⁹ Ainsi les fondements de l'Etat moderne sont à chercher dans les formes d'organisations culturelles par lesquelles les hommes se sont arrachés à la fois à la torpeur initiale de la conscience face au monde et à la vulnérabilité face à la nature inhospitalière. Le corps de ce travail s'attachera donc à détailler le rôle déterminant des sciences et des techniques comme fondements de la souveraineté des nations. Alors que l'Afrique justifie son retard économique, comme d'habitude, par la colonisation, la suite de ce travail montrera au contraire que les progrès scientifiques et techniques sont le résultat d'une évaluation de ce que Hegel appelle « *le processus météorologique* ». ⁴⁰ L'expression est de formulation aristotélicienne⁴¹ et renvoie, selon son sens obvie, aux mouvements climatiques. Mais elle nous permettra de lire chez Hegel le lien intime qui unie la connaissance des structurations internes de la matière et la production industrielle. Toutefois avant d'en donner le détail dans le développement ultérieur, ce que nous chercherons à mettre en valeur dans ces pages introductives, c'est le point originel qui permet d'expliquer les *figures* de l'histoire à travers lesquelles l'Esprit se réalise. Dans la représentation hégélienne, l'Esprit universel se sert de plusieurs moyens pour se réaliser : les peuples, les grands hommes, les passions, l'Etat, la Religion.⁴² Et parmi ces matériaux de l'Esprit, les inventions scientifiques et techniques traduisent le génie d'un peuple. On connaît la catégorie peu glorieuse dans laquelle l'analyse de la diversité des races de Hegel range l'Afrique. Le caractère de chaque race est tributaire de la forme géographique de son continent.⁴³ L'Afrique étant compacte, faite en un seul bloc, l'esprit des Africains se

³⁹ *PhD*, § 260, p. 264.

⁴⁰ *Enc.* II, § 232, p. 143.

⁴¹ Aristote, *Traité du ciel*, trad. Cathérine Dalimier et Pierre Pelligrin, GF Flammarion, Paris, 2004, p. 7.

⁴² *RdH*, p. 80 sq.

⁴³ *Enc.* III, § 393 Add.

caractériserait par la *fermeture*, l'absence de progrès et de culture.⁴⁴ Or l'esprit n'est en effet esprit que par la différenciation, la séparation, représentée au point de vue des continents par les cours d'eaux. Si l'Afrique n'est pas développée, la cause en est d'abord sa forme géographique ou à son climat. Mais nous verrons dans la suite de ce travail comment, en dehors de l'Afrique, d'autres peuples vivant dans les mêmes conditions climatiques ont su bâtir des civilisations, adopter des sciences et techniques, rendant ainsi vaine l'hypothèse climatique. Précisément, si le milieu géographique et climatique n'est pas un handicap infranchissable, on ne peut que se demander pourquoi l'Afrique est restée si imperméable aux progrès scientifiques et techniques pour participer à la libération du genre humain. De telles interrogations prennent un caractère tragique quand on les ramène au vécu concret d'une enfance africaine. Elle commence dans les douleurs de l'enfantement. Elle n'hérite de rien. Rien ne lui est assuré ni garanti d'avance. A chaque étape de sa vie, il lui faut affronter la peur pour le lendemain, pour son pain quotidien, sa santé, son emploi et pour son avenir dans une société quasi tragique où l'Etat n'offre pas assez de biens et services à ses citoyens.

C. L'étonnement éveille au tragique du monde

La philosophie part de l'émotion et c'est de cette émotion éprouvée en face du monde objectivement dressé devant nous qu'est né notre projet de recherche. Dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, on peut voir que l'émotion, si on l'identifie à l'intuition, constitue une certitude indéterminée dont il faut sortir parce qu'elle est entachée d'irrationalité.⁴⁵ Seule la raison est en soi et pour soi.⁴⁶ Or l'émotion, en tant que saisie intuitive, est seulement en soi. La pensée philosophique, contrairement à l'intuition, doit s'élever jusqu'à la connaissance achevée, au concept. Mais ce qu'il faut préciser c'est que l'intuition n'est pas seulement une étape à sublimer dans le processus de la conscience. Elle *présuppose* en elle la forme achevée de la pensée philosophique.⁴⁷ Le passage de l'intuition au concept se fait selon une nécessité liée à la nature même du concept qui, en tant que

⁴⁴ *Idem*, p. 417.

⁴⁵ *Enc.* III, § 449 Add., p. 551.

⁴⁶ *RdH*, p. 48.

⁴⁷ Le sens de la présupposition dans le processus d'autorévélation de l'être est exposé par J. Biard et alii *Introduction à la lecture de la Science de la logique de Hegel. I. L'Etre*, éd. Aubier-Montaigne, Paris, 198, p. 25.

savoir indéterminé, doit sortir de la simple intuition pour devenir un savoir connaissant ou déterminé.⁴⁸ Ce qui attire notre attention n'est pas le processus dialectique par lequel les institutions émergent dans une société donnée. Mais au contraire, le fait que pour qu'elles se réalisent effectivement, il faut un *pathos* éprouvé par une subjectivité mise en face du monde. Qu'on l'appelle émotion ou intuition, il désigne toujours cette présence à la chose avec tout son être (esprit, âme et cœur).⁴⁹

Or l'émotion est précisément ce premier mouvement qui unit l'esprit, l'âme et le cœur dans un seul élan de telle sorte que l'étonnement philosophique naît là où une conscience se pose en face du monde et l'épouse.⁵⁰ Il s'agit d'une *émotion* ressentie comme éveil de la conscience d'une subjectivité mise en présence d'un monde objectivement tenu à distance d'elle. Il y a certes le beau spectacle du firmament étoilé fixé si loin au-dessus de nos têtes ; les océans s'étirant admirablement jusqu'à se perdre à l'horizon ; la faune et la flore qui défilent le spectacle de la diversité de leurs espèces ; le cosmos, dans son ensemble, qui étale le mystère des différents règnes ainsi que l'infinité de ses sphères. Mais si la nature recèle de l'insolite (le feu, le tonnerre, etc.), cet insolite a pu paraître aussi au premier philosophe comme dramatique, en face, par exemple, du cadavre d'un proche. Tour à tour la nature a offert des spectacles divers devant lesquels l'homme a pu se sentir alternativement *émerveillé*, *apeuré* et même *horrifié*. Si on définit la philosophie comme *étonnement*, cet étonnement peut évoquer un sens quasi tragique (*thambéo*) quand il s'identifie à la stupéfaction ou à la frayeur. Il peut aussi évoquer le sens trivial d'étonnement devant le merveilleux ou un objet d'admiration (*thaumazau*). L'étonnement peut même s'identifier à la pure émotion la plus intérieure, ou même à la commotion (*splagnizomai*). Tous ces sens tirés de l'étymologie donnent à l'étonnement, entendu comme éveil de la conscience mise

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Ibid.* : « Un historien de grand talent a devant lui une intuition vivante le tout des situations et des événements qu'il a à décrire ; celui qui, par contre, ne possède aucun talent pour l'exposition de l'histoire, celui-là s'arrête aux singularités et, pour elles, perd de vue le substantiel [...] Il faut, pour cela, que l'homme se rapporte à la Chose avec de l'esprit, avec du cœur et de l'âme, bref, en tout son être, qu'il se tienne dans le centre de la Chose et la laisse faire ».

⁵⁰ *RdH*, p. 63 : « Tout ce qui est spirituel, tout ce qui forme le contenu de la conscience, et d'abord la religion et l'éthique (*Stillichkeit*), doit également se manifester dans le sentiment. Mais le sentiment n'est pas la source d'où l'homme tire ce contenu ; le sentiment est uniquement le mode d'apparition de ce contenu et il représente la pire des formes ».

en face du monde, un contenu bouleversant qui contraste avec le langage commun, enclin à réduire trop souvent l'étonnement philosophique à quelques traits pré-romantiques. Ces traits réducteurs propres au langage commun, et qui sont en quelque sorte des « profanations » (de *profano* : divulguer) du sens originel, ne doivent pas conduire à dissocier l'étonnement philosophique de l'expérience d'une présence au monde suscitant à la fois émerveillement, crainte et horreur. C'est dans l'expérience de la présence du sujet au monde que peut se manifester de façon particulière le lien entre l'étonnement et *l'émerveillement*. Par exemple, l'horizon diaphane d'un coucher de soleil peut happer le regard de celui qui sait encore s'arrêter devant les joies naïves et gratuites de la nature. Mais cet émerveillement peut se traduire aussi par une *crainte* quand les phénomènes physiques s'imprègnent de superstitions qui caractérisent les rapports irrationnels des cultures dites préscientifiques. Nous découvrons ici la forme la plus archaïque de la mise en présence de la subjectivité face au monde chez la plupart des peuples en dehors d'Israël. Car d'après Hegel, seul Israël, dans le récit de la *Genèse*, s'est gardé de l'animisme universel qui a fait que chez presque tous les autres peuples, tel phénomène naturel ne fut jamais simplement un phénomène naturel, mais bien autre chose de plus que ce qui est perçu. Or en Israël, rien de ce qui est terrestre ne peut être exhaussé au rang de Dieu et cette transcendance du Dieu d'Israël ne laisse point de place à aucune forme d'animisme.⁵¹ Mais en dehors d'Israël, et particulièrement dans l'Afrique traditionnelle, un arbre, un ruisseau, le murmure du vent ne se réduisent jamais à ce qu'ils représentent matériellement. Ils sont aussi l'habitable d'un esprit ancestral ou d'un génie. C'est pourquoi la nature, parce qu'elle est investie dans chacun de ses recoins de mystères, d'esprits, de génies, a pu susciter chez l'homme primitif la *peur* et souvent la religiosité ; d'où les nombreux sacrifices offerts aux dieux des océans, des arbres, des rochers.

Enfin, l'étonnement peut être suscité par le sentiment d'horreur quand il s'agit de cataclysmes, ou encore de guerres, ou tout simplement de crises sociales qui défigurent en quelque sorte l'ordre du monde. Cette troisième attitude, caractéristique de la mise en présence au monde, est importante parce qu'elle rejoint

⁵¹ *PhH*, p. 150 : « Si chez le peuple phénicien le spirituel se trouvait encore borné du fait de la nature, il se montre au contraire tout à fait purifié chez les Juifs ; le pur produit de la pensée soi-même, devient conscient, et le spirituel se développe, déterminé au maximum à l'encontre de la nature et de son unité avec elle [...] Par rapport à ce dieu, tous les autres dieux sont faux. »

la motivation qui nous a conduit à nous intéresser à la question de l'Etat en Afrique. La mise en face du monde s'y fait dans la douleur d'un monde marqué par le drame social (famine, guerres tribales, pauvreté, etc.). La réflexion philosophique devrait alors se démarquer de tous les autres discours sur la situation politique africaine pour partir, non pas de la pure émotion vécue comme horreur, mais plutôt de *l'ordre défiguré* du monde.

L'interrogation philosophique à propos de l'Afrique pourrait donc bien avoir comme point de départ « *l'être en tant qu'être* »⁵². Mais il semble que l'émotion originelle qui engendre l'interrogation philosophique sur les soucis contemporains du destin africain naît cependant de façon originale, de la mise en présence au monde en sa condition africaine, telle qu'elle se découvre dans son actualité meurtrière et dans le tourbillon de ses impasses. S'éveiller à la conscience face à un monde si tragiquement défiguré ne sera pas toujours cet acte d'émerveillement douillet dans lequel le langage commun confine le stéréotype du philosophe contemplant le ciel des idées en exilé des contingences prosaïques. L'étonnement philosophique à propos de l'Afrique s'éveillera plutôt au tragique d'un cosmos défiguré, à la rude et universelle condition humaine à laquelle aucune société ne peut se soustraire, parce que la souffrance n'est l'exception d'aucun peuple. Il s'éveillera aussi aux joies du monde, à ses espérances, à ses rêves, bref, à tous les parfums de l'aventure existentielle. Mais notre préoccupation est avant tout de situer l'acte de naissance de notre réflexion, enracinée dans les premières images, le proto-spectacle qui a nourri notre imaginaire dès l'enfance et par lequel la vie d'un homme devient un projet qui s'identifie peu à peu à un peuple, à une culture ou à un continent.

Certes, de par nos origines, notre culture, nous pouvons ne pas avoir très tôt la vision claire de ce qui nous apparaîtra au fur et à mesure de l'éveil de notre conscience, sous la forme d'une image défigurée d'un peuple particulier. Mais l'ouverture au monde que favorisent les médias et la divulgation des connaissances est telle que l'éveil de notre conscience au monde se fait alors par le reflet de ces vecteurs. Avant l'âge des médias, ce furent les pérégrinations à travers les contrées

⁵² Aristote, *La métaphysique*, B, 1001a5, p. 114.

éloignées qui susciterent dans l'Europe du XVII^e et XVIII^e siècles le regard d'autodérision sur la culture, comme on le voit par exemple dans les *Lettres persanes*.⁵³ C'est comme si ce que nous sommes nous était révélé dans l'image que nous renvoie l'Autre. Cet Autre peut être n'importe qui, y compris l'observateur le moins bien disposé à l'égard des cultures qu'il ne peut percevoir qu'à travers des caricatures grossières.⁵⁴ Mais la mise en présence au monde laissera toujours éclore l'étonnement philosophique. Qu'il s'agisse d'un monde perçu par nous-mêmes ou rapporté par un tiers, l'étonnement philosophique conserve tout son sens, en ce qu'il garde pour point de départ la question fondamentale du « qu'est-ce que ? » ou encore du « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». L'élan originel de la philosophie met toujours le sujet philosophant en face des représentations du monde.

Que le monde africain relève donc de notre propre témoignage ou de celui des autres, les images défigurées qu'il nous renvoie recèlent cependant tout leur tragique quand on les met en face, non pas du témoignage des autres ni même du nôtre, mais fondamentalement en face de l'ordre ou de l'harmonie du monde. Il faut cependant maintenir en même temps cette vérité selon laquelle l'acte fondamental de la philosophie est cette émotion originelle provoquée par la mise en présence au monde, qui conduisit les Grecs au *désir* de comprendre le monde dans ses manifestations diversifiées. Et ce désir de comprendre embrasse deux mouvements. Le premier consiste à *regarder* (au sens grec de *théoréo*) le monde, le cosmos, dans ses représentations, ses règnes et ses sphères matérielles. En langage hégélien, ce premier mouvement peut être qualifié d'*esthétique*.⁵⁵ Le terme de *phénoménologie*

⁵³ Montesquieu, *Lettres persanes*, éd. Librairie Générale Française, Paris, 1984.

⁵⁴ Chantal Delsol, fait un exposé éclairant sur la « culture » dont la dialectique s'exprime ainsi : a) chaque peuple ou culture est fondé sur une singularité propre qu'aucun autre peuple ne peut prétendre juger. Cependant b) chaque individu peut juger sa propre culture ou celle des autres. Il peut même préférer la sienne aux autres ou faire le contraire selon des motivations souvent irrationnelles. Mais c) en le faisant, son jugement sera toujours désormais tributaire de la culture qu'il porte en lui et dont il ne peut vraiment se débarrasser totalement : « *L'esprit d'une culture sous-entend une certaine manière de considérer le monde, assimilable à un pli de la pensée ou à un regard. On reconnaît ce regard depuis sa naissance, et au long des siècles : même s'il ne contemple pas le même monde, il contemple de cette même manière inimitable* ». (cf. *L'irrévérence*, Table Ronde, Paris, 2002, p. 14-17.) Cette présentation de la culture nous intéresse ici pour illustrer les deux principales « faces » du monde : celle qui dépend des événements naturels (catastrophes naturels, spectacles de la nature, etc.) et celle qui est dépeint par l'homme. Ce qui nous choque, ce qui nous émerveille, etc. constitue à chaque fois l'émotion originelle d'où peut naître l'interrogation philosophique génératrice d'action.

⁵⁵ Dans l'*Esthétique* de Hegel, il y a deux paramètres qui peuvent éclairer notre propos : a) la beauté est une manifestation ou une aliénation de l'Esprit absolu. Mais b) ce beau peut être un artefact ou encore une création naturelle. Même si Hegel, contrairement à la hiérarchie aristotélicienne, accorde la préséance de la production humaine sur la production naturelle, il n'en demeure pas moins que

paraît certes plus approprié ici pour caractériser la « figure » (*Gestalt*) historique d'une société, comme on va le voir dans la suite. Mais nous préférons nous en tenir à la notion d'« esthétique », parce qu'elle est une autre manière de parler de la représentation de l'esprit à travers les phénomènes sensibles. Le monde est une succession de « figures » d'êtres ou d'êtres phénoménalisés. Le second mouvement consistera à comprendre l'ordre ou les lois qui président à cette phénoménalisation des êtres naturels. Ce deuxième mouvement peut être dit « *physique* », non pas au sens où l'entend une science positive formelle, mais plutôt au sens hégélien d'une *philosophie de la Nature* caractérisée par une finalité (téléologie) et un ordonnancement des phénomènes naturels selon des lois éternelles.

Si l'*esthétique* expose les différentes *figures* d'êtres naturels tandis que la *physique* en donne les *lois* qui les gouvernent, l'intérêt de la philosophie est d'établir une certaine harmonie selon laquelle l'esthétique est fonction de la physique. Autrement dit, l'état du monde est ce que sont les lois qui le gouvernent. Sur le plan de la philosophie politique, cette harmonie pourrait être interprétée de la manière suivante : la « *figure* » d'une cité est fonction de ses lois. Si elle est injuste, cette injustice n'est pas seulement un dérèglement des mœurs mais avant tout un dysfonctionnement des lois. Si, au contraire, une société est juste, cette justice doit être également attribuée au bon ordre entre les lois et la cité, entre l'esthétique et la physique. La *politique* apparaît d'une certaine manière comme le lieu d'achèvement par excellence de l'étonnement philosophique. L'*esthétique* et la *physique* font corps en elle dans la mesure où l'espace public a pour but de procurer à tous une certaine *esthétique*, conforme à des normes spécifiques à chaque cité.⁵⁶ A la suite de Montesquieu, ces normes ont été mises en évidence chez Hegel dans leur interdépendance avec l'esprit des peuples : l'environnement physique, géographique, culturel. Cette corrélation entre *esthétique* et *physique* constitue la

l'une et l'autre ont ceci en commun qu'elles sont une sorte d'épiphanisation de l'Esprit dans le monde. Autrement dit, le monde est lui-même reflet, un produit, ou une *esthétique*. Cf. Hegel, *Introduction à l'esthétique. Le beau*, trad. S. Jankélévitch, Flammarion, Paris, 1979, p. 10 sq.

⁵⁶ On pourrait identifier l'esthétique à l'éthique dont Aristote fait le terme de tout art et de tout projet politique : « *Tout art et toute investigation, et pareillement toute action et tout choix tendent vers quelque bien, à ce qu'il semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le Bien est ce à quoi toutes choses tendent* ». (cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I,1, trad. J. Tricot, 8^{ème} éd. Vrin, Paris, 1994, p. 31 sq.) Car ce dont il s'agit, quand nous parlons d'esthétique en tant que « visage » d'une société, c'est précisément une certaine éthique accomplie dans une esthétique. Toute l'esthétique doit être entendue comme un art ou une méthode qui y conduit.

première articulation de notre réflexion sur la réalité historique de l'Etat en Afrique. L'ampleur des drames qui secouent l'Afrique est telle que l'étonnement philosophique, qui naît d'une émotion ou de la commotion d'une subjectivité mise en présence du spectacle du destin africain, prend la forme de questions telles que celles-ci : « pourquoi le monde (africain) a-t-il cette figure dramatique ? », « pourquoi le destin de tout un continent s'est-il enlisé dans tant d'impasses sans qu'aucune génération ne parvienne, par ses sacrifices, à inventer un autre *visage*, une autre *esthétique* des sociétés africaines ? ». Chez Hegel, l'aliénation de l'Esprit absolu à travers des institutions politiques et des événements historiques se fait par des médiations parmi lesquelles celle des « grands hommes ». ⁵⁷ Le destin des peuples se réalise grâce à des passions, des intérêts et à la volonté des certains hommes. On en vient donc à se demander pourquoi de tels individus n'ont jamais existé en Afrique. Avant de répondre à cette interrogation, il convient de revenir sur une observation déjà mentionnée ci-dessus.

On aura beau considérer nos interrogations comme originellement et authentiquement philosophiques en tant qu'elles sont, croyons-nous, suscitées par la mise en présence de la subjectivité face au monde qui l'environne, l'on pourrait pertinemment nous objecter que ces interrogations ne sont que le fruit de la culture ambiante. C'est un fait important de prendre conscience que les médias et les manuels scolaires ressassent une certaine lecture de ce qui se passe dans le monde comme étant des figures plus ou moins conformes à ce qui est connu, admis ou méprisé en Occident. Car ce sont en effet les médias et les institutions de l'Occident (Ecoles, facultés, organismes, etc.) qui constituent les principaux vecteurs de la culture moderne et de ce que nous savons de l'état du monde. Ainsi l'interrogation philosophique ne naît-elle jamais d'une pure contemplation originelle et personnelle de l'esthétique du monde, mais d'une image reçue et transmise par un tiers. Etant à Paris, par exemple, les images de la Chine, du Soudan, de la Birmanie, du Brésil et de partout nous assaillent sans que nous ayons la possibilité de les vérifier par nous-mêmes ni de comprendre *l'ordre* par rapport auquel ces « reportages » ou ces « figures » du monde apparaissent comme des « images » plus ou moins défigurées.

⁵⁷ *RdH*, p. 120.

Mais à ne voir ainsi la culture du monde qu'à travers la seule emprise des organes de puissances extérieures qui se substitueraient à la subjectivité de chacun, on en viendrait vite à se convaincre que les peuples en guerre, ou opprimés, pourraient avoir eux-mêmes d'autres représentations de la paix et de l'horreur. Ainsi ce que le monde civilisé considère souvent comme des urgences de la planète ne serait en réalité que des projections d'une culture qui chercherait à imposer au reste du monde son *esthétique*, avec sa vision et sa commisération dont les destinataires présumés n'auraient rien à faire. Pour rester plus proche de notre sujet, si nous considérons que le fait de se demander pourquoi l'Afrique a une figure dramatique n'est pas une question originelle et personnelle de celui qui s'interroge, mais plutôt l'effet d'une métamorphose de la culture dominante en nous, on devrait alors admettre qu'il n'y a aucune *loi universelle*. Et pourtant, l'harmonie ou la dysharmonie entre l'esthétique et la physique ne doivent pas dépendre ultimement de quoi que ce soit de particulier. Le monde n'est ni beau ni laid parce qu'un sujet particulier l'aura arbitrairement décrété plus ou moins conforme à ses goûts et à son éducation personnelle. Ce qu'il y a de beau ou laid dans le monde relève d'un universel que Hegel appelle *l'universel abstrait* ou *idéal*⁵⁸ quand il n'est qu'en sa phase de représentation (esthétique), comme être-là seulement. En revanche, ce qu'il y a de beau ou laid dans les institutions humaines, et donc politiques, relève de ce que Hegel appelle *l'universel concret*⁵⁹, en ce qu'il réalise effectivement, concrètement (« croître ensemble ») ce qui n'était qu'idéellement représenté.

Le phénomène et la matrice qui l'engendre sont tenus ensemble dans l'universel concret. Ainsi en face des drames d'une société, en face des cataclysmes, ce n'est pas seulement la commisération dont sont forgées les consciences chrétiennes et humanistes qui projetterait sur un événement indifférent une lecture particulière. En face des drames et des cataclysmes des sociétés du Sud, c'est réellement l'harmonie de l'esthétique et de la physique qui se trouve défigurée. Et toute subjectivité mise en présence de cette dysharmonie ne peut qu'éprouver la douleur du hiatus ou du dérèglement de l'ordre universel présent en chaque homme qui *s'interroge* (le philosophe). Cette connaissance de *l'harmonie* en tout homme pourrait s'expliquer par la notion chrétienne de *Providence*, ou encore par la notion

⁵⁸ *Enc.*, II, § 258 Add., p. 362.

⁵⁹ *Idem.*

platonicienne d'*Idée*. Mais chez Hegel, contrairement à Platon, l'Idée n'est pas quelque chose d'éloigné, mais bien plutôt ce qui est présent en chaque conscience individuelle même la plus troublée.⁶⁰ S'il nous fallait situer l'endroit d'où nous sommes parti, la réponse serait certes dans la figure historique des souffrances de l'Afrique, Mais fondamentalement, ces souffrances rappellent que quelque chose s'est déchiré dans l'harmonie du cosmos. Et c'est précisément en face de ces déchirures traduites en partitions variées que naît de façon constante en nous le désir de contempler, de comprendre et de *con-soler* (l'être-avec dans la solitude) ceux dont les souffrances et les impasses sont la manifestation d'une esthétique dramatique du cosmos.

II. La foi chrétienne au chevet de l'esthétique dramatique du monde

Quand bien même on arriverait à la compréhension philosophique des drames du monde comme déséquilibre de l'harmonie du cosmos, il faudra recourir au témoignage chrétien, qui a cette force d'arracher l'homme à son histoire personnelle pour l'ouvrir aux souffrances du monde. La question de savoir pourquoi l'Afrique souffre d'une esthétique dramatique peut certes être suscitée par une mise en présence au monde grâce à la faculté émotive et intellectuelle. Mais pour pouvoir en formuler l'énoncé sous forme de projet de recherche, l'éveil de notre conscience à la condition de l'homme en Afrique doit certainement sa maturation au mystère de la *vocation*, au sens chrétien que décrit Chantal Delsol.⁶¹ On ne peut donc pas se contenter d'affirmer que l'homme étant le résumé du cosmos (donc microcosme)⁶², ses inquiétudes et ses drames traduisent en même temps ceux de l'ordre même du cosmos. Il s'agit aussi de participer, par le témoignage de sa vie, au rétablissement de l'harmonie du cosmos comme l'ont fait plusieurs générations de chrétiens humanistes. Ainsi, à la suite de Jésus de Nazareth qui, en face des foules affamées et

⁶⁰ *Enc.*, I, § 213 Add. p. 615 : « *Lorsqu'on parle de l'Idée, on n'a pas à se représenter par là quelque chose d'éloigné et de situé dans un au-delà. L'Idée est bien plutôt ce qui est absolument présent et de même elle se trouve aussi en chaque conscience, quelque troublée et gâtée qu'elle soit* ».

⁶¹ Chantal Delsol, *L'irrévérence*, éd. Table Ronde, Paris, 2002, p. 20 : « L'idée de vocation d'un peuple trouve ses racines dans le christianisme [...] Le christianisme parle de la vocation personnelle au sens où l'homme singulier peut se trouver appelé par Dieu à remplir telle tâche, vers laquelle sa vie entière va s'orienter ».

⁶² Dominique Folscheid, *Les grandes dates de la philosophie antique et médiévale*, coll. QSJ ? n°3138, 2^{ème} éd., PUF, Paris, 1996, p. 36.

asthéniques, déclara juste avant le miracle de la multiplication des pains : « *j'ai pitié de cette foule* » (Mt 15,32), être chrétien en Afrique peut susciter le désir de devenir bâtisseur d'espérance et de la charité en acte. Une expérience qui n'est pas seulement une quête d'étreinte mystique personnelle avec le Christ, mais une rencontre du visage de l'Africain défiguré et éprouvé auquel se substitue Jésus crucifié. Les paroles de Jésus « *J'ai pitié* » (de *splagnizomai* c'est-à-dire « être remué dans ses intestins ») renvoient d'ailleurs, non pas à un sentiment de commisération, mais bien à une commotion intérieure qu'éprouve Jésus en face de l'homme défiguré qu'il cherche à rétablir dans sa dignité de fils de Dieu. Cela ne devrait pas être étonnant de retrouver chez Jésus, le « Nouvel Adam » selon les Pères de l'Eglise, ce sentiment de trouble profond en face de ce que nous avons appelé l'esthétique défigurée qui désharmonise le cosmos. Il ne nous apparaîtra étonnant non plus que les philosophes et les chrétiens aient été persécutés par ceux qui voulurent opprimer l'homme et l'aliéner. C'est pourquoi tant de générations de chrétiens, dans l'Occident médiéval, versèrent leur sang, bâtirent en l'honneur de Dieu et de leurs frères des monastères, des cathédrales, des hôtels-dieu et des écoles-cathédrales.

Certes Hegel interprète ces œuvres comme des insignes de prestige social acquis par l'Eglise.⁶³ Car en effet, du temps de Charlemagne, le clergé avait une grande importance. Les évêques avaient sous leur autorité de grandes cathédrales auxquelles étaient rattachés des séminaires et des écoles. La piété des fidèles se traduisait souvent par des présents au clergé avec l'idée d'obtenir, en contrepartie, la félicité céleste. Certains rois barbares, et les hommes les plus grossiers, en vinrent à faire de grands présents à l'Eglise en guise d'expiation de leurs fortunes. De plus, pour administrer ses nombreux biens, l'Eglise devait nommer des économes, des fermiers, et elle avait obtenu des rois une juridiction souveraine particulière. Les églises et les monastères devinrent par ailleurs des asiles ou lieux de refuge inviolables pour les criminels.⁶⁴ Mais au-delà de cette perception accessoire et mondaine de l'Eglise médiévale, il n'en demeure pas moins que le christianisme reste d'abord fondamentalement en lui-même, et pour Hegel, l'œuvre d'une doctrine de liberté. : « *Des continents entiers, l'Afrique et l'Orient, n'ont jamais eu cette Idée*

⁶³ *PhH*, p. 281.

⁶⁴ *Idem*.

et ne l'ont pas encore ; les Grecs et les Romains ne l'ont pas eue. Cette Idée est venue dans le monde par le christianisme, suivant lequel, l'individu comme tel a une valeur infinie ». ⁶⁵ C'est pourquoi les sacrifices consentis par tant de générations de chrétiens dans le monde et dans l'histoire doit être regardés, avant tout, comme une œuvre de bâtisseurs qui voulurent rétablir la création déchue et être, à la suite du Christ libérateur, des continuateurs de cette libération inchoative de l'homme. On retrouve dans le préambule de la *Cité de Dieu* de Saint Augustin le résumé de cette vocation *dissidente* (Ch. Delsol) du chrétien dans le monde. ⁶⁶

Mais ce qui pourrait être perçu comme l'enthousiasme d'une expérience personnelle du chrétien est décrit chez Hegel à la fois comme un processus dialectique qui engage les figures du maître et de l'esclave dans une lutte à mort ⁶⁷, mais aussi, du point de vue de l'histoire, comme une mission universelle de libération des peuples à laquelle participent parfois certains personnages historiques totalement consumés par les flammes de leur rêve. On peut admettre que les combattants de la liberté doivent en quelque sorte le sens de leur combat au christianisme à cause de la libération dont il est porteur. ⁶⁸ Ce qui peut justifier qu'on se sacrifie pour les autres hommes, qu'on s'arrache à son confort pour se consacrer au combat de la liberté des peuples, trouve dans le message du christianisme l'hymne de l'*irrévérence* (Chantal Delsol) des peuples parvenus à la conviction que l'homme, image de Dieu, ne peut sacrifier son inamissible liberté aux idoles défigurantes des injustices et de l'aliénation.

Dans *Le grand Inquisiteur*, Dostoïevski, méditant le récit des tentations de Jésus au désert, montre en quoi consiste la liberté chrétienne. C'est celle qui refuse de s'aliéner pour du pain, le pouvoir ou la gloire humaine trop éphémère, et l'idolâtrie. ⁶⁹ Mais avant lui, c'est dans l'œuvre de Hegel qu'on trouve les

⁶⁵ *Enc.*, III, § 482, p. 279.

⁶⁶ Augustin, *La cité de Dieu*, vol.3, L.I-X, trad. Gustave Combès, coll. NBA, éd. Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1993, p. 59 : « *La très glorieuse Cité de Dieu considérée, d'une part, au cours des âges d'ici-bas où vivant de la foi elle fait son pèlerinage au milieu des impies, d'autre part dans cette stabilité de l'éternelle demeure, qu'elle attend maintenant avec patience jusqu'au jour où la justice sera changée en jugement et que, grâce à sa sainteté, elle possédera alors par une suprême victoire dans une paix parfaite* ».

⁶⁷ Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Hegel : le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*, Aubier, Paris, 1989, p. 27.

⁶⁸ *PhH*, p. 247.

⁶⁹ Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, trad., Henri Mongault, Gallimard, Paris, 1973, p. 352 sq.

fondements authentiques de la liberté chrétienne, non pas d'abord dans son expression mais en sa source constitutive. Car d'après Hegel, le christianisme a permis de définir l'homme selon un double point de vue.⁷⁰ D'abord selon sa nature universelle en Dieu : il est avant tout un homme créé par Dieu avant d'être esclave ou libre, patricien ou plébéien, riche ou pauvre, etc. Ensuite l'homme est une liberté subjective et ne peut donc pas se réduire à la particularité de sa naissance, de son pays, de ses besoins. Il est une libre spiritualité en soi et pour soi. Ainsi ceux pour qui l'homme, tout homme en général et particulièrement l'homme captif des injustices, de la violence, du mépris, apparaît d'abord dans sa grandeur de fils de Dieu appelé à être libéré de toutes servitudes, ne peuvent se situer en face du monde que comme « disciples » du Crucifié. Si le disciple, chez les Grecs, est d'abord l'acolyte et ami (*philo-sophe*) de la vérité, dans le christianisme, il devient « l'esclave » (*doulos*), celui qui se met en tenue de service pour accomplir une œuvre dont il n'a pas à réclamer le salaire quitte à perdre sa vie. Mais l'esclave chrétien est en réalité relevé de sa vile condition. Non pas comme le suggère une certaine lecture marxisante de la *Phénoménologie de l'esprit*, où l'esclave ne se libère de sa condition injuste que pour l'affubler à un autre qui pourra, à son tour secouer le joug de sa valétude et revêtir la maîtrise. Ainsi de renversement en renversement, le combat des protagonistes ne parvient jamais à vaincre la servitude dans ce qu'elle a d'injuste. Au contraire de cette guerre réitérée, la figure de l'esclave chrétien inscrit *l'irrévérence* dans le combat commun du maître et du valet.⁷¹ L'un et l'autre apparaissent comme captifs de la rude condition humaine pour laquelle ils ont besoin d'unir leurs forces pour s'en libérer.

C'est ici qu'il nous faut mentionner le mérite des saints, des martyrs et des héros de l'histoire. Ils ne sont pas seulement ceux qui, avant nous, ont affronté avec courage, la rudesse de l'existence humaine et dont la bravoure a fait des modèles à imiter. Ce qui dans leurs vies éclaire de façon générale la condition des hommes, c'est que leurs combats et leurs morts se sont transformés en un gémissement nécessaire par lequel la condition existentielle tout entière des peuples a pu accéder à sa nouvelle représentation. Chaque peuple a ses souffrances et ses impasses. A

⁷⁰ *Idem*, p. 257.

⁷¹ Voir à ce sujet, Gwendoline Jarczyk et P-J Labarrière, *Hegel/ le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*, Aubier-Montaigne, Paris, 1989.

chacun aussi de payer sa rançon à la mesure de l'espérance de sa liberté. Tel est souvent le rôle dévolu aux héros de l'histoire nationale et mondiale. Hegel loue ces héros comme Alexandre, César, Napoléon, qui, pour la plupart, eurent des existences certes courtes et tragiques, mais qui, du point de vue de l'histoire, offrirent définitivement l'héritage de la liberté aux peuples.

En se référant à l'histoire, il convient de reconnaître que les croyants n'ont pas toujours su garantir les promesses de liberté dont le christianisme est porteur. On a reproché à l'Eglise qui venait pourtant de libérer les peuples d'Europe de la barbarie, de s'être installée par la suite dans des privilèges et d'avoir entretenu un obscurantisme dont les croisades marquèrent l'apogée.⁷² A cause de cet éloignement des exigences de l'évangile du Christ, la nécessité d'un esprit supérieur gesticulait dans la figure de l'Etat. Après Hegel, Max Weber prolongea le thème de l'échec de la vocation chrétienne dans le monde, et singulièrement chez les catholiques. Ils seraient les moins disposés à favoriser la prospérité des nations capitalistes du fait que leur théologie et toute l'organisation de la vie monacale depuis le Moyen Age étaient fondées sur la fuite du monde et le renoncement aux biens temporels. Le souffle de l'entrepreneuriat et de la gestion séculaire serait donc l'apanage de l'esprit protestant.⁷³ Au-delà du parti pris⁷⁴, ce qui reste vrai aussi bien chez Weber que dans *Les leçons de la philosophie de l'histoire* de Hegel, c'est que la vocation chrétienne née de la compassion du Christ en faveur des hommes défigurés par les injustices ne suffit pas à elle seule à dédramatiser l'esthétique du monde défiguré. L'élan chrétien peut même se fourvoyer dans l'arbitraire et le fanatisme. C'est pourquoi une séparation des sphères de l'Etat et de l'Eglise devint nécessaire. Dans l'Etat hégélien, les œuvres de charité chrétienne n'ont pas vocation à se substituer à

⁷² Hegel, *PhH*, p. 283.

⁷³ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Isabelle Kalinowski, Flammarion, Paris, 2000, p. 71.

⁷⁴ Dans l'introduction de *Foi et savoir* d'Alexis Philonenko on peut s'apercevoir que le reproche fait au catholicisme comme une doctrine moins accordée au capitalisme s'applique en réalité aussi bien au catholicisme, comme le fait Weber, mais aussi, il convient de rappeler aussi que le protestantisme calviniste ne fut originellement rien d'autre qu'une profonde aspiration à se retirer dans l'intériorité de la conscience désireuse d'être exclusivement une « belle âme » : « *Le calvinisme fut le moment extrême [...] L'effort de l'âme pour obtenir en sa seule ferveur une beauté morale autre que celle du monde sensible. Mais le calvinisme exige une telle ascèse que la négativité peut s'écrouler en elle-même et poser le Dieu qu'elle révère comme un 'Dieu perdu', comme un au-delà majestueux qu'aucune pensée, si raffinée soit-elle, ne saurait schématiser en se rendant adéquate à Lui* ». cf. Hegel, *Foi et savoir. Kant, Jacobi, Fichte*, trad. A. Philonenko et Cl. Lecouteux, J.Vrin, Paris, 1988, p. 17 sq.

l'Etat et à s'immiscer dans la gestion des affaires du siècle. En même temps, elles ne sont pas appelées à disparaître comme le préconisaient le saint-simonisme et l'athéisme. Mais ce qu'il convient de souligner ici est le fait que la vocation chrétienne doit reconnaître sa limite dans un espace politique qui la détermine dans un statut ultimement ambigu. Le chrétien est à la fois conscient que l'organisation de la cité ne relève pas de son ressort mais, en même temps, il doit y insuffler l'élan altruiste et participer au combat de la libération de ses contemporains en transformant de l'intérieur les structures sociales.

III. De l'émotion à la connaissance

L'éveil de la conscience de celui qui s'interroge sur la réalité politique qui l'environne peut en effet susciter une *vocation* pour participer au *rétablissement* de la justice dans les institutions. C'était déjà le projet de la philosophie dans la *République* de Platon, où les comportements des hommes étaient considérés comme le reflet des formes de gouvernements de leurs cités.⁷⁵ Le meilleur gouvernement est celui dans lequel le citoyen est juste et heureux. Or précisément, cette justice tient à la structuration de la cité qui confère à chaque homme, en fonction de sa catégorie sociale, une formation et une conscience lui permettant de mieux s'identifier à son statut. On peut critiquer Platon, comme l'a fait Hegel, à cause du manque de liberté que le modèle de société platonicien assigne à l'individu.⁷⁶ En effet, dans la cité platonicienne il n'y a rien de personnel, et l'individu ne peut s'élever au-dessus de sa condition par pure ambition ou par toute autre voie sans commettre une injustice. Un tel individu en viendrait ainsi à commettre des injustices non pas par méchanceté, mais par manque d'éducation.⁷⁷ Mais le projet platonicien illustre bien l'esthétique qui constitue la « face » d'une société où les hommes sont à l'image des lois qui les gouvernent. Même si, dans le platonisme, l'organisation politique reste en quelque sorte délimitée par sa propre utopie, dans la mesure où l'individu n'est que ce que la société a fait de lui, l'esthétique trouve néanmoins sa réalité théorique dans le lien entre les institutions et les comportements des citoyens. Les deux se reflètent mutuellement comme dans un miroir. Dans le hégélianisme, au contraire,

⁷⁵ Platon, *La République*, VIII a, trad. Robert Baccou, GF Flammarion, Paris, 1966, p. 303 sq.

⁷⁶ *PhD*, § 260, p. 265.

⁷⁷ Platon, *op. cit.*, LVIII, 547c-548c, p. 307.

l'exigence de la liberté de l'individu est telle que son sort ne dépend pas seulement des institutions sociales, mais aussi de sa volonté personnelle, quitte à tout braver au péril de sa vie quand les institutions sont injustes. C'est l'image d'Antigone dont on parlera dans la suite de l'exposé. Cette nouvelle compréhension de la liberté indique la différence qui existe entre ce qu'on peut ressentir en tant que chrétien ou un humaniste en face des souffrances et des injustices qui nous environnent, et les difficiles médiations par lesquelles le rêve de bonheur des hommes doit se traduire concrètement en un espace public.

Dans la *Philosophie de l'Esprit* de Hegel, on peut distinguer deux moments dans l'étonnement, dont nous avons déjà dit qu'il se comprend fondamentalement comme une présence au monde du sujet pensant. Il y a donc cette première phase qui fait de l'étonnement une présence au monde. Et cette présence au monde se comprend mieux chez Hegel par la notion d'*intuition*.⁷⁸ Il s'agit ici d'une présence au monde qui implique à la fois l'homme dans la totalité de son être : esprit, cœur et âme.⁷⁹ L'intuition est certainement le stade qui caractérise l'éveil de la conscience qui fit réagir les premiers philosophes au spectacle de la nature. C'est aussi, portés par cet élan intérieur face aux drames des éprouvés de la vie, que tant d'hommes en viennent souvent à trouver leur vocation dans la lutte pour le bien. Mais cette générosité empreinte d'humanisme et de charité chrétienne peut être desservie par le défaut de *connaissance*.⁸⁰ C'est pourquoi l'intuition doit céder sa place à la connaissance pour se prémunir contre son caractère irrationnel et indéterminé. Autrement dit, notre présence au monde suscitée par l'étonnement doit sortir de la sphère de la simple intuition pour devenir quelque chose de déterminé ou rationnel. Et c'est là, précisément, qu'intervient l'Etat. Il apparaît comme une nécessité de dépasser l'émotion née de l'esthétique dramatique pour instaurer ou restaurer l'ordre juste à travers les institutions sociales et les rapports sociaux. Les hommes seront justes et heureux, ou au contraire injustes et malheureux, en fonction des formes de gouvernements de leurs cités. Mais ils ne le seront pas à la manière du modèle platonicien, Mais cette fois-ci, par la capacité des citoyens à vivre ensemble, à bâtir des rêves communs et à transformer un gouvernement idéal en un gouvernement

⁷⁸ *Enc.*, III, § 449 Add., p. 550 *sq.*

⁷⁹ *Idem*, p. 551.

⁸⁰ *Ibid.*

concret (rationnel). C'est pourquoi l'Etat hégélien a affaire non pas à l'idéal mais au concret ou au rationnel, non pas à ce qui doit ou devrait être mais à ce qui est effectivement réalisé.⁸¹

L'héroïsme des chrétiens, des philosophes et des hommes politiques parvient ainsi à un stade où les émotions les plus altruistes et humanistes doivent se soumettre à la responsabilité de la collectivité politique pour fonder un espace de droit où chaque homme est pris en compte comme un sujet libre. C'est précisément, et seulement à l'aune de cette responsabilité collective et juridique, que la liberté des individus peut être dite effective et rationnelle. Toute la question concernant l'Afrique est de savoir par où faut-il commencer pour instaurer une nouvelle esthétique qui dédramatiserait la « face » des sociétés africaines.

Les indépendances africaines survenues dans le contexte de la Guerre-froide firent pencher certains leaders vers le modèle communiste, soit par dépit du colonialisme soit par séduction du modèle marxiste façonné par la figure du valet (le prolétaire ou l'ancien colonisé) devenu maître de son destin. De plus, dans l'enthousiasme des nationalismes, les jeunes nations tentèrent de s'identifier à quelques grands empires comme les royaumes du Kongo, du Ghana, comme pour broder une certaine identité nationale et une certaine esthétique par lesquelles leurs peuples pouvaient alors affirmer leur dignité en face d'un monde qui les avait méconnus.

Nous verrons dans la suite de ce travail comment tout cela se transforma peu à peu en feu de paille. L'échec des nationalismes africains reste la plus belle illustration de ce que peut être l'écart entre une intuition abstraite et sa traduction concrète en raison. Dans le cadre de l'Afrique, cette difficulté a un nom : *l'histoire* d'une part, l'absence des *sciences et des techniques* d'autre part. Nous nous réservons le soin de traiter de façon détaillée ces deux thèmes dans la suite de ce travail. Mais ce qui mérite d'être souligné ici est le fait que l'effacement de la vocation chrétienne, de celle du philosophe ou de tout autre homme épris d'humanisme devant la figure impersonnelle de l'Etat dans le projet de libération de l'homme

⁸¹ *PhD*, § 258 Add., p. 260.

défiguré par l'organisation des sociétés, conduit à un schéma phénoménologique caractéristique de la pensée hégélienne. Ce qu'apporte d'original cette perspective phénoménologique c'est que le monde n'est plus seulement la suite des phénomènes ou des figures qui susciterent, à l'origine, *l'étonnement* dont nous avons dit qu'il peut être diversement interprété comme une admiration, ou un trouble, bref comme une émotion. La mission de restaurer le cosmos défiguré dans sa phénoménalité doit aussi passer par une évaluation du processus qui a conduit à telle ou telle phase des sociétés défigurées. Autrement dit, l'homme ou les peuples deviennent responsables de leur « état ». L'injustice, la pauvreté, l'homme en haillons, ne sont plus des victimes d'un système extérieur comme ils l'étaient dans le modèle platonicien, ils deviennent eux-mêmes leurs propres bourreaux s'ils ne parviennent pas à imprimer dans la vécu de leurs institutions et dans leur destin leur volonté de liberté pour s'affranchir de toute valétude.⁸²

IV. L'esthétique dramatique africaine en procès

Platon avait mis en valeur l'idée selon laquelle les hommes sont à l'image de leurs lois. Que l'avidité des richesses, le goût de l'or et de l'argent, s'emparent des hommes d'une cité au point que ces derniers en viendront à entourer leurs habitations de murs de protection et à se livrer à la débauche, de tels comportements, chez Platon, décrivent la « face » d'une cité gouvernée par des politiques oligarchiques et *timarchiques*.⁸³ Car c'est dans la « *timarchie* » ou la « *timocratie* » que les hommes, comme l'indique le mot *timé* qui signifie honneur, préoccupés par le prestige et les honneurs personnels, cherchent l'accumulation personnelle et finissent par remettre en cause la communauté des biens, essentielle au modèle platonicien de la cité juste.⁸⁴ Chez Platon, la *timarchie* n'est pourtant pas la seule forme de cité injuste. Il y a aussi l'*oligarchie* et la *démocratie*.⁸⁵ Les unes et les autres sont perverties par le goût des richesses que décuple l'avarice (pour

⁸² *PhD*, § 57 Add. : « Si l'on maintient fermement l'affirmation que l'homme est libre en soi et pour soi, on condamnera l'esclavage. Mais le fait que quelqu'un soit esclave dépend de sa propre volonté, tout comme il dépend de la volonté d'un peuple d'être asservi. L'injustice n'est donc pas seulement du côté de ceux qui réduisent en esclavage ou de ceux qui oppriment, elle est aussi du côté des esclaves et des opprimés. L'esclavage fait partie du passage de l'état naturel de l'humanité à celui de la moralité véritable. L'injustice intervient dans ce passage et s'y trouve nécessairement à sa place. »

⁸³ *La République* VIII, 548b, p. 307.

⁸⁴ *Idem*, VIII, 543, p. 303.

⁸⁵ *Idem*, VIII, 543a-592b, p. 303 sq.

l'oligarchie), et surtout responsables de clivages entre riches et pauvres dans une même cité. Ces trois formes de gouvernement représentent trois degrés de corruption dont il faut préserver la cité si elle veut rester juste. Mais ces trois formes de gouvernement dérivent directement du comportement politique des populations d'une cité.

Si l'on étend à l'Afrique le principe platonicien selon lequel il suffirait d'observer comment vivent les populations d'un pays et comment ses comportent les hommes politiques, on devrait alors pouvoir déterminer les formes de gouvernement des Etats africains. Mais comment qualifierait-on alors les gouvernements des Etats dont les sous-sols disposent d'immenses gisements de matières premières et qui ne parviennent pas à vaincre la pauvreté de leurs habitants ? Ces Etats dans lesquels les hommes détournent impunément les deniers publics pour les investir dans des comptes privés placés dans des banques étrangères ? Ces Etats où les populations veulent majoritairement s'exiler loin de leurs patries, parce qu'elles sont désespérées de leur quotidien ? Ces pays où les élections « démocratiques » se transforment en affrontements violents entre les ethnies au pouvoir et celles qui se sentent exclues par la rente de l'Etat ? Comment devrait-on appeler ces pays où les jeunes ne peuvent rêver tandis que les adultes vivent dans l'inquiétude du lendemain ? L'Afrique, telle qu'elle est perçue de l'extérieur à travers les médias (immigrés sans papiers, guerres et crises humanitaires, etc.), comme de l'intérieur par les Africains eux-mêmes, qui la découvrent dans leur quotidien (la corruption, les infrastructures mal équipées et rudimentaires, le taux de chômage élevé, etc.), livre en quelque sorte sa propre « face » politique : ses lois, sa culture, ses valeurs, sa religion, bref son « Etat ».

Dans la première partie de ce travail, consacrée à l'histoire, nous allons tenter un rapprochement entre le contexte politique de l'Allemagne des années 1800 et l'Afrique moderne à partir des *Ecrits politiques* de Hegel, qui regroupent les trois textes suivants : *La Constitution de l'Allemagne*, les *Actes de l'assemblée des Etats du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816* et enfin, *A propos du Reformbill anglais*.⁸⁶ Au-delà de la similitude des configurations et des comportements

⁸⁶ Hegel, *Ecrits politiques*, trad. Michel Jacob, éd. Champ Libre, Paris, 1977.

politiques, on peut y observer la nécessité d'une émergence d'un Etat de droit pour garantir les droits de tous. Mais on n'arrive pas à la figure de l'Etat sans passer par des formes intermédiaires. C'est pourquoi chez Hegel, chaque phase historique correspond à une « figure », au sens d'une représentation de l'Esprit posé comme un phénomène. Il s'agit d'une objectivation de l'esprit dans l'histoire à travers les institutions sociales et politiques.⁸⁷

Que les politiques africains nous aient habitués à une longévité exceptionnelle au pouvoir et aux détournements impunis des deniers publics, tout cela représente une « figure » de l'esprit universel, une étape de l'histoire qui, comme chaque figure historique, n'apparaît que pour faire émerger quelque chose de supérieur. Près de cinquante ans après les indépendances, les générations présentes sont de plus en plus impatientes de voir l'Afrique se débarrasser de ses lourdeurs. Mais le problème fondamental pour l'Afrique est de savoir comment on peut passer de l'état actuel des choses à quelque chose d'autre si ce passage n'est pas soutenu par une culture humaniste, comme cela a été le cas dans les pays imprégnés de la philosophie grecque et du christianisme. Comment instaurer l'esprit du droit dans une culture qui n'en avait aucune représentation ? Toute la question fondamentale sera d'évaluer si l'Afrique peut prétendre adopter l'Etat moderne, fondamentalement tributaire de l'héritage grec, romain et chrétien, tant que l'Afrique revendique sa singularité culturelle vis-à-vis de ce que la philosophie, le droit et le christianisme ont d'universel, sous prétexte qu'ils sont des avatars de la domination néocoloniale. Autrement dit, la démocratie et l'Etat moderne reposent sur un ensemble de valeurs. Et ces valeurs sont celles héritées de ces trois piliers de la culture occidentale : la philosophie grecque, le droit romain et le christianisme. Tous ceux qui veulent adopter la démocratie et l'Etat moderne sont confrontés à des choix dont les conséquences peuvent soit dénaturer la démocratie, soit la conforter. Et tout cela vaut quelle que soit la variété d'expression qu'on peut reconnaître à la démocratie, selon qu'on est aux Etats-Unis d'Amérique⁸⁸, en Suisse, en Belgique, en France ou en Espagne. Chaque pays a son organisation propre. Mais en même temps, ce qui fait l'unité de la démocratie est ce socle de valeurs qui la sous-tendent et sans

⁸⁷ Gwendoline Jarczyk et P-J Labarrière, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1987, p. 20.

⁸⁸ Voir Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, GF-Flammarion, Paris, 1981.

lesquelles aucun Etat ne peut se juger conforme à l'idée de démocratie. Nous y reviendrons dans la suite de l'exposé.

Les crises accumulées par les sociétés africaines ont généralement donné lieu à des interprétations diverses. D'aucuns croient qu'on viendrait à bout des maux africains si l'on débarrassait l'Afrique des dictatures, de l'hégémonie politique et économique des pays occidentaux métamorphosée en néocolonialisme. D'autres pensent que l'Afrique doit se libérer du modèle occidental pour puiser dans ses propres racines, authentiques et ancestrales. Dans la suite de ce travail, nous reviendrons en détail sur ces arguments et, surtout, nous montrerons comment le sous-développement africain tient plus profondément au manque de sciences et des techniques. Mais pour en rester à la perspective hégélienne, ce qui n'est pas suffisamment pris en compte est le fait que la lutte contre la Servitude ne se résoudra, du point de vue de la philosophie, que quand la conscience aura parcouru toutes les étapes intermédiaires jusqu'à devenir raison. Elle revêtira tour à tour, dans la phénoménalisation de ce qu'elle est en soi, la figure de la conscience autonome refoulée en soi (le stoïcisme)⁸⁹ celle de l'autoconscience qui se pose en face de soi comme l'autre d'elle-même (scepticisme)⁹⁰.

Or sur le plan politique, ce qui a souvent fasciné dans la dialectique du maître et de l'esclave, c'est précisément la foi dans « *le principe uniforme de la victoire du négatif, par le jeu d'un simple renversement des termes en présence* ». ⁹¹ Le communisme se l'est approprié en distillant dans les pays opprimés (non pas d'abord par ceux qu'on croit souvent être des bourreaux, en l'occurrence les colons, mais bien par leurs élites frappées de léthargie spéculative), l'illusion que le destin d'un peuple pouvait changer du tout au tout grâce à un renversement de structures.

Cet hégélianisme socialisant, lié à Marx et à une certaine interprétation de Kojève⁹², peut être émondé de ce qui l'a confiné dans une recette politique

⁸⁹ *Ibid*, p. 25.

⁹⁰ *Ibid*, p. 31.

⁹¹ *Idem*, p. 10.

⁹² *Idem*, p. 11. On attribut à Kojève d'avoir défini les deux points de lecture de la dialectique du maître et de l'esclave : a) pour lui, cette dialectique serait une parabole, une manière pour Hegel de parler du surgissement de l'humanité, individuelle et collective, à partir de l'animalité ; b) ainsi

révolutionnaire, pour le resituer dans ce qu'il a d'austère et de suggestif quant au processus spéculatif de l'histoire comme théâtralisation de l'Esprit universel. La vérité de ce processus est que la conscience individuelle et collective s'enfante progressivement à travers les étapes intermédiaires qui la conduisent peu à peu à la certitude d'elle-même. Subjectivement, il lui faut passer d'une pure conscience refoulée en soi pour devenir raison. Objectivement, il lui faut prendre la forme d'organisations familiales, corporatives et étatiques. Enfin, la forme absolue de ce processus est atteinte par l'art, la religion et la philosophie. Ce qui compte avant tout, pour notre réflexion, est d'affirmer, d'une part, qu'en politique aucune solution ne peut court-circuiter ce processus historique de libération des peuples (même si l'ordre d'apparition de ces figures importe peu), et que, d'autre part, chaque phase est justifiée par le processus qui la précède. Autrement dit, la vérité de l'histoire politique réside dans le fait qu'à chaque phase ou figure particulière correspond un processus historique qui l'engendre. La moindre loi inscrite dans une Constitution, chaque avenue tracée dans un paysage urbain, chaque monument érigé, chaque sacrifice consenti dans un patient labeur, façonnent peu à peu l'environnement humain et la figure de l'histoire nationale. Les grands écarts de confort qui distinguent les sociétés du Nord de celles du Sud se traduisent matériellement par le facteur économique de l'accumulation. Mais on ne se demande pas suffisamment jusqu'où remonte, dans les sociétés du Sud, non seulement la culture de l'accumulation, mais aussi celle du progrès technique dont cette accumulation est le résultat.

Les peuples jadis colonisés se font souvent tort à eux-mêmes en croyant que leurs maux cesseront le jour où ils parviendront à se protéger des influences étrangères. Or les questions de souveraineté, de progrès scientifique et technique, rappellent que chaque phase de l'histoire d'un peuple est le reflet de son passé et de la manière dont il affronte son présent. Dans la suite de ce travail, on montrera le lien qui existe entre progrès techniques et le progrès des sciences. Car avec les progrès scientifiques et techniques, on parvient à une extension du principe platonicien de la détermination des gouvernements des Etats. Il ne s'agit plus de dire que les comportements politiques seuls déterminent les lois de la cité. On peut

entendue, cette dialectique pouvait alors devenir le schème typique que les peuples pouvaient appliquer à des différentes les situations sociopolitiques et économiques de leur histoire.

même pousser la logique plus loin en montrant que la manière dont un peuple occupe son espace géographique détermine son niveau de liberté et de créativité. C'est pourquoi dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, particulièrement dans la *philosophie de la nature*, le progrès des sciences et des techniques d'une part, et celui de la culture d'autre part, deviennent en quelque sorte une des voies de la phénoménalisation de l'Esprit universel dont on peut dire, pour paraphraser Hegel, que les peuples qui ne les ont pas adoptées restent à la périphérie de l'histoire universelle.

Les autres parties du monde pourraient contester la prétention de l'Europe occidentale à être le berceau de la philosophie⁹³ et des monothéismes qui s'y sont développés. Mais il est difficile de lui refuser d'être le continent qui aura maîtrisé, avant les autres peuples, les sciences et les techniques comme outils d'appropriation de la nature. Cette figure de l'Europe scientifique et technique a certainement dû prendre forme de façon particulière avec la révolution industrielle. Mais tandis que les nations sous-développées regardent l'Europe, grâce à sa puissante industrie, comme un eldorado qui contraste avec l'esthétique dramatique des pays du Sud, *l'étonnement philosophique* aura définitivement cessé de voir dans les sociétés moins avancées la figure des victimes d'un destin aveugle. Elles portent au contraire, dans leur *destin*, au sens que Hegel donne à ce mot,⁹⁴ la marque de leurs léthargies. Si elles parviennent à rendre leurs pays prospères, ce ne sont pas seulement les techniques et la nature qui seront apprivoisées, mais c'est aussi tout leur « état », leur être-au-monde, leur esthétique, qui s'en trouveront modifiés. En nous demandant pourquoi ce monde qui est là devant nous a cette « face » dramatique, où les hommes et les femmes côtoient l'indigence, c'est finalement cette autre question qui est sous-entendue : pourquoi la quête de bonheur de certains peuples, singulièrement en Afrique, ne s'est-elle jamais traduite en des institutions sociales stables, en de monuments remarquables, en de progrès technique, alors que tous ces éléments auraient concouru à donner forme à un Etat tel qu'il puisse rendre

⁹³ Dominique Folscheid, *op. cit.*, p. 15 : « Il faut éviter de confondre commencement et origine. Le commencement est au point de départ historique, sans plus. Tandis que l'origine, évidemment à l'œuvre à n'importe quel moment du développement de la philosophie. L'origine est à chercher du côté du désir, du langage, de l'esprit, etc., mais pas dans un événement historique premier ».

⁹⁴ Voir présentation de O. Depré de *L'esprit du christianisme et son destin*, précédé de *L'esprit du judaïsme*, de Hegel, J.Vrin, Paris, 2003, p. 19 : « Le destin dont parle Hegel, c'est au fond la multitude des formes sous lesquelles se manifeste, se révèle et s'exprime l'esprit d'un peuple » à travers les différentes situations existentielles.

ses habitants heureux et dignes ? Toutes ces interrogations seront reprises dans la deuxième et la troisième parties de ce travail, qui non seulement posent les problèmes de fondements de l'Etat en Afrique, mais aussi tentent de situer le projet d'une fondation de l'Etat moderne en rapport avec les progrès scientifiques et techniques sans lesquels aucun Etat moderne ne peut participer aux difficiles défis de la souveraineté et de la concurrence internationales.

1^{ERE} PARTIE

L'ABSENCE D'ÉTAT DANS LES SOCIÉTÉS AFRICAINES

CHAPITRE PREMIER LES CARACTERISTIQUES

I. L'histoire atypique de l'Afrique

Pour parler de l'Etat en Afrique, il est tentant de chercher dans le passé de ses peuples des actes historiques, des héros fondateurs, des structures ou des formes culturelles par lesquels des groupements d'hommes ont pu se constituer peu à peu en une nation puis en un Etat. La notion de nation renvoie souvent à deux réalités fondamentales. Elle peut être entendue comme une « nation-génie » au sens où elle désigne l'esprit d'un peuple, un ensemble de valeurs spécifiques à ce peuple. A cette conception s'associent l'idée d'appartenir à une terre ancestrale (patrie) et à une communauté linguistique commune. Par ailleurs, elle peut aussi désigner la réalité juridique de « nation-contrat » qui met en avant non plus le lien à la terre ou à la langue, mais plutôt la libre adhésion de ceux qui s'engagent publiquement et librement à adopter la législation d'un Etat particulier. On attribue la conception de la nation-génie à Herder tandis que la seconde se réfère à Renan.⁹⁵ Dans le cadre de l'Afrique, on ne peut définir la nation ni du point de vue linguistique puisque les Etats africains sont polyglottes. On ne peut non plus la définir du point de vue de la terre puisque les populations africaines ne sont vraiment fixes que depuis les frontières actuelles issues de la Conférence de Berlin. Il convient donc de préciser que la nation sera utilisée dans ce travail au sens que Eric Hobsbawm lui donne en identifiant nation et Etat.⁹⁶ La notion de nation va donc renfermer les habitants d'un pays africain sans tenir compte de leur caractère polyglotte et pluriethnique. Ce choix de parler de la nation africaine de façon conventionnelle marque bien ce que les sociétés modernes africaines ont d'atypique. *Les leçons sur la philosophie de*

⁹⁵ Alain Renaud, « *Présentation du discours à la nation allemande de Fichte*, éd. Imprimerie nationale, 1992, p. 12.

⁹⁶ Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, trad. Dominique Peters, Gallimard, Paris, 1992, p. 36 : la nation est « *un Etat ou un corps politique reconnu comme centre suprême d'un gouvernement commun* ». Elle désigne aussi « *le territoire constitué par cet Etat et ses habitants particuliers, considérés comme un tout* ».

l'histoire retracent, par exemple, comment l'empire perse⁹⁷, la Grèce⁹⁸ et Rome⁹⁹ se sont constitués peu à peu dans le temps.

Depuis Tite-Live¹⁰⁰, et particulièrement depuis *La Cité de Dieu* de Saint Augustin jusqu'à Hegel en passant par Montesquieu, l'identité des nations est intimement liée au charisme de ses fondateurs. La grandeur de Rome se comprend ainsi par plusieurs paramètres. D'abord un lieu : Rome. Elle s'est formée à l'extérieur des nations préexistantes, à la croisée des territoires des Latins, des Sabins et des Etrusques.¹⁰¹ Outre ce lieu cosmopolite, l'autre trait qui permet de déterminer l'identité de Rome est ce fait historique et fondateur : Rome fut originellement un « Etat » ou plus précisément un repère de tous les brigands évadés des trois cités voisines et qui, à cause de leur statut de « *racaille* »¹⁰², n'avaient avec leur voisinage que des rapports de force (méfiance, rapines et rapt des femmes). Loin d'être un hasard, la violence des rapports que cette association entretenait avec ses voisins relevait de l'identité de la terre qu'ils habitaient. Car c'est là que Romulus, fondateur mythique de Rome, avait tué son frère jumeau Remus pour avoir franchi la limite sacrée qui séparait le dedans et le dehors de la ville.¹⁰³ On connaît la fameuse exclamation de Romulus après son fratricide : « *Qu'il en soit de même à l'avenir pour tout homme qui franchira mon enceinte* ». ¹⁰⁴ Tous ces faits et gestes auront une signification fondamentale dans l'histoire postérieure de Rome. Ses gloires, ses conquêtes, sa discipline, sa vertu trouveront leur enracinement dans ces faits fondateurs de son passé. Ce qu'est devenue Rome se comprend ainsi par et à travers son passé, jusque dans ses crimes. Bien d'autres peuples historiques comme la Grèce, l'Egypte, avaient également puisé leurs caractères nationaux dans les faits et gestes de leurs fondateurs.

C'est ainsi qu'on aimerait retracer pour chaque nation africaine un fil conducteur qui permettrait de reconstituer les différentes étapes de gestation de l'Etat moderne. Le problème n'est pas difficile à résoudre quand on a affaire à des

⁹⁷ *PhH*, p. 145.

⁹⁸ *Idem*, p. 173.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 219.

¹⁰⁰ Voir Tite-Live, *Histoire romaine*, trad. Annette Flobert, GF-Flammarion, Paris, 1995.

¹⁰¹ *PhH*, p. 119.

¹⁰² *Idem*.

¹⁰³ Tite-Live, *op. cit.*, p. 65.

¹⁰⁴ *Idem*.

peuples dont la mémoire a été conservée dans une écriture, la pierre ou le marbre. Tant de vestiges font encore contempler de nos jours ce que fut l'éclat de la civilisation grecque et romaine ! Tant de tapisseries, de fresques, de mosaïques, de galeries de sphinx et d'Aphrodite taillées dans de la pierre et qui peuplent les musées ont gardé la mémoire d'un passé empreint de croyances et de traditions, de conquêtes et de défaites, des rêves et du génie des fondateurs des nations occidentales. Mais quand il s'agit de faire de telles recompositions dans les parties du monde où l'écriture et l'art ancien font défaut, l'historien devient aphone devant un passé enchâssé dans le mystère. De plus, la mémoire de l'Afrique n'est pas simplement aphone, car la configuration de ses frontières actuelles, ses constitutions et la plupart de ses institutions sont en totale rupture avec ses traditions ancestrales et ses mœurs. Rien de ce qui relève de l'Etat moderne (territoire, constitution, histoire) ne semble correspondre à la configuration passée des Etats en Afrique.

Il est vrai que pour comprendre ce qu'est l'Etat moderne, les seuls fondements historiques ne suffisent pas. L'apport de l'histoire est certes important pour comprendre le caractère ou l'individualité particulière des nations, mais il n'est pas le seul moyen d'accès aux fondements de l'Etat moderne. A ce propos, Hegel écrit : *« on peut sans doute se poser plusieurs questions au sujet de l'Etat : par exemple, celle des origines historiques de l'Etat en général ou de tel ou tel Etat particulier, de ses droits et de ses déterminations [...] Mais ce sont là des questions qui ne concernent pas l'idée de l'Etat elle-même »*.¹⁰⁵ L'Etat hégélien est proprement « Etat » non pas en vertu de la seule expérience historique, comme le suggèrent Montesquieu et Hume¹⁰⁶, mais aussi et surtout en vertu de son fondement rationnel. Cette nature rationnelle de l'Etat doit s'entendre conformément à *La science de la logique*, qui définit l'idéalisme absolu comme une *« détermination propre des choses [et qui consiste à] avoir le fondement de leur être non pas en elles-mêmes, mais dans l'Idée divine universelle »*.¹⁰⁷ C'est précisément en tant qu'il est cette détermination propre que l'Etat, réalité substantielle, ne doit plus rien aux représentations subjectives et historiques. Certes, l'Etat a émergé historiquement grâce à l'action de certains individus, puisque *« rien de grand ne s'est accompli*

¹⁰⁵ *PhD*, § 258, p. 259.

¹⁰⁶ Simone Goyard-Fabre, *L'Etat, figure moderne de la politique*, Armand Colin, Paris, 1999, p. 154.

¹⁰⁷ *Enc.*, I, § 45, Add. p. 503.

dans le monde sans passion ». ¹⁰⁸ Et Hegel revient d'ailleurs souvent sur la figure de Napoléon qui marque la fin de l'absolutisme. ¹⁰⁹ Mais en dépit des éloges dus aux héros des nations, il ne faut pourtant pas se méprendre sur l'essence de l'Etat. Hegel lui-même oriente l'enquête concernant la nécessité de l'Etat non pas vers le charisme de ses fondateurs (Alexandre, César, Napoléon), mais plutôt vers la « *détermination propre des choses* ». ¹¹⁰ En détournant ainsi notre regard des événements et des individus en tant que tels, Hegel nous conduit jusqu'au principe même des choses : « *Ce qui est vrai, c'est que Hegel a bien vu que le destin de l'absolutisme était la révolution, une révolution ne reposant pas uniquement sur la dialectique de la richesse, mais sur l'évolution de la féodalité* ». ¹¹¹

Cette justification rationnelle de l'Etat moderne trouve une importance capitale dans notre réflexion. Du point de vue historique, la configuration géographique de l'Europe, l'histoire de ses peuples, la naissance de la philosophie et des monothéismes, l'existence de grands empires semble avoir joué un rôle fondamental dans l'avènement de la démocratie, du droit et de l'Etat moderne. Mais du point de vue de la raison, puisque l'Etat a essentiellement un caractère rationnel, l'Etat moderne peut être adopté par toutes les communautés politiques, à condition d'adopter ce sans quoi une société ne peut pas encore se constituer en un Etat moderne. L'autre raison pour laquelle il convient d'affirmer le caractère rationnel de l'Etat consiste à combattre l'erreur que font les peuples non européens quand ils repoussent l'Etat moderne à cause de son origine occidentale, ou bien par souci d'authenticité culturelle, ou encore par peur de l'hégémonisme néocolonial. On ne peut pas affirmer d'un côté que l'Etat occidental peut s'exporter, et de l'autre côté, penser que l'Etat moderne n'a pas sa place dans les cultures non occidentales, sans sombrer dans les contradictions inextricables qui retardent le processus d'assimilation de l'Etat moderne dans les sociétés africaines. Il suffit de considérer les difficultés quotidiennes des populations africaines pour voir qu'il s'agit là des

¹⁰⁸ *RdH*, p. 108.

¹⁰⁹ Hegel cité par Alexis Philonenko, *Commentaire de la Phénoménologie de l'Esprit. De la certitude sensible au savoir absolu*. J.Vrin, Paris, 2001, p. 224 : « Un superbe lever de soleil. Tous les êtres pensants ont célébré cette époque. Une émotion sublime a régné en ce temps-là ; l'enthousiasme de l'esprit a fait frissonner le monde, comme si à ce moment seulement on en était arrivé à la véritable réconciliation du divin avec le monde ».

¹¹⁰ *Enc.*, I, § 45, Add.

¹¹¹ Alexis Philonenko, *Commentaire de la Phénoménologie de l'Esprit. de la certitude sensible au savoir absolu*. J.Vrin, Paris, 2001, p. 200.

problèmes spécifiques que seule une organisation étatique peut résoudre comme c'est le cas dans toutes les autres sociétés. C'est pourquoi la question de l'Etat doit être abordée en Afrique non par rapport à son origine mais plutôt par rapport à sa fonction et sa vocation.

II. Les principes fondamentaux de l'Etat moderne

Devant les tragédies qui secouent les sociétés africaines et les dysfonctionnements qui paralysent les gouvernements africains, on en vient logiquement à se demander pourquoi l'Afrique a tant de mal à adopter l'Etat moderne. La lecture historique souvent pratiquée par les observateurs de la politique africaine aboutit généralement à l'idée déjà évoquée plus haut, à savoir que l'Etat vacille en Afrique parce qu'il a été hérité de la colonisation et que ses racines demeurent profondément étrangères aux cultures africaines. Mais ce n'est une évidence que si l'on cherche à établir des correspondances entre l'histoire des idées qui conduisirent à l'émergence de l'Etat en Occident et les formes d'organisation des sociétés traditionnelles africaines. Alors l'Etat moderne apparaît étranger à l'Afrique tant par ses racines que par son fonctionnement. Ses racines plongent en effet dans la philosophie grecque et le christianisme, qui révélèrent à l'homme qu'il était par nature un être libre, tandis qu'en Afrique, l'homme est largement resté prisonnier des traditions ancestrales et des superstitions irrationnelles qui déterminent son destin. Le fonctionnement de l'Etat moderne érige la loi au-dessus de tout particularisme alors qu'en Afrique, l'arbitraire du chef (en famille ou au niveau civil) reste la volonté dominante. Dans la suite de ce travail, nous en élargirons le tableau. Mais chercher à comprendre ainsi l'Etat à partir de son histoire, de son fonctionnement et de sa structure ne livre pas réellement le sens ultime de ce qu'est un Etat, et particulièrement un Etat moderne. Certes, le point de vue de l'histoire est important, ne fût-ce que pour dater les événements et les idées à travers le temps. Ainsi on sait que la notion d'Etat n'apparaît qu'à partir des XV^e et XVI^e siècles en Europe avec des auteurs comme Machiavel et J. Bodin.¹¹² Avant cette époque, les auteurs anciens parlaient de *polis*, de *civitas*, de *res publica*, etc.¹¹³

¹¹² *Idem*, p. 7.

¹¹³ *Ibidem*.

La notion d'Etat va se substituer à ces désignations traditionnelles de la communauté politique pour désigner désormais le nouveau rapport institué entre les gouvernants et les gouvernés. Il s'agit d'un ordre nouveau en ce qu'il rompt avec les conceptions médiévales qui donnaient au concept d'Etat le contenu d'un statut social. On parlait principalement des trois Etats : le clergé, la noblesse et le tiers état.¹¹⁴ L'effondrement de la structuration des sociétés anciennes a laissé place, dès l'époque moderne, à la nouvelle conception de l'Etat entendu désormais comme une puissance souveraine (*potestas* et *potentia*), érigée au-dessus des particularités et des individualités, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des frontières qui le circonscrivent. Mais si le point de vue de l'histoire a l'avantage de localiser l'apparition de l'Etat et d'en dévoiler les manifestations concrètes dans les sociétés occidentales, il ne peut cependant pas expliquer le fondement rationnel de l'Etat. Tout ce qu'on peut dire du point de vue de l'histoire, c'est que l'Etat moderne a succédé aux formes médiévales d'organisation sociale. Mais du seul point de vue de l'histoire, de telles successions d'événements restent contingentes. C'est pourquoi si nous voulons comprendre l'Etat moderne non seulement de façon générale mais aussi dans le cas particulier de l'Afrique, il nous faut partir de son identité conceptuelle.

Ce qu'il est en réalité, nous explique Hegel, c'est *l'aliénation* de l'Idée comme totalité qui, du point de vue politique, s'identifie au monarque.¹¹⁵ Autrement dit, le modèle politique de l'Etat hégélien est celui d'une monarchie constitutionnelle.¹¹⁶ C'est d'abord dans les *Ecrits politiques*¹¹⁷ que Hegel définit ce qu'est l'Etat moderne tout en laissant en même temps entrevoir ce qu'il en est de son absence dans une société : l'Etat est une totalité individuelle qui réunit en son sein les différents moments qui le composent et sans lesquels aucune société ne peut vraiment être considérée comme un Etat au sens spécifique du terme.¹¹⁸ Car pour

¹¹⁴ *Ibidem.*, p. 9.

¹¹⁵ *PhD*, § 279.

¹¹⁶ *PhD*, § 289.

¹¹⁷ Même si l'on peut reconstituer la pensée politique de Hegel dans l'ensemble de son œuvre (*Encyclopédie des sciences philosophiques*), on accordera cependant une attention particulière aux textes que Kostas Papaioannou a regroupés sous le titre *Les Ecrits politiques* de Hegel : *La Constitution de l'Allemagne*, les *Actes de l'assemblée des Etats du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816*, enfin *A propos du « Reformbill » anglais*. A ces trois textes, il faut ajouter la *Philosophie du droit* qui va nous intéresser particulièrement dans la troisième section consacrée à l'Etat.

¹¹⁸ *PhD*, § 279, p. 292 : « Sans son monarque et sans l'organisation qui s'y [à l'Etat] rattache nécessairement et immédiatement, le peuple est la masse informe, qui n'est plus un Etat et à laquelle ne revient plus aucune de ces déterminations qui en sont réellement présentes que dans un tout

Hegel, un Etat est composé d'un monarque, d'un gouvernement, des tribunaux, des corps socioprofessionnels. Dans la troisième section de la *Philosophie du droit*, Hegel parle surtout du droit public interne, du droit public international et enfin de l'histoire mondiale. En réalité, l'importance du monarque dans l'Etat hégélien est telle que tout l'édifice constitutionnel repose sur lui tant sur le plan interne qu'externe. Le gouvernement et les autres sphères lui sont soumis précisément pour accomplir sa mission, qui consiste à maintenir toutes les parties dans le tout.

Par ailleurs, du point de vue externe, l'Etat doit affirmer son individualité vis-à-vis des autres Etats. On y reviendra dans la suite de notre exposé. Tenons-nous en pour le moment à la forme caractéristique de l'Etat moderne structuré autour d'un pouvoir central et souverain. Mais pour parvenir à une telle unité organique, indispensable à l'existence d'un Etat moderne, on peut avoir tendance à croire que c'est par le hasard des événements que l'histoire des peuples a été conduite jusqu'à cette forme spécifique d'organisation. Tout l'enjeu de la *Philosophie du droit* se situe précisément dans les « principes du droit », c'est-à-dire ces fondements indispensables qui font qu'une société peut ou non être qualifiée d'Etat moderne. Parmi ces « principes du droit », il y a ce que Hegel appelle « le droit abstrait » (la propriété, le contrat, l'injustice), « la moralité » (le projet, l'intention, la conscience) et « la vie éthique » (la famille, la société civile et l'Etat). Mais derrière cet édifice caractéristique des sociétés modernes, il faut accorder une place importante à la philosophie, au christianisme et à l'héritage du droit romain qui constituent l'esprit des institutions modernes. Autrement dit, l'homme, la loi, les institutions ne se comprennent qu'à partir de ces trois moments qui sont ultimement les vrais principes du droit des sociétés modernes.

Là où l'un ou l'autre de ces éléments ou principes vient à manquer, les sociétés ne sont plus qu'une « masse informe » d'individus comme on peut l'observer dans plusieurs régions du monde (Afrique, Asie, Orient, Amérique du sud), mais aussi à une certaine période de l'histoire occidentale. Cette phase de gestation de l'Etat moderne en Occident trouve encore un écho dans l'œuvre de Hegel. Dès les années

organisé en soi : la souveraineté, le gouvernement, les tribunaux, l'autorité, les Etats ou quoi que ce soit d'autre. Dès que ces moments qui se rapportent à une organisation, à la vie de l'Etat, apparaissent dans un peuple, celui-ci cesse d'être cette abstraction indéterminée que l'on appelle peuple dans la représentation la plus générale. »

1801-1802, alors que l'Europe est secouée par de graves crises, *La Constitution de l'Allemagne* signale déjà plusieurs caractéristiques d'une absence d'Etat, parmi lesquelles : a) l'inexistence du droit constitutionnel face au droit privé ; b) l'absence d'un pouvoir suprême ; c) l'absence d'homogénéité de la religion ; d) l'absence d'une défense nationale (armée) et d'une justice contraignante. Ces caractéristiques sont celles d'une Allemagne qui connaît à la fois défaite militaire, la perte de plusieurs de ses territoires et qui ne peut donc ni se défendre ni subsister par elle-même. De cette Allemagne, Hegel conclut que « *l'Allemagne n'est plus un Etat* ». ¹¹⁹

Plusieurs de ces caractéristiques seront globalement conservées dans la théorie politique de l'Etat telle qu'elle sera synthétisée pendant la période de Berlin. En effet, vingt ans après *La Constitution de l'Allemagne* (1801), les *Principes de la philosophie du droit* (1821) se concentreront essentiellement sur la monarchie constitutionnelle, autour de laquelle s'organisent le gouvernement (fonctionnaires de l'Etat) et l'Assemblée (corporations, communes). ¹²⁰ L'usage de ces textes politiques d'avant la période de Berlin va particulièrement nous intéresser parce qu'ils sont susceptibles d'apporter un certain éclairage sur le contexte politique africain.

Nous sommes à une époque de déclin des structures féodales et au seuil de l'émergence de l'Etat moderne. Pour peu qu'on considère soigneusement cette phase de transition politique, on constatera qu'il existe beaucoup de similitudes avec les sociétés africaines contemporaines : règne de l'arbitraire, des droits privés, etc. Ces similitudes sont à considérer comme des caractéristiques des sociétés « non encore » parvenues au stade de l'organisation politique d'un Etat moderne. Le « non encore » n'est pas à entendre ici au sens chronologique, ce qui pourrait laisser supposer, comme le font certains auteurs, que l'Afrique, à l'exemple de l'Europe qui s'est construite au terme d'un long parcours historique, ne parviendrait à former des Etats modernes qu'après avoir acquis la longue expérience de l'Europe. Cette lecture n'est pas fautive. Seulement, du point de vue de la *Philosophie du droit*, l'avènement de l'Etat est plutôt lié à la *concomitance* des principes du droit. L'Etat n'existe que

¹¹⁹ Hegel, *Ecrits politiques. La Constitution de l'Allemagne*, éd. Champ libre, Paris, 1977, p. 31. Désormais CA.

¹²⁰ *PhD*, § 259.

là où les principes fondamentaux du droit sont réunis. Et ceci reste valable aussi bien pour les pays de vieille tradition que pour les jeunes nations.

C'est aussi pour cette raison qu'on peut rejeter l'idée d'un seuil « dépassable » de la civilisation (Modernité et Postmodernité). Si l'on considère l'homme selon son essence spécifiquement chrétienne et philosophique, il semble difficile d'admettre qu'il puisse exister d'autres cadres conceptuels capables de définir l'homme de manière authentique sans en venir à saper les fondements de la civilisation et de la dignité humaine. Si ces fondements sont inexistantes dans une société ou s'ils viennent à perdre leur consistance, tous les excès sont alors permis. Aucune loi n'interdirait au plus fort de spolier le faible, comme l'envisageait Raskolnikov, le nietzschéen manqué de Dostoïevski. Il se convainc dans un premier temps qu'il y a des hommes faibles et des hommes forts, puisque les premiers ne sont que des matériaux destinés à perpétuer l'espèce et à obéir aux ordres des forts qui, quant à eux, doivent transgresser l'ordre établi en vue de conduire l'humanité vers quelque chose de plus grand. Convaincu qu'il fait parti de ces prédestinés, il en vient à assassiner un homme qu'il identifie à un principe (catégorie des faibles). Puis sa folie s'arrête là quand, troublé par sa conscience, la mort d'un humain lui semble irréductible à l'élimination d'un pur principe.¹²¹

Ce monde sans repères et sans morale se traduisait chez Nietzsche par l'avènement d'une modernité qui devait se substituer aux valeurs traditionnelles marquées par le christianisme, c'est-à-dire la civilisation des faibles. Henri de Lubac avait ainsi entrepris de lire l'œuvre de Dostoïevski comme annonciatrice d'une faillite de cet humanisme athée qui évacue la morale sous prétexte qu'elle freine le règne du surhomme. Par ailleurs, si les fondements du droit que nous avons énumérés en venaient à disparaître, les hommes seraient incapables de résister aux prophètes du libéralisme et aux conséquences de la révolution biotechnique dont parle Francis Fukuyama.¹²²

¹²¹ Voir à ce sujet Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Cerf, Paris, 1983, p. 325.

¹²² Francis Fukuyama, *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*, trad. Denis-Armand Canal, Gallimard, Paris, 2004, p.189.

Chez Hegel, il ne s'agit pas d'une opération de sauvetage de l'homme contre l'érosion que lui font subir des tendances libérales ou contre le règne du surhomme. Il s'agit pour lui de cerner l'essence rationnelle de l'homme, en fonction de laquelle le surhomme lui-même renoncera à spolier le faible, non pas par simple consensus ou par calcul, mais parce qu'en renonçant à la violence et à l'arbitraire, il ne fait que se conformer à sa nature profonde. Ultimement, la civilisation n'est ni quelque chose à dépasser ni rien qui soit définitivement acquis. Elle n'existe que là où coexiste la culture chrétienne, philosophique et juridique.

Cette lecture constituera une des particularités de notre travail. Certes, les sociétés africaines et d'autres contrées du monde laissent entendre qu'elles auraient pu engendrer l'Etat moderne avec leurs propres représentations culturelles de l'homme. Par ailleurs, les fondements chrétiens, philosophiques et romains font partie des hypothèses contestées par des auteurs comme David Cosandey pour expliquer le « secret de l'Occident ». ¹²³ Celui-ci considère que si l'on doit tenir la culture grecque pour responsable de l'essor industriel, technique et politique de l'Occident, d'autres civilisations comme l'Islam, l'Inde, la Chine et Rome qui avaient été en contact avec le monde grec auraient pu atteindre, avant l'Occident, le degré de culture que seule l'Europe occidentale a pu offrir au monde. ¹²⁴ D'après lui, le secret de l'Occident résiderait dans la *capacité* à se servir de façon créative de ce que tous les peuples possédaient déjà dans leurs patrimoines. La spécificité de l'Europe se réduirait ainsi à une question de méthode. Quant au christianisme, Cosandey rejette son apport aussi bien dans les fondements du capitalisme occidental, tel que l'envisage M. Weber ¹²⁵, qu'à propos de l'idée selon laquelle les progrès scientifiques et techniques trouveraient leur fondement dans la vision chrétienne du travail. Pour lui, ce n'est pas par respect du commandement divin fait à l'homme de soumettre la terre qu'on en est venu aux innovations techniques.

Nous reviendrons sur ces objections de Cosandey, mais elles laissent pendante la question du choix de Raskolnikov de Dostoïevski. Si Dieu n'est pas, qu'est-ce qui empêche le plus fort de tuer le faible ? Qu'est-ce qui peut inciter l'homme à

¹²³ David Cosandey, *Le secret de l'Occident. Vers une théorie générale du progrès scientifique*, Flammarion, Paris, 2007, p. 167.

¹²⁴ *Idem.*

¹²⁵ *Ibidem*, p. 107.

rechercher la justice et le droit pour les autres ? On peut être feuerbachien et déclarer que Dieu n'est qu'un fantôme de notre imagination malade. On peut aussi affirmer que le christianisme n'est pour rien dans la conception des droits de l'homme. Mais on ne peut pas méconnaître le fait que tout au long de l'histoire, c'est dans la philosophie et le christianisme que l'idée de l'homme, du droit, de liberté trouvèrent la consistance requise pour que les hommes puissent s'insurger contre les traditions et les tabous, contre les autorités aveugles et contre les bourreaux. Le christianisme et la philosophie ont investi le sens de l'histoire et des combats des hommes. C'est pourquoi l'histoire donne au vécu politique d'un peuple le contenu concret de son expérience, de ses combats, de ses joies et de ses sacrifices qui incarnent, à travers les institutions, l'idée de l'homme dont est porteuse la doctrine chrétienne et philosophique.

Après la Révolution française et notamment les événements de la Bastille, les notions d'égalité et de liberté avaient acquis un contenu investi des luttes contre les inégalités de telle sorte que la configuration politique avait définitivement changé. Les peuples qui avaient payé du sang de leurs aïeux ont donné aux notions de liberté et d'égalité une charge sémantique que ne pouvaient connaître des peuples qui n'avaient pas vécu de révolution. Après une révolution, ce ne sont pas seulement les mots qui sont investis d'un contenu concret, c'est la vie politique et les institutions de la société qui reçoivent un nouveau souffle, en rupture radicale avec le passé. Aucun homme politique, à partir de Louis-Philippe, ne pouvait plus se comporter comme si rien ne s'était passé. Surtout, le peuple lui-même savait désormais qu'il tenait entre ses mains l'arme fatale par laquelle il pouvait instituer ou destituer ses institutions et ses gouvernants. Aussi, ne pouvait-on plus retrouver, dans les années postérieures à la Révolution, de comportements politiques tels que l'Ancien Régime en avait gavé la mémoire collective. Ceci met en évidence le fait que certains événements politiques conduisent l'histoire des peuples à un tournant tel que tout retour en arrière devient impossible. Lorsque l'esprit a fait sa mue, supprimant sa forme antérieure qui lui était indispensable en tant que l'autosuppression est d'abord une autoposition de l'esprit en face de lui-même, il ne peut plus revêtir la condition initiale. Du point de vue de l'histoire, les peuples guidés par l'humanisme philosophique et la conscience chrétienne de l'homme, qui avaient consenti beaucoup de sacrifices pour en finir avec les inégalités du système féodal et des

monarchies, avaient créé une nouvelle culture politique. Il s'agissait de nouveaux rapports aussi bien dans des institutions que dans l'organisation de toute la société.

Les jeunes nations privées d'histoire apparaissent de ce point de vue incapables de donner à leurs constitutions un contenu historique tel que l'Occident a pu le façonner à travers ses longues guerres et ses révolutions. On arrive ainsi à un point important de la vie des peuples, qui nous renvoie à la situation de l'Afrique. Les revendications des associations humanitaires et des partis politiques d'opposition jettent constamment l'anathème sur les régimes corrompus d'Afrique. Mais cela ne change rien au paradoxe suscité par la coexistence entre cet activisme qui tend à réveiller la conscience de la communauté internationale pour la libération des peuples encore opprimés et, l'inertie des peuples concernés. C'est ici qu'apparaît le pathétique dilemme des peuples « sans histoire ». Or du point de vue hégélien, aucun peuple n'est innocent ou une victime passive de son destin. Ceux qui n'ont pas pu lutter pour se libérer de leurs oppressions meurent de cette peur coupable qui caractérise des peuples débonnaires qui refusèrent d'assumer leur destin.¹²⁶ Une telle prise de position pourrait être interprétée comme une caution accordée à l'action violente et aux rebellions anarchiques qui déstabilisent les Etats africains et massacrent des innocents. Il n'en est rien. D'abord parce que de telles actions violentes ne relèvent pas de l'expression des revendications authentiques d'un peuple, mais plutôt des manipulations politiciennes des seigneurs de guerre et des stratégies des firmes internationales, sous couvert de guerres intertribales. Ensuite, quand il s'agit de liberté, celle-ci se comprend selon un processus de la volonté et de la conscience.

Avant d'explicitier ce deuxième caractère de la liberté chez Hegel, revenons sur le premier aspect, qui révèle une compréhension illusoire de la liberté par des miliciens d'Afrique. La plupart des études géopolitiques montrent que, depuis la guerre du Biafra qui déchira le Nigeria en 1967, pour son pétrole convoité par Shell

¹²⁶ *PhD*, § 324, p. 325 : « Les peuples qui n'ont pas accepté ou ont redouté de supporter une souveraineté à l'intérieur sont tombés sous le joug d'autres peuples : moins ils se sont efforcés de lutter avec succès et avec honneur pour leur indépendance extérieure, moins ils ont été capables d'établir, à l'intérieur, une première institution du pouvoir de l'Etat. (Leur liberté est morte de la peur de mourir).

et Total¹²⁷, les conflits en Afrique ont souvent pour mobile la lutte que se livrent les firmes transnationales. En 1998, au Congo Brazzaville, la guerre qui opposa les partisans de Pascal Lissouba à ceux de Denis Sassou Nguesso fut, elle aussi, financée par l'argent du pétrole versé par Elf.¹²⁸ Ces guerres civiles n'ont pas la forme traditionnelle d'un conflit social susceptible de renouveler profondément les structures archaïques des sociétés. Elles sont surtout des indicateurs des sociétés sans Etats, dans la mesure où elles révèlent l'impuissance d'un pouvoir central et souverain.

Parmi les explications avancées de ces guerres barbares, on met aussi en évidence les politiques tribalistes fondées sur le népotisme de l'Etat en faveur d'une ethnie, tandis que d'autres choisissent de se faire entendre par les armes. Dans les pays africains relativement calmes, la paix est souvent troquée contre un évergétisme¹²⁹ qui calme temporairement des velléités de violence sociale. Ce qu'il y a précisément d'imparfait, aussi bien dans la violence des rebellions que dans l'évergétisme des politiques en Afrique, c'est le fait que tous ces mouvements ne correspondent pas à la « dignité » de leurs peuples. L'évergétisme, dans l'empire romain, avait pour but de permettre aux populations d'une ville impériale de vivre dans un décor civilisé pour s'attirer l'estime des villes voisines. Or dans le cas des Etats africains, les villes ne rivalisent pas les unes avec les autres en matière de civilisation, de culture, de confort et d'industrie. Autrement dit, la promotion de l'homme est quasi absente de l'action politique. Précisément, si les institutions d'un Etat ne servent pas la promotion de l'homme, il ne s'agit pas seulement de relever les insuffisances des gouvernements en place, mais il faut y reconnaître aussi la crise des valeurs et de la culture qui constituent l'âme d'une constitution. Qu'il s'agisse d'évergétisme et de ses corollaires (corruption, tribalisme, impunité), ou encore des guerres miliciennes entretenues par des soutiens extérieurs, tous ces phénomènes ne sont que des manifestations, plus ou moins exacerbées d'un endroit à l'autre, d'une même réalité qui a pour nom la crise des valeurs. Si l'homme n'est pas perçu comme une image de Dieu ou encore comme un être libre, qu'est-ce qui justifie que

¹²⁷ Vincent Thébault, *Géopolitique de l'Afrique et du Moyen-Orient*, Nathan, Paris, p. 100.

¹²⁸ *Idem*, p. 106.

¹²⁹ Marcel Le Glay, *Histoire romaine*, Quadrige/PUF, Paris, 2006, p.286 : « C'est l'attitude qui veut qu'un homme de bien, un notable, soit généreux envers ses compatriotes, dans les limites de ses moyens et même au-delà, en offrant à sa cité des revenus pour des banquets annuels, des thermes, une bibliothèques, des distributions d'argent, des fêtes, etc. »

le pouvoir politique et les institutions sociales se mettent à son service ? Tout se passe pour l'Etat moderne comme si son émergence dans une société était à la hauteur de la capacité d'un peuple à s'unir pour défendre l'intérêt commun, la dignité de l'homme, sa liberté, son bien-être. Là où une organisation politique n'est pas suffisamment proche du souci des personnes, l'espace politique est livré à la nullité politique et celle-ci ruine les fondements de l'Etat et de sa souveraineté. Dans l'histoire mondiale, l'Allemagne et Israël, pour ne citer que ces deux nations, en ont fourni des illustrations à certains moments.

A. Le cas des Etats allemands

Ce que Hegel dit de l'empire allemand de son époque apparaît étonnamment en phase avec la réalité politique africaine d'aujourd'hui : corruption et capitulations électorales, pouvoir arbitraire de l'administration et des autorités politiques, nécessité d'avoir au service de l'Etat des hommes bien formés et honnêtes qui se consacrent à l'intérêt de tous. Tout cela permet de constater qu'on ne peut prétendre avoir un Etat du simple fait qu'une société se trouve dotée d'un chef, d'un gouvernement, d'une constitution et de simulacres d'institutions. L'Etat n'a de sens que lorsque les institutions et l'ensemble de l'organisation de la société sont ordonnées au bien commun.¹³⁰

L'Allemagne du début du XIX^e siècle nous offre un portrait dans lequel on peut retrouver certaines tendances politiques présentes en Afrique aujourd'hui. On y voit la résistance des classes privilégiées à la mise en application des réformes initiées par Frédéric-Guillaume III. Quand elles ne pouvaient plus retarder les échéances, elles négociaient des accommodements visant à les exempter des exigences des réformes. Globalement, on peut dire que chaque groupe particulier voulait des réformes non pas pour soi-même, mais pour le reste de la société. En Afrique, on retrouve cette peur du changement qui fait tourner en rond. Depuis les indépendances africaines, la montée des régimes politiques à connotation tribale et népotiste a privilégié l'arbitraire et le clientélisme au détriment du droit et de la compétence. Il y a eu trop d'individus, de familles ou d'ethnies qui, par peur de

¹³⁰ *Idem*, p. 43 : « Une population ne peut recevoir le nom d'Etat que si elle est unie en vue de la défense collective de l'ensemble de ses biens. »

perdre leurs privilèges, ont vu dans toute velléité de changement le glas de leurs avantages. Ils ne sont pas opposés par principe aux nécessaires évolutions de la société, mais à condition que cela ne remette pas en cause leurs privilèges. Cette peur des lendemains a même pu se matérialiser par une prolifération de milices privées. Une telle situation de misonéisme (peur de la nouveauté) manifeste précisément qu'il n'y a pas d'Etat. Soit parce que celui-ci se confond avec l'ethnie qui gouverne et s'accapare les ressources nationales. Soit, en cas de rébellion, parce qu'il risque de perdre sa souveraineté lorsque les mécontents du régime trouvent alliance dans un pays voisin, comme cela s'est vérifié avec Laurent Désiré Kabila, du Congo RDC, avec le Rwanda ; c'est avec le soutien de pays voisins qu'il parvint à organiser le sac de son pays avant de se retourner contre ses alliés. Nombre de conflits africains répondent à ce schéma, qui n'a pas d'autre explication que l'absence d'un Etat souverain. Les politiques fondées sur la promotion d'une ethnie et non sur les progrès de l'ensemble des populations constituent un frein à l'établissement d'un pouvoir souverain et légitime.

On retrouve ici l'Allemagne du début de XIX^e siècle. Les princes, les ecclésiastiques, les magistrats, constituaient alors autant de groupes particuliers qui tendaient tous vers une sorte d'autonomie, fort préjudiciable à l'unité de l'empire. Cette situation prévalait depuis la Guerre de Trente ans et particulièrement depuis le Traité de Westphalie. Le clivage entre protestants et catholiques marquait à l'excès la vie politique, puisque le vote des princes électeurs se faisait en fonction de la confession religieuse de leurs provinces. Les divergences d'intérêt qui accompagnaient un tel vote à la Diète (instance législative composée de princes électeurs et d'ecclésiastiques¹³¹) ne pouvaient que priver l'empire allemand d'un pouvoir suprême, soutenu par une constitution respectée de tous. Si Hegel dit de cette Allemagne qu'elle n'avait rien d'un Etat, tout comme on peut le dire à propos de l'Afrique tourmentée par ses guerres interethniques, ce n'est pas tant à cause du fait qu'un groupe précis se retrouvait aux commandes, mais surtout à cause du fait que l'Etat perdait sa fonction unificatrice dès lors que quelques-uns de ces composants étaient marginalisés. Entre l'Etat et ses sujets, il y a comme un contrat que le désengagement de l'Etat peut rompre, s'exposant ainsi aux revendications de

¹³¹ Hegel, *CA*, p. 14.

ceux dont les intérêts ne sont pas pris en compte, pour aboutir à une forme de trahison de l'unité nationale.

Ainsi, après le Traité de Westphalie, les Etats de l'empire allemand avaient obtenu de signer des alliances militaires avec les puissances étrangères, à condition de ne pas compromettre le lien avec l'empire. Or précisément, en contractant de telles alliances, le lien à l'empire était fragilisé. La nécessité d'assurer la sécurité de leurs populations finissait par donner aux provinces une autonomie¹³² relative par rapport à l'empire.

Même si les différentes ethnies qui composent les Etats africains ne se sont pas historiquement associées par un contrat, ou par une libre adhésion à une constitution commune¹³³, le désengagement de l'Etat vis-à-vis de certains groupes pourrait avoir les mêmes conséquences que ce qui advint aux Etats allemands, qui avaient légalement le choix de s'associer avec l'empire ou de s'allier avec des pays extérieurs. Mais en réalité, derrière cette souplesse, l'empire, sans le savoir, manquait de se doter d'une Constitution qui l'aurait rendu assez fort pour protéger ses membres contre des ennemis extérieurs. Dans ces conditions, l'Etat membre qui se trouvait en péril était justifié et même tenu d'assurer de son mieux sa propre sauvegarde au détriment de l'unité générale.¹³⁴ Un tel éclatement de l'unité nationale ne pouvait qu'affaiblir l'empire à l'intérieur comme à l'extérieur. Il en va de même en Afrique où plusieurs foyers de guerres se trouvent allumés par des milices privées qui ruinent les fondements d'un Etat souverain, dont l'armée et le pouvoir central se trouvent alors mis à mal par des ingérences étrangères. On a souvent vu des pays comme le Congo RDC, l'Angola, faire appel aux milices des pays voisins pour les soutenir dans la conquête du pouvoir. Ce recours révèle que bien des guerres tribales sont en réalité des conflits d'intérêts privés. Mais le résultat est toujours la mise à mal de l'unité nationale, fondement de l'Etat moderne. Selon Hegel, quand une nation donne l'occasion à un pays étranger de s'immiscer dans ses

¹³² *Idem*, p. 177 : « Le fait, pour les contingents, d'être payés et ravitaillés par les Etats eux-mêmes, rend les affaires militaires absolument indépendantes d'un quelconque pouvoir suprême ».

¹³³ Au sujet de la nation comme une appartenance à l'esprit d'un peuple ou à une législation, voir Fichte, *Discours à la nation allemande*, trad. Alain Renaut, éd. Imprimerie nationale, 1992, p. 12 *sq.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 173.

affaires internes, fût-ce pour une noble cause, elle trahit les fondements mêmes de l'Etat.¹³⁵

B. Le cas d'Israël

Par la comparaison de l'Afrique avec le contexte politique des Etats allemands, la mise à mal de l'unité d'un Etat par des alliances contre-nature nous renvoie à un principe valable pour l'histoire universelle. Citons l'erreur du roi de Juda Achaz qui, tremblant devant l'invasion imminente de son royaume par la coalition des rois d'Aram et d'Israël, fit une alliance contre-nature avec Téglat-Phalassar, roi de Syrie. Achaz ouvre alors à la Syrie les portes de son pays qui sera par la suite réduit à la vassalité.¹³⁶ Le prophète Isaïe aura beau adjurer le roi de compter non pas sur un soutien extérieur, mais sur le Dieu fort d'Israël, auteur de prodiges, Achaz succombera à ses propres peurs. Juda sera certes protégé des assauts d'Aram et d'Israël (royaume du nord dont la capitale fut Samarie), mais il en s paiera le prix par la perte de son indépendance, ce qui est forcément le cas d'une nation qui troque sa cohésion interne contre un soutien extérieur.

L'interprétation de ces événements historiques par les prophètes d'Israël est que les royaumes du nord et du sud ont été envahis parce qu'ils avaient abandonné leur foi au Dieu de leurs pères qui les avait affranchis de l'esclavage de Pharaon, les avait fait traverser l'aride désert en les abreuvant d'eau sortie du rocher de *Mériba* et les avait installés sur une terre jadis habitée par les puissants Philistins. Autrement dit, la perte de ces royaumes s'explique par l'abandon de leur principe interne, de leur identité profonde qui est d'être le peuple élu et uni par Dieu lui-même.

Quand Israël cesse de vivre dans la confiance et la protection de Dieu, l'exil lui est infligé comme punition pour rendre vaine l'illusion selon laquelle on peut compter sur d'autres forces que sur celle de Yahvé Sabbaot. Mais par-delà cette interprétation des prophètes, on trouve cette autre explication selon laquelle Israël ne

¹³⁵ *Ibid.*, p. 94 : « Le parti qui appelle une puissance étrangère à son aide rejette [le principe de la cohésion de l'Etat] ; il a déjà, pratiquement, détruit l'unité de l'Etat, même si son intention véritable et délibérée n'est que de se défendre contre l'oppression, ce que ces propres forces ne lui permettent pas et de trouver un appui dans cette aide extérieure » .

¹³⁶ *Deuxième livre des Rois*, chapitre. 16, versets 5 à 16.

pouvait éviter l'exil puisque, après son installation en Terre promise, son unité nationale avait été mise à rude épreuve non seulement par les injustices commises (la veuve et l'orphelin sont délaissés), mais aussi par le schisme des deux royaumes (Israël au nord, avec pour capitale Samarie et Juda au sud avec pour capitale Jérusalem). Une nation ainsi fragilisée de l'intérieur ne pouvait que succomber à l'attaque de ses ennemis extérieurs.¹³⁷ Dans un tel contexte politique, l'erreur était de croire que l'on pouvait trouver son salut dans une alliance avec un Etat plus puissant que soi, alors que c'était signer sa propre vassalisation. La crise de la dynastie asmonéenne en donne une parfaite illustration dans *La guerre des Juifs* de Flavius Josèphe.¹³⁸

Dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, les exemples analogues sont nombreux. En Sicile, la première guerre punique (264 av. J.-C – 241 av. J.-C) en donne une autre illustration.¹³⁹ Elle fut le résultat d'une rivalité économique et politique grandissante entre Carthage et Rome. La guerre commença lorsqu'une bande de mercenaires de Campanie (les Mamertins), assiégés dans la ville de Messana (Messine), en Sicile, demandèrent l'aide de Carthage d'abord, de Rome ensuite, contre le roi de Syracuse Hiéron II. Carthage contrôlait déjà une partie de la

¹³⁷ La lecture hégélienne de l'histoire est déjà celle qu'on retrouve chez Montesquieu chez qui la *Grandeur et décadences des Romains* sont liées à des « causes générales » : « il devait arriver de deux choses l'une : ou que Rome changerait son gouvernement ou qu'elle resterait une petite et pauvre monarchie [...] ; une nation toujours en guerre, et par principe de gouvernement, devait nécessairement périr, ou venir à bout de toutes les autres ». Cf. chapitre. I

¹³⁸ Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs*, trad. Pierre Pierre Savinel, éd. Minuit, Paris, 1977, p. 124 : « Des dissensions éclatèrent dans la classe dirigeante juive au moment où Antiochos surnommé Epiphane luttait avec Ptolémée pour la possession de toute la Syrie : les notables juifs étaient en rivalité pour le pouvoir suprême et aucun dignitaire ne supportait d'être subordonné à ses pairs. Onias, l'un des grands-prêtres, l'emporta et chassa de la ville les fils de Tobie. Ils se réfugièrent auprès d'Antiochus et le supplièrent de les prendre pour guides et d'envahir la Judée ».

¹³⁹ *PhH*, p. 212 : après Alexandre le Grand, l'empire fut éclaté en provinces autonomes dirigées par ses généraux. « Le sentiment de la faiblesse et de la misère conduisit à des alliances isolées. Les Etoliens et leur ligue, peuple de brigands, firent de l'injustice, de la violence, de la tromperie et de leurs prétentions à l'égard des autres, un droit politique à leur usage. Sparte fut gouvernée par d'affreux tyrans et d'odieuses passions, tout en dépendant aussi des rois de Macédoine [...] La ligue achéenne se signala par la poursuite de l'union (l'expulsion des tyrans), par la droiture et le sens de l'intérêt général, mais dut, elle aussi, recourir à la politique la plus compliquée. Dans l'ensemble, ce que nous constatons ici, c'est un état diplomatique, une condition d'une complication infinie avec les intérêts étrangers les plus divers, un tissu et un jeu artificiels dont les fils sont constamment combinés à nouveau. Par suite de la situation intérieure des Etats qui, épuisés par l'égoïsme et le plaisir, sont déchirés par des factions, dont chacune de nouveau se tourne vers l'étranger, mendiant la faveur des rois en trahissant la patrie, ce qui intéresse, n'est plus le destin de ces Etats, mais les grands individus qui surgissent dans la dépravation générale et se vouent noblement à leur patrie ; ils apparaissent comme de grands caractères tragiques dont le génie et l'effort le plus intensif, ne peuvent pourtant pas extirper les maux et qui tombent dans la lutte, sans avoir eu la satisfaction de rendre à la patrie, le repos, l'ordre et la liberté. »

Sicile et les Romains, répondant à cette demande avec l'intention de chasser les Carthaginois de l'île, leur déclarèrent la guerre. Après avoir construit leur première grande flotte, les Romains battirent les Carthaginois lors de la bataille de Myles (260 av. J.-C.) au large de la côte septentrionale de la Sicile, mais ils ne réussirent pas à s'emparer de l'île. En 256 av. J.-C., l'armée romaine, dirigée par Marcus Atilius Regulus, établit une base en Afrique du Nord. Mais les Carthaginois la forcèrent à se retirer l'année suivante. Au cours des treize années qui suivirent, la guerre se déroula en grande partie sur mer autour de la Sicile. Elle se termina par une bataille navale en 241 av. J.-C., qui eut pour résultat de donner aux Romains le contrôle de toute la Sicile et de prendre aux Carthaginois la Sardaigne et la Corse en 237 avant Jésus-Christ.¹⁴⁰

¹⁴⁰ *Idem.*

CHAPITRE II

LES DEFIS DE LA SOUVERAINETE DES ETATS AFRICAINS

I. Les relations internationales

Tous ces exemples sont récurrents dans l'histoire mondiale. A ce sujet, il faut se rappeler ce que dit Hegel de la nécessité, pour un peuple, d'assurer ses fonctions vitales et sa défense au risque de se faire vassaliser par d'autres. Les rapports entre les nations étant commandés par leurs intérêts respectifs doivent être réglés par des contrats. La théorie politique de Hegel fait ainsi des relations internationales un jeu d'égoïsmes dont la guerre est le seul arbitre : « *Dans leurs rapports mutuels, les Etats se comportent comme des individus particuliers. C'est pourquoi ces relations donnent lieu sur une vaste échelle, au jeu extrêmement mobile de la particularité interne des passions, des intérêts, des buts, des talents et des vertus, de la violence, de l'injustice et du vice, de la contingence extérieure aussi. C'est un jeu, au cours duquel le tout éthique, l'indépendance de l'Etat, est exposé au hasard* ». ¹⁴¹

Les Etats (nationaux) peuvent signer des traités et contrats bilatéraux, mais ces accords ne constituent pas une puissance supérieure aux Etats. ¹⁴² C'est pourquoi ils peuvent en sortir si leurs intérêts nationaux en viennent à être lésés, et ils peuvent par ailleurs recourir à la guerre pour assurer leur souveraineté. ¹⁴³

Ce visage de l'Etat moderne peut étonner par sa méfiance et son égoïsme vis-à-vis des autres Etats. On en vient à se demander comment un Etat dit rationnel peut se révéler en même temps si partisan et même ethnique dans ses choix économiques, au point d'entrer, au besoin vis-à-vis des autres Etats, dans un état en guerre perpétuelle contre tous. En réalité, si l'on ne prend pas suffisamment en compte la priorité de la défense de la souveraineté de l'Etat, c'est-à-dire de l'affirmation de l'Etat comme totalité individuelle ¹⁴⁴ qui n'admet rien au-dessus de lui ¹⁴⁵, on peut se

¹⁴¹ *PhD*, § 340.

¹⁴² *PhD*, § 333.

¹⁴³ *Idem*, § 324.

¹⁴⁴ *PhD*, § 330 Add. : « Les Etats ne sont pas des personnes privées, mais des totalités tout à fait indépendantes en soi [...] Il n'existe aucune puissance capable de décider contre l'Etat ce qui, en soi, est conforme au droit et de faire passer cette décision dans les faits, on ne peut dans ce domaine que

méprendre sur le sens authentique de la théorie politique de Hegel. On pourrait même n'y voir qu'une apologie de la violence. Il est vrai que l'Etat hégélien ne reconnaît aucun arbitre suprême dans les relations internationales, sinon la guerre. Mais ce que l'Etat cherche avant tout n'est pas la guerre pour la guerre¹⁴⁶, mais à susciter le patriotisme à l'intérieur et à assurer à l'extérieur son individualité en soi et pour soi exclusive. Si l'Etat doit recourir à la guerre, cette guerre non seulement ne doit pas durer¹⁴⁷, mais en plus elle ne doit pas toucher la vie familiale ni les institutions diplomatiques.¹⁴⁸

L'approche hégélienne des relations internationales se résume donc globalement à deux règles : une reconnaissance mutuelle entre les Etats d'une part et le respect des traités d'autre part.¹⁴⁹ Dans les deux cas, il s'agit d'une obligation morale et non juridique. Rien ne peut à proprement parler contraindre l'Etat national et souverain puisqu'il n'y a aucune puissance au-dessus de lui. Entre les Etats nationaux, « *il n'y a pas de préteur, il y a tout au plus des arbitres et des médiateurs* ». ¹⁵⁰ Et ce qui justifie une telle autonomie dans les relations internationales est essentiellement le caractère des Etats modernes. Ils se comportent les uns à l'égard des autres comme des individualités.¹⁵¹ Dès lors, on comprend que le droit qui régleme les rapports internationaux soit un droit abstrait qui laisse la place à la violence et à l'arbitraire. Autrement dit, pour reprendre E. Eric Weil : « *Le homo homini lupus a été écarté de l'Etat individuel pour être affirmé avec une force accrue dans la vie internationale* ». ¹⁵²

La théorie politique de l'Etat hégélien peut susciter des réactions critiques. On peut lui reprocher de recourir à la guerre, mais Hegel souhaite que la guerre épargne

s'en tenir à un devoir-être. Les relations des Etats entre eux sont des relations d'Etats indépendants qui font certes, des stipulations entre eux, mais n'en restent pas moins supérieurs à ces stipulations. »

¹⁴⁵ *PhD*, § 322.

¹⁴⁶ *PhD*, 324 Add. : « Les guerres n'ont eu lieu que là où le cours des choses les rend nécessaires. »

¹⁴⁷ *PhD*, § 338.

¹⁴⁸ *Idem*.

¹⁴⁹ *PhD*, § 332.

¹⁵⁰ *PhD*, § 333.

¹⁵¹ E. Eric Weil, *op. cit.* p.77 citant l'*Encyclopédie des Sciences* § 545 : « *L'Etat a, enfin, ce côté d'être la réalité immédiate d'un peuple singulier et déterminé naturellement. En tant qu'individu isolé, il est exclusif envers d'autres individus de la même espèce. Dans leur rapport, l'arbitraire et le hasard ont lieu, parce que l'universel du droit doit seulement être entre eux mais n'est pas réel, à cause de la totalité autonome de ces personnes* ».

¹⁵² *Idem*, p. 76.

aussi bien les institutions diplomatiques que les personnes privées. La guerre qu'envisage Hegel semble donc n'avoir rien de commun avec les horreurs qui se produiront après lui en 1914-1918 et en 1939-1945, laissant les institutions diplomatiques et bien des familles en ruines. Parlant de guerre internationale, bien des années avant les armes de destruction massive et la bombe atomique, Hegel devait avoir en mémoire les conquêtes d'Alexandre, de César et de Napoléon. L'ampleur de ces guerres, interprétées comme la fierté d'une « nation en arme » dans le cas particulier des conquêtes napoléoniennes qui occasionnèrent pourtant de lourdes pertes en hommes, peut être minimisée comparativement à ce qu'aurait pu faire une armée du XX^e siècle. Mais que la guerre soit faite avec des armes rudimentaires ou sophistiquées, une guerre reste fondamentalement contraire à la liberté essentielle de l'homme. Et une telle option demeure comme une contradiction à l'intérieur du système hégélien, qui fait de la rationalité l'essence de l'homme.

Pour éviter des condamnations hâtives de la théorie hégélienne de l'Etat, E. Eric Weil fait cependant remarquer qu'« *on ne défend pas, durant toute une vie [...] la plus pure doctrine chrétienne, pour crier, tout d'un coup, que la morale n'est rien dans le domaine qui englobe tous les autres* ». ¹⁵³ Plutôt que de chercher à s'offusquer du recours à la guerre dans le système hégélien, c'est plutôt à cette remarque de Eric Weil que l'on doit se référer quand il affirme que Hegel ne fait que dresser un constat : « *Hegel déclare qu'en effet il n'y a pas de loi entre les Etats, que la morale internationale n'est pas réalisée, que son application dépend de la bonne ou mauvaise volonté des Etats-individuels. Il ne dit pas que cet état de choses soit un état parfait, il n'en prend pas la défense ; il constate et il comprend. Mais cette compréhension contient une prédiction, un jugement sur la tendance de l'histoire* ». ¹⁵⁴

Il ne s'agit donc pas ici de faire l'apologie de la violence. Il ne s'agit pas non plus de cloisonner les Etats nationaux. Sinon, comment la Sainte Alliance aurait-elle pu arrêter les conquêtes napoléoniennes si plusieurs monarchies ne s'étaient pas coalisées pour apporter leur soutien à l'opposition en France et pour contraindre

¹⁵³ *Ibidem*, p. 77.

¹⁵⁴ *Idem*, p. 78.

Napoléon à l'exil ? En 1898, si les Français n'avaient pas contraint Samory Touré à l'exil dans l'île de Ndjolé, au Gabon, d'autres pays en dehors de la Guinée, le Niger, le Mali et la Côte d'Ivoire auraient pu faire les frais d'un pouvoir islamiste oppressif. Pendant la deuxième Guerre Mondiale, comment aurait-on pu sauver l'Europe de la dictature de Hitler sans le soutien des alliés ? Toutes ces interventions internationales qui ont abouti à la création de l'Organisation des Nations Unies (ONU) évoquent plutôt la nécessité de mettre en œuvre le projet kantien d'une « paix perpétuelle ».¹⁵⁵ Dès la charte de la Société des Nations (SDN), il était déjà stipulé que chaque pays membre s'engageait à préserver l'indépendance territoriale des autres et à intervenir en cas d'agression. Et si au lendemain de la Seconde Guerre mondiale l'ONU naît des cendres de la SDN, c'est qu'une force d'interposition s'avérait nécessaire sur le plan international.

La mise en place de telles organisations politiques empêche un pays faible de payer le tribut de vassalité en échange du soutien reçu d'un pays fort, comme ce fut le cas des provinces grecques. Mais le projet d'une *paix perpétuelle* prend un sens particulier chez Hegel, en ce sens qu'il révèle ce qu'il y a de contingent dans le projet kantien. Car si les Etats n'ont pas de préteur entre eux, et si par ailleurs ils se définissent les uns par rapport aux autres comme des totalités individuelles¹⁵⁶ liées seulement par des traités et contrats non contraignants,¹⁵⁷ le projet de *paix perpétuelle* devient alors caduque. Les rapports entre les nations vont donc osciller entre contrats, guerres, réconciliations, en fonction des intérêts¹⁵⁸ et des rapports de forces. Dans le cadre de l'Afrique, les Etats seront continuellement déstabilisés par des rebellions tant qu'ils auront des appuis à l'extérieur. Et conclure à l'inexistence de l'Etat à partir des exemples d'immixtion étrangère en temps de crise dans certains pays africains comme le Congo RDC, l'Angola, ne vise pas tant à dénoncer une forme d'incompétence de certains dirigeants qu'à comprendre un fait politique objectif qui s'interprète comme une absence d'Etat. Autrement dit, il s'agit de remarquer qu'à chaque fois que les dirigeants d'un pays font appel à des puissances étrangères pour assurer leur défense, plutôt qu'à leur propre armée ou à l'ensemble de leurs populations, cela manifeste la « nullité politique » de leur Etat et engendre

¹⁵⁵ La critique hégélienne de ce projet kantien se trouve dans *PhD*, § 324 Add.

¹⁵⁶ *PhD*, § 331.

¹⁵⁷ *PhD*, § 332.

¹⁵⁸ *PhD*, § 337.

la perte de l'unité nationale. Le pays soutenu peut alors se retrouver dans une condition de vassalité, comme ce fut le cas du royaume de Juda pendant la guerre syro-éphraïmite. En Grèce, ce fut aussi le cas lorsque, vers 235 av. J.-C., le roi de Sparte Cléomène III entreprit une guerre contre la Ligue achéenne, qui visait à forcer les Achéens à adhérer à une confédération du Péloponnèse. Après deux revers cinglants, les Achéens obtinrent l'aide de la Macédoine et Cléomène III fut finalement battu à Sellasta en 222 av. J.-C. En compensation de l'aide apportée par son ancien ennemi, l'Achaïe devint la vassale de la Macédoine. Vers 198 av. J.-C., les Achéens s'allièrent à Rome contre la Macédoine. Au cours des quarante années qui suivirent, les Romains soumièrent entièrement la Ligue en même temps que le reste de la Grèce.

Voilà pourquoi il nous faut confronter les Etats africains à l'histoire universelle : pour donner à l'histoire politique le caractère rationnel qui permettra de juger s'ils sont parvenus ou non au stade d'Etats modernes. Il est vrai que les jeunes Etats africains ne sont pas concernés à proprement parler par ce type de guerres dont parle Hegel, puisque la plupart des guerres en Afrique revêtent un caractère plutôt tribal et civil. En revanche, on retrouvera dans les domaines économique et politique une opacité inquiétante dans les relations que l'Afrique entretient avec les anciens pays colonisateurs. Ce qui nous intéresse dans ce contexte de politique internationale africaine, c'est l'interprétation de ce contexte colonial ou post-colonial, non pas au titre d'injustice infligée à l'Afrique, mais comme critère de la souveraineté de tout l'Etat. Si un Etat ne se comporte pas comme une individualité qui recherche d'abord son intérêt particulier dans les relations internationales, il cesse d'exister comme Etat. Or cesser d'exister comme Etat nous renvoie justement au contexte colonial, qui caractérise avant tout la situation des peuples qui ont renoncé, soit par peur de mourir, soit par contrainte, soit encore par manque de moyens, à affirmer leur souveraineté et leur individualité face à d'autres individualités.

Mais le problème majeur qui fragilise la souveraineté territoriale des pays africains n'est pas seulement celui des seigneurs de guerre qui trouvent appui chez les voisins pour renverser les régimes en place. Ce problème est d'abord celui des frontières. Car non seulement elles sont artificielles, mais elles demeurent jusqu'à ce

jour imprécises. En 1963, l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA), devenue aujourd'hui Union Africaine (UA), avait voté « *l'intangibilité des frontières héritées de la colonisation* »¹⁵⁹, mais on en vient encore à se demander quelle est la crédibilité de telles décisions politiques. Car sur 80.000 kms de frontières environ, 40% sont bornés.¹⁶⁰ On comprend pourquoi plusieurs contentieux frontaliers entre divers pays africains sont portés devant la Cour Internationale de la Haye. C'est le cas de la Libye et du Tchad au sujet des 100 kms de la bande d'Aozou. Le Mali et le Burkina Faso ont failli en venir aux armes, en 1985, au sujet du tracé frontalier de la région d'Agacher. Le Cameroun et le Nigeria se disputent la presqu'île de Bakasi. Les frontières gabonaises sont assez fluctuantes au sud avec le Congo-Brazaville et au nord avec la Guinée Equatoriale. A moins de construire des autoroutes périphériques tout autour des Etats, dans une culture où la résolution des conflits et l'expression des mécontentements ne se fait que par la violence et non par la médiation des institutions civiles, tout porte plutôt à croire que si ces conflits larvés ne sont pas anticipés par une organisation internationale (ONU) ou panafricaine (UA), les Etats africains pourraient devoir faire le choix des armes dans les années à venir, surtout dans des régions riches en hydrocarbures comme le Nigeria, le Gabon et la Guinée Equatoriale.

II. Les relations nationales

Les défis que doivent relever l'Etat moderne en Afrique sont multiples. Il lui faudrait d'abord étouffer les rebellions. Mais on peut remarquer qu'on n'a pas besoin d'attendre une guerre ou une crise grave pour ouvrir la porte à une influence étrangère (colonisation, invasion) susceptible de compromettre la souveraineté nationale. En ce qui concerne l'Afrique, la souveraineté nationale n'est généralement pas remise en cause par la menace d'une guerre, mais plutôt par l'impuissance de la société à s'organiser effectivement en un Etat capable de satisfaire les besoins des populations et de maintenir dans une unité substantielle toutes les particularités : tribus, ethnies, factions rebelles, etc. Les conflits civils dans les Etats africains sont souvent interprétés comme étant des crises intercommunautaires, alors qu'ils expriment souvent la protestation des victimes de

¹⁵⁹ Vincent Thébaud, *op. cit.*, p. 86.

¹⁶⁰ *Idem*, p. 94.

discriminations de la part d'un pouvoir qui les oublie.¹⁶¹ On en vient à présenter les différences culturelles comme une tare. Et en arrière-fond, c'est toujours à la colonisation qu'on cherche à faire porter la responsabilité d'avoir rassemblé sur un même territoire des populations aux origines si hétéroclites.

On peut certes admettre que, d'une certaine manière, les conflits interethniques viennent du fait que les nations africaines issues de la conférence de Berlin regroupent sur un même territoire des peuples jadis ennemis. Certains peuples, comme les Arabes, les Touaregs, les Peuls et les Maures furent les pourvoyeurs d'esclaves de ceux avec qui ils partagent désormais un destin commun. En Angola, par exemple, les populations de la région de Luanda, majoritairement métis, capturaient des esclaves chez les Ovimbundu (population de l'intérieur). Après les indépendances, la guerre civile qui éclata entre 1975 et 2002 a montré, entre autres, que ce conflit trouvait ses racines dans l'opposition ancestrale entre les anciens esclavagistes et leurs victimes. Ainsi le Mouvement Populaire pour la Libération de l'Angola (MPLA), dominé par les gens de la côte (esclavagistes) était opposé à l'Unita de Jonas Savimbi soutenu par les populations de l'intérieur.¹⁶² Au Liberia, terre d'esclaves libérés en 1821 grâce à *l'American Colonization Society*, les descendants d'esclaves finirent par instaurer leur domination sur les populations autochtones. Ces dernières durent se révolter contre leurs maîtres pendant la guerre civile de 1989 et 2003.¹⁶³ Mais cet argument selon lequel la faiblesse des Etats africains résiderait dans le cosmopolitisme ethnique, pourrait, en réalité, être utilisé dans un double sens. D'abord par les africanistes hantés par la victimisation. Ensuite par les pourvoyeurs d'armes qui, tout en équipant des milices en Afrique, parviendraient à présenter les drames africains comme une preuve de l'incapacité des Africains à vivre ensemble. Nous avons déjà mentionné les guerres du pétrole qui se cachent souvent derrière les drames civils en Afrique : Nigeria, Angola, Sud Soudan, Liberia, Rwanda, etc.¹⁶⁴ La tentation est grande d'établir une correspondance entre la cartographie des guerres civiles et la cartographie des hydrocarbures dans le monde.¹⁶⁵ Mais en considérant de plus près ces deux

¹⁶¹ Vincent Thébaud, *op. cit.*, p.76.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹⁶⁵ Annette Ciattoni, *Géographie et géopolitique des énergies*, Hatier, Paris, 2007, p. 83 sq.

interprétations, elles révèlent, du point de vue politique, les défis que l'Etat moderne en Afrique doit pouvoir relever pour rendre son existence effective. Il ne peut se contenter des discours qui le disculpent en faisant porter la responsabilité de ses échecs sur la colonisation et « la main invisible » de ceux qui fournissent des armes à l'Afrique et soutiennent ses dictateurs. Si les Etats africains riches en ressources naturelles ne tirent pas suffisamment profit de leurs ressources, ce défi lancé à leur souveraineté devrait plutôt poser le problème de la compétence des « fonctionnaires » dont doivent disposer les Etats modernes africains pour exploiter leurs ressources et s'affirmer sur le marché international.

Dans le chapitre consacré à la « culture », nous reviendrons sur ce problème pour montrer que si tant de pays riches en ressources naturelles n'ont pu prospérer, c'est parce que leurs sociétés en sont restées à des rapports préscientifiques avec l'environnement physique.¹⁶⁶ Ce sera l'occasion de parler des *processus météorologiques* évoqués dans la *Philosophie de la nature* parmi les facteurs de l'activité industrielle. Mais pour le moment, nous nous contenterons de cerner les défis internes lancés à la souveraineté d'un Etat moderne en Afrique. Il ne suffit donc pas d'incriminer ceux qui trahissent l'unité nationale et qui, pour contester le népotisme des politiques tribalistes des Etats rentiers, cherchent des soutiens militaires à l'extérieur du pays, mais aussi de mentionner l'absence d'une élite (« les fonctionnaires » de l'Etat hégélien¹⁶⁷) au service des Etats africains.

Il faut ici se rappeler que l'apparition des premières universités nationales africaines remonte seulement aux années 70. Or quand on considère les sociétés africaines depuis les indépendances, le départ massif des cadres coloniaux a mis subitement les peuples nouvellement affranchis devant des responsabilités auxquelles la plupart des gens n'avaient pas été formés. De sorte que, dans cet état

¹⁶⁶ Indépendamment du fait que les sociétés africaines manquent d'une évaluation des processus de la terre comme on va le voir, on peut mentionner ici quatre autres difficultés de la croissance économique en Afrique du telles qu'on peut les trouver développer dans l'étude de Philippe Hugon, dans *L'économie de l'Afrique*, coll. Repères, éd. La Découverte, 5^{ème} éd., Paris, 2006, p. 63sq. : 1) La logique distributive des réseau d'appartenance mise au service du pouvoir qui l'a favorisé plutôt que de chercher le rendement ; 2) Les firmes étrangères ont les quasi-monopoles qui suppléent aux défaillances de l'Etat ; 3) les pouvoirs publics et parapublics, voulant se substituer à l'absence d'entrepreneurs, deviennent des régulateurs du chômage ; 4) Le chevauchement des positions de pouvoir et d'enrichissement, la fluidité entre espaces publics et privés qui paralyse l'activité économique en Afrique.

¹⁶⁷ *PhD*, § 297.

de liberté abstraite et de nécessité, les nouveaux Etats durent maintenir leur coopération avec les anciens colons. Cette situation de nécessité créa une dépendance vis-à-vis de l'étranger à laquelle il n'y avait pas d'alternative. Cette dépendance s'est accrue à cause de l'absence de tissu industriel et de main-d'œuvre qualifiée, alors que les capitaux nationaux étaient quasi inexistants. Quand un Etat n'a pas les ressources suffisantes pour se doter d'une classe de fonctionnaires compétents, sa souveraineté reste forcément abstraite et elle laisse le champ libre à l'émergence de droits privés. Il lui faut aussi des soutiens extérieurs, au risque de se laisser violer. Chez Hegel, les Etats doivent être reliés entre eux par des contrats restreints.¹⁶⁸ Ils ne doivent pas aller au-delà de ce qui conduirait un Etat à dépendre totalement d'un autre. De plus, « *vouloir qu'on reconnaisse un Etat uniquement parce qu'il est un Etat est une exigence abstraite* ». ¹⁶⁹ L'absence d'une élite africaine a donc obligé les jeunes nations indépendantes à dépendre encore de l'extérieur. Qu'on se rappelle le marché de dupes qui conduisit plusieurs Etats africains à s'endetter dans les années 1960-70.¹⁷⁰ La hausse des cours de produits de base avait alors entraîné une euphorie financière qui incita les chefs d'Etats africains, soutenus par les Occidentaux, à emprunter facilement à des taux très bas. Ce fut l'époque des grands chantiers nationaux : construction d'universités, de complexes hospitaliers urbains, d'usines ultramodernes, etc. Tous ces équipements étaient souvent mal adaptés et les seuls bénéficiaires furent les fournisseurs d'usines et des dirigeants eux-mêmes. L'échec massif de ces projets montre bien la difficulté qu'ont éprouvé les jeunes Etats africains à affirmer leur souveraineté, tandis que leurs populations n'avaient aucune formation pour rendre cette souveraineté effective.

On pourrait accuser le fait colonial d'être historiquement à l'origine d'une telle situation de dépendance. Mais si nous voulons saisir l'histoire non pas comme une contingence, mais comme un mouvement immanent qui culmine dans l'Etat, on peut s'apercevoir que le contexte (colonial) produit les mêmes effets chez tous les jeunes Etats qui ont besoin de s'appuyer sur des soutiens externes pour se construire. Au Gabon, par exemple, les ressortissants de la Guinée Equatoriale ont été employés

¹⁶⁸ *PhD*, § 332.

¹⁶⁹ *PhD*, § 331.

¹⁷⁰ Vincent Thébaud, *op. cit.*, p. 191.

dans les tâches domestiques pendant plusieurs années. Le traitement qui leur était réservé frisait l'esclavage et l'inhumanité. Mais depuis que ce pays est devenu producteur de pétrole, les anciens domestiques des Gabonais envisagent non seulement de retourner chez eux, mais ils n'hésitent même plus à exhiber leur fierté d'être ressortissants d'un pays qui commence à attirer chez lui toutes les nationalités, y compris les Gabonais. Mais leur enthousiasme et leur fierté retrouvée furent cependant mis à rude épreuve quand ils découvrirent, en arrivant chez eux, que leur pays était obligé de recourir à la main-d'œuvre qualifiée étrangère (y compris gabonaise) pour occuper les postes stratégiques qui exigeaient des compétences, et non pas un épidermique patriotisme primaire. A Madagascar par exemple, on estime que le coût total des 700 experts étrangers équivaut au salaire de 100.000 fonctionnaires malgaches. De telles situations constituent les plus grands défis auxquels l'Etat moderne, en Afrique particulièrement, va être confronté avec l'internationalisation des marchés. C'est pour prémunir l'Etat moderne contre de telles dépendances que, selon Hegel, les fonctionnaires devaient être recrutés en fonction de leurs compétences et non pas en fonction de la tribu ou, de la famille, qui sont des critères arbitraires.¹⁷¹

La Guinée Equatoriale ayant connu de longues années de dictature sous le régime de son premier président (Macias Nguéma), les populations s'étaient exilées massivement et le pays n'avait pu former une élite. La découverte de l'or noir fut si subite que le pays se découvrit si impuissant et si démunie de cadres professionnels qu'il fut obligé d'en recruter à l'extérieur de ses frontières. Ceux qui s'étaient enthousiasmés d'être affranchis de l'esclavage et des humiliations au Gabon et ailleurs, étaient déçus de retrouver ceux qui les avaient méprisés dans les postes clés de l'administration des entreprises, des écoles de leur propre pays.

Pour autant, le problème qui intéresse la réflexion philosophique n'est pas le ressentiment des populations, mais la manière dont un Etat doit affirmer sa souveraineté dans n'importe quel contexte de son histoire. Qu'il s'agisse des anciens cadres coloniaux, des ressortissants d'un pays hégémonique ou encore des agents d'un groupe étranger exerçant une influence économique, culturelle ou politique

¹⁷¹ *PhD*, § 291.

dans un autre pays, la vision politique de Hegel permet de voir que l'Etat moderne n'a pas de raison de craindre leur action. Car si l'Etat est doté de ses propres institutions (prince, gouvernement, société civile), c'est à lui qu'il appartient de définir les rôles de tous les opérateurs économiques. L'Etat hégélien affirme à la fois l'exigence des compétences (fonctionnaires) et aussi cette spécificité de l'Etat moderne qui veut que rien, en son sein, ne lui échappe ni se place au-dessus de lui. Ceci pour deux raisons : a) parce que l'Etat moderne est organique¹⁷², et parce que b) sa base est juridique, avec le prince, le gouvernement et la loi.¹⁷³ L'état actuel des relations internationales, où l'on ne voit à l'œuvre que des lobbies, des pratiques de dumping et l'action des compagnies transnationales, tend à nous laisser croire que le rôle du politique s'amenuise de plus en plus sur la scène internationale, désormais contrôlée par les intérêts de groupes économiques particuliers susceptibles de ruiner la souveraineté de l'Etat. C'est ce qu'avait pressenti Karl Marx quand il fustigeait l'Etat bourgeois.¹⁷⁴ L'affirmation de plus en plus manifeste des groupes de pression, des lobbies, des médias, entraînent partiellement une érosion de l'autorité centrale traditionnelle de l'Etat moderne tel que Hegel l'avait conçu. Tocqueville avait aussi posé le problème en montrant que l'aspiration des citoyens à plus d'autonomie et d'égalité sociale était la conséquence de la disparition de l'aristocratie dans les démocraties contemporaines.¹⁷⁵

Cet effritement de l'organisation traditionnelle de l'Etat moderne chez Tocqueville est ainsi résumé par Simone Goyard-Fabre : « *La désobéissance civile, les manifestations, les pressions exercées par les lobbies et par les médias qui déclarent exprimer les idées du peuple prouvent d'abondance que le Pouvoir ne réside plus seulement dans les institutions officielles mises en place par l'Etat moderne. Lorsque la politique de l'Etat est portée sur la place publique par la consultation permanente, les sondages, les débats, le dialogue ou les techniques de l'agir communicationnel, elle cède à l'influence des groupes et des masses* ». ¹⁷⁶ Si l'on prend acte de l'importance des firmes transnationales et des lobbies, on peut penser que les Etats actuels reculent sous la pression des intérêts des plus forts. Et

¹⁷² *PhD*, § 276.

¹⁷³ *CA*, p. 146.

¹⁷⁴ Karl Marx, *Les luttes de classes en France*, trad. Maximilien Rubel, Gallimard, Paris, 1994, p. 11 *sq.*

¹⁷⁵ Voir Simone Goyard-Fabre, *op. cit.*, p. 150.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 151.

pourtant, en dépit de ce facteur qui pèse lourd dans la réalité politique internationale, sa base juridique permet à l'Etat moderne de rester le garant des institutions et l'arbitre des initiatives personnelles. Il est vrai qu'il y aura toujours cette tendance propre aux groupes politiques, économiques ou culturels tentés de s'affranchir du contrôle de l'Etat. Mais l'Etat saura y opposer sa souveraineté par la loi (la fiscalité par exemple), de telle sorte que l'action du gouvernement pourra quand même œuvrer pour le bien de tous. Tous les citoyens d'un Etat, quelles que soient leur origine et leur pouvoir d'influences, sont impliqués dans cette vocation sur laquelle veille l'Etat. A ce niveau, on doit garder en mémoire le double caractère de l'Etat hégélien : un Etat centralisateur et décentralisé en même temps.¹⁷⁷

Qu'un Etat vienne à attirer les investisseurs étrangers grâce à la sûreté de ses lois, à sa neutralité lors d'un conflit international (le cas de la Suisse pendant la Grande Guerre), ou encore pour pallier au manque d'infrastructures nationales, ne représente pas à proprement parler une menace sur la souveraineté d'un Etat. Une bonne législation est même un facteur favorable pour que les investissements étrangers viennent s'ajouter aux capitaux nationaux et contribuer à la prospérité d'une nation. L'Etat moderne est précisément digne de ce nom parce qu'il est capable d'assurer cette double fonction : décentraliser l'activité économique et centraliser le pouvoir politique, auquel rien ne doit échapper. L'Etat est l'Etat lorsqu'il contrôle effectivement le tout, en même temps qu'il tolère et favorise le développement de l'activité économique et culturelle.¹⁷⁸ C'est pourquoi dans un Etat moderne, la vie économique organisée autour des corporations, des associations et des communes, occupe une place centrale dans l'organisation de l'Etat moderne.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Eric, Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, p. 56 : l'Etat hégélien est « une monarchie, plus précisément, une monarchie constitutionnelle, fortement centralisée dans son administration, largement décentralisée en ce qui concerne les intérêts économiques, avec un corps de fonctionnaires de métier, sans religion d'Etat, absolument souverain aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur ».

¹⁷⁸ Hegel, *CA*, p.159.

¹⁷⁹ *Idem*, p. 144.

III. La société civile

L'autre défi majeur que l'Etat moderne doit relever en Afrique concerne la société civile. Il faut signaler d'emblée ici que dans *Les principes de la philosophie du droit*, Hegel ne considère pas la société civile comme faisant partie de l'Etat. Cependant, il considère qu'un Etat est incomplet lorsqu'il ne dispose pas d'une classe moyenne d'où sont issus les fonctionnaires de l'Etat.¹⁸⁰ L'organisation de la société reste donc un indicateur de l'existence ou non de l'Etat moderne dans un pays. Hegel accorde une importance capitale à ce que le peuple se constitue en corps pour ne pas se présenter sous forme d'une masse inorganique.¹⁸¹ De plus, les fonctionnaires de l'Etat ne parviennent à de bons résultats que grâce à leur formation spécifique, qui les rend aptes à mieux interpréter les besoins des ces corps.¹⁸² De façon générale, lorsqu'il s'agit d'analyser la situation d'un pays pauvre, on ne signale souvent que les dysfonctionnements institutionnels.

Il est certainement facile de constater qu'un Etat n'est pas à la hauteur de ses devoirs quand ses populations manquent de soins élémentaires (santé, logement, emploi). Et pourtant, à proprement parler, explique Hegel, la misère des uns et l'opulence des autres ne constituent pas l'objet premier de la mission de l'Etat moderne. Dans l'histoire de l'Europe, après les deux guerres, la misère a atteint un degré tel que si c'était le seul indice de l'inexistence d'un Etat, plusieurs pays européens seraient alors considérés comme des non-Etats. En sens contraire, plusieurs pays ne parviennent pas à s'affirmer comme Etat même lorsqu'ils ne sont pas concernés par la pauvreté (le Liban par exemple). Si la richesse était un critère essentiel, on devrait alors déterminer les taux de productivité au seuil desquels un pays pourrait être qualifié d'Etat. Si la question des richesses nous intéresse dans le cadre de l'Afrique, c'est parce qu'elle touche indirectement l'Etat de deux manières : a) parce que le prince, comme le rappelle Machiavel, doit éviter le mépris et la haine, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur. On pense ici aux hordes d'immigrés africains en Europe ; et b) parce que l'indifférence de leurs gouvernements atteste précisément d'une absence d'Etat. Les flux ininterrompus

¹⁸⁰ *PhD*, § 297.

¹⁸¹ *PhD*, § 303 : « Dans l'Etat, aucun moment ne doit se présenter comme une foule inorganique », p. 310.

¹⁸² *PhD*, § 296.

d'émigrés, les hordes d'enfants malnutris au ventre ballonnés, les crises humanitaires récurrentes représentent à ce titre des indicateurs de l'absence d'Etat en Afrique.

Mais par-dessus tout, la question de la richesse nous intéresse parce qu'elle est directement liée à la vie économique. Car la sphère privée, qui relève de la société civile dans son ensemble, opère de telle sorte que produire assez ou produire moins atteste de la manière dont un peuple s'adapte, crée, invente, s'organise. Dans *La philosophie du droit*, Hegel affirme que « *l'Etat, en tant qu'Esprit d'un peuple, est en même temps la loi qui pénètre toutes les institutions de la vie de ce peuple, les mœurs et la conscience de ses membres, la constitution d'un peuple déterminé dépend absolument de la nature et du degré de culture de la conscience de soi de ce peuple. C'est dans cette conscience que réside la liberté subjective de ce peuple et donc la réalité de la constitution.* »¹⁸³

La responsabilité du peuple dans un Etat est donc telle qu'on devrait cesser de regarder le dysfonctionnement d'un Etat comme un mécanisme savamment orchestré par une machine oppressive. On a pris l'habitude de jeter l'anathème sur la longévité au pouvoir des chefs d'Etats africains. Mais on s'interroge peu sur l'inertie sociale qui constitue pourtant une des clés de compréhension des formes de gouvernements qui prévalent dans les pays africains. Les analyses mettent insuffisamment en lumière le fait que dès qu'un régime succède à un autre, surgit aussitôt l'atavisme des comportements politiques des pouvoirs traditionnels passés. C'est pourquoi, selon Hegel, le peuple peut bien être victime des constitutions injustes, mais il est toujours son propre bourreau. Hegel termine ce paragraphe 274 par la remarque suivante : « *Chaque peuple a, par conséquent, la constitution qui lui est appropriée et qui lui convient* ». ¹⁸⁴ Autrement dit chaque peuple mérite ses chefs.

Il est clair que de telles affirmations semblent relever d'un cynisme politique qui tend à annuler le prix des luttes des peuples et de leur souffrance. Et pourtant il ne s'agit pas de dire aux peuples « vous méritez bien ce qui vous arrive », mais de

¹⁸³ *PhD*, § 274.

¹⁸⁴ *Idem*.

saisir la rationalité des faits. Tout ce qui existe a une raison d'être. En cela Marx avait raison quand il postulait que, derrière chaque phénomène, il existait des réalités complexes pour l'engendrer.¹⁸⁵ Dans l'histoire des peuples, les formes d'organisation sociales sont le fruit de leurs évolutions, de leurs luttes, de leurs rêves. Et les constitutions qu'ils se donnent ne sont alors que le reflet de toutes ces évolutions. En fonction des lieux et des contextes ; en fonction du degré de motivation des peuples, de leur bravoure ou de leur inertie, bref, en fonction de leur génie. La constitution d'un peuple est le fruit de ses choix propres. Une constitution est tout sauf un code de lois qui se chargerait seulement d'indiquer à l'homme ce qui lui est permis de faire ou de ne pas faire. Se donner une constitution, c'est aussi révéler comment un peuple choisit et s'approprie son destin. Dans le commentaire que Hegel ajoute au § 274, il dit : « *La constitution d'un Etat doit tenir compte de toutes les circonstances. Napoléon voulut donner a priori une constitution à l'Espagne : le résultat fut catastrophique. Car on ne fabrique pas une constitution ; il faut qu'interviennent le travail des siècles ; l'Idée et la conscience du rationnel, telles qu'elles se sont développées chez un peuple* ». ¹⁸⁶ Or parmi les raisons les plus couramment avancées quand il s'agit d'expliquer les dysfonctionnements des sociétés africaines, on évoque souvent les gouvernements corrompus et incompetents d'une part, et l'influence des puissances étrangères d'autre part. Et l'on cite à nouveau les anciennes puissances coloniales et les multinationales au pouvoir économique fort, comme les groupes pétroliers ou autres. L'incompétence des gouvernements et le néocolonialisme sont certes d'importants facteurs pour expliquer les marasmes africains, mais derrière eux se cache l'assoupissement du génie de tout un peuple. L'Etat sera certes responsable de l'absence de formation d'une élite (classe des fonctionnaires) dotée d'une vue d'ensemble des problèmes de la société civile.¹⁸⁷ Il pourra être accusé de ne pas avoir suffisamment diversifié les pouvoirs ou les activités.¹⁸⁸ Mais d'un autre côté, il faut reconnaître à la société

¹⁸⁵ Voir la présentation de K. Marx par Francis Kaplan, in *La philosophie allemande*, dir. D. Folscheid, Paris, PUF, 1993, p. 215.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *PhD*, § 300.

¹⁸⁸ *PhD*, § 269 et § 276.

civile sa part de responsabilité lorsqu'elle se montre à ce point impuissante à surveiller l'action du gouvernement.¹⁸⁹

Faire endosser au peuple sa part de responsabilité ne signifie pas qu'on l'incite à l'émeute contre ses gouvernants. Il s'agit plutôt d'expliquer les dysfonctionnements des sociétés africaines autrement que par l'incompétence des uns et le spectre envoûtant des néocolonisateurs. Car quand il revient à l'Etat d'organiser la société civile, il en résulte une monopolisation de la vie publique qui prive les individus de cette autonomie qui les garantit tous contre l'arbitraire particulier de quelques-uns. Hegel en avait pressenti le risque : « *si la seule organisation en général est celle de l'Etat et si celui-ci est seul à prétendre régler les obligations légales, on verra d'abord l'ordre et la rigueur s'y exercer sans autre recours au pouvoir proprement dit. Tandis que si la puissance des individus est telle qu'ils puissent résister à l'Etat, et se trouvent donc en mesure de devenir ses ennemis, cette même forme de pouvoir devient alors indispensable contre eux comme elle l'est contre les ennemis de l'extérieur* ». ¹⁹⁰

L'exigence selon laquelle la société civile doit se détacher de l'Etat s'est vérifiée en Afrique à chaque fois que les gouvernements se sont vus obligés de créer des entreprises. L'échec de ces entreprises ne provient pas tant du fait qu'elles étaient une propriété de l'Etat. En réalité, il est lié à d'autres paramètres. On cite souvent à ce propos la logique distributive des réseaux d'appartenance qui correspond au fait qu'en Afrique, la création de firmes est souvent liée à la vie politique.¹⁹¹ Le constat est que les pouvoirs publics et parapublics, en voulant pallier l'absence des entrepreneurs privés (société civile), deviennent surtout des régulateurs du chômage et sacrifient ainsi la compétitivité.¹⁹² Une des raisons insuffisamment évoquée depuis les indépendances africaines est la faiblesse des corporations susceptibles de façonner le destin économique et politique national. Du point de vue économique et matériel, cette faiblesse se manifeste par une épargne

¹⁸⁹ *PhD*, § 295 : « La protection de l'Etat et des gouvernés contre tout abus de pouvoir de la part des autorités et de leurs fonctionnaires réside d'une part immédiatement dans leur hiérarchie et dans leurs responsabilités, d'autre part dans les attributions légales des communes et des corporations. », p. 303.

¹⁹⁰ *CA*, p. 144.

¹⁹¹ Philippe Hugon, *L'économie de l'Afrique*, coll. Repères, éd. La Découverte, 5^{ème} éd., Paris, 2006, p. 63.

¹⁹² *Idem*.

populaire insignifiante et une créativité informelle. Car centrées sur la survie, les économies populaires ne peuvent aller au-delà des besoins fondamentaux comme se nourrir, se loger, se vêtir, se former, se soigner. Et ce sont tous ces besoins vitaux que tente de couvrir le secteur informel, malgré la mauvaise qualité des moyens utilisés. Il n'y a pas de salaire ni de comptabilité, pas de différence entre l'entreprise et la famille.¹⁹³ L'Afrique moderne dispose donc bien d'un secteur informel, mais ce dernier demeure impuissant à imprimer la vie politique de l'Etat en Afrique. Or cette faiblesse de la société civile est un élément capital pour la compréhension du pouvoir et des jeux politiques à l'intérieur de l'Etat. D'abord parce que selon Tocqueville, les lobbies, les instituts de sondages et les publicitaires jouent un rôle de pression sociale capable d'infléchir l'action du gouvernement. Ensuite parce que puissance et pouvoir sont liés dans l'Etat moderne. Le pouvoir (*potestas*) manifeste l'autorité civile ou publique tandis que la puissance (*potentia*) se mesure par la force.¹⁹⁴ En ce sens, ce qui manque à la société civile ou au secteur informel en Afrique, c'est non pas la *potestas*, mais la *force* par laquelle les lobbies et toutes les composantes de « *l'éthique de la communication* » exerceraient effectivement leur influence sur la vie politique. Une particularité de l'Etat hégélien est en effet la nécessité d'avoir en face d'un pouvoir central une puissance (la *force* des actions corporatives) qui, non seulement préserve l'Etat des dérives despotiques, mais aussi maintient l'action de l'assemblée, du gouvernement et des fonctionnaires dans la prise en compte des besoins des populations.¹⁹⁵

Pour savoir comment la société civile en est arrivée à ce pouvoir d'inflexion de la vie politique dans l'Etat moderne, quelques rappels historiques pourraient suffire pour mieux apprécier en quoi un tel Etat moderne se distingue des cités antiques. Chez ces dernières, la notion de *pouvoir* y est déjà intimement liée à *l'autorité*. Tite-Live raconte, par exemple comment Romulus, inspiré de la conception des Etrusques, avait adopté les insignes traditionnels du pouvoir pour susciter l'estime des peuplades agrestes dont il devait faire un peuple.¹⁹⁶ Comme le faisaient les étrusques, Romulus s'entoura d'une douzaine de licteurs pour manifester sa *majesté*. Il mit aussi à son service des appariteurs qui, vêtus de la toge et assis sur des chaises

¹⁹³ *Ibid.*, p. 67.

¹⁹⁴ Simone Goyard-Fabre, *op. cit.*, p. 153.

¹⁹⁵ Hegel, *CA*, p. 151.

¹⁹⁶ Tite-Live, *op. cit.*, p. 69 sq.

curules (en forme de char de triomphe), matérialisaient le règne ou le pouvoir politique de Romulus. Outre cet appareil, Romulus institua le Sénat pour asseoir la puissance de Rome au milieu des peuples voisins.

C'est avec le concours de ce Sénat qu'il va organiser le rapt des Sabines. Comme nous l'avons déjà rappelé dans les pages précédentes, les Romains étaient une association de brigands avec lesquels les peuples voisins ne voulaient avoir aucun contact. Il leur fallait pourtant sortir de cet isolement qui menaçait la postérité de leur pays. Alors, sur les conseils du Sénat, Romulus propagea vers les pays alentours que Rome organisait des jeux solennels en l'honneur de Neptune équestre. Préparée avec pompe, cette fête de *Consualia*, comme il la dénomma en référence au dieu *Consus*, attira les gens de partout pour assister au spectacle des chevaux, des ânes et des mulets qu'on faisait courir à l'occasion. Tous ceux qui étaient venus des contrées alentours avec leurs femmes et enfants furent soudain surpris par l'attaque des jeunes Romains qui leur ravirent femmes et filles et les confisquèrent pour assurer la progéniture de Rome. Les maris en larmes et pourchassés s'en retournèrent chez eux en maudissant cette « *racaille* » inhospitalière qu'étaient les Romains et leurs dieux. Leurs femmes quant à elles, protestant du mieux qu'elles purent, furent « partagées » entre les Romains. C'est Romulus lui-même qui passa parmi elles pour apaiser leurs larmes et leur expliquer que Rome leur devait une immense reconnaissance et que les maris romains allaient tout faire pour les rendre plus heureuses qu'elles ne l'étaient auparavant. On trouve ainsi dans cette Rome naissante, l'archétype du pouvoir politique comme *autorité* assortie de *prestige*. Romulus s'entoure d'hommes et d'institutions. Sa vie commence à être ritualisée. Il élabore des subterfuges et des stratagèmes à travers lesquels l'identité des Romains se construit.

Le pouvoir politique se lit à travers ses insignes extérieurs, mais aussi à travers les institutions par lesquelles un Etat s'assure des ressources nécessaires pour sa survie. Face à la guerre éventuelle avec les voisins, face au dénuement de ses populations, face au risque d'implosion sociale due aux inégalités, il lui faut trouver des ressources pour assumer le destin collectif. Il n'est donc pas étonnant que les pouvoirs du monarque, des gouvernants et des hommes de lois soient toujours restés intimement liés à la seule personne du monarque. Cette forme de despotisme

s'explique par le fait que le pouvoir instituait une relation de domination entre le maître et le serviteur, entre le gouvernant et les gouvernés. Le citoyen est sous la domination de l'Etat tandis que la femme, les enfants et les esclaves, à Rome, sont sous la domination du maître de maison.

Cette représentation du *pouvoir absolu* trouve son achèvement dans la monarchie constitutionnelle de la *Philosophie du droit*, qui fait du monarque le centre de l'édifice de l'Etat moderne. Mais l'Etat moderne n'est pas la reproduction fidèle de la cité antique du fait de la prise en compte de la singularité de l'individu, méconnue des Romains. Nous pouvons, une fois encore, évoquer les principes généraux qui guident notre réflexion, à savoir que l'homme ne peut se rendre véritablement libre que s'il se comprend selon la philosophie grecque et la doctrine chrétienne. Mais dans le cadre de la société civile, qui a pour but de libérer l'homme de ses contingences matérielles, cette liberté est telle que si elle se fait sans le concours de l'Etat, le pouvoir souverain de l'Etat perd en quelque sorte sa légitimité. Autrement dit, si le pouvoir n'est qu'une abstraite *auctoritas*, un prestige d'apparat plutôt qu'une *puissance* effective, c'est-à-dire une simple organisation des ressources qui permettent de faire face au destin, alors l'Etat moderne se condamne au formalisme. Une des caractéristiques essentielles de l'Etat moderne est précisément d'avoir vu naître, en dehors des pouvoirs traditionnels (monarchique, exécutif et législatif), un autre pouvoir (*potentia*) exercé par la société civile. L'avènement de l'industrie moderne qui fit disparaître la féodalité en est la parfaite illustration.¹⁹⁷

Il est maintenant facile de se rendre compte de l'inexistence réelle de l'Etat dans les sociétés africaines à partir de l'absence d'une société civile organisée en corps intermédiaires dotés d'un pouvoir effectif face au pouvoir souverain. Mais plus important encore, il faut souligner les raisons pour lesquelles l'autorité de l'Etat, à travers ses insignes, ses institutions et ses chantiers, ne parvient pas à établir, en Afrique, une *potentia* effective qui correspondrait aux préoccupations de ses populations. Quand il s'agit d'analyser la vie politique africaine, on cède à la facilité de ne voir que les régimes corrompus et leurs méfaits sans se poser la

¹⁹⁷ Voir la présentation de K. Marx par Francis Kaplan, *op. cit.*, p. 211.

question de l'effectivité de la puissance des corps intermédiaires. Or la préoccupation centrale qui intéresse la réflexion philosophique est de se demander comment un pouvoir politique (*potestas*) est possible en Afrique si la *potentia* lui échappe.

Philippe Hugon, par exemple, rappelle qu'avant la colonisation, les sociétés africaines avaient trois types d'organisation.¹⁹⁸ Il y avait des sociétés de cueillette (encore très pratiquée chez les pygmées et les Bochimans) dont l'économie était basée sur la ponction. Il y avait aussi des sociétés lignagères (sans Etat) qui se caractérisaient par l'agriculture, dont le défaut venait du fait que la terre restait la propriété d'un chef de clan qui l'attribuait en bail à ses membres pour une durée fixe. Enfin, il y avait des sociétés étatiques qui disposaient d'un système politique centralisé et entretenaient d'importants échanges commerciaux avec l'étranger. Ce fut le cas de certains grands empires comme le Ghana (XI^e siècle), le Mali (XIV^e siècle), Songhaï et Bornou (XVI^e siècle), qui furent en rapport avec le monde arabe pour le commerce de l'or, de la noix de kola et des esclaves.¹⁹⁹ Dans ces anciens empires, le pouvoir entendu comme *potestas*, prestige ou dignité, semble avoir fait des insignes extérieurs (apparat, sceptre, etc.) une culture indissociable des mœurs des souverains africains. On regarde souvent avec une curiosité d'hommes d'une autre époque, les dessins des explorateurs qui représentent les rois traditionnels africains de l'époque coloniale entourés de leur cour, de leur harem, de leurs armées, avec le collège des sorciers et des devins.²⁰⁰ Ils ont droit de vie et de morts sur leurs sujets. Toute la société est structurée autour de ces insignes et institutions pour que le monarque soit craint par tous.

Cinquante ans après les indépendances, les jeunes générations d'Africains trouvent ridicule ce que leurs ancêtres considéraient pourtant comme prestigieux. On voit ces derniers assis sur une nappe de fortune qu'ils ont dû considérer à leur époque comme un noble tapis d'Orient. On les voit vêtus de rares cache-sexe tandis que le roi seul pouvait être totalement recouvert d'un boubou. Rien que cette différence de vêtement a dû être un privilège impérial dans un monde sans industrie

¹⁹⁸ Philippe Hugon, *op. cit.*, p. 1.

¹⁹⁹ *Idem*, p. 12.

²⁰⁰ Voir Alain Ricard, *Voyage de découvertes en Afrique. Anthologie 1790-1890*, éd. Robert Laffont, Paris, 2000.

textile. Paradoxalement cette époque du prestige de pacotille est parfois exaltée par une littérature africaniste nostalgique de cet âge d'or de l'Afrique avant le grand déluge de la colonisation.²⁰¹ Du point de vue de la réflexion politique, ce qu'il y a de vrai dans cette exaltation du passé, c'est le fait qu'on trouve la *potestas* et *potentia* intimement liées dans une représentation effective. L'autorité d'un chef exige que ses sujets lui soient soumis soit par respect, soit par crainte d'être puni avec la terreur de ses jugements à l'appui. Après la colonisation, l'estime dont jouissaient les insignes traditionnels de pouvoir ne suscitait plus d'intérêt parce que les chefs eux-mêmes s'étaient soumis au nouveau pouvoir colonial, au même titre que leurs populations. Leur pouvoir était soudain devenu caduc. La vie économique et politique des gens ne dépendait plus d'eux. Pour cultiver une terre, régler un litige ou rendre justice, on ne dépendait plus des chefs traditionnels, à qui le pouvoir devait définitivement échapper.

Un point crucial de l'organisation des Etats modernes en Afrique est que les institutions sont vidées de substance. De nos jours, ceux qu'on croit être des chefs de leurs pays semblent détenir leur pouvoir non pas de la légitimité accordée par le peuple, mais de soutiens extérieurs. Les présidents Kabila et Saddam Hussein (rien à risquer avec les trépassés!) furent tour à tour soutenus par les Etats-Unis avant que ces derniers leur retirent leur soutien. On en vient souvent à se demander naïvement si l'Afrique n'est pas gouvernée par une « main invisible » qui maintient et destitue qui elle veut. Inutile d'insister sur la guerre des hydrocarbures et les problèmes géopolitiques déjà mentionnés. La mainmise de l'étranger sur le destin africain s'est manifestée de façon éloquente avec le discours de F. Mitterrand à la Baule, en 1990, qui contraignit les pays africains anciennement colonisés par la France à s'engager dans la démocratie. Tous, au même moment, organisèrent des conférences nationales. Mais y voir les racines de la victimisation de l'Afrique, comme le font les africanistes, c'est ignorer la nature des rapports qu'entretiennent les Etats entre eux. Et ces rapports se situent, selon Hegel, sur un autre registre que celui de la morale.²⁰² Ultimement, le contexte international n'explique donc pas pourquoi la

²⁰¹ Serge Bilé, *Quand les Noirs avaient des esclaves Blancs*, éd. Pascal Galodé, Saint Malo, France, 2008, p. 12.

²⁰² *PhD*, § 330 Add., p. 329 : « Les Etats ne sont pas des personnes privées, mais des totalités tout à fait indépendantes en soi. Aussi leur relations se présentent-elles tout autrement que de simple relations morales ou des relations de droit privé [...] Les relations des Etats entre eux sont des

politique en Afrique ne parvient pas à se doter d'un prestige fondé non pas sur la peur et la terreur des guerres interethniques, mais plutôt sur les succès économiques, la lutte contre le sous-développement et les inégalités. D'un autre côté, du point de vue de la société civile, le pouvoir a également échappé au peuple dans la mesure où les populations africaines, en accédant à la vie urbaine, n'avaient pas toujours les qualifications requises pour répondre aux nouvelles exigences de cette vie. A ce handicap initial se sont ajoutées la faiblesse de l'épargne populaire et la prise en otage des économies nationales par des capitaux étrangers.

Depuis les indépendances, dans les sociétés africaines, la *potestas* et la *potentia* ont résolument pris des routes parallèles. Après les indépendances, une génération ambitieuse s'est emparée du pouvoir, suscitant des espoirs démesurés. Mais après des décennies de pouvoir, leurs peuples croupissaient toujours dans une misère qu'ils essayaient toujours d'expliquer par les années de colonisation. Or cette rhétorique de la culpabilité ne peut plus convaincre personne et elle conduit à se poser cette question essentielle : quelle dignité peut avoir un pouvoir politique s'il ne peut apporter aucune réponse aux préoccupations des peuples ? La question de la légitimité surgit ainsi dans les Etats africains contemporains en des termes très spécifiques. On ne cherchera pas à savoir dans quelle mesure l'Etat moderne peut être légitime en Afrique. Et, quant à la société civile, quelle économie pourrait pourvoir aux besoins des populations, tant que l'informel, l'analphabétisme et l'impunité paralysent les rapports sociaux en Afrique. Car le problème fondamental des Etats africains se résume à celui du *pouvoir*. Ceci nous conduit à poser deux interrogations : d'une part, l'Etat est-il *capable* d'avoir le moindre prestige auprès de populations accablées par la misère ? D'autre part, l'imparfaite société civile africaine (à cause, entre autres, de son caractère informel), est-elle capable d'acquérir la puissance requise pour peser sur les décisions des gouvernants et infléchir le destin du pays ? La réponse négative à ces deux questions permet de comprendre en partie les guerres civiles qui tourmentent les Etats africains.

relations d'Etats indépendants qui font certes, des stipulations entre eux, mais n'en restent pas moins supérieurs à ces stipulations. »

IV. Les rébellions dans les sociétés affamées

La légitimité et la souveraineté de l'Etat n'ont de contenu concret que si les besoins des individus sont satisfaits. L'homme n'est pas un pur esprit. Il a faim et soif. Il rêve de confort matériel, d'une bonne santé, de sécurité pour lui-même et pour les siens. C'est pourquoi la participation de l'ensemble de la société à l'organisation de l'activité économique reste un facteur important dans les modes de production qu'un pays cherche à instituer pour répondre aux aspirations de tous ses membres. Ce qui avait ruiné le despotisme médiéval ou la monarchie absolue est précisément le fait que le roi était le chef suprême qui gérait les affaires générales.²⁰³ La participation du peuple, par l'intermédiaire de ses représentants, se traduisait surtout en devoirs avec peu de droits en retour. Ce sont les princes, pourtant tenus à l'allégeance au roi, qui cherchèrent d'abord à se couper du pouvoir central. Le lien principal qui les unissait au pouvoir central se réduisait à des contributions financières aux guerres impériales et à des services dus. Il n'est donc pas étonnant qu'ils soient devenus étrangers et indifférents aux projets du roi.²⁰⁴ Dans la plupart des Etats d'Afrique, la souveraineté est mise à l'épreuve non seulement par des questions d'autonomie financière et politique vis-à-vis de l'extérieur, mais aussi par l'équilibre des droits et des devoirs entre l'Etat et ses citoyens, l'équilibre sans lequel la notion d'Etat demeure une abstraction pour les populations. Pour être *légitimé*, l'Etat, ce « *divin terrestre* »²⁰⁵, doit donner « du pain et des jeux » (*panem et circenses*²⁰⁶) pour recevoir en retour le « culte » dû à sa souveraineté. Mais lier ainsi la légitimité et la satisfaction, c'est aussi reconnaître qu'on n'est plus dans la représentation politique et religieuse des monarchies de droit divin dont les mandants, par le fait même qu'on les considérait comme institués par Dieu, devaient susciter le « culte » de leurs sujets. Leur légitimité reposait sur cette justification théologique résumée par saint Paul : « *tout pouvoir vient de Dieu* » (Rm 13,1). Devant un tel pouvoir, on ne pouvait ni s'opposer ni exiger des services en contrepartie. La notion de satisfaction obtenue à travers les

²⁰³ *PhD*, § 261 Add.

²⁰⁴ *CA*, p. 138.

²⁰⁵ *PhD*, § 272, Add.

²⁰⁶ L'expression a été forgée par Juvénal, un poète satirique latin de la fin du I^{er} siècle et du début du II^e siècle de notre ère.

services publics de l'Etat ne fait pas encore partie des rapports institués entre le politique et la société.

La philosophie politique moderne exprime souvent sa reconnaissance aux auteurs du XVI^e siècle comme Machiavel, Bodin ou Hobbes pour avoir promu une organisation de la société dans laquelle la place de l'individu et du citoyen était mieux prise en compte.²⁰⁷ Machiavel avait développé une double approche de la légitimité du pouvoir, tiraillée entre le peuple, qui demande le repos et la paix (pain et les jeux) tandis que les militaires étaient avides de guerre.²⁰⁸ Les uns préféraient un prince batailleur tandis que les autres étaient prêts à renverser un prince dont la passivité ne leur permettait guère de gonfler les soldes et de donner libre cours à leur cupidité. Mais à l'époque où le peuple n'avait d'autre rôle que d'acclamer son roi et de lui verser l'impôt, mieux valait satisfaire les plus puissants s'il fallait choisir entre le peuple et les militaires. Car selon Machiavel, « *s'il fallait donner plus grande satisfaction aux militaires qu'aux peuples, c'était parce que les premiers avaient plus de force que les seconds. De nos jours au contraire les princes doivent satisfaire les peuples avant les militaires, car ce sont eux les plus forts* ». ²⁰⁹ En effet, l'une des caractéristiques des temps modernes est la souveraineté du peuple. Tel est le principe de la démocratie moderne.

Il a fallu attendre les XV^e et XVI^e siècles pour assister à un tel renversement de paradigme. Il ne s'agit plus de la société en tant que *polis* grecque ou *civitas* romaine. L'une et l'autre soumettaient l'homme à une tyrannie arbitraire tandis que, dans l'Etat moderne, le sujet est libre et n'est soumis qu'à l'Etat entendu comme un pouvoir souverain.²¹⁰ La souveraineté devient l'être même de l'Etat moderne,

²⁰⁷ Renaud Denoix de Saint Marc, *op. cit.*, p. 50.

²⁰⁸ Machiavel, *Le Prince*, Librairie Générale Française, Paris, 1983, p. 101 : « *Il était malaisé de satisfaire en même temps le peuple et les soldats : le premier aimait le repos et la paix, et par voie de conséquence un souverain modeste ; les seconds aimaient un prince batailleur, insolent, cruel, rapace, qualités qu'il devait exercer à l'encontre du peuple, afin de pouvoir gonfler les soldes et donner libre champ à la férocité, à la cupidité des troupes. Ces exigences contraires ont renversé les empereurs qui manquaient de prestige suffisant, naturel ou acquis, pour tenir en bride les uns et les autres. La plupart [...] se trouvant devant ces deux humeurs opposées, préféraient donner satisfaction aux militaires [...] Car lorsqu'un prince ne peut éviter d'être détesté, mieux vaut qu'il ne le soit pas de tous ; et s'il doit choisir parmi ses sujets, mieux vaut qu'il emploie tous les moyens à s'épargner la haine des plus puissants* ».

²⁰⁹ *Idem*, p. 107.

²¹⁰ Simone Goyard-Fabre, *op. cit.*, p. 10.

affranchi de toute tutelle (Empereur et autres manipulateurs).²¹¹ Mais l'Etat moderne n'est pas seulement le nouveau cadre légal dans lequel s'affirme le pouvoir absolu du monarque, il est aussi, en tant que rationnel, celui qui poursuit les mêmes intérêts que son peuple.²¹² Et c'est aussi dans cette double articulation que se situe la notion de légitimité. Le choix que fait le prince de Machiavel de satisfaire le peuple plutôt que les militaires enracine donc la légitimité du pouvoir du prince.

Dans la suite du travail, on verra en quoi consiste cette destination de la chose publique. Pour le moment, il s'agit de constater que, dans un pays, le commun des mortels légitime un pouvoir dès lors que leurs intérêts sont pris en compte. Cela se vérifie encore de nos jours à travers les taux de participation des citoyens aux différentes élections. Les populations des régions victimes de délocalisations, frappées de chômage et bénéficiant peu des services de l'Etat, s'abstiennent souvent de voter par manque d'intérêt de la chose publique ou en guise de sanction de cette indifférence des politiques. Pendant les élections présidentielles dans les pays démocratiques, on attend des programmes des candidats qu'ils répondent aux attentes des différentes composantes de la société. Et pourtant il ne faut pas croire que la légitimité que le peuple reconnaît au pouvoir lui a été accordée à la suite d'un effort de réflexion ou à cause de la bienveillance d'un gouvernement quelconque.

Les droits et les devoirs qui caractérisent l'Etat moderne se sont progressivement équilibrés par la lutte. Avant l'âge des syndicats et du prolétariat, ce furent d'abord les plébéiens romains qui, après avoir été privés de propriété foncière, de l'exercice des certaines fonctions comme le consulat, le tribunal militaire, la censure, le Sénat, etc., finirent par se révolter contre les patriciens.²¹³ Pendant longtemps, leurs luttes furent réprimées par le Sénat qui réussit ainsi à les maintenir dans le respect de l'ordre légal avant de céder à leurs revendications. Ce n'est qu'après plusieurs combats que les plébéiens vont enfin obtenir une reconnaissance et une dignité qui les firent alors accéder aux plus hautes fonctions. Hegel considère d'ailleurs que Rome n'a pu rayonner à l'extérieur qu'après s'être

²¹¹ *Idem*, p. 16.

²¹² *Ibid.*, p. 15.

²¹³ *PhH*, p. 232.

unifiée à l'intérieur.²¹⁴ Ceci conduit à réévaluer le caractère de l'Etat dont nous avons déjà dit qu'il est rationnel en tant qu'il poursuit les mêmes buts que ses citoyens. Or si les hommes ne peuvent accéder à leur dignité et à leurs droits qu'après avoir lutté contre l'ordre établi, peut-on encore soutenir que l'Etat moderne est rationnel par nature ? Par ailleurs, si l'Etat moderne ne semble légitime et souverain que quand il donne du pain et les jeux au peuple, comment affirmer alors son existence en soi et pour soi ? Autrement dit, si l'on considère que la légitimité et la souveraineté du pouvoir politique sont mesurées par la satisfaction du peuple, l'Etat moderne ne risque-t-il pas de les voir disparaître s'il s'avère incapable de vaincre l'indigence de ses populations ?

Toutes ces interrogations trouvent une actualité particulière en Afrique, où la légitimité d'un pouvoir est constamment menacée par des rebellions qui prétextent que l'Etat n'a pas fait ce qu'il avait à faire. La liesse populaire qui les accompagne engendre alors une euphorie illusoire, qui fait croire qu'un Etat parfait est possible ou du moins un Etat où les richesses seront mieux réparties. Dans certains pays comme la République centrafricaine, le Burkina Faso, le Tchad, le Congo RDC, où les rebelles se sont successivement emparés du pouvoir, on constate cependant que l'Etat providence qu'ils avaient promis tardait à venir. Parfois les gouvernements instaurés par ces rebelles n'auront pas eu le temps de savourer leur propre victoire que, déjà, s'était levée une nouvelle rébellion agitant la bannière de l'espoir d'un autre Etat plus égalitaire. D'année en année, l'Afrique offre ainsi au monde entier le spectacle humiliant de ces guerres capricieuses, dépourvues de toute légitimité.

Ce qu'il y a d'illusoire dans ces violences gratuites, c'est l'ignorance de la nature même de l'Etat moderne au nom duquel on prétend verser du sang, quitte à tenir les populations par la bride et le mors. Or l'Etat moderne est tout autre chose qu'un évergétisme national où les biens et les services sont distribués au tout venant. Il exige, au contraire, que l'administration des biens publics et l'économie soient codifiées et conditionnées par le travail qui seul donne droit à la propriété privée.²¹⁵ Les masses populaires africaines qui se déchaînent sous la bannière d'un seigneur de la guerre démontrent ce que ces sociétés ont encore d'informe. Dans l'Etat moderne

²¹⁴ *Idem*, p. 234.

²¹⁵ *PhD*, § 199.

tel que Hegel le décrit dans la *Philosophie du droit*, le peuple est déterminé par ses activités socioprofessionnelles. La société ne se comprend que comme « société civile », c'est-à-dire comme un système de besoins administré selon des règles précises, que tout citoyen est tenu de respecter au risque de comparaître devant un tribunal ou la police.²¹⁶ Dans la société civile, le système des besoins privés est organisé entre les artisans, les fabricants et les commerçants.²¹⁷ Et c'est l'ensemble de ces besoins qui se trouve codifié par la loi.²¹⁸ Or Hegel affirme que la loi n'est pas la loi parce qu'elle contraint, mais plutôt parce qu'elle exprime ce qu'est le droit en soi.²¹⁹

V. La contrainte dans le devenir-civil (ou civilisation) du citoyen

Nous avons déjà mentionné que la violence se dissout dans la vie éthique. Elle s'émousse par la culture. Elle est « supprimée » dans ce qu'elle a de grossier et d'animal pour se retrouver sous forme de loi de telle sorte que ce n'est plus simplement l'individu qui s'interdit la violence pour ne pas retomber dans l'animalité qu'il a abandonnée, mais c'est plutôt une loi qui doit l'y contraindre à chaque fois que ses penchants l'inclinent au mal. Car la violence n'est pas seulement un tort fait à l'autre, mais d'abord une contradiction au sein même de la nature humaine. Dans un Etat rationnel, la loi peut punir, contraindre et ordonner, car elle exerce précisément cet office en vertu de son caractère rationnel, en lequel tout citoyen se reconnaît. Ainsi « *le criminel, en niant la personne de l'autre, a nié la personne tout court et, partant la sienne propre* ». ²²⁰ Une telle réconciliation de la volonté naturelle avec une disposition légale n'est possible que parce que l'une est *présupposée* dans l'autre. L'Etat ne peut se défendre comme Etat rationnel que parce que sa vocation est *présupposée* dans celle de l'homme, même lorsque celui-ci n'en est pas conscient. Toute violence trouve un dénouement dans la vie éthique et seulement en elle. Il ne s'agit pas d'un contrat mais bien d'un devoir.²²¹ Il n'est pas

²¹⁶ *PhD*, § 182.

²¹⁷ *PhD*, § 204.

²¹⁸ *PhD*, § 211.

²¹⁹ *PhD*, § 217 Add., p. 237.

²²⁰ E. Eric Weil, *op. cit.*, p. 37.

²²¹ *PhD*, § 75.

laissé au libre vouloir de chacun d'adhérer ou non au droit. Le contrat est un droit abstrait tandis que la vie de l'homme en cité relève de la vie éthique.

Si l'Etat moderne n'était qu'un contrat social entre les individus, il en viendrait à se confondre avec l'Etat de nécessité dont l'existence est contingente. Dans des pays pluriethniques comme le Congo, le Nigeria et le Gabon, si l'on demandait aux régions pétrolifères ou diamantifères de partager le même territoire national avec les habitants des régions pauvres en mines et hydrocarbures, les premières n'accepteraient certainement pas. Si à l'intérieur d'un même pays, on soumet la loi à la volonté contingente de chacun, l'intérêt commun en serait sacrifié à l'arbitraire des individualités particulières. La violence apparaît alors comme un conflit entre les buts poursuivis par les individus et ceux de l'Etat. Autrement dit, les individus et l'Etat deviennent si extérieurs les uns des autres que l'existence même de l'Etat est soumise à la fantaisie et à l'arbitraire. Alors l'Etat n'est plus le rationnel en soi et pour soi.

Pour éviter l'introduction d'une telle fantaisie à l'Etat, *La Constitution d'Allemagne* avait admis, dans le cadre des Etats allemands, qu'on ne pouvait parvenir à réformer que par la force et non par le résultat d'une réflexion : « *Pour la masse du peuple allemand et ses Etats provinciaux, qui ne connaissent rien d'autres que la division des populations allemandes et qui sont totalement étrangères à l'idée de leur unification, il faudrait la force d'un conquérant pour les rassembler en un tout unique ; seule la contrainte pourrait leur faire admettre leur appartenance à l'Allemagne.* »²²² Et pourtant, même lorsqu'il s'agit de contraindre, l'Etat hégélien reste fondamentalement un Etat de la liberté qui n'a d'autre but que de servir les citoyens. En contraignant, l'Etat manifeste certes quelque chose de contraire à la nature humaine, qui consiste à être libre : l'homme en vient à être assujéti à la loi comme à un despote. Tout le problème est de savoir s'il faut situer la liberté à l'intérieur ou à l'extérieur des lois, si elle se réalise avec ou contre la loi. L'Etat ne peut cependant faire appliquer des lois que les citoyens sont tenus de respecter en comptant seulement sur la bonne foi des citoyens. Dans *Le citoyen*, Hobbes avait défendu l'idée selon laquelle l'équilibre entre droits et devoirs garantissait le contrat

²²² *Idem*, p. 142.

social. Il était donc nécessaire de maintenir ensemble le consentement que l'Etat requiert des citoyens et la nécessité pour l'Etat d'assurer au citoyen sa sécurité : « *On ne doit pas s'imaginer que quelqu'un se soit obligé à un autre, ni qu'il ait quitté son droit sur toutes choses, avant qu'on ait pourvu à sa sûreté et qu'on l'ait délivré de tout sujet de crainte* ». ²²³ Si un tel équilibre n'est pas recherché par le politique, la puissance dont dispose un pouvoir de contraindre ses citoyens ne peut apparaître alors que comme arbitraire. Par ailleurs, *Les principes de la philosophie du droit* rapportent la thèse de M. de Haller pour qui, la sagesse de Dieu ayant tout disposé dans un ordre immuable, les lois et législations ne sont qu'une codification de la volonté des plus forts. ²²⁴ En clair, on obéit à la loi simplement parce que c'est la loi du chef, du plus fort ou de l'Etat. Si la loi ne peut avoir d'autre fondement que la raison suffisante d'être celle d'un rapport inégal des forces ; si la personne privée ne peut avoir d'autre destinée que de s'asservir, l'Etat est alors voué à la contingence et à l'arbitraire.

Dans cette optique, les seigneurs de guerre peuvent s'identifier à la résistance de Créon contre Antigone. Ces deux personnages représentent l'opposition inconciliable entre la loi du cœur et des traditions d'une part, et la loi positive, écrite, contraignante (objective) d'autre part. ²²⁵ De telles oppositions caractérisent particulièrement les sociétés dans lesquelles les contradictions n'ont pas encore été *sursumées* (dépassées, conservées, sublimées). On retrouve ici une articulation fondamentale de la pensée politique de Hegel à travers laquelle se joue le destin des nations. Si l'on considère les guerres d'Afrique dites « interethniques », les observateurs les expliquent par plusieurs hypothèses. Dans l'ensemble, elles naissent de contradictions non résolues. Une des hypothèses explique l'économie de guerre par le fait que certaines ethnies, marginalisées par l'ethnie au pouvoir, entrent en rébellion contre l'ordre établi. Les guerres interethniques sont alors une revendication d'une justice distributive de la rente nationale. ²²⁶ Une autre hypothèse est celle des ressentiments liés aux conflits interethniques de la période précoloniale. Nous avons cité plus haut l'exemple de l'Angola, où les populations de la région de

²²³ Hobbes, *Le citoyen*, trad. Simone Goyard-Fabre, Flammarion, Paris, 1982, p. 151.

²²⁴ *PhD*, § 258.

²²⁵ Sophocle, *Tragédies complètes*, « Antigone », coll. Folio classique, Gallimard, Paris, 2001, p. 86

sq.

²²⁶ Vincent Thébaud, *op. cit.*, p. 89.

Luanda, majoritairement métis, capturaient des esclaves à l'intérieur des terres. Après les indépendances, ces ressentiments ont naturellement pu nourrir l'animosité qui opposa les descendants des uns aux autres dans les deux factions (MPLA et UNITA) qui s'affrontèrent pendant plusieurs années jusqu'à la mort de Jonas Savimbi. Mais il serait illusoire de croire que de telles inimitiés n'existent que dans les pays africains. Si tous ces agissements révèlent ce qui n'est pas encore *sublimé* dans les sociétés sans Etat, c'est parce que le conflit n'a pas encore puisé sa force revendicative dans l'esprit de la constitution. Autrement dit, tant que la constitution d'un Etat donné n'est pas encore devenu le lieu d'expression des rêves et des malaises de ses citoyens, l'Etat moderne n'en est pas encore à son avènement. Car il n'existe que là où l'intérêt individuel correspond à l'intérêt général. Tout ce qu'un peuple porte en matière de sentiment, d'opinion, de vengeance, de pitié ou encore de quête de bonheur, tout cela doit être « supprimé/conservé » pour que le droit atteigne sa finalité et puisse être respecté.²²⁷

Si tel n'est pas le cas, les individualités se comportent alors à l'égard des lois de l'Etat comme Antigone ou encore comme des Bacchantes. La relation qui unit le citoyen aux lois de l'Etat doit donc dépasser les deux écueils représentés dans l'histoire par la Grèce d'Antigone, qui refuse de se soumettre aux lois de l'Etat, et le génie romain qui soumet les hommes et les dieux (Pénates, Lares, Mânes) à sa discipline, à l'Etat, au prestige du Droit.²²⁸ Le génie religieux grec privilégie la personne en tant qu'individualité subjective (abstraite) alors qu'à Rome, la personne humaine est niée sous l'âpre discipline où la subjectivité individuelle ne jouit d'aucune considération. Dans l'un et l'autre cas, l'Etat moderne ne pouvait pas faire son entrée dans l'histoire. Le citoyen athénien apprenait qu'il lui fallait être libre quitte à braver les traditions et les religions sans pouvoir se fixer à quelque chose de déterminé. Mais cette liberté pouvait devenir caprice. Elle pouvait errer d'une certitude à une autre sans qu'aucune étape de ce déploiement de la conscience ne puisse en épuiser le processus. Il aura fallu la discipline romaine pour qu'une puissance ultime parvienne à limiter cette errance infinie de la liberté subjective de l'esprit grec. Mais la discipline romaine a eu le défaut de nier la personne en tant que singularité.

²²⁷ *PhD*, § 211 Add.

²²⁸ Mircea Eliade, *op. cit.*, vol. II, p. 117.

C'est du christianisme, selon Hegel, que viendra la réconciliation entre subjectivité et objectivité, entre le citoyen et l'Etat, entre la vie privée et la vie publique. Désormais l'homme n'est plus esclave de la loi civile comme à Rome, parce que tout esclavage de l'homme en tant que tel est contraire à l'homme chrétien qui se définit selon sa ressemblance divine.²²⁹ Ce que le christianisme a apporté à l'humanité et qui donne sens à toutes les institutions sociales se résume à ces deux principes, qui sont, d'après Hegel, la nature universelle de l'homme et sa liberté subjective ou son intériorité. Ces deux principes définissent l'homme au-delà des clivages et des particularismes. Quand bien même il aurait tel ou tel statut social (esclave ou homme libre, patricien ou plébéien) ; quand bien même il serait de telle ou telle nationalité (Juif ou païen), l'humanité s'inscrit dans le registre de *l'universalité* et de la *spiritualité*.²³⁰ Tel est le contenu spécifique du christianisme dans l'histoire. Sans ce contenu spécifique, tout processus du devenir-civil, tout idéal de vie politique dans un Etat serait un ordre purement extérieur (harmonie grecque ou discipline romaine au service d'un équilibre social et politique). En dehors de l'Occident, c'est-à-dire en dehors des sphères culturelles et des institutions historiquement non imprégnées de l'humanisme philosophique et chrétien, le citoyen est brimé quand il conteste l'autorité politique ou l'ordre établi dans son pays. On voit les forces de l'ordre infliger des violences physiques, mater des insurgés, torturer des opposants aux régimes en place. Et on en vient à se demander si une telle brutalité à l'égard des citoyens peut être justifiée.

Le problème devient alors celui des fondements anthropologiques qui président au devenir-civil, en raison desquels les sociétés non occidentales (c'est-à-dire non chrétiennes et non hellènes) infligent tant de souffrances aux non-conformistes. Si l'on convient que l'Etat doit avoir le monopole de la violence pour contraindre tout individu à se conformer au tout, il faut aussi reconnaître que dans les cultures qui ont d'autres représentations de l'homme, une contrainte n'est qu'une pure domination arbitraire des plus forts sur les faibles. On mate les foules pour avoir de l'ordre. Mais la justice, la dignité des personnes, leurs revendications légitimes ne sont pas prises en compte. De tels gouvernements prétendent préserver

²²⁹ *PhH*, p. 257.

²³⁰ *Idem*.

l'ordre public tandis que, en même temps, leurs agissements suscitent une interrogation fondamentale quant à leur capacité à démocratiser leur pays et à leur vision de l'homme contraire aux représentations philosophique et chrétienne. Quand on visite les prisons africaines, le mépris de la dignité humaine qui les caractérise est la preuve que la culture et les institutions des Etats concernés ne pouvaient rien procurer de bon à leurs citoyens, faute d'être imprégnées d'humanisme philosophique et chrétien. Stephen Smith cite le cas des prisons surpeuplées et mal équipées de la République centrafricaine, dans lesquelles les prisonniers vivent dans des conditions épouvantables. En l'an 2002, cet Etat était incapable de se procurer l'équivalent de 30.000 euros pour l'ouverture d'une prison et l'équivalent d'un budget annuel de 120.000 euros pour la faire fonctionner.²³¹ Au regard de tels défis, pourtant si dérisoires à l'échelle d'un Etat, on peut se moquer du faste paradoxal et des oripeaux du pouvoir affichés par certains régimes africains, alors qu'un réel pouvoir économique leur échappe. On peut les qualifier de *dictatures*, mais tant de handicaps accumulés sur le plan économique, politique et géopolitique font plutôt apparaître que parler de dictatures tropicales est un euphémisme.²³² Ce qu'on doit surtout relever, par-delà les difficultés politiques et économiques des pays de culture non occidentale, c'est-à-dire non imprégnés de principes philosophiques et chrétiens, la crise des valeurs ou la crise de l'humanisme tout court. Indépendamment des moyens financiers et matériels, ce qui peut mobiliser un peuple et ses institutions pour se mettre au service de l'homme, c'est l'idée que Dieu l'a fait à son image et que si l'homme cesse d'être libre, que ce soit à cause de l'analphabétisme, de la pauvreté matérielle, de la maladie ou de quelque incommodité que ce soit, c'est ce qu'il a de plus précieux qui se trouvera dénaturé. Les pouvoirs politiques peuvent se contenter de réprimer les soulèvements populaires pour obtenir une accalmie. Mais tant que l'homme n'est pas encore perçu dans sa dignité fondamentale, les institutions n'ont pas encore trouvé leur perfection. C'est pourquoi quand il s'agit de la *crainte* dans l'Etat moderne, il est toujours question d'un ordre rationnel et non pas arbitraire.

²³¹ Stephen Smith, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Hachette, éd. Calmann-Lévy, Paris, 2003, p. 69 : « Faute de budget, les maisons d'arrêt africaines sont souvent en si mauvais état qu'il est aisé de s'en échapper [...] D'autant que, en l'absence de crédits de fonctionnement, il n'y a pas non plus de nourriture pour les prisonniers [...] Les prisons deviennent des mouiroirs ».

²³² *Idem*, p. 70.

VI. Concilier l'homme africain et le citoyen

La *vie éthique* en laquelle s'opère la *sublimation*, c'est-à-dire « *suppression/conservation* » de la violence, requiert donc une correspondance entre l'intérêt privé et celui de l'Etat. Et du point de vue pratique, cette correspondance passe certes par l'organisation des services publics, mais surtout par l'existence d'une société civile. Car la vie éthique regroupe précisément chez Hegel les sphères de la famille, la société civile, la police et les corporations.²³³ On aura beau s'étonner de la misère et des guerres en Afrique, solliciter la générosité des donateurs, la vie éthique restera toujours au niveau de l'état de nature tant que les Etats africains ne seront pas en accord avec les besoins fondamentaux des peuples. Ce qui caractérise les sociétés africaines contemporaines, c'est très certainement la simplicité des modes de vie des populations. Elles vivent avec très peu de choses et sont souvent vulnérables. La naissance d'un enfant dans une famille constitue en principe un événement joyeux. Mais ces enfants qu'on prétend accueillir comme un don du ciel devront affronter plus tard le fait que leurs parents ne leur auront laissé aucun héritage. Certains héritent, en milieux ruraux, des terres ancestrales à cultiver. D'autres des maisons familiales qu'ils doivent partager avec l'ensemble de la famille. Mais ils auront rarement des biens meubles ou pécuniaires en héritage. Toute cette précarité, généralisée à l'échelle de la société entière, est certes le fruit de l'absence de patrimoine accumulé depuis plusieurs générations, dont le mode de production était plutôt communautaire et moins porté vers l'accumulation. Mais c'est en même temps la conséquence d'un marché du travail inexistant dans la plupart des cas, phénomène accentué par le fait que l'appartenance tribale passe parfois pour le critère d'embauche.

Les manquements des Etats africains dans les domaines de l'emploi, de la santé, de la formation professionnelle, justifient en partie le désintéressement de la « *chose publique* » (vie éthique) et le recours à la violence vis-à-vis des institutions.

²³³ *PhD*, § 142 *sq.*

Dans certains pays qui ont connu la guerre, comme le Rwanda, les deux Congo et ailleurs, d'énormes contingents d'adolescents et des populations vulnérables n'ont pas d'autres choix pour sortir de leur désespoir que de se mettre au service d'une milice, au risque de leur vie. En Europe, les téléspectateurs découvrent le courage surhumain des émigrés africains qui affrontent le froid, la faim, la soif et le péril. Une armée d'indigents qui ne craint ni les lois ni la mort, comme si leurs vies n'avaient pas de *prix* pour qu'ils en arrivent à les exposer à un tel point. Mais toute cette façade hideuse n'est que le symptôme du malaise profond d'une société désorganisée. Or si l'Etat moderne se caractérise par la prise en compte de la singularité des individus, l'indifférence des gouvernements africains manifeste alors l'absence d'un Etat. Seule l'absence d'Etat peut engendrer une telle misère, qui reflète les graves dysfonctionnements politiques des sociétés africaines. Le mutisme des gouvernements concernés par les émigrés révèle l'impuissance de la souveraineté nationale puisque, même si l'Etat n'a pas à répondre de la misère et de la richesse de ses populations, le traitement de ses ressortissants à l'étranger exige de lui une action qui rétablisse leur honneur et leur dignité. Les gouvernements concernés par l'immigration devraient pourtant réagir, soit par orgueil patriotique, soit par reconnaissance de leurs propres devoirs (souvent manqués). Mais leur mutisme manifeste en même temps leur impuissance à résoudre un dilemme.²³⁴ Non seulement ils n'auront pas de moyens de rapatrier leurs ressortissants, mais ils ne pourront pas trouver d'emploi aux exilés économiques qui pourraient revenir. Parmi les offenses qu'un pays souverain doit laver face aux autres individualités, Hegel cite « *l'atteinte à l'honneur et l'intégrité d'un Etat* ». ²³⁵ C'est pourquoi le patriotisme d'un Etat doit se manifester à trois moments : a) en temps de paix, il consiste à « *considérer la vie en commun comme but et fondement substantiel* ». ²³⁶ b) En temps de guerre, il consiste dans le fait de pouvoir sacrifier sa vie pour l'Etat. Mais dans ce deuxième cas précis, l'Etat moderne aura prioritairement recours à la classe du courage, consacrée à l'universel c'est-à-dire l'armée. ²³⁷ c) Mais entre le courage ordinaire et celui que doivent exercer les militaires en temps de guerre, le *patriotisme* constitue l'attitude d'un peuple qui tient à son indépendance comme à

²³⁴ *PhD*, § 334.

²³⁵ *Idem*.

²³⁶ *PhD*, § 268.

²³⁷ *PhD*, § 326.

son plus grand honneur.²³⁸ Or le manque de moyens (financiers, matériels) empêche un Etat d'assurer sa souveraineté qui englobe à la fois la défense territoriale, l'honneur dû à ses institutions et à ses valeurs, à la protection de ses ressortissants.

Dans certains Etats africains, où les fonctionnaires ne sont pas rémunérés régulièrement et qui, pour survivre et nourrir leurs familles, sont obligés de s'adonner d'autres activités lucratives, il n'est pas étonnant que de tels Etats soient toujours en proie à la corruption, la gabegie et au laxisme. L'impuissance à fournir *le pain et les jeux* contraint les gouvernements africains à ce mutisme coupable qui effrite leur souveraineté tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Etat. Certes, on pourrait nous objecter que la pauvreté n'est pas l'apanage des pays africains ; que les gouvernements africains, compte tenu de la particularité de leur histoire, devraient être traités selon un régime d'exception ; et qu'enfin, il n'existe point de modèle type de démocratie qui puisse contraindre tout le monde aux mêmes règles. Toutes ces objections sont légitimes mais, en même temps, on ne peut pas ne pas exiger de l'Etat africain, dès lors qu'il revendique le statut d'Etat souverain parmi les autres nations (ONU) ce qui est requis, selon la raison, pour tout Etat moderne. L'Afrique ne peut pas échapper à l'examen des principes universels ou rationnels qui fondent l'organisation politique de l'Etat moderne et à partir desquels un régime politique particulier, la situation des droits de l'homme, la constitution d'un pays peuvent être jugés conformes à l'idéal. Nous avons déjà indiqué en quoi consiste cet idéal, révélé initialement par la philosophie grecque et la religion chrétienne et accompli par l'Etat moderne.

On peut admettre, dans le domaine économique, la mise en place de choix préférentiels qui assoupliraient les principes internationaux à l'égard de certains pays en difficultés. C'est ainsi que l'Afrique a pu profiter d'accords préférentiels dans les échanges Nord-Sud. Le *protocole sucre* (qui garantissait des débouchés et des prix), les accords du *Stabex* (sur les produits agricoles) et du *Sysmin* (sur les produits miniers) ont permis de compenser en partie les fluctuations des recettes d'exportation.²³⁹ Toutes ces préférences permirent la mise en place de mécanismes stabilisateurs selon les principes de coopération de Lomé, même si les règles de

²³⁸ *PhD*, § 322.

²³⁹ Philippe Hugon, *op. cit.*, p. 44.

l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC) s'y opposaient. Mais quand il s'agit de dignité humaine, de droits de l'homme, de liberté, aucun Etat, signataire de surcroît de la Déclaration universelle des droits de l'homme, ne peut prétendre échapper aux principes rationnels de l'idéal anthropologique des Etats modernes.

Si les Etats africains cherchent à justifier le dysfonctionnement de leurs institutions et leur mépris de la dignité humaine par les aléas de leur histoire, cette argumentation a pour conséquence de considérer que les Africains ont un fonctionnement différent de celui de tous les autres hommes. Or les Africains ont mené nombre de combats méritoires pour être reconnus dans leur dignité d'hommes. On peut ici rappeler le thème d'universalisme dans la *négritude*. Le sens de ces luttes serait alors contradictoire avec les revendications d'une Afrique affirmant une telle spécificité qu'elle en viendrait à s'exclure des organisations internationales. C'est pourquoi on doit rejeter ce genre d'alibi car les principes rationnels sont tels qu'on ne peut apprécier un cas particulier qu'en se référant à des principes universels. Autrement dit, l'Afrique n'a pas d'abord affaire au baromètre de l'économie mondiale ni aux modèles politiques et économiques du monde extérieur. Elle a à rendre compte à elle-même de sa vision de l'homme, avec les conséquences que cela implique pour la souveraineté de ses propres Etats, qui ne seront modernes que s'ils sont gouvernés par la raison. Et c'est aussi à l'aune des exigences de la vie éthique que les sociétés africaines doivent se juger elles-mêmes. Il ne s'agit donc pas de comparer les pratiques politiques africaines à celles des autres nations, mais il s'agit de constater que la manière dont un Etat particulier traite ses citoyens en dit long sur l'idée qu'une culture se fait de l'homme. La conséquence politique de cette interdépendance entre vision de l'homme et forme politique conduit à affirmer que l'Etat moderne, dont la mission première est l'épanouissement et la promotion de l'homme, ne peut atteindre sa stature parfaite dans des sociétés où les droits de l'homme sont encore ignorés. C'est pourquoi les dysfonctionnements des sociétés africaines correspondent à ceux d'autres sociétés sans Etat. Quand un espace public est marqué par la corruption des mœurs politiques et l'arbitraire par l'absence de société civile et de justice sociale, par le recours à la violence et aux guerres tribales, cette société ne peut pas se dire Etat moderne.

On épilogue assez aisément sur les manquements des gouvernements africains. Mais on ne s'interroge pas souvent sur les raisons de la corruption d'un Etat. Dans *La Constitution de l'Allemagne*, Hegel nous livre cette description qui permet en même temps de comprendre les sociétés sans Etat : « *L'organisation de ce corps qu'on appelle la constitution allemande s'est formée dans le cadre d'une vie tout à fait différente de ce qu'elle fut ensuite et de ce qu'elle est aujourd'hui ; la justice et la force, la sagesse et la vaillance d'époques révolues, l'honneur et le sang, le bonheur et la misère de générations depuis longtemps disparates, et également des usages et des relations abolis, tout cela est inscrit dans la structure de ce corps. Mais le cours du temps et les progrès de la culture qui se développent en lui ont séparé le destin de cette époque de la vie du temps présent. L'édifice qui abritait ce destin n'est plus soutenu par la génération actuelle et ne présentant plus d'intérêt ni de nécessité pour elle et son activité, il se trouve isolé de l'esprit du monde. S'il est vrai que ces lois ont perdu leur ancienne vie, les forces vives du temps présent n'ont pas su se fixer en lois ; chacune a suivi son chemin propre, s'est assuré sa propre position et la communauté est désagrégée, l'Etat n'existe pas.* »²⁴⁰

Dans les dysfonctionnements politiques des Etats africains, on peut apercevoir ce divorce entre le temps présent et l'esprit des époques passées, marquées par la solidarité familiale, le respect des aînés et de la vie. Ce divorce éclate paradoxalement dans un continent où les gouvernements sont aux antipodes de toutes les valeurs traditionnelles qu'une certaine littérature présentait encore comme l'identité culturelle africaine.²⁴¹ Or cette Afrique où les habitants se partageaient les peines et les joies, vivant en harmonie avec la nature, n'a pas survécu à l'histoire. Ses formes de solidarités traditionnelles ne se sont pas constituées en corps dans un Etat de droit, où la nécessité de satisfaire les besoins de l'individu n'est pas livrée à l'arbitraire d'un chef ou au simple consensus de contractants pouvant se rétracter en fonction de leurs intérêts. On a souvent tendance à lier l'effondrement moral,

²⁴⁰ *Idem*, p. 35.

²⁴¹ Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel l'enfant peul. Mémoires*, éd. J'ai lu, Paris, 2001, p. 27 : « Sois à l'écoute, disait-on dans la vieille Afrique, tout parle, tout est parole, tout cherche à nous communiquer une connaissance... » ; p. 31 : « Mon grand-père Pâté Poulo, qui était devenu le gestionnaire des troupeaux de Tidjani, avait reçu pour instruction de mettre chaque jour à la disposition d'Allamodio autant d'animaux qu'il en fallait pour couvrir les besoins des habitants. Durant tout le règne de Tidjani, en effet, aucun Toucouleur, aucun Peul rallié ni aucun membre de l'entourage royal n'eut à payer quoi que ce soit pour sa subsistance. L'Etat leur fournissait viande et nourriture, et de grands repas gratuits étaient ouverts chaque jour aux pauvres ».

politique et culturel de l'Afrique à la colonisation et à ses nouvelles valeurs, en tête desquelles on trouve le christianisme et l'individualisme. Mais cette lecture a le défaut d'ignorer la notion de destin qui conditionne l'émergence de l'Etat moderne.

Dans la présentation de *L'esprit du christianisme et son destin*, Olivier Depré écrit : « *Le destin d'un peuple est la forme historique sous laquelle apparaît l'esprit de ce peuple ; ainsi l'esprit des Juifs apparaîtra-t-il tantôt sous la forme de lutte contre l'oppresseur, tantôt sous la forme de la soumission au plus fort* ». ²⁴² Mais dans la littérature africaine de la période postcoloniale, on cherche désespérément, au sein de ces multiples discours nostalgiques sur l'Afrique passée, les tentatives de révolution et de scission internes. Hegel évoque le cas du judaïsme marqué dans son rapport aux autres peuples soit par une opposition soit par la domination. Il fallait une transformation ou une scission de l'esprit juif avec lui-même et à l'intérieur de lui-même : « *il fallait que ces transformations fussent si rapides dans le cas du peuple juif ; chacune des situations était trop violente pour qu'elle pût tenir longtemps ; l'état d'indépendance, lié à une hostilité universelle, ne pouvait subsister, il est trop opposé à la nature* ». ²⁴³ Cette scission est proprement l'essence et le mouvement de l'Esprit en lui-même et en dehors de lui. Dans une tradition marquée par la répétition (oralité : contes, légendes, mythes) et l'ordre immuable des choses, comme en Afrique, les rapports sociaux sont livrés à l'arbitraire. On comprend pourquoi on retrouve une certaine versatilité dans les rapports sociaux où les populations en viennent à choisir ou à destituer leurs rois sans se référer à la loi et sans autre procédure que celle dictée par les humeurs. Une versatilité qui est à la fois politique et religieuse car, dans l'Afrique traditionnelle, on n'hésitait pas à changer de divinités, plus précisément de dieu-fétiche, lorsque celui-ci ne remplissait plus son office. Par-dessus tout, c'est l'arbitraire qui gouverne et non la raison à travers les institutions souverainement établies. La passion qui poussait les Africains à éliminer leurs divinités, à destituer leurs chefs, est restée au stade de l'arbitraire, une pure négativité. Elle n'a pas abouti à l'objectivité de l'Etat moderne dans lequel le besoin et la satisfaction sont inscrits comme fondement de l'Etat auquel tous sont soumis. L'existence des sages témoigne certes d'une forme

²⁴² Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin, précédé de L'esprit du judaïsme*, traduction Olivier Depré, J.Vrin, Paris, 2003, p. 20.

²⁴³ *Idem*, p. 90.

d'organisation politique, mais cette organisation n'est pas encore parvenue au stade de l'Etat de droit²⁴⁴ c'est-à-dire, d'un Etat dont la souveraineté est établie sur d'autres fondements que ceux de la satisfaction des besoins et de l'arbitraire. Telle est pourtant la tâche de l'Etat moderne dans l'histoire. Il lui faut émerger des sociétés traditionnelles fissurées par l'arbitraire de quelques-uns, la versatilité des individualités et la liberté bafouée.

²⁴⁴ *PhD*, § 279 : « Même dans les figures insuffisamment élaborées de l'Etat, il doit y avoir un sommet incarné par un individu [...] Car toute action effective a son commencement et son accomplissement dans l'unité et dans la décision d'un chef. », p. 292.

CHAPITRE III

LES CAPTIVITES DE L'ÉTAT MODERNE EN AFRIQUE

I. La captivité par la logique des clans

La description que fait Hegel de l'Allemagne de son époque, désagrégée en plusieurs Etats, évoque le contrat rousseauiste où « *chacun s'unissant à tous n'obéit pourtant qu'à lui-même* ». Tout pouvoir politique est alors affaire de convention, du fait que la liberté humaine est conçue comme quelque chose d'inaliénable qui ne peut se soumettre à une domination que par un contrat librement consenti. Ce qui n'est pas autre chose, explique Hegel, que d'ériger le droit privé en droit public ou constitutionnel. Or entre le prince, le gouvernement et le peuple, le droit constitutionnel ne peut reposer sur un simple accord des particuliers :

*« La moindre réflexion permet de reconnaître que l'ensemble constitué par le prince et le sujet, le gouvernement et le peuple a pour fondement des rapports qu'ils constituent une unité originelle substantielle, alors que dans le contrat, c'est le contraire, on part d'une égale indépendance et indifférence des deux parties l'une vis-à-vis de l'autre; l'union qu'ils réalisent entre eux sur un point quelconque est une relation contingente qui provient du besoin subjectif et de l'arbitraire des deux. D'un tel contrat se distingue essentiellement le système réalisé dans l'Etat qui est une relation objective, nécessaire, indépendante de l'arbitraire et du bon vouloir, en soi et pour soi, c'est d'un devoir que dépendent les droits ».*²⁴⁵

Nous avons déjà mentionné plus haut les différents défis que devrait relever la souveraineté des Etats en Afrique. L'équilibre entre droit privé et droit

²⁴⁵ Hegel, *op. cit.*, p. 254.

constitutionnel en est un. De la Casamance qui revendique son indépendance vis-à-vis du Sénégal jusqu'aux luttes intertribales dans la plupart des pays africains, il apparaît que la question du droit des particuliers reste encore insoluble. Les gouvernements tentent de l'esquiver par des politiques géopolitiques qui consistent à apaiser provisoirement les tensions intercommunautaires par une répartition des ministères par communauté. Cependant, si les membres de chaque communauté sont bien représentés dans ces gouvernements dits « géopolitiques », les sociétés africaines ne parviennent pas à résoudre le problème des droits particuliers. D'abord parce qu'il est difficile d'assigner un droit particulier à un groupe linguistique et culturel, comme si un droit résultait directement du simple fait de l'existence d'une entité linguistique ou ethnique au sein d'un Etat pluriethnique. Mais plus profondément encore parce que le droit privé renvoie à une organisation civile, à un corps particulier : celui des avocats, des clercs, des journalistes, etc.

On peut admettre la multiplicité des ethnies, des clans, y compris avec leurs organisations politiques autonomes, sans que cela nuise à la cohésion de l'ensemble. Hegel admet même la possibilité d'une pluralité de législations dans les Etats particuliers (provinces) qui composent un Etat. Il admet aussi que la nomination des juges, magistrats, etc. puisse échapper au pouvoir du prince et être assumée par les provinces et des collectivités, sans que cela ne mette en cause la vie de l'Etat.²⁴⁶ A strictement parler, les structures traditionnelles africaines (clan, ethnies, etc.) ne menacent en rien la souveraineté de l'Etat. Même en considérant le cas extrême des massacres entre Tutsi et Hutu au Rwanda, ou d'autres guerres fratricides du même genre, ce qui ressort en dernière analyse est que de telles tragédies mettent plutôt en relief une absence de l'Etat, d'un droit public au-dessus de tous. Au contraire, la haine est attisée au sommet de l'Etat pour désagréger l'équilibre national. Hobbes avait reconnu qu'il était impossible de supprimer totalement la violence de la sphère civile.

²⁴⁶ CA, p. 146 : « Les cours de justice peuvent couvrir des juridictions d'étendues très diverses [...] La nomination aux juridictions, magistratures de cité, mairies de villages et autres bureaux de l'administration peut être tout aussi indépendante de l'Etat ou disparate. Les établissements concernés par ces détails n'ont pour l'Etat qu'une importance relative et sont, dans certaines limites étrangères au but principal qu'il poursuit. »

On ne peut donc empêcher les différentes communautés nationales d'entrer en conflit les unes avec les autres. Hegel est allé jusqu'à admettre la nécessité d'une guerre civile, dont le but serait d'ébranler les particularismes pour susciter le sentiment national et la réconciliation de tous.²⁴⁷ Une société doit maintenir en son sein le principe de négativité dans les oppositions et les conflits privés qui la constituent. Ceci reste vrai à l'intérieur d'une communauté familiale. C'est aussi vrai à l'échelle nationale et internationale, comme en témoignent les Wallons et les Flamands en Belgique, les Bosniaques et les Serbes en Yougoslavie, les Kurdes en Irak, etc. Mais quand bien même on retrouverait des conflits intercommunautaires dans tous les pays, la différence fondamentale est le fait que dans les sociétés organisées en Etat, on parvient toujours à distinguer ce qui relève d'une milice à la solde d'un intérêt particulier d'une armée nationale, instrument du pouvoir souverain de l'Etat. Dans les sociétés sans Etat, et particulièrement en Afrique, cette différenciation entre la puissance de l'Etat et les milices privées disparaît surtout lors des périodes électorales au cours desquelles le spectre de la peur ou de la haine interethnique servent d'arme électorale et opposent les uns contre les autres. Hegel ne trouve pas d'inconvénient à ce qu'une organisation politique et économique puisse s'inspirer des lois et coutumes d'une ethnie particulière. Ceci ne menace pas forcément l'unité de l'Etat. Mais la difficulté pour l'Afrique est le fait que l'ethnie africaine veut se définir parfois comme une entité linguistique, économique, politique, juridique, et en vient ainsi à s'ériger en une puissance morale et politique qui éclipse l'Etat dans les choix concrets des citoyens.

L'ambition d'un homme politique, par exemple, est de servir les intérêts d'une communauté ethnique et non « nationale ». Le fait « national » s'identifie chez eux à la dimension ethnique. Les ethnies se transforment naturellement en fiefs électoraux. Le programme politique se résume à la défense des uns et à la peur des autres. C'est pourquoi la question de l'émergence de l'Etat devrait aboutir en Afrique à la consistance d'un droit politique « en et pour soi » après avoir vaincu les contingences du droit privé. Ce qu'est le droit en et pour soi est fondamentalement ce qui définit un Etat moderne, reconnaissable à son pouvoir souverain au-dessus des intérêts ou des particularismes. L'Etat est le substantiel. Les cultures non

²⁴⁷ *PhD*, § 324.

occidentales résistent parfois à l'Etat moderne du fait de son origine historique et de sa prétention à être l'étalon des démocraties du monde. Même si cela reste justifiable d'une certaine manière, compte tenu de ce que l'histoire universelle doit à l'Europe (les droits de l'homme, les sciences, etc.), toutes ces considérations resteront toujours en-deçà de la vérité fondamentale selon laquelle, pour qu'il y ait Etat au sens moderne que lui donne Hegel, il faut que les droits privés et tous les particularismes se subordonnent à un pouvoir suprême, non pas de façon formelle et extérieure, non pas en vertu d'un contrat fondé sur des concessions réciproques, mais en fonction de la substantialité même du lien qui maintient dans une totalité les parties sans lesquelles l'Etat est incomplet.²⁴⁸ C'est à cette nécessité conceptuelle qu'il faut s'en tenir lorsqu'il s'agit de l'identité de l'Etat. Et c'est précisément la problématique des sociétés africaines où les identités ethniques, tribales, etc. subsistent encore comme particularismes et comme des droits privés à l'intérieur même de l'Etat (dit moderne). Dans leurs politiques, leurs organisations sociales et économiques, les pays africains restent prisonniers des fonctionnements ethniques qui tiennent l'Etat moderne captif.

II. L'éclipse de l'Etat et l'alibi culturel

Les pays sous-développés, qui ne sont sous-développés que parce que l'Etat est absent, forcent souvent les observateurs à croire qu'il faut plutôt s'en tenir à l'originalité de la culture et de l'histoire spécifique de chaque peuple. On peut admettre de telles objections, mais dans les limites de cette vérité selon laquelle le développement d'un Etat doit correspondre au développement de la conscience de ses populations, à leur histoire et à leur environnement. C'est là une articulation centrale de la philosophie de Hegel. Du point de vue international, l'Europe, l'Afrique, l'Asie et l'Amérique doivent leur destin à leurs environnements géographiques respectifs. Mais du point de vue rationnel, Hegel admet que s'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, c'est-à-dire dans la nature physique, il n'en va pas de même sous le soleil de l'esprit. Car chaque peuple en particulier parvient au développement qui lui est propre en fonction de son génie ou de son caractère national, affiné au fil de son histoire et dans le cadre de son environnement. La

²⁴⁸ *PhD*, § 297.

nature est distendue, dominée et soumise par l'esprit. Avant de s'opposer à la nature, c'est-à-dire à quelque chose d'extérieur à lui, l'esprit est réflexion, auto(op)position passant par l'affrontement des particularités avant que celles-ci ne soient unifiées dans le tout.

Le problème qui se pose pour l'Afrique réside dans le fait que si on ne s'en tient qu'à l'environnement géographique et à l'histoire pour justifier les dysfonctionnements des sociétés africaines, on risque de rester en surface. L'analyse devient intéressante dès lors qu'on met en rapport les nombreux dysfonctionnements des sociétés africaines non plus avec les seuls paramètres géographiques (sécheresse, ressources naturelles, etc.) et historiques (traite, colonisation), mais avec le pouvoir politique central de l'Etat. Ce paramètre est souvent négligé au bénéfice de manifestations extérieures comme la pauvreté, la guerre et autres formes de crise des sociétés africaines. Et pourtant, il semble bien que ce soit le problème majeur de l'Afrique. On aura d'ailleurs du mal à trouver un lien de causalité entre la corruption, la guerre, l'impunité qui sévissent dans les sociétés africaines et leur passé colonial. De même, on aura du mal à expliquer le fait que même dans certains pays africains qui disposent d'un sous-sol riche et d'une population relativement bien formée, l'Etat ne puisse cependant pas avoir des fonctionnaires au service de l'intérêt supérieur. Vu par les médias, il semble que le plus grand vice qui paralyse les administrations africaines soit la corruption et le tribalisme, devant lesquels l'Etat se sentirait impuissant. Devant cette impuissance, on exprime comme un regret d'avoir transposé en Afrique l'Etat comme modèle hégémonique.²⁴⁹ Or précisément, dans les corruptions, quelles que soient les sociétés dans lesquelles elles se produisent, ce qui est mis en cause est l'impuissance et non la nécessité de l'Etat en soi.

Sur ce sujet précis, où les médias sont en grande partie responsables de l'opinion politique sur l'Afrique, on peut donner raison à la conception hégélienne des médias. Dans l'Etat hégélien, parce que la presse (écrite et orale) se retrouve du côté de la société civile²⁵⁰, son opinion devrait être réprimandée lorsqu'elle diffame,

²⁴⁹ Bertrand Badie, *L'Etat importé. Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard, Paris, 1992, p. 11.

²⁵⁰ *PhD*, § 318.

calomnie ou quand elle offense les individus. Car elle aurait tendance à diffamer, à offenser, etc., du fait qu'elle n'est pas un organe du gouvernement qui seul possède une vue générale des affaires de l'Etat. Elle affirme des choses tout en prétendant ne donner qu'une simple opinion sans tenir compte du fait que son opinion façonne celle du public. C'est précisément de ce point de vue que la presse devrait être sanctionnée par les gouvernements puisqu'elle produit un effet sur autrui : « *le dommage atteint la pensée, l'opinion, la volonté d'autrui et elles constituent l'élément où il acquiert une réalité effective. Or cet élément fait partie de la liberté des autres* ». ²⁵¹ Il convient donc d'aller au-delà de ce que pensent les médias, même lorsqu'ils se professionnalisent ou encore quand ils rapprochent du point de vue de l'Etat.

Il nous faut donc reconnaître que l'impuissance de l'Etat en Afrique est liée aux dysfonctionnements (corruption, népotisme, etc.) et à des crises (guerres tribales et instabilité des régimes, etc.). Mais il faut surtout reconnaître que cette impuissance prend sa source dans l'absence d'un pouvoir suprême, entendu comme une *totalité* individuelle. La notion peut prêter à confusion dans les cultures africaines où le pouvoir suprême du chef s'entend souvent comme un absolutisme qui n'admet ni opposition ni droit à la différence. Mais la totalité qu'est l'Etat moderne chez Hegel a précisément ceci de particulier qu'elle ne se comprend que comme une unité de tous les particularismes, toutes les entités politiques et économiques. ²⁵² Dans une société où l'Etat fait défaut, la corruption, l'anarchie, les particularismes (tribus, clans, villages) prennent forcément de l'importance. On pourrait atténuer notre critique en faisant remarquer que la corruption existe dans bien d'Etats en dehors de l'Afrique. Mais précisément, pour Hegel, aucun Etat n'est parfait. Cependant, même considérés dans leur diversité, les sociétés sans Etat se caractérisent ultimement par ce trait majeur qui est l'absence d'un pouvoir suprême, entendu non pas au sens d'un totalitarisme qui maintient tous les particularismes sous la contrainte, mais au sens d'une unité organique. Tant que le droit privé reste

²⁵¹ *PhD*, § 319.

²⁵² *PhD*, § 269 Add. « L'Etat est un organisme, c'est-à-dire le développement de l'Idee selon le processus de différenciation de ses divers moments. Ces différents aspects constituent les différents pouvoirs, leurs fonctions respectives et leur efficacité, grâce à quoi l'universel se produit sans cesse lui-même de manière nécessaire et se maintient du fait qu'il est présupposé dans sa production. Cet organisme est la constitution politique. [...] Si la constitution et l'Etat se séparent, si les différents pouvoirs se rendent indépendants, l'unité qui les produit n'existe plus. »

la détermination fondamentale dans une société, tant que quelques classes sociales ou groupes tribaux peuvent faire prévaloir leurs intérêts particuliers sur les autres, de façon arbitraire, et sans qu'aucune puissance supérieure ne vienne les subordonner au bien commun, tant que les particuliers peuvent justifier leurs intérêts par un arsenal de lois qui ne tiennent qu'à la forme plutôt qu'au contenu, on peut dire que l'Etat moderne n'a pas encore d'existence effective dans cette société-là.²⁵³

III. La captivité liée à l'alibi du complot

On en vient souvent à mettre sur la sellette tel personnage politique ou tel groupe financier occulte qui commanditerait secrètement les conflits. Et de fait, la plupart des Africains sont convaincus que ceux qui les gouvernent sont mis en place ou destitués par les pays occidentaux. On a déjà cité le cas des groupes pétroliers à l'œuvre dans plusieurs pays africains comme le Congo Brazzaville, le Nigeria ou l'Angola.²⁵⁴ Il existe aussi une littérature abondante sur les relations « incestueuses » de la « *Françafrique* ». ²⁵⁵ A ces influences extérieures correspondent au niveau local des chefs souvent qualifiés de « suppôts », dont le seul but serait de garantir les intérêts des pays étrangers et des groupes financiers occultes prêts à leurs fournir des armes en cas de contestation populaire.²⁵⁶ En effet, jusque dans les années quatre-vingt-dix, date de l'avènement des démocraties en Afrique, non seulement les partis politiques étaient phagocytés par de grands partis uniques mais, en plus, les pratiques fondées sur la délation, l'exil et parfois des exécutions politiques étaient telles qu'une culture de la contestation n'a pas pu fleurir en Afrique pendant plusieurs décennies de monopartisme.

Le contexte politique africain après les indépendances ressemble d'une certaine manière à la situation des Etats allemands dans la période allant d'avant le

²⁵³ Le cas de la Côte d'Ivoire avec le débat sur *l'ivoirité* qui vise à exclure certains candidats de l'élection présidentielle. C'est aussi le cas de bien d'autres pays africains dont les chefs d'Etat sont au pouvoir depuis près d'un demi-siècle à coup de modifications interminables de leurs constitutions qui vont de quinquennat en septennat, de septennat en décanat jusqu'à la sclérose totale de la vitalité d'une institution.

²⁵⁴ Vincent Thébaud, *op. cit.*, p.105.

²⁵⁵ *Idem*, p. 107 : « Néologisme attribué au Président ivoirien Houphouët-Boigny pour désigner l'imbrication des liens entre la France et l'Afrique. Le terme a été popularisé par François-Xavier Verschave, du mouvement Survie, qui dénonce avec constance les liaisons incestueuses de la France avec ses anciennes colonies ».

²⁵⁶ Voir Xavier Harel, *Afrique, pillage à huis clos. Comment une poignée d'initiés siphonne le pétrole africain*, Fayard, Paris, 2006, p. 89 sq.

traité de Westphalie jusqu'au congrès de Vienne. La Révolution française, et surtout les guerres napoléoniennes, avaient permis de mettre un terme à l'Empire romain germanique et de consacrer l'autonomie des princes dans leurs Etats respectifs. Mais cette autonomie des princes restera fragile et formelle puisque les traités de Westphalie (1648) qui mirent fin à la guerre de Trente Ans, avaient reconnu la souveraineté et l'indépendance de chaque Etat en Allemagne et dans les Etats voisins. En même temps, Westphalie avait confirmé la France, et secondairement la Suède, comme la grande puissance européenne. La France et la Suède vont même bénéficier du droit de vote à la diète du Saint Empire romain germanique. En principe, Westphalie reconnaît aux princes allemands le droit d'avoir une armée et de conclure des alliances entre eux, ou avec des étrangers, à condition que cela ne se fasse contre l'Empire. Il fallut attendre le congrès de Vienne (1815) pour voir ces Etats régionaux se construire autour d'un pouvoir d'Etat souverain. Ce congrès offrait à chaque pays la possibilité de devenir un Etat autonome et indépendant. Cette fois-ci, contrairement au traité de Westphalie, l'autonomie des Etats se construit autour d'une constitution qui permet de préserver le pays de l'anarchie et surtout d'assurer la cohésion nationale. L'Etat moderne va donc émerger à la fois comme une réponse aux politiques tutélaires et hégémoniques des puissances étrangères, mais aussi comme une nécessité de réforme interne.

Les défenseurs de la thèse du complot peuvent y utiliser cette comparaison pour apprécier ce que les Etats africains ont dû subir pendant longtemps dans leurs rapports avec les anciennes puissances coloniales. Les exemples de cette influence extérieure peuvent paraître plus évidents à certains moments, comme en 1990. C'est le célèbre discours de François Mitterrand qui engagea les pays africains à la démocratie et mit fin aux partis uniques que les anciennes puissances coloniales avaient pourtant encouragés au lendemain des indépendances. Les replis identitaires suscités par les nationalismes postcoloniaux ont cultivé à tort, dans l'imaginaire africain, la conviction que les pays riches, et particulièrement les anciennes puissances, n'avaient d'autre but que de piller leurs ressources naturelles tout en soutenant les pouvoirs totalitaires locaux. Mais quels que soient les alibis, souvent légitimes, les raisons qui font que les sociétés africaines ne parviennent pas à se constituer en Etat moderne vont au-delà de la simple influence des nations riches et des multinationales. L'avènement de l'Etat moderne relève d'un ensemble de

critères objectifs.²⁵⁷ Malgré l'impact réel ou supposé des puissances extérieures sur la vie politique et économique d'Afrique, il faut reconnaître que toutes ces influences ne sont possibles que dans les sociétés où l'Etat moderne est encore absent. Dans le cadre des Etats allemands, les grands bénéficiaires de l'ancien régime n'étaient pas seulement les puissances étrangères comme la France et la Suède, qui pouvaient exercer leur hégémonie sur des territoires conquis et dans lesquels ils avaient obtenu un droit de vote à la Diète. A l'intérieur, il y avait aussi des aristocraties locales qui exerçaient un pouvoir qui échappait à tout contrôle impérial. Parmi eux, il y avait des écrivains publics dont les modes d'autorémunération avaient fini par exaspérer les populations. On peut y voir l'esquisse des seigneurs de guerre d'Afrique et des gouvernements tribalistes où prévaut l'injuste accaparement des ressources nationales. Mais il faut surtout voir dans ces faits historiques les raisons pour lesquelles l'Etat moderne doit se prémunir à la fois contre les dangers extérieurs et contre ses propres pesanteurs. C'est pourquoi Hegel confiait la nouvelle administration de l'Etat moderne à des fonctionnaires animés du sens de l'Etat. L'Etat ne peut être assujéti ni par ceux qui le servent (monarque, députés, etc.) ni par l'arbitraire des parties (ethnies, multinationales), ni par aucune force extérieure (anciennes puissances coloniales). Sinon il n'est pas. L'émergence de l'Etat moderne suppose l'existence d'un droit constitutionnel. Mais ce droit serait abstrait s'il ne peut être en accord avec les moeurs des populations, d'une part, et s'il n'est pas en accord avec les intérêts particuliers, c'est-à-dire avec les corps qui le constituent d'autre part. Telle est tâche fondamentale des fonctionnaires de l'Etat. Ils sont issus de la classe moyenne et non pas de l'aristocratie ou de la société civile.²⁵⁸ Selon Hegel, ces fonctionnaires doivent être dotés de la vertu de la probité. C'est à cause de leurs compétences et de leur vertu que les fonctionnaires seront au service du bien commun et des intérêts particuliers.²⁵⁹

²⁵⁷ *CA*, p. 162 *sq* : « Nous ne pouvons donner le nom d'Etat à une population humaine que si elle est unie en vue de la défense collective de ses biens en général [...] Une telle union ne saurait rester une expression vide de sens

²⁵⁸ *PhD*, § 297.

²⁵⁹ *PhD*, § 254 : « Il faut d'une part qu'ils [les individus] aient leur conscience de soi essentielle dans les institutions, qui sont l'universel existant en soi de leurs intérêts particuliers, et, d'autre part, que ces institutions leur garantissent, au sein de la corporation, un emploi et une activité dirigés vers un but universel. »

Montesquieu avait déjà définie la vertu comme « *le sens désintéressé du devoir envers l'Etat* », et il en avait fait le fondement de toute constitution démocratique.²⁶⁰ Ce devoir envers l'Etat n'est pourtant pas à considérer comme une obligation rituelle, une fonction à accomplir pour justifier son salaire. Il y va en réalité de la survie de l'Etat surtout de celle des citoyens considérés en tant que communauté nationale. Les *Lettres persanes* racontent l'histoire de l'étrange peuple des Troglodytes.²⁶¹ Après avoir connu beaucoup de pertes à cause des injustices et de l'indifférence de ces habitants, les Troglodytes se résolurent finalement à pratiquer la vertu, grâce à laquelle ils purent sauver leur peuple. La vertu ne les a pas seulement préservés du péril mais, en plus, sa pratique leur a permis de constituer un Etat dans lequel ils étaient heureux à l'intérieur et assez forts pour triompher de leurs ennemis à l'extérieur. Ils se donnèrent alors un roi auquel tous furent soumis. Que la vertu conduise à la politique ou qu'elle soit au fondement du politique, comme l'indique Hegel, c'est bien ce qu'on retrouve déjà chez Aristote: « *Il semble bien que le véritable politique soit aussi celui qui s'est adonné spécialement à l'étude de la vertu, puisqu'il veut faire de ses concitoyens des gens honnêtes et soumis aux lois* ». ²⁶² Mais entre la Grèce antique et le contexte qui a permis l'émergence de l'Etat moderne, l'enjeu reste toujours l'exigence d'une réforme qui permet de mettre au service de la cité ou de l'Etat une classe de citoyens adaptée à cette charge. La vertu requise pour les besoins de l'administration n'est pas seulement innée, elle est surtout le fruit de l'éducation et plus précisément de cette éducation qu'on retrouvera essentiellement dans la classe moyenne de l'Etat rationnel.²⁶³ La notion de vertu prend ici le sens d'une aptitude à gérer les affaires de la cité avec *honnêteté* et *compétence*. En effet, chez Hegel, la vertu, tout comme la prise de conscience, est une forme de patriotisme qui consiste : a) pour les fonctionnaires à défendre l'intérêt général²⁶⁴ ; b) pour les militaires, à protéger tous

²⁶⁰ Hegel, *A propos du Reformbill anglais*, p. 357.

²⁶¹ Montesquieu, *Lettres persanes*, Librairie Générale Française, Paris, 1984, p. 25-34.

²⁶² Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 13, J. Vrin, Paris, 1994, p. 80.

²⁶³ *PhD*, § 297.

²⁶⁴ *PhD*, § 273 : « L'Etat politique se divise [en] a) pouvoir de déterminer et d'établir ce qui est universel : c'est le pouvoir législatif ; b) la subsomption des sphères particulières et les cas singuliers sous l'universel : c'est le pouvoir gouvernemental ; c) la subjectivité, en tant que pouvoir ultime de décision : c'est le pouvoir législatif » dans lequel tous les autres sont réunis.

les citoyens contre les violences externes²⁶⁵ ; c) et enfin pour la société civile, à travailler à l'unité du tout.²⁶⁶

CHAPITRE IV

L'EMERGENCE DE L'ETAT EN AFRIQUE

I. La ruse de la raison ou la loi de la caducité universelle

L'absence de l'Etat est liée, en partie, à l'absence d'une souveraineté matérialisée par les moyens militaires, financiers, juridiques, sans lesquels le pouvoir politique ne peut se rendre effectif comme organe suprême des institutions. Par ailleurs, les peuples africains aspirent à la justice, au bien-être, comme tous les autres peuples du monde. Or la justice, le bien-être et tout ce qui peut épanouir la liberté humaine sont proprement la tâche et l'essence de l'Etat. Dans *Le citoyen*, Hobbes considère que le rôle du gouvernement est d'assurer le salut de son peuple, c'est-à-dire de pourvoir à sa sécurité, à ses besoins vitaux, à sa santé et à toutes les commodités de la vie.²⁶⁷ C'est pourquoi il est nécessaire à l'unité et à la défense d'un peuple d'avoir en temps de paix des soldats, de l'argent et des forteresses.²⁶⁸ Un Etat qui viendrait à manquer à assurer le « salut » de l'homme s'expose à la sédition. Si la révolte et la violence sont à considérer comme ce qui menace l'unité d'un Etat, il est également requis de voir dans les mécontentements des populations une demande de justice sociale. L'homme n'est vraiment libre en soi et pour soi que

²⁶⁵ *PhD*, § 327, Add.

²⁶⁶ *PhD* § 268 Rem: « Par patriotisme on n'entend fréquemment que le fait d'être prêt à des sacrifices et des actions extraordinaires. Mais il consiste essentiellement en une disposition d'esprit qui, dans les circonstances ordinaires et le cours de la vie quotidienne, est habituée à considérer la vie en commun comme but et comme fondement substantiel. »

²⁶⁷ Hobbes, *Le citoyen*, trad. Simone Goyard-Fabre, Flammarion, Paris, 1982, p. 229.

²⁶⁸ *Idem*, p. 232.

dans l'Etat. C'est pourquoi les injustices et les dysfonctionnements des sociétés sans Etat constituent en même temps les raisons de l'émergence de l'Etat. Ce sont ces injustices et dysfonctionnements qui seront, dans le contexte africain, des « lieux » politiques à partir desquels l'Etat rationnel devrait s'enraciner dans les cultures africaines, non plus comme le fruit de la colonisation mais comme ce à quoi aspirent les sociétés africaines, même sans le savoir, puisque la marche de l'Esprit universel est toujours inconsciente.

Paradoxalement, l'inexistence de l'Etat doit donc favoriser l'émergence de l'Etat moderne. Autrement dit, les dysfonctionnements actuels des sociétés africaines contiennent en même temps le germe de ce qui les fera passer à l'Etat moderne. Mais dans le cadre de l'Afrique, l'avènement de l'Etat moderne n'apparaît pas seulement comme une nécessité pour combler un manquement de l'ordre traditionnel des sociétés africaines. Le fait majeur qui manifeste « la ruse de la raison » dans l'histoire contemporaine est le fait que nous voyons l'Etat moderne s'imposer peu à peu, dans toutes les sociétés africaines, comme forme d'organisation politique alors que ses fondements sont l'héritage des flétrissures de la domination coloniale. L'Etat moderne sera désormais implanté en Afrique après y avoir été importé par la force. Mais l'événement de la colonisation va surtout révéler deux vérités fondamentales de la dialectique de l'histoire : d'une part, l'Etat moderne que va créer le contexte révolutionnaire dont les hommes avaient besoin pour se libérer de la pesanteur des traditions ancestrales ; d'autre part, que l'histoire ne fait pas marche-arrière.

II. La dialectique comme suppression des contradictions

On retrouve cette distinction dans la critique du capitalisme par Marx. Pour lui, le capitalisme ne doit son existence qu'à « *la spoliation des biens de l'Eglise, l'aliénation frauduleuse des domaines de l'Etat, le pillage des terrains communaux, la transformation usurpatrice et terrestre de la propriété féodale ou même patriarcale en propriété moderne privée, la guerre aux chaumières* ». ²⁶⁹ Ces procédés injustes sont spécifiquement des contradictions dont la négativité est telle

²⁶⁹ Marx, *Le capital*, livre I, t.3, p. 174 cité par D. Folscheid, *op. cit.*, p. 207.

la réalité antérieure parviendra à s'auto-supprimer dialectiquement pour engendrer une autre figure, c'est-à-dire le socialisme.²⁷⁰ Mais avant que Marx ait exploité la force du négatif pour penser le développement du capitalisme et de ses contradictions, Hegel lui-même en avait donné la clé et différentes applications. Dans l'histoire universelle, la dialectique est telle que, en Israël par exemple, « à l'heure où Jésus apparut au sein de la nation juive, elle se trouvait dans cet Etat qui conditionne, tôt ou tard, l'éclatement d'une révolution ».²⁷¹ Dans l'histoire de l'Europe, ce sont les inégalités de la féodalité qui précipitèrent la fin de l'Ancien régime et donnèrent naissance à l'Etat moderne. Les écrits politiques de Hegel, *Les Actes de l'Assemblée des Etats du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816* d'une part, et *A propos du Reformbill anglais* d'autre part, illustrent ce douloureux et inéluctable passage des empires à l'Etat moderne fondé sur le droit constitutionnel. Et d'une façon plus large, *Les principes de la philosophie du droit*, la *Philosophie de l'histoire* ou encore *La raison dans l'histoire* sont accompagnés de ce mouvement dialectique par lequel l'Esprit construit et déconstruit les plus solides et splendides édifices des hommes.

Sur ce point, Hegel ne se contente pas d'indiquer le mouvements de succession des empires ou des régimes politiques dans le monde : la Grèce, Rome, le monde germanique, l'Etat moderne issu de la Révolution française. Ou encore, la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. Hegel étudie les raisons de ces successions. Du point de vue de l'histoire, Hegel reconnaît le mérite de Montesquieu d'avoir montré comment la disposition d'esprit d'un peuple, fondement d'une constitution, a provoqué l'apparition de la monarchie constitutionnelle.²⁷² Il y eut d'abord la démocratie dont le principe est la vertu. Or la démocratie ou le gouvernement de tous fondé sur la vertu repose en même temps sur une *contradiction* qui devait la faire passer à autre chose. Il peut arriver que les gouvernants ou les gouvernés viennent à manquer de vertu. C'est ce qui est arrivé en Angleterre au XVII^e siècle.²⁷³ Ainsi la déconfiture de la démocratie en vice

²⁷⁰ Roger Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, Gallimard, Paris, 1969, p. 94 sq.

²⁷¹ Hegel, *Esprit du christianisme et son destin*, op. cit., p. 95.

²⁷² *PhD*, § 273.

²⁷³ *Idem*, p. 285 : « Montesquieu a fait de la vertu le principe de la démocratie. [II] ajoute qu'au XVII^e siècle, l'Angleterre a offert le beau spectacle d'échouer dans ses efforts pour créer une démocratie, en raison du manque de vertu chez ses dirigeants. Et lorsqu'il déclare en outre, que, lorsque la vertu disparaît de la république, l'ambition s'empare de ceux dont le cœur en est capable et l'avarice de

généralisé de tous a suscité chez *quelques-uns* l'ambition. L'aristocratie en vint alors à se fonder sur le principe de la modération. Mais si ces deux moments (vertu de la démocratie et modération de l'aristocratie) sont maintenus isolément, ils peuvent osciller tantôt vers la tyrannie des uns (aristocratie), tantôt vers l'anarchie des autres (démocratie). C'est pourquoi il fallait les maintenir ensemble, comme l'a fait la monarchie féodale fondée sur l'honneur, pour permettre à l'Etat de survivre. Mais chez Hegel, la monarchie constitutionnelle, mieux que les formes précédentes, a ceci de particulier qu'elle fait dépendre l'Etat des devoirs de tous et non plus de l'arbitraire des uns ou de la passion des autres. C'est la seule forme qui puisse préserver l'Etat du vice du plus grand nombre ou de la tyrannie de quelques-uns.²⁷⁴

Ainsi les formes politiques, les théories économiques, se succèdent les unes aux autres en fonction de la caducité interne de chaque réalité. Chez Marx, ce qui est caduc dans le capitalisme constitue le fondement d'un ordre supérieur qui sera le communisme. Et la caducité du capitalisme consiste dans le fait qu'il favorise la prolétarisation qui, à son tour engendre la concentration d'un plus grand nombre de prolétaires dans des usines de plus en plus grandes. Et c'est précisément cette concentration de prolétaires à la condition misérable qui expose le capitalisme à sa propre révolution et annonce ainsi l'avènement du communisme.²⁷⁵

Dans le cadre de l'Afrique, les dysfonctionnements et les lourdeurs des traditions devaient donc, tôt ou tard, subir un changement de nature dialectique. Or l'œuvre de la dialectique dans l'histoire se fait souvent dans la douleur, les résistances et parfois les tragédies. L'institution du régime parlementaire par Frédéric III impliquait un nombre de réformes importantes parmi lesquelles figurait l'institution des fonctionnaires de l'Etat. Ces derniers devaient se mettre au service de l'Etat et se démarquer ainsi des représentations traditionnelles de la Diète. Mais ce n'est pas la création d'une nouvelle institution en tant que telle qui nous intéresse. Car bien avant Hegel, dès la Grèce antique du temps de Solon (638 av. J.-C.-559

tous et, que, par suite, l'Etat étant devenu une proie pour tous, sa force ne réside plus que dans la puissance de quelques individus et dans la licence de tous. Il faut remarquer que, dans un Etat plus évolué de la société et avec le développement et la libération des puissances de la particularité, la vertu des chefs de l'Etat ne suffit plus et qu'une autre forme de la loi rationnelle que celle de la disposition d'esprit devient nécessaire, afin que le tout ait la force de se maintenir et qu'on puisse accorder aux forces de la particularité développée leur droit positif et leur droit négatif. »

²⁷⁴ *Idem.*

²⁷⁵ Francis Kaplan, *op. cit.*, p. 216.

av. J.-C.), les fonctionnaires de l'Etat sont déjà institués et rémunérés.²⁷⁶ Ce qui est en jeu n'est donc pas le fait d'une nouvelle institution, mais l'acte dialectique par lequel s'opère le passage du droit privé au droit rationnel. Ce passage se fait dans la douleur des réformes, des révolutions, mais aussi contre la résistance des derniers bastions du *statut quo*. On sait que Solon a été contraint à l'exil, poussé par le mécontentement des populations d'Athènes. Élu archonte (magistrat supérieur) dans le but de réformer les conditions accablantes dans lesquelles vivaient de nombreux petits agriculteurs athéniens libres qui, ne parvenant plus à payer leurs dettes, étaient vendus comme esclaves, Solon avait lancé des réformes qui furent jugées trop démocratiques pour plaire aux riches aristocrates et pas assez pour le peuple.

Cela n'enlève rien à l'importance des réformes constitutionnelles de Solon. Il conserva l'ancienne subdivision de la population en classes mais l'établit selon la richesse. La première était celle des « *pentacosiomédimnes* », c'est-à-dire de ceux qui possédaient un revenu annuel égal à 500 médimnes de grain, de vin ou d'huile. La deuxième était la classe des chevaliers, capables de fournir un cheval pour le service militaire, et donc le revenu annuel s'élevait à 300 médimnes. Les « *zeugites* », eux, pouvaient fournir des bœufs d'attelage et avaient un revenu de 200 médimnes. Une quatrième classe, celle des « *thètes* » (salariés), en général, ne possédait rien. Les charges politiques étaient ouvertes uniquement aux membres des trois premières classes, mais Solon donna aux *thètes* le droit de siéger dans les assemblées. C'était une étape importante dans le développement d'un gouvernement populaire, car l'élection de l'assemblée à partir de l'ensemble des citoyens donna au peuple le contrôle du gouvernement. Un nouveau conseil, la *boulé*, composé de 400 membres, fut mis en place afin de préparer les propositions à débattre lors de l'assemblée générale. Le conseil remplissait bon nombre des fonctions législatives auparavant remplies par l'aréopage.

C'est donc une constance de l'histoire politique que de nouvelles institutions naissent sous les cendres des institutions traditionnelles. Et tout cela se fait dans le déchirement et les résistances. La marche de l'Esprit universel est imprévisible et surprenante. L'Etat moderne est certes arrivé, en Afrique par le biais de la

²⁷⁶ *Idem*, p. 24.

colonisation, mais c'est aussi de cette même manière indirecte que les guerres napoléoniennes, par exemple, avaient fait obtenir aux Prussiens bon nombre d'acquisitions liées à la Révolution française : la propriété terrienne devint aliénable, les paysans furent libérés de leurs corvées, les villes obtinrent une gestion autonome. Et tout cela sans que le gouvernement prussien ait pu manifester la moindre conviction réformiste. La motivation de se doter d'une armée était plutôt soutenue par la nécessité de résister à l'ascension de Napoléon.²⁷⁷ Ultimement, c'est ainsi que procède l'Esprit universel dans le monde et à l'intérieur des Etats. Le mouvement par lequel une société passe d'un régime à un autre est imprévisible, en même temps qu'il est discernable dans la nature des choses. Chaque régime politique contient en lui-même le principe de sa propre dialectique qui le fait passer en son opposé. Mais puisque l'irruption est totalement imprévisible, tous les faits de l'histoire, y compris la colonisation, peuvent alors apparaître comme une ruse de la raison. En face des lourdeurs des traditions qui ne laissaient aucune possibilité de réformer les codes et les usages des sociétés traditionnelles africaines, l'apparition d'une force étrangère (colonisation) aurait pu faire office de catalyseur. Dans le feu des événements, la plupart des Africains eux-mêmes auraient pu voir que, derrière les douloureux événements qui frappaient leurs tribus, un nouvel ordre était en train de supplanter définitivement l'ordre ancien. Mais aveuglés, les plus nostalgiques ont continué à revendiquer la restitution de leur passé.

Un des facteurs qui aura contribué à entretenir le passéisme et la victimisation trouve ses fondements dans la littérature de l'Afrique noire. L.S. Senghor se définissait lui-même comme l'« *ambassadeur du peuple noir* ».²⁷⁸ Chez lui le passéisme et la victimisation atteignent parfois les accents les plus pathétiques, qui déguisent les moments de l'histoire sous un langage qui enchaîne la totalité dans un fragment, l'universel dans le particulier, l'éternité dans un instant. De là il n'y a qu'un pas pour défigurer toute la réalité. L'humanité est fragmentée en atomes isolés (Noirs/Blancs, colon/colonisé, victimes/bourreaux) : « *qu'ils m'accordent, les génies protecteurs, que mon sang ne s'affadisse pas comme un assimilé comme un civilisé* ».²⁷⁹ Une défiguration qui conduit jusqu'à l'irréel, à la plate nostalgie des

²⁷⁷ K. Papaioannou, notice de *La constitution de l'Allemagne*, op. cit., p. 18-19.

²⁷⁸ Léopold Sédar Senghor, *Œuvre poétique : Ethiopiennes*, Seuil, Paris, 1990, p. 40.

²⁷⁹ *Idem*, p. 62.

fictions : « *Le peuple noir m'attend pour les élections des Hauts-sièges, l'ouverture des jeux et des fêtes de la Moisson [...] Je songe aux pays du Septentrion, toutes mes nuits sont veilles [...] Je suis attente dans la nuit* ». ²⁸⁰ C'est une poésie qui manque de vision et se perd dans la phraséologie des odeurs exotiques. On est étonné de voir que ceux qui avaient été témoins de « la révolution coloniale » n'avaient pas réalisé qu'un monde changeait sous leurs yeux. Senghor se contente de décrire la camaraderie qui a rapproché le colon et le colonisé dans une peur commune de la mort dans les champs de bataille. ²⁸¹ Alors que l'égalité devant la mort et la fraternité suscitée par une peur commune dans les tranchées auraient pu, après la guerre, secouer les pesanteurs des traditions et initier les combattants à la défense d'une communauté nationale (et non plus clanique) et internationale.

La *négritude* comme rêve de métissage culturel de tous les peuples ne pouvait donc se traduire en principe politique sur la scène internationale, définie chez Hegel comme un lieu de passions violentes et d'affrontements des intérêts particuliers. Ce qui est reproché à Senghor n'est pas seulement de s'être enfermé dans de purs jeux verbaux alors que la *négritude* aurait pu être une arme contre les limites et les inégalités de l'Afrique traditionnelle. Mais le plus grand reproche fait à la *négritude* est précisément, du point de vue hégélien, l'incompatibilité de la thèse du métissage culturel avec les relations politiques internationales, marquées essentiellement par les conflits d'intérêts. Si Rome a parlé grec, ce n'était pas par métissage mais à cause des conquêtes d'Alexandre. Si les langues européennes sont latines, ce ne fut point par métissage au sens de Senghor. A ce titre, la *négritude* manque de réalisme politique et se confine dans la figure des poètes et aèdes que Platon excluait de sa cité. L'universel que défend Senghor dans le « *Rendez-vous du donner et du recevoir* » (sa manière à lui de parler des relations internationales) est proprement un universel abstrait qui appauvrit le moment vrai du syllogisme (universel, particulier, singulier), parce qu'à l'intérieur des traditions ancestrales, la subjectivité ou la singularité n'avait jamais pu être poussées à leur point extrême de développement, lié au combat du maître et de l'esclave. Il a préféré l'harmonie avec la nature, la danse, le rythme. Quand il parle de « l'universel », il faut l'entendre

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 140.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 63: « comme le dernier forgeron [...] ni maîtres désormais ni esclaves ni guelwars ni griots de griot. Rien que la lisse et virile camaraderie des combats, et que me soit égal le fils du captif, que me soient copains le Maur et le Targui, congénitalement ennemis ».

comme ce que tous les hommes ont en commun et qui devrait leur permettre de vivre en pleine convivialité. Or l'universel chez Hegel est, au contraire, ce dynamisme du désir égoïste qui affronte, lutte, s'oppose et cherche d'abord à « *supprimer* » l'autre en tant qu'il lui fait obstacle, avant de se réconcilier avec lui. Face aux changements et aux événements de l'histoire initiés par le contexte colonial, l'Afrique n'a pas su voir le lever de soleil de sa libération. Il fallait être comme Hegel qui, comme le dit A. Philonenko au sujet de l'humiliation de l'Allemagne pendant l'ascension napoléonienne, « *offre un tableau saisissant d'une société que des sourds craquements ébranlaient et dont les fissures allaient se multipliant. Hegel ne fut, à proprement parler, ni 'pour' ni 'contre' la Révolution, il la jugea nécessaire, fruit d'un long développement que rien ne pouvait enrayer et dont l'argent était le moteur* ». ²⁸²

En 410, lorsque les hordes d'Alaric s'emparent de Rome, les païens incriminent les Chrétiens qui refusent de rendre un culte aux dieux de la cité. Saint Augustin (354-430), certes choqué comme la plupart de ses contemporains par l'effondrement de la *Ville éternelle*, affirme que les vraies raisons du sac de Rome résident, non pas dans le christianisme, mais dans la corruption des mœurs et l'orgueil des Romains. ²⁸³ En Israël, à mesure que les royaumes tombent sous la coupe de Nabuchodonosor, les prophètes dénoncent les égarements qui ont provoqué la colère de Dieu et condamné le peuple en exil. Au contraire, le cri de la négritude n'a été qu'un pur sentiment, un requiem mélancolique chanté par un chœur qui ne savait pas déchiffrer le mouvement de l'Esprit universel sur la partition de l'histoire. Cela n'a rien à voir avec l'exaltation du jeune Hegel plantant l'arbre de la liberté. ²⁸⁴ Ce qu'on aurait espéré de la part de la génération d'Africains témoins de « la révolution coloniale », est un Thucydide (v. 460 av. J.-C. - v. 400 av. J.-C.) qui, témoin de la guerre du Péloponnèse opposant Athènes à Sparte en 431 av. J.-C., en perçut l'importance historique et élaborait des plans pour en relater le cours et le résultat. La révolte aveugle des témoins de la « révolution coloniale » n'a

²⁸² A. Philonenko, *op. cit.*, p. 204.

²⁸³ Augustin (saint), *Cité de Dieu I*, Nouvelle Bibliothèque Augustinienne (NBA), Paris, 1993, p. 326 : « *Ils [les Romains] se sont portés vers les honneurs, le pouvoir et la gloire ; ils ont été honorés presque en toutes les nations ; à un grand nombre de nations ils ont imposé les lois de leur empire ; ils sont fameux aujourd'hui encore par les lettres et l'histoire en presque toutes les nations. Ils n'ont pas à se plaindre de la justice du Dieu suprême et véritable, ils ont reçu leur récompense* ».

²⁸⁴ Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel suivie de apologie de Hegel contre le docteur Haym*, Gallimard, Paris, 2004, p. 130.

donné à voir dans la *colonisation* que son côté dramatique, alors qu'elle créait en même temps un contexte propice pour réformer les injustices et les lourdeurs des traditions africaines. Il y eut cependant, dans la littérature africaine des auteurs comme Cheikh Hamidou Kane qui recommandait d'envoyer les jeunes à l'Ecole occidentale pour qu'ils sachent *lier le bois au bois* et qu'ils apprennent les techniques du vainqueur (l'Occident). Son idée va d'ailleurs bien au-delà du simple apprentissage des savoirs scolaires, car il identifie la formation scolaire à une sorte de *mort*.²⁸⁵ La véritable attente de l'Afrique dont Senghor aurait pu parler trouvait véritablement chez Ch. H. Kane un ambassadeur visionnaire : « *Je viens vous dire ceci : moi, Grande Royale, je n'aime pas l'école étrangère. Je la déteste. Mon avis est qu'il faut y envoyer nos enfants cependant [...] L'école où je pousse nos enfants tuera en eux ce qu'aujourd'hui nous aimons et conservons avec soin, à juste titre. Peut-être notre souvenir lui-même mourra-t-il en eux. Quand ils nous reviendront de l'école, il en est qui ne nous reconnaîtront pas. Ce que je propose c'est que nous acceptions de mourir en nos enfants et que les étrangers qui nous ont défaits prennent en eux toute la place que nous auront laissée libre.* »

Les chants de la *négritude*, au contraire, déconcertent par leur ennui. En gros, ils idéalisent l'Afrique d'avant la colonisation. Or cette Afrique-là avait besoin d'être réformée en profondeur. Et on se demande comment les sociétés africaines n'ont pas pu aboutir à des réformes qui, bien avant la grande Traite des Noirs et la colonisation organisées par les Européens, souffraient déjà de l'esclavage des Arabes dans nombre de régions. Chez Senghor, chantre de l'universel et fils d'une des régions les plus touchées par la traite, et pourtant placé au plus près de l'actualité politique, la *négritude* ne pouvait être qu'une révolte incomplète parce qu'il manquait à l'Afrique cette vision qu'apportèrent à l'homme la philosophie grecque et la religion chrétienne. C'est pourquoi ce n'est pas seulement Senghor qu'il faut mettre en cause, c'est tout un monde avec ses mœurs, ses convictions, ses coutumes qui attendaient d'être remués par la dialectique de l'histoire. Certes, il y eut maintes révoltes par-ci et par-là, de l'Egypte (Akhenaton : v. 1350-1334 av. J.-C.) jusqu'en Afrique du Sud (Chaka Zoulou : 1787-1828). Dans la *Raison dans l'histoire*, Hegel rapporte aussi plusieurs témoignages concernant des sociétés

²⁸⁵ Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, éd. 10/18, Paris, 1961, p.56-57.

africaines qui, mécontentes du gouvernement de leurs chefs, n'hésitaient pas à les mettre à mort.²⁸⁶ Mais aucune révolte n'a pu conduire à l'avènement du politique au sens de l'Etat moderne, de telle sorte qu'on puisse aussi parler d'« ancien régime ». Il n'y a jamais eu de rupture parce qu'on ne luttait pas pour libérer l'homme mais pour se débarrasser du fardeau d'un maître. S'il y a eu bien eu des révoltes et des sacrifices dignes d'intérêt dans les sociétés africaines traditionnelles, ces efforts ne pouvaient conduire à une refondation de la société. On tuait un roi pour en instituer un autre sans que les mœurs et les institutions politiques en soient affectées. La nouveauté se brisait ainsi constamment contre la muraille des traditions et de la continuité.

Le Liberia en est l'exemple le plus caractéristique. Ceux qui avaient été libérés du fardeau de la colonisation anglaise subirent par la suite le mépris des nouveaux maîtres. Les esclaves libérés qui venaient d'Amérique instituèrent à leur tour une politique de brimade des autochtones sans pour autant faire apparaître un Etat digne de ce nom. Ainsi ce que suscite la *négritude* va bien au-delà d'un désir de « *retour au pays natal* » (A. Césaire) des exilés. Elle traduit plus profondément encore un retour à l'inhibition. Il n'est pas étonnant qu'après les Indépendances, les premiers régimes politiques africains se soient immédiatement emparés des nouvelles institutions étatiques en y insufflant l'atavisme des traditions : longévité et mercantilisme. Pendant les périodes d'esclavage arabe d'abord puis occidental, ce furent les chefs traditionnels qui livrèrent en échange de pacotilles les plus virils des habitants de leurs sociétés. C'est pourquoi un tel Etat ne saurait perdurer parce qu'il n'est pas conforme au concept du pouvoir qui, pour être souverain et légitime, doit se déterminer comme une totalité, une individualité qui assure à ses parties leur unité et leur cohésion.²⁸⁷

III. La dialectique comme un chemin de non-retour

Ce qui se passait en Allemagne pendant la période des réformes est caractéristique du cheminement irréversible de la dialectique dans le monde. Hegel

²⁸⁶ *RdH*, p. 264.

²⁸⁷ *PhD*, § 330.

met en lumière l'hypocrisie des autorités politiques de l'ancien régime qui défendaient leurs intérêts privés en les faisant passer pour ceux du peuple. Elles font tirer en longueur les débats à l'Assemblée non pas dans le souci d'approfondir la réflexion, mais tout simplement pour tourner en rond, en espérant de tous leurs vœux et de toute leur ruse que Frédéric Guillaume III décidera le retour à l'ancienne constitution, ou assurera au moins sa survie à côté de la nouvelle. Les *Actes de l'assemblée des Etats du royaume de Wurtemberg* se terminent par ce constat d'échec : « *L'admirable résultat final [de cette assemblée est le fait que] durant tout le cours de sa longue et coûteuse session, non seulement [elle] n'a pas mis en oeuvre le moindre accord avec le roi, mais n'est même pas parvenu à produire une quelconque résolution en matière constitutionnelle* ». ²⁸⁸ Pendant un an, en effet, écrivains, magistrats, ecclésiastiques, et tous les autres privilégiés de l'ancien régime qui souhaitaient son maintien ou sa restauration, n'ont cessé de multiplier les démarches et les adresses à la Diète pour plaider leur cause. ²⁸⁹ La nouvelle constitution visait entre autres « *la participation [du grand nombre] à la législation, le droit de consentir à l'impôt, les anciens biens de l'Eglise, la comptabilité des dépenses de l'Etat, la liberté personnelle, la responsabilité des serviteurs de l'Etat, le droit d'émigrer, l'efficacité durable des Etats* ». ²⁹⁰ Or précisément, tous ces atouts garantis par la nouvelle constitution n'ont rencontré que des vagues de résistance. ²⁹¹ Les princes de sang royal (agnats) « *proclament qu'ils veulent réserver expressément pour eux-mêmes et pour les futurs agnats les droits de la situation d'antan* ». ²⁹² D'un autre côté, le groupe des prélats émet le vœu « *d'être représenté en tant qu'état particulier à l'assemblée des Etats et de recouvrer la jouissance de ses droits antérieurs* ». ²⁹³ Le cas le plus flagrant fut celui des écrivains publics. Hegel rapporte l'une des nombreuses critiques adressées aux écrivains officiels de l'Etat : « *cette race est d'autant plus à charge à la partie laborieuse du peuple qu'elle est aussi impudente que lâche, qu'elle pourrait aussi bien, dans une occasion favorable, élever ses prétentions jusqu'aux premiers bureaux de l'Etat, que, dans des occasions défavorables, arracher sa nourriture à la*

²⁸⁸ *Op. cit.*, p. 343.

²⁸⁹ *Idem*, p. 272.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 239.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 258.

²⁹² *Ibidem*, p. 241.

²⁹³ *Ibidem*, p. 244.

dernière classe du peuple, obstinée en tout cas à toujours vivre du travail d'autrui ». ²⁹⁴

En réalité, le voeu d'une restauration de l'ancien régime tenait à la volonté des classes privilégiées de continuer à assurer le recouvrement des impôts dont la gestion devait désormais être confiée aux fonctionnaires d'Etat. Hegel ironise en ces termes: « *C'était comme si le recouvrement des impôts destinés aux dépenses de l'Etat était un empêchement pour l'office des écrivains de prélever les impôts annuels qu'ils infligeaient aux sujets* ». ²⁹⁵ L'étendue des recouvrements des impôts effectués par les écrivains sous l'ancien régime concernait à la fois les Mairies, les fondations pieuses et d'aumône, les hôpitaux, bref, « *la comptabilité des fonds des pauvres et des Églises* ». ²⁹⁶ Après avoir mis en lumière cette hypocrisie de ceux qui demandaient le retour à l'ancienne constitution sous couvert de défendre l'intérêt du peuple, Hegel écrit : « *voilà les mains entre lesquelles se trouve le peuple! Mon peuple, tes chefs te trompent! Pourrons-nous nous écrier avec le prophète [Osée 4,6] lorsqu'il parlent de bon vieux droit* ». ²⁹⁷

Il n'est donc pas étonnant non plus que Hegel ait défendu le droit à l'information par les médias, mais surtout par la publicité des débats ²⁹⁸ de l'Assemblée, pour que le peuple parvienne à s'arracher à ce qu'il appelle la « *nullité politique* ». ²⁹⁹ Il fallait une épuration, rendue nécessaire par l'hypocrisie de l'ancienne organisation. Et c'est précisément ce qui justifie l'avènement des héros dans l'histoire : ils comprennent ce que la majorité n'a pas compris. Mais surtout, ils ont l'énergie requise pour résister à ce qui s'oppose à eux en vain. En réalité, rien ne résiste à l'avènement d'un héros qui, au-delà de son génie personnel, ne fait qu'obéir à ce que l'Esprit universel veut manifester dans le monde quand les temps sont accomplis.

En ce qui concerne l'Afrique, elle n'a plus à attendre des héros qui viendraient bouleverser l'ordre établi et conduire les peuples vers un nouvel ordre. L'avènement

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 307.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 309.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 315.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 320.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 262.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 197.

de l'Etat moderne s'est fait en Afrique par les circonstances historiques dont les Africains eux-mêmes n'ont été, dans un premier temps, que les protagonistes passifs. Ceux qui avaient identifié colonialisme et institutions modernes de l'Etat pensaient pouvoir rejeter une forme nouvelle d'organisation sociale issue de la culture occidentale en même temps que la colonisation. On vit naître après les indépendances des revendications nostalgiques en faveur de *l'authenticité*, du retour aux racines ancestrales, à la « *négritude* », comme si le chemin de l'histoire était une contingence qu'on pouvait contraindre à revenir en arrière.

L'exemple des *Etats allemands* est à ce sujet assez éclairant. Le retour en arrière tant souhaité par les privilégiés de l'ancien régime n'était plus envisageable. Les raisons extérieures pouvaient se chercher dans le délabrement des structures politiques de l'ancien régime, dans la corruption multiforme des moeurs qui avait transformé, d'après Hegel, les acteurs politiques, et particulièrement les magistrats, ecclésiastiques et écrivains, en « *suceurs de sang des citoyens* ». Or si les causes étaient seulement matérielles, il suffisait d'un transfert des caisses de l'Etat, jadis détenues par les privilégiés de l'ancien régime, dans les mains des fonctionnaires de l'Etat préconisés par la réforme de Frédéric Guillaume III.³⁰⁰ Mais les causes de non-retour n'étaient pas seulement liées aux finances. Elles n'étaient pas non plus dans le seul fait de l'existence d'une constitution nouvelle en tant que telle. La situation de non-retour venait du fait qu'une constitution ne pouvait plus se contenter d'être procédurière et purement formelle³⁰¹, sans lien avec la réalité « positive ».³⁰²

Qu'on se rappelle le contexte politique de l'empire allemand, où les institutions héritées du Moyen-Âge étaient si lourdes et si compliquées que le monarque s'en trouvait prisonnier : « *L'empereur ne pouvait faire de lois ni lever*

³⁰⁰ *Idem*, p. 248 : « On doit rapprocher intimement de ce délabrement intérieur et de la corruption morale qui réside dans un tel pillage privé et dans une telle situation en général le délabrement formel de l'Etat consistant dans le fait que l'assemblée, ayant la caisse entre les mains, se met elle-même pour elle-même, comme une sorte de puissance souveraine, pour ses propres fins. Il n'y a qu'un pas entre détenir sa propre caisse et entretenir ses propres troupes, et il serait tout bonnement ridicule d'interdire légalement à l'assemblée d'entretenir les troupes tout en lui mettant en main le pouvoir et les moyens de le faire ».

³⁰¹ K. Papaioannou présente dans la notice de *La constitution d'Allemagne*, (*op. cit.*, p. 14-15) les lourdeurs et formalisme qui caractérisaient la justice impériale et l'ensemble du fonctionnement de l'empire allemand.

³⁰² *PhD*, § 3.

*d'impôts sans le consentement du Reichstag (Diète d'Empire). Cette diète était divisée en trois collèges : les princes électeurs, les princes et les villes [...] En outre, les travaux de la Diète étaient compliqués : les représentants des différents Etats n'étaient pas des plénipotentiaires ; ils devaient obtenir, pour chaque vote, le consentement de leur souverain ; comme les communications étaient longues et difficiles à cette époque, la procédure durait parfois interminablement [...] Le fonctionnement de la justice impériale était tout aussi lourd et inefficace. Ensuite, les grandes principautés étaient soustraites à sa juridiction par privilèges spéciaux.»*³⁰³ Un tel état de choses ne pouvait que conduire à des réformes et à l'instauration de l'Etat moderne. C'est dans cette perspective que s'inscrivait la problématique des finances, qui devinrent un enjeu majeur pour autant que leur mauvais usage pouvait desservir la souveraineté de l'Etat au profit d'une plus grande autonomie des provinces. Mais derrière les questions d'équilibre du pouvoir et de souveraineté de l'Etat, la vraie raison de non-retour à l'ancien régime fut essentiellement l'émergence du « politique ». A l'arbitraire s'est substitué le fait légal et les provinces devinrent des Etats juridiquement définis, placés sous la compétence de l'assemblée des Etats.³⁰⁴

Quand le destin d'un peuple en arrive à une telle phase de crise, tout le problème est de savoir quelle forme de gouvernement adopter, puisque les formes anciennes sont devenues caduques. Dans le cas de l'Allemagne, Hegel avait préféré la monarchie constitutionnelle et héréditaire à ces autres modèles politiques qui étaient d'une part la monarchie parlementaire (modèle de Frédéric Guillaume III) et d'autre part la République (*Reformbill* anglais). Pour Marx, la fin du capitalisme devait s'accompagner de l'avènement du socialisme. Pour réformer les mœurs de son temps, Platon avait rejeté la *timarchie*, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie au profit de la cité aristocratique, juste et communautaire.³⁰⁵ De la même manière, la fin des régimes traditionnels en Afrique, définitivement supplantés par le modèle de l'Etat moderne, devait s'accompagner de types de politiques totalement nouveaux dont nul n'avait la moindre idée.

³⁰³ K. Papaioannou, notice de *La constitution de l'Allemagne*, *op. cit.*, p. 14-15.

³⁰⁴ *Idem*, p. 245.

³⁰⁵ Platon, *La République*, 449a *sq.*

Ce qui semble avoir fait défaut dans le contexte africain, c'est en partie le fait que ces formes nouvelles de gouvernement ne se sont pas produites à partir des *contradictions* internes des systèmes anciens. Après les indépendances, les politiques africains furent fascinés tantôt par le socialisme, le communisme, la démocratie, etc. non pas comme un aboutissement des processus à l'œuvre dans les politiques ancestrales, mais comme de purs choix idéologiques survenus de façon contingente et extérieure. Et pourtant, malgré ce manque de conjonction entre les formes anciennes de la vie politique des sociétés africaines traditionnelles et les formes de gouvernements héritées de la colonisation, l'Etat moderne avait pu être capable de corriger et sublimer les contradictions des formes traditionnelles du pouvoir de l'Afrique ancestrale. Les cultures africaines se prévalent d'être des cultures de la vie, du respect des aînés, de la solidarité. Précisément, le nouveau contexte politique africain a fait voir ce que ces traditions avaient de limites. Tant de guerres tribales qui se sont déclarées dans plusieurs pays africains démontrent à la fois la persistance des haines interethniques mais surtout révèlent que l'homme africain ne reconnaît d'autres hommes que s'il reste dans le cadre de son ethnie. L'homme de l'autre ethnie, même s'ils sont *com-patriotes*, reste un étranger qu'il peut exproprier ou mettre à mort.

On pourrait faire valoir ici l'objection selon laquelle les guerres africaines ont des causes complexes. Soit ! Mais si on ne s'en tient qu'au fait qu'une communauté nationale peut en venir aux armes sous prétexte qu'il existe un malaise dans les relations intercommunautaires, cela conduit en même temps à penser que l'Afrique ne pouvait prétendre à une vie urbaine développée sans renoncer à l'antipathie instinctive des tribus. Ce réflexe primaire révèle le paradoxe des peuples africains, à la fois profondément solidaires tant qu'ils restent dans un environnement ethnique homogène, et prêts aux pires exactions quand il s'agit de se confronter à l'altérité. Tout à coup, le respect de la vie, le sens de la solidarité, le respect des aînés se révèlent alors comme des valeurs qui ne s'appliquent qu'à l'intérieur d'un groupe *particulier*, comme si les valeurs culturelles n'étaient que des réalités particulières et non *universelles*. La preuve en est que quelque chose devait définitivement changer dans les traditions africaines. Entrée dans le nouveau cadre de l'Etat moderne, l'Afrique moderne aura beau être contestée par les nostalgiques du passé, le retour en arrière ne peut pas être possible. Parce qu'il est fondé sur les principes du droit,

de la liberté subjective avec les devoirs correspondants, l'Etat moderne apparaît comme la *réalisation (Aufhebung)* des *contradictions* des sociétés traditionnelles. Son avènement dans une société est donc inscrit dans les contradictions des structures traditionnelles, qui perdent ainsi toute possibilité d'inspirer à nouveau l'action politique et toutes les institutions désormais façonnées par le pouvoir de la négativité.

CHAPITRE V

L'ÉTAT MODERNE ET SES PARADOXES

I. La populace

La troisième section³⁰⁶ de la *vie éthique* des *Principes de la philosophie du droit* est consacrée à l'Etat, forme achevée de l'incarnation du spirituel. En lui, il n'y a plus de place pour l'arbitraire et la versatilité du monarque puisque son gouvernement repose sur une constitution. Il n'y a pas non plus ce mépris de l'homme tel qu'on peut l'observer dans d'autres cultures et chez les Romains. Quand il s'agit de rechercher de l'ordre dans la cité, de réprimer un fautif, c'est toujours conformément à la raison et non par pure brutalité. Ses lois ne sont ni arbitraires ni immuables puisqu'elles reposent sur une loi objective qui peut et même doit être modifiée constamment pour échapper à la sclérose.

L'Etat moderne dont la vocation est d'épanouir l'homme, se heurte cependant à l'un de ses plus graves paradoxes puisque Hegel admet non seulement qu'on ne peut pas empêcher l'existence d'une *populace*³⁰⁷, mais aussi que les riches et les pauvres peuvent cohabiter sans que leurs inégalités remettent en cause l'identité profonde de l'Etat. Ce visage de l'Etat moderne fait partie de ce que E. Eric Weil

³⁰⁶ *PhD*, § 257,257 *sq.*

³⁰⁷ *PhD*, § 245, p. 251 : « Malgré son excès de richesse, la société n'est pas assez riche, c'est-à-dire n'a pas, dans ce qu'elle possède en propre, assez de ressources pour empêcher l'excès de pauvreté et la production de la populace. »

appelle « *les horreurs* » de l'Etat hégélien.³⁰⁸ Car dire que l'Etat moderne est par essence indifférent aux inégalités entre citoyens expose toute la théorie hégélienne de l'Etat à une certaine méfiance. Certes, dans *La Constitution de l'Allemagne*, Hegel atténue les inégalités en les corrigeant par l'inégale contribution fiscale entre les classes, de telle sorte que l'Etat parvient à rétablir l'équité.³⁰⁹ Mais dans la *Philosophie du droit*, le choix est clairement exprimé de laisser les pauvres à leur misérable condition, livrés qu'ils sont à une mendicité publique que rien ne pourrait supprimer.³¹⁰ Que l'Etat vienne à surimposer les plus riches pour une redistribution équitable, que les couvents et autres œuvres de charité ouvrent leurs portes aux mendiants des rues, le problème des inégalités, consécutives au mode spécifique de production de l'Etat moderne, ne s'en trouvera pas pour autant résolu. L'organisation de la production industrielle de la société civile est telle qu'il faut produire de plus en plus pour en écouler les stocks vers des débouchés de plus en plus lointains dans la dure compétition du commerce international. C'est donc ultimement la production ou la multiplication des richesses qui gouverne l'économie des nations. En marginalisant en quelque sorte ainsi la dignité de l'homme pauvre, dont Hegel dit pourtant que la prise en compte de sa singularité est ce qui distingue la société moderne des sociétés antiques, l'Etat moderne, tel qu'il est conçu par Hegel, semble contraire à la dignité de l'homme considéré indépendamment de ses attributs sociaux. Et si l'Etat hégélien apparaît ainsi contraire à la dignité humaine, il le sera plus profondément encore à sa vocation qui est d'être à la fois le lieu d'accomplissement des individualités et en même temps le lieu d'intégration du particulier et de l'universel.

Et pourtant, quand on considère la question des inégalités de richesses entre les citoyens comme l'étalon de l'intérêt qu'un Etat accorde à la dignité de l'homme, on reste à mi-chemin de la théorie politique de l'Etat moderne chez Hegel.³¹¹ D'abord

³⁰⁸ E. Eric Weil, *op. cit.*, p. 24.

³⁰⁹ *CA*, p. 146 : « L'inégalité naturelle des contributions aux dépenses de l'Etat qui résulte de l'inégalité des richesses ne constitue nullement un facteur de désorganisation pour lui, puisque, en réalité, les Etats prennent appui sur elle [...] Noblesse, clergé, classe bourgeoise et paysanne ne paient presque nulle part l'impôt dans les mêmes proportions ».

³¹⁰ *PhD*, § 245, p. 252.

³¹¹ *PhD*, § 258: « Si l'on confond l'Etat avec la société civile et si on lui donne pour destination la tâche de veiller à la sûreté, d'assurer la protection de la propriété privée et de la liberté personnelle, c'est l'intérêt des individus comme tels qui est le but final en vue duquel ils se sont unis et il s'ensuit qu'il est laissé au bon vouloir de chacun de devenir membre de l'Etat. Mais l'Etat a un tout autre rapport avec l'individu ».

parce que la satisfaction des besoins privés relève de la sphère de la société civile : il appartient aux familles et aux corporations de permettre aux individus de pourvoir à leurs besoins. Ensuite parce que les imperfections de l'Etat moderne n'enlèvent rien à son caractère nécessaire et indispensable car non seulement « *l'Etat n'est pas une œuvre d'art* »³¹², mais aussi parce que « *l'individu possède sa liberté substantielle en lui [l'Etat] qui est son essence, son but et le produit de son activité* ». ³¹³ L'Etat entretient donc un rapport particulier avec les individus qui n'a rien à voir avec l'évergétisme derrière lequel les politiques africains se cachent, soit pour destituer des régimes en place, soit, quand ils sont au pouvoir, pour marchander une légitimité que la corruption et le népotisme mettent à mal. Et si les Etats africains se livrent à de tels spectacles par lesquels l'Etat se substitue à la société civile, c'est une preuve de l'inexistence de l'Etat moderne au sens hégélien. L'Etat n'a pas à se substituer à la société civile dont il doit garantir les intérêts par la réglementation. La constitution d'un Etat ne traduit pas autre chose que la garantie des intérêts de ses citoyens. Mais il est important de représenter la société humaine selon ses différentes activités et ses besoins. Car précisément, l'homme est aussi un être de besoin. Il n'est pas d'abord un universel.

Le point de départ de la réflexion de Hegel n'est pas la métaphysique mais l'expérience première, concrète, où la conscience de l'homme se pose comme une volonté déterminée par le besoin de posséder. Volonté et liberté se présentent comme les deux aspects d'une même réalité. Or précisément, si l'homme se comprend comme volonté et donc comme un être libre, une telle liberté ne peut se comprendre comme un libre-arbitre, puisque celle-ci demeure une simple possibilité de choix que Hegel rejette par le fait qu'il fait place au hasard.³¹⁴ S'il y a volonté ou liberté, elle ne peut se déterminer qu'à partir de son propre contenu.³¹⁵ Dans la propriété qui se traduit matériellement par la « *possession d'un objet naturel* », l'homme quitte son état de nature pour devenir une personne. Il détermine ainsi son individualité à travers la possession de quelque chose.³¹⁶ Et toute l'activité de

³¹² *PhD*, § 258 Add., p. 260.

³¹³ *PhD*, § 257, p. 258.

³¹⁴ *PhD*, § 15.

³¹⁵ *PhD* § 4.

³¹⁶ E. Eric Weil, *op. cit.*, p. 37: « Dans la famille, l'homme cesse d'être abstrait ; membre d'une unité vivante, l'individu, dans le sentiment de l'amour confiant, même une existence concrète qui est existence libre [...] Mais la famille, ayant ses fondements en partie dans la nature, dans le donné

l'homme consiste à quitter effectivement l'état naturel pour se soumettre au rationnel (Etat)³¹⁷. Et dans ce processus, la violence apparaît extérieure à cet idéal ; ni la violence des insurgés et des rébellions qui prétendent pouvoir restaurer un Etat juste par un renversement de la hiérarchie, selon l'inspiration marxiste, ni celle de ceux qui gouvernent leurs peuples par la force et la brutalité arbitraires ne sont constitutives de l'Etat. L'Etat ne résulte pas de la violence de ceux qui cherchent à s'en emparer ou de ceux qui, s'en étant emparés, gouvernent selon des lois arbitraires. S'il apparaît et peut se maintenir, c'est parce que en tant que rationnel, l'Etat moderne est une réalité en soi et pour soi.³¹⁸ Il a sa propre force qui le détermine comme volonté.

C'est ici qu'apparaît un autre grand paradoxe de l'Etat moderne, notamment dans les jeunes nations qui l'ont adopté : la violence.

II. La violence

En principe, la violence est étrangère à l'Etat puisque ce dernier est chargé de maintenir le tout dans une unité. Or l'Etat, en tant qu'il est en soi et pour soi, est à la fois substance et sujet. Il s'autodétermine de telle sorte que, même à travers les violences et les luttes suscitées par des intérêts particuliers, c'est toujours lui qui se métamorphose et cherche à s'arracher aux figures imparfaites pour atteindre un niveau supérieur.³¹⁹ Le niveau supérieur visé est d'être en conformité avec lui, en totale transparence avec soi. Tel est ce qui constitue chez Hegel l'éducation du genre humain. Précisément, ce qui est difficile à admettre du point de vue historique, c'est l'interprétation des actes de violence, de l'insurrection des groupes de tribus, du

immédiat de l'individualité biologique et du hasard de l'affection personnelle, ne dure pas et la mort des parents transforme l'enfant adulte en personne privée qui poursuit ses propres buts. Cet individu travaille et, en travaillant, se socialise, le travail étant la médiation sociale entre l'homme et la nature. La propriété cède ainsi la place à la fortune familiale, et celle-ci se fond dans la fortune sociale à laquelle la personne participe par sa fortune personnelle : ainsi la société s'organise par et pour et dans le travail : état de ceux qui travaillent en contact immédiat avec la nature (agriculture), état de ceux qui vivent par le travail transformant et distribuant (industrie, commerce), état de ceux qui organisent le travail social et qui sont libérés de tout travail soit par leur fortune personnelle, soit grâce au traitement que leur verse la société. »

³¹⁷ *Idem*, p. 44.

³¹⁸ *PhD*, § 258, p. 258.

³¹⁹ *PhD*, § 343, p. 334.

terrorisme des islamistes et des indépendantistes du monde entier comme des lieux d'enfantement de l'Etat moderne.

Marx avait légitimé en quelque sorte la violence sociale dans l'Etat moderne et en avait envisagé la fin avec l'avènement du communisme. Son avènement dans une société vise à *accoucher*, à la manière d'une sage-femme, l'Etat communiste.³²⁰ Pour lui, ce qui a fait que les révolutions sociales antérieures ne pouvaient aboutir, vient du fait qu'elles représentaient le triomphe d'une classe particulière sur une autre classe particulière. Ainsi la féodalité fut évincée par le capitalisme bourgeois. A leur tour, les bourgeois devront être évincés par les communistes. Mais l'avènement du communisme se différenciera des anciennes révolutions en ceci : il ne s'agira plus d'une minorité opposée à une autre minorité. Il s'agira plutôt d'une classe majoritaire (celle des prolétaires) qui, précisément parce qu'elle sera majoritaire, ne pourra plus être évincée par aucune autre classe.³²¹ Et contrairement au modèle capitaliste hégélien qui condamne quelques-uns à l'exclusion de la vie économique et qui les contraint ainsi à une sorte de violence, Marx semble apporter un remède aux inégalités économiques productrices de populaces et de Prolétaires. Sa solution consiste à faire du communisme une société sans classes. En effet sitôt qu'on aura supprimé la division du travail, tout homme pourra alternativement occuper toutes les fonctions de la vie économique, rendant ainsi vaine toute tentative d'appropriation et de monopole des structures sociales.³²² Soit ! Mais comme le fait remarquer F. Kaplan, Marx a oublié d'indiquer le mode d'emploi suivant lequel le communisme devait être gouverné.³²³ Et, surtout, l'évolution postérieure des sociétés communistes révéla que la question de la violence ne pouvait être totalement résolue par la seule organisation économique, fût-elle communiste. Dès lors s'opposent deux types d'interprétation.

Chez Hegel, la violence sociale peut être considérée comme constitutive de l'Etat moderne dans la mesure où elle concerne les victimes d'une exclusion

³²⁰ Voir Hannah Arendt, *La crise de la culture*, coll. Folio/Essais, Gallimard, Paris, 1972, p. 34 : « Que la violence soit la sage-femme de l'histoire signifie que les forces de développement cachées de la productivité humaine, dans la mesure où elles dépendent de l'action humaine libre et consciente, ne voient le jour que grâce la violence des guerres et des révolutions ».

³²¹ Voir Francis Kaplan, *op. cit.*, p. 217.

³²² *Idem* .

³²³ *Ibid.*, p. 219.

structurelle de la société capitaliste. Mais cette violence sociale peut cependant être contenue par le travail d'un gouvernement composé de fonctionnaires vertueux et compétents. Dans l'un et dans l'autre cas, la violence des individualités ou des groupes n'a pas à devenir une révolution sociale. Et c'est précisément en cela que Marx s'est opposé à Hegel. Pour lui, ce ne sont plus les compétences et l'honnêteté des fonctionnaires de l'Etat qui importent, mais plutôt l'action révolutionnaire qui devient le moteur de transformation authentiquement profonde de la société. E. Eric Weil résume ainsi cette différence de vues : « *Hegel croit que la simple compréhension suffit pour réaliser l'Etat et la conciliation totale, dans ce sens que l'action réfléchie des autorités de l'Etat existant, c'est-à-dire de l'administration, fera tout le nécessaire pour prévenir une rupture entre la réalité sociale et la forme de l'Etat, en imposant une forme du travail qui donnera à tout citoyen sa famille, son honneur, sa conscience-de-soi, sa part à l'Etat, en imposant, en d'autres mots, la médiation totale. Marx est convaincu que la seule action révolutionnaire pourra réaliser une société vraiment humaine dans un Etat vraiment humain* ». ³²⁴ Que la violence dans l'Etat moderne vienne à être légitimée en considérant les rébellions comme l'une de ces diverses expressions par lesquelles les mécontents d'un système politique cherchent à instaurer un nouvel ordre politique, et alors toute la difficulté est de conférer un statut à ces violences.

Mais ce qui pose encore plus problème est le fait que ces violences, sous leur forme subversive, puissent exister comme telles dans certaines sociétés plutôt que dans d'autres. Autrement dit, pourquoi l'éducation du genre humain ne peut-elle pas se faire autrement dans l'Etat que par le recours à la violence des particuliers ? Plus profondément encore, pourquoi dans les pays de vieille démocratie, ne voit-on plus se lever un seigneur de la guerre, comme ce fut autrefois le cas d'Alaric à Rome ³²⁵, capable d' enrôler les couches populaires défavorisées (SDF, jeunes de banlieues, chômeurs) sous prétexte que ceux qui sont au pouvoir incarnent la faillite de l'Etat ? Alors qu'en Afrique, tout particulièrement, les mécontentements semblent devoir toujours se transformer en rébellion ? Indépendamment des enjeux extérieurs (pétrole et géopolitique internationale), ce qu'il nous faut retenir pour le moment est le fait que les formes d'expression de la violence en Afrique constituent en elles-

³²⁴ Eric Weil, *op. cit.*, p. 106.

³²⁵ *PhH*, p. 260.

mêmes une caractéristique des sociétés sans Etat. La question n'est alors plus celle de savoir si la constitution d'un Etat intègre ou non toutes les aspirations des citoyens (besoins), mais plutôt celle de savoir, d'une part pourquoi ces violences touchent si facilement l'Etat dans certaines sociétés plutôt que dans d'autres, alors que les inégalités sociales non seulement sont présentes partout dans le monde, mais en plus, sont constitutives de l'organisation de l'Etat moderne. D'autre part, on doit s'interroger sur l'impuissance de l'Etat à corriger ces inégalités dues à son mode de fonctionnement.

Pour comprendre pourquoi l'Etat en Afrique, et de façon générale dans tous les pays non européens, reste prisonnier de la violence, on pense en premier lieu au niveau de culture. Comparativement à l'Occident, les violences des factions rebelles ne pourraient plus atteindre les Etats occidentaux à cause, croit-on, des nombreuses révoltes du passé qui auraient eu pour conséquence de substituer à la violence de l'état de nature³²⁶ ou à la loi du Talion³²⁷ une autre violence, qui est celle de l'institution incarnée par le magistrat et l'armée. On retrouve ici toute la question de l'esprit *Du contrat social* de Rousseau, qui fait du passage de l'état de nature à l'état civil une substitution des valeurs où le code vainc l'instinct, où le devoir et le droit soumettent l'impulsion physique et la vengeance personnelle, bref où la loi gouverne les penchants naturels.³²⁸ Dans cette optique, le rôle précis de la police consiste chez Hegel à limiter ce qui est *nuisible* en société.³²⁹ Les institutions de l'Etat moderne comme la police et le tribunal seraient donc en quelque sorte les formes de substitution instituées de la violence de l'état de nature, de sorte qu'il n'y a plus, dans les sociétés occidentales de vieille démocratie, de nouvelles luttes sociales qui n'aient déjà donné naissance à une institution particulière. Que les SDF viennent à réclamer de quoi se loger et se nourrir, il n'y aura pas besoin de généraliser leur violence à toute la société, mais plutôt à diriger leurs revendications vers le ministère de tutelle et les services sociaux qui s'y rattachent. Que les chômeurs viennent à exprimer leur malaise, ils iront vers les services habilités.

³²⁶ *PhD*, § 93.

³²⁷ *PhD*, § 101.

³²⁸ J.J Rousseau, *Du contrat social*, Flammarion, Paris, 2001, p. 61.

³²⁹ *PhD*, § 234.

Tous les malaises sociaux ont donné lieu à la mise en place d'une institution spécifique, de telle sorte que la colère d'une frange de la population reste contenue dans un cadre institutionnel précis qui tente de résoudre ces différentes crises internes. Toute violence exercée en dehors de ces cadres de médiation expose le citoyen aux forces de l'ordre. Les sociétés de vieille démocratie, dans l'Europe occidentale, peuvent être secouées en temps de crise par de violentes émeutes, des grèves prolongées qui paralysent l'activité économique. Mais aucun émeutier n'en vient à s'emparer du pouvoir comme le font les rebelles d'Afrique ou des contrées du monde insuffisamment démocratisées. Et si, malgré l'existence de ces lois et institutions, la violence subsiste toujours même dans les vieilles démocraties occidentales, c'est que le rêve révolutionnaire de supprimer les inégalités par la mise à sac des institutions n'est qu'ignorance de ce qu'est l'Etat moderne.

Si la lecture hégélienne selon laquelle l'institution civile freine, éduque et émousse l'état de nature est vraie,³³⁰ les violences persistantes dans les sociétés africaines montrent alors que le moment n'est pas encore venu de voir naître l'Etat moderne. Car il faut du temps pour passer de l'état de nature à l'état civil. Et ce passage se fait parfois dans la violence ou par des réformes pacifiques dont la mémoire collective en garde le souvenir. Le lien entre institution et événements historiques est le lieu par excellence qui permet de comprendre le chemin que les peuples durent parcourir pour s'arracher à l'état de nature et se soumettre à l'état civil. Dans le cadre de l'Afrique, le chemin commencé depuis les indépendances est encore historiquement trop court, et tout événement social (émeutes, effort de gestion des crises) semble « nouveau » dans la jeune histoire des pays africains. C'est seulement depuis les dernières années du règne colonial que les sociétés africaines découvrent la culture des soulèvements populaires en guise de protestation contre un ordre établi. Le vent des indépendances a indirectement institué une forme nouvelle de lutte sociale. Sous les partis uniques qui prirent le relais du pouvoir colonial, cette culture de soulèvements organisés fut souvent mâtée pour éviter l'éclatement des jeunes Etats pluriethniques.

³³⁰ *PhD*, § 151 : « La pédagogie est l'art de rendre les hommes aptes à la vie éthique : elle considère l'homme comme un être naturel et montre la voie pour le faire naître à nouveau, pour transformer sa première nature en une seconde qui est spirituelle, de telle sorte que cet élément spirituel devienne pour lui une habitude. Cette habitude une fois acquise, disparaît l'opposition entre la volonté naturelle et la volonté subjective, et le conflit du sujet avec lui-même prend ainsi fin. »

Si la plupart des manifestations sociales de protestation prennent souvent un caractère violent en Afrique, il y a aussi, entre autres, le fait que la culture de la contestation civile n'est pas encore parvenue elle-même à une organisation maîtrisée qui ne devienne pas une insurrection destructrice. On peut espérer qu'avec l'expérience des douloureux événements passés, les populations africaines parviendront à manifester leurs mécontentements à l'intérieur de la *sphère éthique*. C'est pourquoi la « nouveauté » dont il est question, quand il s'agit de qualifier la culture de contestation sociale par la marche, la grève, la désobéissance, s'entend encore en Afrique, dans la plupart des cas, comme « du jamais vu ». C'est d'ailleurs ainsi que les révolutions apparaissent dans le monde, et particulièrement la Révolution française, que Hegel considérait comme un événement historique de portée universelle pour avoir introduit le principe des Etats modernes.³³¹ Hegel dit qu'avant la Révolution française, « *on n'avait pas vu l'homme se placer la tête en bas, c'est-à-dire, se fonder sur l'idée et construire d'après elle la réalité. Anaxagore avait dit le premier que le νοῦς gouverne le monde ; mais c'est seulement maintenant que l'homme est parvenu à reconnaître que la pensée doit régir la réalité spirituelle* ». ³³²

Les gouvernants africains ont certes étudié l'histoire d'autres nations du monde, celle de la fin des grands hommes, des monarques, des révolutions, etc. Mais ils n'ont jamais vu de leurs yeux comment un roi se faire guillotiner (Louis XVI) par une foule mécontente. Ils n'ont jamais vu de leurs yeux un peuple ouvrir les barreaux d'une prison (la Bastille) pour libérer tous ceux à qui l'arbitraire d'un régime avait volé la liberté. Des générations qui naissent après tant d'héroïsmes portent dans leur inconscient collectif le souvenir d'une société injuste que personne n'aimerait plus jamais voir renaître. Ce qui est ainsi rejeté avec tant d'horreur, ce n'est pas tant les bains de sang versé pour la dignité, mais plutôt le visage d'un pouvoir aveugle et indifférent aux sourds craquements des sociétés anarchiques. Après le crime de Remus, Romulus s'écria « *Qu'il en soit de même à l'avenir pour tout homme qui franchira mon enceinte* ». ³³³ Et pourtant cette lecture, qui part du

³³¹ *PhH*, p. 343.

³³² *Idem*, p. 340.

³³³ *Ibid.*, p.260.

fait que les violences ne peuvent s'apaiser dans un Etat que si plusieurs années d'expérience viennent à émousser les ardeurs populaires, et que si la mémoire du peuple s'abreuve suffisamment d'insurrections, n'est pas totalement conforme à la raison. D'abord parce que pour Hegel, la seule leçon de l'histoire est qu'on n'en retient aucun enseignement. Ceux qui gouvernent agissent dans l'urgence et dans les contextes spécifiques de leur temps, ce qui ne permet pas de recourir au passé. Ceci, pourrait-on dire, est valable aussi bien chez les peuples ayant une mémoire riche de souvenirs de combats que chez ceux dont le passé n'est pas inscrit dans l'histoire. L'action politique ne peut puiser des solutions toutes faites dans le passé. Par ailleurs, l'absence de passé ne peut constituer un alibi dans les pays « sans histoire » pour justifier l'inaction des gouvernants. Il n'est pas nécessaire de passer par des révolutions, des insurrections, de violentes émeutes pour faire advenir des lois justes et la prospérité des nations. C'est pourquoi il convient de rejeter la thèse des leçons de violence de l'histoire comme processus d'apaisement social. Il nous faut donc proposer une autre lecture pour rendre compte du paradoxe de la violence dans l'Etat moderne. Celle-ci pourrait simplement avoir été déviée et métamorphosée (de l'état de nature à l'état civil).

Dans les pays de vieille démocratie, on ne prend plus les armes pour prétendre instaurer un nouvel Etat, mais on fait pression sur l'Etat et sur des institutions. Les manifestations des syndicats, les actions des lobbies et les protestations des mécontents de la société civile, même si toutes ces entreprises peuvent aboutir de temps à autre à des émeutes sanglantes et à des destructions, constituent désormais des forces politiques capables d'infléchir ou d'éroder le pouvoir de l'Etat et des institutions. C'est ce qui caractérise précisément l'Etat moderne tel que Hegel l'avait entrevu en confiant à la société civile la tâche de se constituer en contrepoids du pouvoir gouvernemental. La violence des personnes individuelles finit par revêtir le statut de quelque chose de barbare qui résiste à l'urbanité.

Que l'homme soit tenté de se rendre justice lui-même lorsque ses intérêts sont lésés, qu'il laisse éclater l'animalité ou ses instincts brigands,³³⁴ tout cela trouve un dénouement dans la *vie éthique*. Hegel montre comment la violence de l'état de

³³⁴ *PhD*, § 327 Add., p. 327.

nature en vient à être sublimée. D'abord, la violence est identifiée à un penchant ou tendance. Comme son nom l'indique, une tendance peut être bonne ou mauvaise.³³⁵ Toute forme de violence typique de l'état de nature, quelle qu'elle soit (émeute, rébellion, attentat d'extrémistes), est saisie comme une tendance. Il y a une tendance à la vengeance, au droit, à la propriété, à la famille, etc. Et toutes ces différentes tendances correspondent aux différentes déterminations naturelles de l'homme parce que l'homme, par sa nature, a un besoin de justice, de subvenir à ses besoins matériels, de fonder une famille. Pour que toutes ces tendances se déterminent selon le bien de l'homme, il revient à la *culture* de faire en sorte qu'elles soient conformes à ce qui est vraiment digne de l'homme (c'est-à-dire de son concept).³³⁶ Or c'est la *conscience*, et singulièrement la conscience chrétienne, qui donne sens au contenu des déterminations des tendances. Car c'est au fond de sa conscience que l'homme (vertueux) découvre en lui qu'il veut le droit, la propriété, la famille³³⁷, c'est-à-dire tous ces biens pour lesquels les émeutiers, les rebelles et les extrémistes sont prêts à mettre leur pays à feu et à sang. L'homme civilisé est vertueux parce que c'est par la vertu que les ardeurs s'émeussent, ce qui fait de la vie éthique la seconde nature de l'homme. Hegel définit à ce propos la *vertu* comme « *l'aptitude de l'individu à être à la hauteur des devoirs exigés par les circonstances où il se trouve engagé* ». ³³⁸ C'est pourquoi Hegel admet que les *mœurs* et le *droit* constituent les instances qui déterminent les *tendances* vers le bien. La conscience chrétienne, les *mœurs* et le *droit* auront donc pour rôle de discipliner les instincts guerriers qui sapent les fondations des Etats en Afrique, comme ils l'ont fait dans la culture occidentale, longuement forgée et épurée au feu de la philosophie et du christianisme. Si ces trois instances (conscience chrétienne, *mœurs* et *droit*) que recouvre ici la notion de *culture* jouent bien leur rôle, l'homme (africain) devrait être un bon citoyen, un sujet éthique.

Cependant, contrairement à ce que croyait Rousseau, l'homme *civilisé* (éthique) ne perd pas totalement sa liberté ni ses penchants naturels. Ceux-ci sont simplement *sursumés*, c'est-à-dire supprimés tout en étant conservés.³³⁹ Autrement

³³⁵ *PhD*, § 18, p. 83.

³³⁶ *PhD*, § 18 Add., p. 83.

³³⁷ *PhD*, § 19.

³³⁸ *PhD*, § 150.

³³⁹ Voir Bernard Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, Ellipses, Paris, 2000, p. 13.

dit, la vie éthique supprime la violence naturelle de la sphère politique en tant que celle-ci est un non-être ou un non-droit puisque l'homme, être pensant, est tout autre chose qu'une bestialité. En même temps, lorsqu'on dit que l'homme n'est pas une bête, on n'oppose pas seulement deux catégories distinctes (humanité, animalité). C'est la nature de l'homme elle-même, en tant qu'être pensant, qui se détermine comme un arrachement à l'animalité. Car le propre de l'esprit est de s'opposer, se séparer, se supprimer pour arriver à la connaissance. L'histoire de ces oppositions, selon Hegel, est racontée dans le récit biblique du péché d'Adam.³⁴⁰ Désormais chassé du paradis de son innocence, il « *mangera à la sueur de son front* ». Quand il a faim et soif, il lui faut travailler pour se nourrir au pain de ses souffrances. Les grands artistes eux-mêmes sacrifient quantité d'heures de leur existence pour réaliser des chefs-d'œuvre. Et plus généralement, tous les hommes sont condamnés à l'effort et à cette sorte de violence qu'on peut appeler ascèse ou discipline.

Mais tout ce vocabulaire montre que la violence dont l'homme doit se débarrasser pour se distinguer de l'animalité est aussi constitutive de sa condition d'homme : « *tu mangeras à la sueur de ton front* ». Sur le plan politique, la violence est supprimée dans les rapports sociaux dans son expression barbare, c'est-à-dire naturelle, pour être maintenue sous une forme légale. Ce passage de la naturalité à l'éthique ne dépend pas seulement de l'arbitraire d'une subjectivité, mais du devoir ou de l'exigence éthique.³⁴¹ Chaque revendication et chaque émeute visent non seulement à se faire entendre, mais surtout chacune de ces actions violentes devrait se conformer à une disposition légale de la constitution ou d'une règle spécifique du gouvernement. Dans les jeunes nations au contraire, les mécontents exercent leur mécontentement, leur violence, comme si leur seule colère leur donnait le droit de passer par-dessus toute disposition légale. Qu'il s'agisse des mécontents des services sanitaires, ils s'en prennent directement aux agents concernés. Qu'il s'agisse de la rente d'un bien national comme le pétrole, on sabote les installations comme au Nigeria. Qu'il s'agisse d'un président, même élu démocratiquement, on cherche à l'éliminer physiquement plutôt que d'organiser une élection légale. Ainsi s'instaure le diktat des instincts sur les dispositions générales. Les jeunes nations

³⁴⁰ *PhH*, p. 249 : « La chute est le mythe éternel de l'homme par lequel il devient précisément homme. »

³⁴¹ *PhD*, § 150.

cherchent ainsi à inscrire dans leurs constitutions l'héritage philosophique et chrétien que les pays de vieille démocratie purent inscrire dans les fondements de leurs Etats par le sang de leurs héros et les martyrs de la liberté. Toute la question est de savoir jusques à quand ? Jusques à quand faut-il attendre pour voir enfin les ardeurs barbares des seigneurs de guerre d'Afrique s'exprimer dans le cadre institutionnel ? Nul ne le sait. Mais nous voulons rester fidèle aux principes qui guident notre travail et selon lesquels l'Etat moderne n'est pas seulement le fruit de l'histoire, mais qu'il n'existe que là où se vérifient concomitamment des principes philosophiques, chrétiens et juridiques. Ce qui « *supprime/conserv*e » la violence sous sa forme barbare dans l'Etat, ce n'est pas l'espérance que les jeunes nations en viendraient à dupliquer leur capital de révolutions et de martyrs dans le temps.

Les pays comme le Rwanda, le Congo RDC, le Cambodge, etc. ont eu en peu d'années des pertes en vies humaines plus importantes que ce que certains pays de vieille démocratie ont dû avoir en plusieurs années de révolutions. C'est pourquoi le nombre de morts et de dégâts ne peut pas être l'explication ultime du transfert de la violence. Par contre, si derrière ces luttes la *vertu* n'a pas encore été implantée dans la conscience des peuples africains, avec les idées de « justice », de « dignité de l'homme », de « liberté », telles que la philosophie grecque et le christianisme les ont représentées, le monde africain sera livré à des hécatombes sans fin. C'est précisément ce ferment de civilisation qui inscrit progressivement l'idéal de l'homme dans les constitutions, car l'ordre du monde ne change pas seulement à cause de la violence et des revendications des peuples. L'esclavage, la colonisation, la barbarie n'ont pas été abandonnés à cause des révoltes qu'ils ont provoquées (Spartacus fut crucifié avec 6.000 esclaves, cela ne poussa pas Rome à abandonner son impérialisme), mais plutôt parce qu'ils sont illégitimes et contraires à la nature humaine.³⁴² Le changement moral et politique advient dans l'histoire particulière des peuples pour se conformer à l'idéal de l'homme tel qu'il s'est révélé dans l'enseignement philosophique et chrétien. Et c'est la seule clé qui permet d'expliquer la fin de la barbarie qui pilla jadis les fondements des cités antiques et médiévales. A la fin du règne d'Alexandre et ensuite celui d'Auguste, les généraux

³⁴² J.J Rousseau, *Du contrat social*, p. 54 : « De quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, esclave, et, droit sont contradictoire ; ils s'excluent mutuellement ».

se précipitèrent à chaque fois sur des provinces qu'ils s'attachèrent à gouverner en toute autonomie. Après leur effondrement, ni la Grèce ni Rome ne purent revenir à ce qu'elles furent au temps de leur splendeur passée. Certes, on a du mal à voir dans le déroulement des événements historiques l'œuvre de la philosophie et du christianisme tant ce qui est visible à l'historien est l'œuvre des héros et la contingence des événements tenus pour fondateurs. De plus, chez Hegel, l'ère moderne ne commence qu'avec Frédéric II de Prusse, d'une part, et surtout avec Napoléon d'autre part. Le premier parce qu'il aura unifié l'Etat au-delà des intérêts particuliers. Le deuxième parce qu'il a su, après la Révolution française, faire que l'Etat assume pour la première fois dans l'histoire occidentale le rôle d'une administration centrale contrôlant les individualités constitutives de l'Etat.³⁴³ Mais ce changement fut rendu inéluctable en France parce que le fossé qui séparait ceux qui avaient des privilèges (la cour, le clergé, la noblesse) et le peuple était tel que les mécontentements devaient aboutir à la grande Révolution.³⁴⁴ Et c'est précisément en cela que nous allons tout au long de l'exposé voir en quoi l'héritage romain a enrichi les fondements de l'Etat moderne. Rappelons-le, l'Etat moderne se définit par son enracinement dans le principe chrétien, la philosophie grecque et l'héritage romain. Hegel lui-même ne le présente pas de la sorte. Cependant, ces trois traditions portent à elles seules ce que l'Etat moderne signifie. Les trois notions sont importantes ensemble. Nous pouvons nous satisfaire de la victoire théorique en affirmant que l'homme, n'étant pas comme un animal, la violence ne peut que lui paraître comme contraire à sa nature. Pour que la question de la violence dans les sociétés africaines soit élucidée, il ne suffit pas non plus de la qualifier de paradoxale, compte tenu de la culture occidentale (christianisme, philosophie et droit) dont a hérité l'Etat moderne. La question de la violence sociale resurgit en lien avec les inégalités sociales qui expliquent en partie l'irruption de la violence dans la société. La culture aura beau éteindre les ardeurs barbares, les forces de l'ordre auront beau contenir les soulèvements populaires, tant que les organisations sociales et toute la société civile ne parviendront pas à trouver des solutions concrètes, l'Etat s'exposera toujours à la violence de ses citoyens. Comment s'y prendre alors pour venir à bout de ces difficultés ?

³⁴³ *PhH*, p. 342.

³⁴⁴ *PhH*, p. 340.

III. L'impasse

Pour espérer les résoudre, il faut commencer par évaluer la structure de l'Etat moderne tel que Hegel le définit. La Constitution de l'Etat hégélien est tripartite (prince, gouvernement et Assemblée) précisément pour que l'Assemblée puisse représenter tous les Etats de la société civile et donc aussi tout type de besoins de la société. Et c'est à l'intérieur même de cette organisation tripartite de l'Etat hégélien que surgit la problématique des inégalités et de la violence. Certes, tous les corps (la société civile) seront représentés dans l'Assemblée pour permettre au gouvernement de trouver des solutions à tous leurs problèmes. Or malgré un tel effort de représentativité, ceux qui ne peuvent avoir accès à la culture, à une formation permettant d'exercer un métier ou d'appartenir à un état spécifique, se retrouveront, en quelque sorte, exclus des instances du pouvoir de l'Etat.³⁴⁵ Car si l'Etat doit satisfaire aux besoins et socialiser les individus par le travail, cette médiation reste soumise aux aptitudes individuelles et devient ainsi sans le vouloir, exclusive. De plus, à l'exclusion politique des aristocrates trop influents et de la populace sans instruction, s'ajoutent celle de ceux qui sont exploités par leurs employeurs et qui ne peuvent jouir de la plus-value de leurs efforts. L'organisation du travail social est telle que ceux qui sont dispensés de travailler condamnent les travailleurs à une sorte d'asservissement lié à l'organisation du travail en tant que telle.³⁴⁶ Ainsi l'Etat moderne, même sans le vouloir, condamne une partie de ses membres à n'être qu'une « *populace* » sans culture, sans possibilité de fonder une famille, sans dignité. Et quand on essaie d'y remédier par la voie caritative (couvents ou foyers) et les solidarités transversales, on ne fait que fragiliser davantage les exclus. Qu'il nous soit permis ici de citer longuement Hegel : « *si l'on impose directement à la*

³⁴⁵ *PhD*, § 291 L'exclusion concerne la vie politique et non économique d'une part, et d'autre part, grâce à l'action des fonctionnaires de l'Etat qui permet d'avoir une vue globale des besoins de la société y compris de ceux qui ne peuvent travailler pour des raisons diverses (invalidité physique, intellectuelle, etc.), l'Etat rationnel arrive à garder le tour dans l'unité. Quand on parle d'exclusion dans l'Etat hégélien, on vise principalement trois choses telles qu'elles apparaissent dans la *PhD* : a) au niveau du gouvernement, l'exclusion ressort des critères requis qui sont la compétence et l'honnêteté ; b) au niveau de l'Assemblée composée en deux chambres : l'exclusion est dans le fait que les députés doivent exercer leurs mandats librement sans avoir à subir la pression ou les passions de l'électeur d'une part et le fait que à l'intérieur de l'Assemblée, les représentants des corps ne puissent s'opposer directement aux représentants du gouvernement (d'où le bicaméralisme) ; c) enfin l'exclusion est celle de la société civile qui ne peut directement avoir voix au chapitre si ce n'est que par représentation. De toutes ces formes d'exclusions, Eric Weil insiste surtout, quant à lui, à la forme de l'exploitation du pauvre par le riche qui reste proprement dans la sphère privée et non dans celle de l'Etat.

³⁴⁶ E. Eric Weil, *idem*, p. 95.

*classe riche la charge, ou s'il y avait dans une autre propriété publique (hospices riches, fondations, couvents) les moyens directs de maintenir la masse allant vers la pauvreté à la hauteur d'un niveau de vie convenable, la substance des besogneux serait assurée sans être médiatisée par le travail, ce qui irait à l'encontre du principe de la société civile et contre le sentiment qu'ont ces individus de leur indépendance et de leur honneur ; ou bien elle serait médiatisée par le travail et alors, la masse des produits augmenterait cette masse dont l'abondance, ensemble avec le manque de consommateurs correspondants qui sont aussi producteurs, constitue précisément le mal qui, des deux manières ne fait que croître ».*³⁴⁷ Si donc l'Etat moderne est structuré de telle manière qu'il ne peut éradiquer la populace³⁴⁸, on peut alors se demander comment l'Etat hégélien pourrait être proposé aux sociétés africaines dont les modèles traditionnels sont si empreints de solidarités intergénérationnelles. Si la vocation de l'Etat moderne est de donner satisfaction à ses citoyens et que, par ailleurs, cet Etat produit des exclus, une populace en quelque sorte déshumanisée, l'Etat hégélien, s'expose soit à une révolution qui l'anéantirait pour laisser place à une autre structure politique, soit à une réforme de ses aspects imparfaits. Nous avons déjà rappelé la nuance qu'apporte Hegel dans le parallèle entre inégalités naturelles ou sociales et inégalité des contributions fiscales. Mais la vraie défense de l'Etat moderne va au-delà des besoins comme nous l'avons déjà rappelé plus haut. Car quand bien même l'Etat serait imparfait parce que son organisation est telle qu'on ne peut éviter les clivages, l'Etat hégélien répondrait à une nécessité plus grande qui correspond à l'essence de la liberté humaine. Ses fondements ne peuvent s'ébranler par des inégalités, car l'Etat n'est pas une œuvre d'art.³⁴⁹ Ainsi les inégalités au sein de l'Etat moderne doivent être perçues comme un moment (même imparfait) du tout. La conscience subjective ne parvient à ce tout

³⁴⁷ *PhD*, § 245.

³⁴⁸ E. Eric Weil, *op. cit.*, p. 95: « la société est telle qu'elle produit nécessairement ce mal [c'est-à-dire la populace] et [que] ce mal restera aussi longtemps que l'Etat ne saura pas ou ne pourra pas imposer une organisation raisonnable en vue de la réalisation de la liberté, de la reconnaissance de tous par tous ».

³⁴⁹ *PhD*, § 258, Add. : « Lorsqu'il s'agit de l'Idée de l'Etat, il ne faut pas avoir devant les yeux des Etats particuliers, des institutions particulières, mais il faut considérer l'Idée, ce Dieu réel, et la considérer pour elle-même. Selon les principes que l'on a, on peut déclarer que tout Etat est mauvais, car on peut y découvrir telle ou telle imperfection. Mais chaque Etat n'en contient pas moins les moments essentiels de son existence, quand il fait partie des Etats les plus cultivés de notre temps [...] L'Etat n'est pas une œuvre d'art ; il est dans le monde, par suite dans la sphère de l'arbitraire, de la contingence et de l'erreur ; des mesures fâcheuses peuvent le défigurer par plusieurs côtés. Mais l'homme le plus détestable, le criminel, le malade ou l'infirme, n'en est pas moins un homme vivant : le côté affirmatif, la vie, subsiste malgré l'imperfection ».

(l'Etat) qu'à travers les luttes, des réformes qui sont autant d'inégalités supprimées, conservées et sublimées. La question de la souveraineté de l'Etat moderne par la satisfaction des besoins des individus rencontre ainsi celle des inégalités qui, quoique contraires à la dignité humaine, ne contredisent cependant pas la souveraineté de l'Etat. Paradoxal ! Doit-on admettre.

CHAPITRE VI

LE MODELE OCCIDENTAL DE L'ÉTAT MODERNE EN AFRIQUE

On peut se plaindre de l'absence de l'Etat moderne en Afrique, déplorer le manque de fonctionnaires vertueux et compétents ou encore l'absence d'une société civile. Mais cette énumération peut paraître arbitraire si on ne peut pas expliquer pourquoi il faut que les institutions africaines prennent pour modèle ce qui se passe en Occident. N'est-ce pas là instituer du néocolonialisme que de vouloir imiter les institutions occidentales, tandis qu'on refuserait d'imaginer une organisation sociale selon d'autres schémas qui pourraient être tout aussi valables que le modèle dominant ? Nous avons déjà rappelé plus haut que l'Etat moderne renvoie à une réalité spécifique qui est apparue à une période déterminée de l'histoire et dont le sens de ses concepts fondamentaux est objectivement précis. Ce qui fait l'Etat moderne, ce sont ses valeurs (l'individu, la famille, la société civile, les droits et devoirs) et l'organisation institutionnelle de l'Etat (le prince, le gouvernement et la société civile). Le contenu de chacune de ces réalités s'est fixé progressivement grâce au concours de l'histoire des peuples, à leurs luttes, à la philosophie et à la religion. Les droits de l'homme, la structure moderne de l'Etat, les théories politiques et économiques assument tous l'héritage de cette longue fermentation. Pour Hegel le Soleil des idées, de la philosophie et des religions monothéistes, du droit, etc. s'est levé en Orient. Et de façon plus large, la civilisation est née sur les

rives de la Méditerranée.³⁵⁰ Plutôt que de chercher à savoir si toutes les sociétés du monde ont eu des formes politiques embryonnaires de ce qui aura été désigné par l'Occident comme « Etat moderne », on peut se contenter de partir des trois critères caractéristiques de l'Etat moderne pour en déduire si une société mérite le nom d'Etat. Ces critères sont : le prince, le gouvernement et la société civile.

I. Le portrait du prince hégélien

Si l'on s'en tenait à la simple dénomination des fonctions de l'Etat, toutes les formes de gouvernements s'équivaldraient puisque, dans toute forme de gouvernement, on retrouve un chef, un gouvernement et une certaine organisation sociale. Du point de vue de la forme, le portrait d'un monarque africain ne serait pas différent du portrait du prince hégélien. Le prince hégélien, en effet, semble proche du prince de l'Etat africain : a) comme le prince hégélien, le chef d'Etat africain semble être au-dessus de la loi. Il la modifie à répétition pour se représenter aux élections présidentielles. Tous les citoyens peuvent être sanctionnés par la loi, être démis de leurs fonctions en cas de scandale ou de crise, ce qui n'est pas le cas du chef d'Etat africain ni du prince hégélien. b) Comme le prince hégélien, le chef africain ne peut être soumis aux critiques et diffamations de la presse.³⁵¹ c) Comme lui, le chef africain veut conserver le pouvoir toute sa vie et le léguer à ses proches. En plus, si l'on tient compte des critiques qui avaient obscurci le portrait du prince hégélien, on en vient à se demander pourquoi il faudrait le choisir comme modèle au lieu d'en prendre un autre. En effet, on a pu reprocher à Hegel d'avoir soutenu la monarchie de Frédéric Guillaume III (1770-1840) dont on sait qu'il a certes inauguré son règne par une série de mesures libérales, mais qu'il s'est orienté ensuite vers une politique autoritaire. Dans les dernières années de son règne, il réprimande les mouvements libéraux et refuse d'appliquer la constitution qu'il avait pourtant promise : « *La Prusse de Frédéric Guillaume IV, celle de Guillaume Ier et de Bismarck (en d'autres mots, celle qui a pris forme après la mort de Hegel) n'était*

³⁵⁰ *RdH*, p. 243 : « La Méditerranée représente un élément de liaison, et elle est le point central de l'histoire du monde. Tous les grands Etats de l'histoire antique se trouvent autour de cet ombilic de la terre. Là se trouve la Grèce, le point lumineux de l'histoire. Puis, en Syrie, Jérusalem est le centre du judaïsme et du christianisme ; au Sud est la Mecque et Médine, le siège primitif de la foi musulmane ; à l'Ouest, Delphes, Athènes ; encore plus à l'Ouest, Rome et Carthage. Sur les rives de la Méditerranée se trouve encore Alexandrie qui occupe une position encore plus centrale que Constantinople. Ainsi la Méditerranée est le cœur du vieux monde, elle le conditionne et l'anime. »

³⁵¹ *PhD*, § 317.

certainement pas un Etat de la liberté. Donc Hegel a adoré l'Etat autoritaire, en le qualifiant à tort et pour les besoins de la cause, d'Etat de la raison ».³⁵²

Eric Weil s'est proposé de répondre à cette critique traditionnelle qui fait de Hegel l'apologiste de l'Etat prussien. L'histoire de la Prusse elle-même dément ces accusations puisque « *la Prusse historique, celle de Frédéric-Guillaume IV, celle des Guillaume, celle qui a été le centre du III^e Reich, n'avait pas le sentiment de devoir grand' chose au philosophe, qu'au contraire, lui mort, le gouvernement royal a fait tout ce qu'il pouvait pour détruire son influence, appelant le vieux Schelling à Berlin, excluant les hégéliens des chaires [...] La Prusse réelle ne s'est pas reconnue dans le prétendu portrait tracé par Hegel* ».³⁵³ Eric Weil justifie cette hostilité à l'égard de Hegel par le fait que « *Frédéric-Guillaume III, qui avait promis, par ordre de cabinet du 22 mai 1815, la formation d'une représentation du peuple, le prenait très mal quand on lui rappelait sa parole* ».³⁵⁴ A sa suite, le romantique Frédéric-Guillaume IV, « *n'aimait pas [non plus] qu'on insistât sur le caractère (en principe) constitutionnel de la Prusse post-napoléonienne* ».³⁵⁵ Mais on ne peut pas dire non plus que le contexte politique de la Prusse des Frédéric-Guillaume n'a pas influencé la conception hégélienne de l'Etat. E. Eric Weil le concède : « *Oui, c'est la Prusse qui a produit la conscience de cette étape du devenir de l'esprit, de la réalisation de la liberté.* »³⁵⁶ Mais plus profondément encore, le lien avec la Prusse tient au contexte historique marqué par la nécessité d'un pouvoir central fort. Au début du XIX^e siècle, la Prusse est secouée par les guerres napoléoniennes : « *L'Etat prussien de Frédéric-Guillaume II s'écroule à Iéna. En l'espace de quatre années, la Prusse est transformée : la propriété terrienne devient aliénable, les paysans sont libérés, les corvées supprimées presque partout, les villes reçoivent leur autonomie administrative, les diètes provinciales sont réformées et reformées, la plus grande partie des droits de la noblesse abolie, la science affranchie du contrôle immédiat de l'Etat, l'armée de métier transformée en armée populaire. En somme, presque toutes les acquisitions de la Révolution sont octroyées au peuple de Prusse. Mais ce n'est point parce que le gouvernement*

³⁵² E. Eric Weil, *op. cit.*, p. 55.

³⁵³ *Idem*, p. 12-13.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 13.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 13.

³⁵⁶ *Idem*, p. 103.

reconnaît clairement que seule une réforme profonde peut fournir le moyen de donner des forces à l'Etat, de préparer efficacement la nouvelle guerre, de provoquer ce réveil national sans lequel la lutte contre Napoléon n'aurait pas la moindre chance de réussir.»³⁵⁷ Outre la nécessité de provoquer le « réveil national », le pouvoir prussien trouve chez Hegel une préférence nette pour la monarchie par rapport à la République.³⁵⁸ Mais justifier la préférence hégélienne de la monarchie par rapport à la République fait en réalité appel à l'exposé plus détaillé de la théorie hégélienne de l'Etat. On peut certes commencer par rappeler les arguments historiques. A ce sujet, Eric Weil rappelle, par exemple, que Hegel a dû s'en tenir à la monarchie plutôt qu'à la République par méfiance à l'égard de l'anarchie, compte tenu des échecs des révolutions en Europe. En France, la révolution a débouché sur la Terreur de Robespierre et la guillotine.³⁵⁹ Une grande vague d'insurrection a secoué l'Europe (Italie, Pologne, etc.) et Hegel semble nourrir la crainte de voir s'installer, avec l'anarchie, le règne de l'arbitraire. Chez Hegel, l'élément biographique cache une solide argumentation ontologique des fondements de la monarchie. Il est vrai que le constat d'échec s'inspire du contexte historique et politique de l'Europe.³⁶⁰ Mais le modèle monarchique repose sur un argumentaire autre que la contingence des faits historiques.

La monarchie constitue la clé de voûte de tout l'édifice de la théorie hégélienne de l'Etat. Elle ne peut cependant pas s'isoler des autres éléments qui articulent cet Etat. On ne comprend vraiment le monarque de l'Etat hégélien qu'en rapport avec le gouvernement (fonctionnaires d'Etat et le parlement), dont les actions préservent le monarque de toute tyrannie. Certes, le monarque n'est pas le seul élément qui dérange les détracteurs de l'Etat hégélien. C'est un Etat rempli d'autres « horreurs »³⁶¹ condensées dans cette affirmation : « *L'Etat est le divin sur terre, la société est subordonnée à l'Etat, la vie morale est d'une dignité moindre*

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 18-19.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 14 : « Hegel a parlé de la forme de l'Etat prussien comme de la forme parfaite de l'Etat, il a affirmé que l'esprit germano chrétien domine le présent, il a critiqué le projet anglais de réforme parlementaire en 1830, en lui opposant l'Etat des choses tel qu'il avait été réalisé par le gouvernement de Berlin. »

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 22.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 22 : « les révolutions avortées d'Italie et d'Espagne, les assassinats politiques insensés l'ont confirmé dans sa méfiance envers l'action directe et que l'observation n'a montré de progrès durable à Hegel que dans le seul Etat où ce progrès avait été imposé par un groupe de fonctionnaires agissant derrière le paravent du pouvoir royal ».

³⁶¹ E. Eric Weil, *op. cit.*, p. 24.

que la vie politique, la forme parfaite de la constitution est la monarchie, le peuple doit obéir au gouvernement [...] l'élection populaire est un mauvais système [...] La plus atroce : ce qui est raisonnable est réel, ce qui est réel est raisonnable ». ³⁶² On peut continuer la liste d'Eric Weil : bâillonnement de la presse, mépris de l'opinion publique, etc. Mais la « réalité » de l'Etat moderne se découvre ultimement au-delà de ces « horreurs ». Eric Weil met bien en valeur le parallèle qu'on retrouve chez Hegel entre la nature et la politique. Comme dans le processus de la naturalisation, l'Idée immergée dans la nature sous forme de représentation ou de phénomènes supprime la contradiction de son abstraction. De la même manière, l'Idée trouve, dans le domaine politique, sa réalisation dans les institutions et particulièrement dans la figure de l'Etat en laquelle l'Idée devient une réalité concrète. Autrement dit, il s'agit : a) d'affirmer que l'Idée est la vérité ou la source de toute chose ; b) et que, du fait de cette immersion de l'Idée, l'existence devient une réalité substantielle. Mais c) quoique sortie de son abstraction idéale pour se poser concrètement dans une figure historique, l'Idée devenue figure reste toujours dans ce procès par lequel elle se sublime. Car le propre d'une figure est précisément d'être éphémère, passage en quelque chose d'autre, c'est-à-dire d'être toujours en procès. On aura bien compris que les us et coutumes, les constitutions et les actions des hommes expriment quelque chose de supérieur dont ils ne sont que des figures éphémères (l'Idée). Mais que l'Etat soit la finalité de l'individu et que cet Etat se définisse comme substantiel, il est cependant difficile de justifier pourquoi, chez Hegel, la figure de l'Etat doit conduire à la monarchie et plus précisément à la monarchie constitutionnelle et héréditaire. Les arguments historiques (contexte révolutionnaire) ne sont pas les seuls à y répondre puisque l'Etat hégélien est essentiellement un Etat de droit, c'est-à-dire non-arbitraire. Et en tant que cet Etat est « de droit » (ce qui veut dire que seule la constitution est la règle du jeu politique), l'individu en tant que tel doit se soumettre à l'Etat. Or Hegel semble affranchir le monarque de la tutelle de l'Etat en en faisant son incarnation en tant qu'individualité immédiate et physique de l'Etat. Le prince a plusieurs fonctions : il gracie les criminels ³⁶³ ; décide des affaires à exécuter par le gouvernement dont les membres sont nommés ou

³⁶² *Idem*, p. 25.

³⁶³ *PhD*, § 281.

destitués par lui³⁶⁴; maintient tous les autres pouvoirs de l'Etat et de la société civile dans une unité³⁶⁵; etc.

Dans *Les principes de la philosophie du droit*, Hegel justifie une telle préséance du prince dans l'Etat moderne. Il admet qu'il est indispensable d'avoir un Etat incarné par un individu et que cet individu soit un monarque « de sang » : « *Le monarque est cet individu [...] et cet individu est déterminé par la naissance à être élevé à la dignité de monarque* ». ³⁶⁶ Et, dans les subdivisions des pouvoirs de l'Etat, le pouvoir du prince qui repose sur une décision en tant que singulier regroupe la totalité du pouvoir exécutif et législatif.³⁶⁷ Ce n'est donc pas un pouvoir parmi tant d'autres mais l'unité de la totalité individuelle. S'il est le représentant de l'universel de telle sorte que la souveraineté, en lui, devienne effective, présente dans le monde³⁶⁸, on peut cependant objecter que n'importe quel chef d'Etat peut représenter l'universel sans que le régime politique soit forcément une monarchie. Toute la difficulté est alors d'expliquer comment on passe de la nécessité du monarque dans une constitution à sa détermination naturelle. On peut certes atténuer les critiques adressées au prince hégélien. Car même si Hegel soutient la monarchie, celle-ci ne doit pas être surestimée. En effet, Hegel semble indifférent aux formes d'exercice du pouvoir d'Etat en tant que telles (monarchie, oligarchie, démocratie).³⁶⁹ Cette indifférence quant aux formes de gouvernements est affirmée non seulement dans *La Constitution de l'Allemagne* mais surtout dans *La philosophie du droit*, dans laquelle Hegel affirme que la question de savoir quelle est la meilleure forme du gouvernement n'a pas un grand intérêt. Il en donne deux raisons. La première, c'est que « *le principe du monde moderne est la liberté de la subjectivité [...] En partant de ce point de vue, on n'a plus à se poser la question [...] Il suffit de dire que les formes de toutes les constitutions sont incomplètes, si elles ne peuvent pas admettre en elles le principe de la subjectivité libre* ». ³⁷⁰ La

³⁶⁴ *PhD*, § 283.

³⁶⁵ *PhD*, § 285.

³⁶⁶ *PhD*, § 280.

³⁶⁷ *PhD*, § 275.

³⁶⁸ *CA*, p. 60.

³⁶⁹ *Idem*, p. 144 : « La manière dont le pouvoir d'Etat global s'est converti en un pouvoir suprême et se trouve rassemblé dans les mains de ceux qui en disposent, n'a absolument aucune importance pour qu'un peuple forme un Etat ; il est indifférent que le détenteur du pouvoir suprême soit unique ou multiple, qu'il soit élu ou qu'il soit né pour cette haute fonction. »

³⁷⁰ *PhD*, § 273 Add.

deuxième raison est le fait que les différentes formes de pouvoirs sont les moments de la totalité. C'est ainsi qu'on retrouve à l'intérieur de la monarchie les représentations démocratiques et aristocratiques, respectivement dans le pouvoir législatif (ou le pouvoir de tous) et dans le gouvernement (le pouvoir de quelques-uns).³⁷¹

On aura certes tenté d'atténuer les critiques faites au prince hégélien. Mais il convient aussi de rappeler l'argument spéculatif qui sous-tend la détermination naturelle du prince hégélien. C'est au § 281 des *Principes de la philosophie du droit* que Hegel justifie la monarchie héréditaire. En parlant du point de vue spéculatif qui fonde la monarchie héréditaire sur la même base que la cause première d'Aristote, Hegel en vient à comparer la monarchie héréditaire avec la monarchie élective. Parce qu'elle est élective, une telle monarchie est supposée veiller sur les affaires et intérêts des électeurs. Exposée au risque de réduire la constitution à une capitulation élective comme sous l'ancien régime de l'empire allemand,³⁷² elle est aussi livrée à l'arbitraire de la multitude. Or l'Etat doit être stable et se placer au-dessus des intérêts particuliers.³⁷³ Ce qui nous pose problème c'est qu'une telle argumentation reste valable même pour une monarchie constitutionnelle. Il reste donc à prouver comment Hegel rattache monarchie et lignage, constitutionnalité et naturalité. Hegel lui-même admet que ce passage est difficile à cerner quand on n'est pas philosophe, précisément parce qu'il « *est de nature purement spéculatif et sa connaissance appartient donc à la philosophie logique* ». ³⁷⁴ La monarchie héréditaire restera une articulation ambiguë du système hégélien. Elle ne peut se soutenir qu'en admettant, comme le fait Bernard Bourgeois, que « *la raison ontologique, spéculative, que Hegel donne de l'existence de la monarchie héréditaire est, sans doute, pour lui, le motif essentiel de son affirmation. Certes, cette justification du passage de l'unité du pouvoir de décision à sa naturalité peut ne pas forcer l'adhésion, Mais à la limite, n'en est-il pas de même pour tout passage spéculatif dans le système hégélien ? On peut estimer qu'il y a dans le système hégélien des éléments essentiels et des*

³⁷¹ *Idem.*

³⁷² Note 44 de *PhD*, § 281, p. 296 : « On appelait ainsi dans le Saint Empire romain germanique les conditions imposées par les Grands-Electeurs à l'Empereur au moment de son élection et qui limitaient son autorité tant à l'intérieur de l'Empire que dans le domaine de la politique étrangère. La première capitulation date de l'élection de Charles-Quint (1519) ».

³⁷³ *PhD*, § 286.

³⁷⁴ *Idem.*, § 279-280.

éléments accidentels et contingents. Mais le choix des uns et des autres est lui-même contingent. Pourquoi alors ne pas penser que ce que Hegel a dit, à savoir que la raison exige la détermination héréditaire, naturelle, de l'individu princier, il l'a, peut-être à tort, mais néanmoins effectivement, pensé ? »³⁷⁵ Cependant, si la détermination naturelle du monarque reste voilée derrière le raisonnement spéculatif, la défense du monarque, quant à elle, reste assez intelligible. On sait que le monarque est indispensable pour qu'un peuple ne se réduise pas à une simple « masse informe ». On sait surtout que c'est lui qui est l'âme d'une Constitution dont il assure la garantie sans laquelle aucune action effective n'est possible. Le monarque est si important que sa particularité (son éducation, sa culture, formation, etc.) ne peut porter préjudice à la bonne marche d'un Etat. Dans son interprétation, E. Eric Weil refuse que tout soit porté par sa seule particularité.³⁷⁶ Il en conclut que le pouvoir est détenu par les fonctionnaires qui font tout, ne laissant au monarque que le rôle formel de dire oui et à mettre les points sur les « i ». Le prince hégélien est, d'après lui, un simple exécutant quasi servile. Ses pouvoirs sont soumis à ceux des fonctionnaires de l'Etat qui prévoient, évaluent et dictent au monarque les actions à entreprendre. Qu'il s'agisse d'une guerre, d'une réforme, etc., ce sont les fonctionnaires qui déterminent la conduite du monarque : « *En quoi consiste le rôle du prince hégélien en pratique ? Certes, il est souverain : c'est lui qui décide en dernier ressort, lui qui gracie les criminels, lui qui est le chef de l'armée, qui déclare la guerre, qui signe les lois, qui tranche les différends entre ses conseillers qu'il nomme librement. Mais [...] ce n'est pas le prince qui pose les problèmes, qui élabore les solutions possibles, ce n'est même pas lui qui choisit effectivement entre ces solutions [...] On a donc tort d'exiger des qualités objectives du prince. Il n'a qu'à dire 'oui' et à mettre le point sur l'i, car cette pointe doit être telle que ce ne soit pas la particularité du caractère qui importe* ».³⁷⁷

Mais on sait comment Bernard Bourgeois a rejeté cette interprétation en réhabilitant le monarque au centre de l'Etat.³⁷⁸ Pour lui : a) Hegel ne peut avoir

³⁷⁵ Bernard Bourgeois, « Le prince hégélien », in *Hegel et la philosophie du droit*, PUF, Paris, 1979, p. 124.

³⁷⁶ *PhD*, § 280, Add.: « tout ne dépend pas de la particularité du caractère du monarque. Dans une organisation complète de l'Etat, il est seulement question d'avoir à sa tête un organe de décision formelle et un rempart solide contre les passions ».

³⁷⁷ *PhD*, Add. § 280, voir aussi Eric Eric Weil, *op. cit.*, p. 61.

³⁷⁸ Bernard Bourgeois, « Le prince hégélien », *op. cit.*, p. 93.

dénoncé les avocats et autres privilégiés de l'ancien régime pour en instituer par la suite une classe qui se placerait au-dessus du pouvoir suprême ; b) les compétences requises de la part des fonctionnaires pour avoir une vue globale des affaires de la cité ne servent qu'à permettre au prince d'exercer son pouvoir avec plus d'efficacité ; c) quand il s'agit de décider de la guerre ou de régler les problèmes internes, c'est au prince qu'il revient de prendre la décision, certes après avoir consulté ses conseillers, mais la délibération lui revient sans qu'il soit obligé de tenir compte des avis des conseillers ; d) cependant, il s'agit bien d'une monarchie constitutionnelle, c'est-à-dire de celle qui s'appuie sur la diversité des pouvoirs.

II. Portrait du prince africain

Toutes ces interprétations posent, pour l'Afrique, des questions majeures : l'unité du pouvoir vers lequel converge la totalité des autres pouvoirs³⁷⁹ ; la place indispensable des fonctionnaires dans l'organisation de l'Etat.³⁸⁰ Ces interrogations confrontent la réalité politique africaine avec la vision hégélienne du pouvoir déterminé selon les « Etats généraux »³⁸¹ qui correspondent en même temps aux trois termes du syllogisme (le singulier ou l'individu, le particulier ou le corps social et universel ou l'Etat). L'ambiguïté du statut des princes africains conduit à confondre le politique et l'économique. Une telle indétermination politique vicie par là l'indispensable séparation des sphères de pouvoir et compromet la souveraineté du prince. Les sociétés africaines se caractérisent dans leur ensemble par ce chevauchement des positions de pouvoir et d'enrichissement, la fluidité entre les espaces publics et privés. C'est, entre autres, le cas du Sénégal où la confrérie religieuse des Mourides, à laquelle appartient Abdoulaye Wade, contrôle les circuits d'arachides.³⁸² On retrouve les mêmes tendances aux Comores où quatre familles proches de l'Etat contrôlent les exportations et les importations. Depuis les Indépendances, le profil atypique des premiers chefs d'Etat africains (si on se réfère

³⁷⁹ *PhD*, § 275.

³⁸⁰ *PhD*, § 297.

³⁸¹ *PhD*, § 304.

³⁸² Philippe Hugon, *L'économie de l'Afrique*, coll. Repères, 5^{ème} éd. La Découverte, Paris, 2006 p. 103.

au modèle de l'homme politique en Grèce, à Rome et chez le prince hégélien) était tel qu'il convenait de s'appuyer sur des fonctionnaires bien formés pour pallier aux limites du prince. Dans ce contexte, l'interprétation de Eric Weil prend tout son sens. Car dans *Les principes de la philosophie du droit*, les fonctionnaires d'Etat sont certes institués pour défendre l'intérêt universel contre ceux des sphères privées, mais leur mission vise fondamentalement à préserver l'Etat du poids des particularismes et pallier à l'inculture des dirigeants. Si les premiers chefs des jeunes Etats africains s'étaient suffisamment entourés de fonctionnaires compétents et vertueux, l'Afrique se serait peut-être épargnée des erreurs comme le surinvestissement, qui a conduit la plupart des pays africains à engloutir des sommes d'argent considérables dans les « *cathédrales du désert* », les universités et les complexes à la fois surdimensionnés et sans liaison avec l'environnement.³⁸³ Il est vrai qu'on ne peut pas trop tenir rigueur à cette première génération de chefs d'Etats africains puisque, quand bien même ils auraient eu l'intention de confier la gestion des grands projets innovants à leurs compatriotes, combien d'Africains, à l'époque, étaient détenteurs des diplômes requis ? On y reviendra par la suite. Mais ici se pose le problème du statut du fonctionnaire de l'Etat à côté du prince africain (souvent mal renseigné sur les enjeux des stratégies géopolitiques). Et c'est précisément à cet endroit que Bernard Bourgeois et Eric Weil s'affrontent.

Pour Bernard Bourgeois, la mission des fonctionnaires d'Etat ne peut être qu'un soutien à l'action du monarque. Dans le cadre des sociétés africaines, l'interprétation de Bernard Bourgeois tient à condition que les fonctionnaires d'Etat soient recrutés en vertu de leurs compétences et non pas en vertu de leurs origines ethniques.³⁸⁴ Que les cours des princes africains soient souvent à forte connotation népotiste, cela peut paraître négligeable puisque Hegel reconnaît au prince le pouvoir de nommer et de destituer qui il veut.³⁸⁵ En effet, la formation intellectuelle et morale³⁸⁶ étant les seuls critères requis pour être fonctionnaires, et dans le cas où il y aurait plusieurs candidats ayant les mêmes compétences, il reviendra au prince de décider.³⁸⁷ L'Etat hégélien est donc en totale rupture avec les pratiques féodales

³⁸³ *Idem*, p. 33.

³⁸⁴ *PhD*, § 291.

³⁸⁵ *PhD*, § 292.

³⁸⁶ *PhD*, § 297.

³⁸⁷ *PhD*, § 292.

qu'on retrouve dans les institutions africaines, qui privilégient de façon quasi systématique la personnalité immédiate, l'origine familiale, clanique ou ethnique, au détriment de la compétence. Mais ce qui rend surtout l'Etat absent en Afrique, c'est l'indistinction ou l'indifférenciation des pouvoirs. Dans l'Addition du § 269 des *Principes de la philosophie du droit*, la Constitution est définie comme « *distribution de la puissance étatique en divers pouvoirs* ». Et c'est précisément dans ces différents services publics que réside le sentiment patriotique. Et ce sont eux aussi qui font que l'Etat se définit comme un organisme dont les parties ne peuvent se séparer sans dénaturer l'Etat. Les pouvoirs doivent être diversifiés tout en restant unis au tout. Le dysfonctionnement des Etats africains vient pour partie de cette indifférenciation des pouvoirs qui caractérise les sociétés archaïques et anarchiques. Évidemment, on connaît l'adage selon lequel « *le pouvoir ne se donne pas, il s'arrache* ». Il appartient en effet à chaque pouvoir, à chaque corps, d'acquiescer une importance effective par son travail en face de l'Etat. Marx n'avait pas une autre issue que celle de la lutte des classes. Mais Hegel préconisait celle de la surveillance. Et c'est précisément pour protéger l'Etat contre tout abus et tout arbitraire que les corporations et communes devaient exercer d'en bas une surveillance. Entre autres mesures, Hegel préconisait la publicité des débats de l'Assemblée, dont une partie des membres étaient des fonctionnaires de l'Etat. Si leur opposition venait à être ignorée par l'influence des fonctionnaires, cela devait exiger l'intervention du prince. Et c'est à ce niveau que les sociétés africaines éprouvent les plus graves difficultés.

En Afrique, le fossé d'indifférence qui s'est établi entre les gouvernants et la société civile reconduit l'analyse à une alternative de type Hegel-Marx. L'Afrique sortira-t-elle de sa paralysie par l'instruction et la vertu des Africains, ou, au contraire, devrait-elle encore continuer à susciter de violents prophètes du changement ? Faut-il encourager une révolution qui renverserait les régimes politiques au pouvoir ou faut-il privilégier la formation des fonctionnaires ? Nous avons déjà rappelé l'illusion de la violence révolutionnaire. Les pays africains qui furent fascinés par l'idéal communiste, comme Madagascar ou le Congo-Brazzaville, ne s'en sont pas mieux sortis que les autres. Quand les prolétaires d'Afrique auront renversé l'Etat, il leur faudra ensuite renverser la vraie machine d'oppression qui est la misère, l'analphabétisme, etc. Et ce type d'opresseur ne peut se supprimer par

les armes de la violence. Pour l'Afrique, l'arme adaptée serait le long et patient effort de formation pour arriver enfin à doter les Etats de fonctionnaires compétents et vertueux. Mais un demi-siècle s'est déjà écoulé depuis les indépendances africaines. Et l'on en vient à se demander pendant combien de temps et combien de générations faudra-t-il encore former avant de voir les premiers signes précurseurs d'une société en mutation.

III. Le nœud du problème

Dans *La Constitution de l'Allemagne* et dans *Les principes de la philosophie du droit*, Hegel montre non seulement la nécessité de l'érection d'un Etat moderne dans lequel le droit public l'emporte sur le droit privé, mais aussi la nécessité que la société civile s'organise au point de pouvoir influencer l'Etat.³⁸⁸ Une société sans classes moyennes ne peut avoir un Etat complet, c'est-à-dire un Etat où le pouvoir des fonctionnaires est délimité par le contrepoids des sphères particulières.³⁸⁹ Un tel équilibre du pouvoir empêche l'Etat moderne de retomber dans la barbarie de l'arbitraire dans laquelle le tribalisme enferme encore tant d'Etats africains. Cependant, toute la question reste celle de savoir comment on arrive à former la conscience d'un peuple à un enjeu politique national. Autrement dit, comment faire pour que le citoyen participe de manière solidaire aux affaires de sa cité (*res-publica*)³⁹⁰ ? La constitution de ce contrepoids face aux gouvernements ne peut provenir que de la constitution progressive des corps constitutifs de la société civile et (encore et encore) de la formation du citoyen. Chez Hegel, le citoyen n'est pas anonyme, il doit forcément appartenir à un corps à travers lequel il exprime son lien à la cité.³⁹¹ La participation du citoyen à la vie de la cité peut se faire par la politique et/ou par l'économie. Et le citoyen s'acquitte de ce devoir par la désignation de députés, le débat public (à l'Assemblée et dans la presse), et par l'action corporative. Ce sont là les seules expressions citoyennes que l'Etat hégélien réserve aux citoyens. Mais dans le modèle monarchique (constitutionnel) que Hegel préfère³⁹² à la République, la participation du peuple à l'action politique ne se fait pas directement par voix de suffrages, mais plutôt par l'intermédiaire des groupes

³⁸⁸ *PhD*, § 295.

³⁸⁹ *PhD*, § 297 Add.

³⁹⁰ *PhD*, § 302.

³⁹¹ *PhD*, § 289.

³⁹² Hegel, *La Constitution de l'Allemagne*, *op. cit.*, p. 382.

d'intérêts. Ces groupes seront représentés à l'Assemblée.³⁹³ Le but recherché est toujours de placer le citoyen au centre de la vie politique. Et sa conscience de la chose publique se fait en fonction de son intérêt particulier qui correspond à son statut social.³⁹⁴ Alors l'individu n'est plus le simple exécutant des décrets de l'absolutisme, il devient artisan³⁹⁵ de ses lois et de la vie politique. Dans l'Etat hégélien, le rôle du citoyen est donc important, même si on peut néanmoins remarquer que : a) l'influence du citoyen est limitée à la corporation à laquelle il appartient et ne peut atteindre directement l'action du gouvernement dont les fonctionnaires travaillent en totale autonomie ; b) par ailleurs, une fois que les députés sont élus, la constitution leur reconnaît une indépendance vis-à-vis de leurs électeurs et de leurs corporations, de telle sorte qu'ils puissent exercer librement leur mandat en échappant au pouvoir du citoyen.³⁹⁶ Cette impuissance du citoyen n'est cependant pas à interpréter comme une défaite, mais comme une garantie de la validité de la loi, qui ne doit pas être soumise aux passions des électeurs ou à la versatilité des candidats. La loi est « en et pour soi ».³⁹⁷ Elle doit être préservée des passions et des revendications toujours insatisfaites des intérêts particuliers, tout en favorisant le fait que ces intérêts particuliers constituent de vrais contrepoids au gouvernement. Ainsi dans l'Angleterre des années 1830, la corruption et le trafic des suffrages³⁹⁸ avaient rendu nécessaire le « projet de loi » (*Reformbill*). Hegel en donne une description qui rappelle des agissements tels qu'on peut encore les retrouver en Afrique malgré la mise en place des commissions électorales dites indépendances : « On calcule à l'époque que sur 658 députés, 424 sont désignés d'avance par le ministère ou par 252 patrons. Il y a aussi la corruption : dans les petits bourgs, les électeurs peu nombreux vendent leurs voix au plus offrant [...] Dans l'ensemble, il existe un véritable trafic des sièges parlementaires ».³⁹⁹ Le tripatouillage des élections en Afrique relève soit des politiciens véreux soit de certains électeurs des couches défavorisées, qui en viennent souvent à troquer leurs bulletins de vote contre un bien en nature : un T-shirt, un billet de CFA, un kilo de dinde, etc. Il est clair que si les gens en viennent ainsi à brader leur droit souverain,

³⁹³ Hegel, *A propos du Reformbill anglais*, op. cit., p. 375.

³⁹⁴ *PhD*, § 264.

³⁹⁵ *Idem*, p. 381.

³⁹⁶ *PhD*, § 309.

³⁹⁷ *PhD*, § 312.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 357.

³⁹⁹ Notice de *A propos du Reformbill*, op. cit., p. 351.

leur pouvoir de censurer l'action d'un gouvernement, c'est à cause d'une précarité, d'une indigence matérielle qui expose souvent les plus vulnérables de la société africaine à la prostitution, au recrutement des milices des seigneurs de guerre, etc. en vendant leur droit de vote contre de la pacotille, les pauvres d'Afrique renoncent ainsi à censurer des régimes corrompus qu'ils détestent pourtant. A chaque élection présidentielle, ce sont ces Africains-là, dont le choix est impossible entre le rêve lointain et incertain d'une société juste et l'urgence de manger, s'habiller, se loger immédiatement, qui en viennent à élire leurs dictateurs. Si l'on tient compte des taux de chômage dans les pays africains, il apparaît que la proportion de ceux qui sont susceptibles de troquer leur bulletin de vote contre « le pain quotidien » est très importante. Mais surtout, cette situation montre en même temps la difficulté des sociétés africaines à fonder un contrepois en face des gouvernants. On y reviendra par la suite quand il s'agira de parler de la propriété privée dont l'inexistence, ici, est l'une des raisons qui font que la société civile a du mal à prendre racine en Afrique. Il n'est pas alors étonnant que le poids des capitaux étrangers soit resté dominant dans les pays africains depuis les indépendances. Ainsi en 1970, 70% du capital social cumulé des industries de transformation appartenaient à des étrangers.⁴⁰⁰ Nul ne peut prévoir jusques à quand les sociétés africaines devraient encore rester plongées dans cette léthargie sociale que ni les économies rentières ni les efforts humanitaires des ONG ne peuvent éradiquer. Cependant, il nous a paru nécessaire de rappeler que la difficulté à constituer une société civile contribue indirectement au maintien des dictatures, à l'inexistence de l'Etat moderne dans les sociétés affamées. Si l'essor de la société civile est pour le moment dans l'impasse en Afrique, il reste vrai que l'issue viendra de la formation du citoyen.

Le souci de remettre le citoyen au centre de l'activité politique avait été articulé dans la Grèce antique à l'éducation. L'idéal d'une cité juste suppose en elle une formation du citoyen à la vertu, même si on peut reprocher à l'organisation politique des sociétés antiques de n'avoir pas suffisamment considéré le citoyen comme une singularité libre capable de choix et de propriété.⁴⁰¹ Gouverner, c'est

⁴⁰⁰ Ph. Hugon, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁰¹ *PhD*, § 299, p. 306 : « Dans la *République* de Platon, les individus sont répartis entre différentes classes particulières par les gouvernants, qui leur imposent leurs prestations particulières. Dans la monarchie féodale, les services imposés aux vassaux restaient indéterminés [...] En Orient, en

« paître »⁴⁰², mais c'est aussi « savoir ». C'est pourquoi seul le sage peut être roi. C'est lui qui détient la connaissance de l'ordre du monde et des causes universelles des choses. Quand une cité est en crise, il ne suffit pas de changer les institutions et les hommes qui les représentent, il faut une « cure d'âmes ». L'Etat doit donc « paître » son peuple et former sa conscience pour que celui-ci puisse s'impliquer davantage dans la vie politique de la cité. Dans la constitution fictive (*Les Lois*) que Platon imagine pour les Magnètes, cette mission d'éducation, qui a un objectif civique, se traduit chez les jeunes par une pédagogie scolaire et chez les adultes par leur participation aux débats publics de l'Agora. L'Ecole (Académie, Lycée) et l'Agora sont donc des lieux par excellence de formation de la conscience d'un peuple avant l'ère des médias et de l'imprimerie. En 70, après la destruction du temple de Jérusalem par Titus, Rabbi Jokhanan Ben Zaccai, évacué dans un cercueil pendant le siège de Jérusalem, obtient de Vespasien l'autorisation d'établir une école dans le village de Jabneh (en Judée) : « *R. Jokhanan était convaincu que, tant que la Torah était étudiée, le peuple d'Israël, écrasé militairement, ne pouvait disparaître* ». ⁴⁰³

De la même manière qu'en Grèce la formation avait pour but de rendre la jeunesse vertueuse, et que, en Israël, l'étude de la Torah fut perçue depuis la destruction du Temple comme la condition du salut du peuple ; de même l'Afrique peut parier sur l'enseignement à la fois pour supplanter la corruption ambiante des Pasteurs du peuple et permettre l'émergence d'une société civile africaine dotée de compétences requises. Ce que l'Afrique attend donc de la formation de sa jeunesse n'est pas seulement de l'érudition mais surtout de la vertu. Certes, il nous faut reconnaître l'échec de la théorie politique de Platon fondée sur l'éducation des gouvernants et du citoyen. A trois reprises (388, 366 et 361 av. J.-C.), Platon s'est rendu en Sicile dans l'espoir d'apprendre au monarque (Denys Ier pour les deux premiers voyages et Denys le Jeune pour le dernier) l'art de gouverner. Devant ses échecs répétés, il se résoudra finalement à consacrer son temps à l'enseignement (Académie). Ce retour à l'enseignement du citoyen ordinaire, et non plus du

Egypte, les prestations nécessaires à des constructions démesurées, etc., sont également de nature qualitative particulières. Dans ces situations le principe de la liberté subjective est absent. »

⁴⁰² Platon, *Politique* 261 e.

⁴⁰³ Mircéa Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses. De Mahomet à l'âge des Réformes*. Payot, Paris, 1986, p.153, § 284.

monarque, peut être interprété comme un échec parce que si gouverner est synonyme de paître, et si les gouvernants sont dépourvus de la science du gouvernement, ceux-ci deviennent comme ces mercenaires dont parle le prophète : « *ils boivent le lait du troupeau, s'habillent avec leur laine et égorgent la brebis grasse* ». ⁴⁰⁴ On en retrouve l'écho dans cette autre lamentation : « *Mon peuple périt faute de science* ». ⁴⁰⁵ Précisément chez Hegel, il est question de « connaissance ». Mais il s'agit d'une connaissance qui n'est pas seulement celle des phénomènes, celle qui fait qu'un individu singulier peut appartenir à telle ou telle classe sociale particulière (professeur, magistrat, mineur, agriculteur, etc.). Cette connaissance empirique est certes importante pour la constitution d'une société civile. L'appartenance à un corps accomplit en effet le passage d'un état à un autre. Nous avons déjà rappelé les différentes manières par lesquelles la conscience du peuple s'identifie au patriotisme selon qu'on est fonctionnaire (compétence et honnêteté), militaire (courage) ou simple membre de la société civile (respect et soumission aux lois). Mais cette « connaissance » est fondamentalement un processus par lequel l'individu s'élève jusqu'à se réconcilier avec l'Etat, c'est-à-dire avec l'Universel concret. En cela la théorie de la connaissance hégélienne se distingue de celle de Platon chez qui la connaissance est encore comprise selon un ordre immuable et extérieur. Dans *La République*, Platon fait en effet de la connaissance l'image ou le reflet du Soleil qui nous habite et nous éclaire (Idée du bien). Plus ce Soleil se répand en nous et moins il rencontre d'obstacle, plus notre vue de l'esprit ou nos connaissances sont claires. Et vice-versa. ⁴⁰⁶ Chez Hegel, au contraire, la connaissance n'est plus comme ce Soleil extérieur qui éclaire invariablement les satellites. Le caractère processuel de la connaissance suppose un mouvement dynamique qui fait que, d'elle-même, obéissant à sa nature réflexive ⁴⁰⁷, l'image du Soleil tournant autour de lui-même, la connaissance se définit comme une autodétermination. Ce mouvement ne lui est pas imprimé de l'extérieur mais relève fondamentalement de la contradiction de *l'objet* de la conscience qui est à la source de son procès. Chaque phase de ce processus constitue un moment essentiel dans la

⁴⁰⁴ Ez 34,3.

⁴⁰⁵ Is 5,13.

⁴⁰⁶ *Rep.* VI,508, trad. R. Baccou, Flammarion, Paris, 1966, p. 266 : « Quand l'âme fixe ses regards sur ce que la vérité et l'être illuminent, elle le comprend, le connaît, et montre qu'elle est douée d'intelligence ; mais quand elle les porte sur ce qui est mêlé d'obscurité, sur ce qui naît et périt, sa vue s'émousse, elle n'a plus que des opinions, passe sans cesse de l'une à l'autre, et semble dépourvue d'intelligence ».

⁴⁰⁷ *Idem*, p. 23.

réalisation de la connaissance. Sur le plan biologique, c'est une loi de la nature qu'un être humain passe par les trois phases de la vie : enfance, adolescence et vieillesse. Et chacune de ces phases est un moment de la vérité humaine. Concernant la nature, la connaissance devient ainsi connaissance des processus. Et sur le plan politique, la loi de la dialectique traduit l'option politique qui fait de la révolution la négativité qui érode l'ordre établi, selon la lecture qu'opère l'hégélianisme de gauche à partir de la parabole hégélienne du maître et de l'esclave. Mais le refus de la violence qui caractérise la vision politique de Hegel fait qu'on ne peut pas considérer cette dialectique comme le modèle d'une révolution située en dehors de la vie éthique. La violence de l'état de nature est un non-droit.⁴⁰⁸ La violence d'une classe sur une autre hypothèse marxisante, elle aussi, semble insuffisante et vouée à l'échec. Les motifs de ces échecs sont beaucoup plus profonds que ne laisserait imaginer la simple peur d'instabilité ou du prix à payer en termes de vies humaines, d'exodes des populations, de crises de régimes. Pour comprendre pourquoi on ne peut pas privilégier la guerre civile pour bouter les régimes archaïques des sociétés africaines, il faut se référer au mouvement de la conscience chez Hegel pour constater que la question d'une participation efficiente du citoyen dans la fondation d'un Etat moderne rejoint celle de la liberté du sujet dans son rapport au monde qui l'environne.

IV. Les étapes de la libération de la conscience : stoïcisme, scepticisme, rationalité

Nous avons déjà rappelé plus haut ce qui distingue la théorie de la connaissance selon Platon par rapport à celle de Hegel. C'est le fait que chez le premier, la connaissance reste encore comme le Soleil, fixé si loin dans le firmament au-dessus du sujet connaissant que ce dernier ne peut connaître que parce qu'il est éclairé par lui. Chez Hegel, au contraire, la connaissance elle-même est dynamique. Il est de sa nature immédiate de se faire *con-naître*, de s'autorévéler et de se saisir comme une conscience ou une réalité en soi. La conscience est l'autoposition de soi comme sujet. Et en tant que tel, le sujet conscient et connaissant se détermine dans

⁴⁰⁸ *Enc.* III, § 502.

une autonomie et aussi une indépendance qui le *séparent* de tout ce qui n'est pas lui. Cette première détermination du « je pur », sans lien avec quoi que ce soit d'autre, est la phase au cours de laquelle le vrai s'identifie à la certitude de soi-même.⁴⁰⁹ Plus tard, au terme de ce processus dialectique de la connaissance, le sujet se réconcilie avec le monde, le citoyen avec les institutions de l'Etat. Or vivre dans l'Etat comme dans son milieu naturel procure une sorte de satisfaction au citoyen, reconnu dans sa singularité par un environnement civil. L'Etat moderne, selon Hegel, trouve sa spécificité dans sa sollicitude à l'égard de l'homme singulier. A l'inverse, un Etat qui se préoccupe peu ou pas assez de ses populations s'expose à l'insurrection et aux émeutes populaires. Nous avons déjà indiqué plus haut quelques moyens de sublimation de cette violence. Mais parmi ces moyens, on doit maintenant ajouter les étapes de la constitution de la conscience de l'homme. Car exiger la paix et la stabilité dans des parties du monde agitées par des rébellions et des guerres civiles, souhaiter que l'état de nature devienne un état de droit, tout cela peut se ramener au processus de la conscience dans le monde. Tour à tour, l'homme s'affirme comme un sujet qui s'oppose aux autres, au monde, aux institutions : c'est l'attitude stoïcienne. Mais l'homme est aussi celui qui se réconcilie avec ses semblables, le monde et les institutions : c'est l'attitude du sceptique. Enfin, l'homme en société ne perd rien de ce qui fait son individualité grâce au caractère rationnel de l'Etat moderne qui sait maintenir les différentes individualités dans une unité des différences de la différence. Car exister c'est s'affirmer ou se poser comme une conscience de soi autonome dans le monde. C'est une sortie de soi, un surgissement, une monstration ou phénoménalisation de l'être. On peut toujours se poser la question de savoir à partir de quand un individu commence à prendre conscience de son existence comme sujet libre et autonome et particulièrement en Afrique où le poids des traditions est tel que la liberté et le non-conformisme sont souvent dédaignés. Mais, en dépit de ces frontières imprécises, on peut considérer l'acte de naissance de cette affirmation du sujet autonome comme un processus. Ainsi notre désir de fonder une famille, d'aimer sa patrie et de servir ses institutions, ou encore notre aversion vis-à-vis de l'Etat corrompu, traduisent ce processus de la conscience dans le monde.

⁴⁰⁹ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Gwendoline J. et P.-J. Labarrière, Gallimard, Paris, 1993, p. 178.

En suivant Hegel, on peut considérer qu'il s'agit d'un long processus qui apparaît sous la forme d'une théâtralisation de la conscience, de l'autoconscience et enfin de la conscience malheureuse. La première figure est caractérisée par « *le procès réducteur de l'objectivisme du vrai, reliquat de la chose-en-soi en perspective transcendante* ». ⁴¹⁰ La seconde est un « *subjectivisme qui voudrait déduire toute chose à partir du simple « je suis je »* ». ⁴¹¹ Entre un tel subjectivisme enfermé dans la conscience de soi abstraite et un objectivisme coupé de toute intériorité, la figure de la « *conscience malheureuse* » émerge ainsi comme un troisième terme qui maintient les deux termes opposés dans une unité dialectique.

Hegel fait correspondre chacune des trois étapes de ce processus à des figures de l'histoire des idées. C'est ainsi que la conscience, considérée dans sa détermination autosuffisante, représente le *stoïcisme* ⁴¹². Sans s'appuyer sur quoi que ce soit d'autre, la conscience se saisit d'elle-même à partir d'elle-même comme conscience autonome. En tournant ainsi autour d'elle-même, elle procède par une représentation abstraite, vide de tout contenu singulier ou historique. Mais le contexte politique concret, les déterminations de l'autonomie subjective se font d'abord de façon naturelle, parce qu'il s'agit de fonder une famille, de satisfaire ses besoins par le travail, de respecter les traditions et les lois de sa cité. Cette première détermination se fait de façon naturelle puisque, pour se marier, travailler, satisfaire ses besoins, l'individu ne fait que se conformer à ce qui est déjà institué avant l'éclosion de sa liberté. En cela nos réactions, nos choix et nos convictions relèvent pour partie de la contingence et de la culture de nos origines. L'éducation joue ici un rôle déterminant. Et l'imbrication de l'environnement culturel dans les choix personnels est telle que si le civisme, le droit et les valeurs universelles ne sont pas portés par les racines d'une culture donnée, on ne doit pas s'étonner que les citoyens se montrent cruels ou injustes dans leurs relations. Quand il s'agit d'intérêts matériels communs comme avoir un logement, de quoi se nourrir, préserver sa santé, il est facile de convaincre tous ceux qui sont concernés par ces problèmes de lutter ensemble afin d'infléchir le cours de l'histoire. Mais quand il s'agit de valeurs abstraites comme la liberté, la dignité humaine ou le civisme, non seulement chacun

⁴¹⁰ Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Hegel : le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*, Aubier, Paris, 1989, p. 14.

⁴¹¹ *Idem*.

⁴¹² *Ibidem*, p. 25.

peut s'en faire une idée différente de l'autre, mais il est difficile de trouver spontanément des raisons d'y consacrer ses efforts si l'éducation et la culture n'ont pas ancré de conviction chez les citoyens. La loi positive aura beau interdire les injustices, la corruption et la violence iront croissant parce que rien de ce qui constitue leurs valeurs n'a pour contenu ce que signifient justice, liberté, dignité.

Dit de cette manière, toutes les civilisations du monde en viendraient à se plaindre du mépris de leurs traditions, dans lesquelles on peut trouver en effet d'admirables traités sur la justice et les valeurs morales. Et pourtant, quel qu'ait été le contenu dont les civilisations du monde ont investi les notions fondamentales de justice, de liberté, de dignité humaine, on peut reconnaître à ces notions le contenu spécifique que leur ont donné le christianisme et la philosophie grecque. Tout l'héritage consigné dans la charte des *Nations Unies*, qui constitue le fondement de la démocratie moderne, se réfère fondamentalement aux racines chrétiennes et philosophiques. Ce que l'homme est, selon son essence, est inviolable. Et ce qu'il est essentiellement n'est donc pas le fruit d'une convention arbitraire d'une culture particulière (occidentale) ni d'une religion quelconque (christianisme), mais relève plutôt de ce qu'il a de rationnel et d'universel. Ne pas s'y conformer, soit par instinct belliqueux (seigneur de la guerre), soit par revendication d'une autre vision de l'homme (négritude), se ramène au rejet de ce qui est universel. Le choix de la violence dans les sociétés, lorsqu'il se fait en dehors de la médiation des organisations civiles (constituées en corps et en communes), ne manifeste donc pas seulement l'opposition d'une individualité à la société. Cette violence révèle aussi la contradiction qui s'introduit en l'homme puisque par son rejet de ce qui est universel, il en vient aussi à s'opposer à lui-même, dans la mesure où tout homme, y compris le plus rebelle, reste l'homme tel qu'il est révélé par la philosophie grecque et la religion chrétienne. C'est pourquoi la phase de l'enfermement de la conscience dans son intériorité en-soi se présente en même temps comme une *contradiction* vis-à-vis de cette extériorité en face de laquelle cette intériorité de la conscience se pose comme en face d'une réalité étrangère à son essence. Mais dès lors que la conscience est perçue selon le mouvement réflexif de son concept, elle se donne par là une sorte d'extériorité.⁴¹³ La conscience est cette intériorité qui s'exteriorise, un

⁴¹³ *PhD*, § 187, p. 218 : « L'esprit ne peut acquérir sa réalité effective, sans se diviser lui-même [...] il consiste en ceci que la simplicité naturelle fasse l'objet d'un travail de transformation et qu'avant

en-soi qui, en devenant un autre que lui objectivement posé devant lui, ne fait que révéler qu'il n'est pas autre chose en soi que cet *être-pour-un-autre*. Ainsi la conscience est en même temps une *autoconscience*. La prise en compte de cette sienne extériorité de la conscience définit ce qu'est *l'autoconscience*, représentée dans l'histoire des idées par le *scepticisme*. Ici, il ne s'agit plus de rejeter la représentation objective de la conscience en elle-même comme quelque chose d'extérieur à soi.⁴¹⁴ Au contraire, tout le travail de la dialectique consiste à faire de cette extériorité de la conscience immuable sa « *sienne essence* » ou « *l'essence double* ». L'insurgé qui s'oppose à l'ordre établi pour protester contre les inégalités parvient ici à une reconnaissance qui le rend tout autant responsable des injustices dont il s'est cru passivement victime que ceux qu'il croyait en être les moteurs. Il reconnaît que les lois de la cité ont une consistance dans la mesure où, en elles, sont déposées ses aspirations. Les autres individus sont désormais perçus non pas comme des ennemis mais aussi comme des alliés. C'est à l'intérieur de la conscience et à partir d'elle-même, dans un mouvement de liberté, que la conscience se pose en *autoconscience*. Elle est *l'être-posé-à-côté-de-l'autre* sans lequel ni la conscience ni *l'autoconscience* ne peuvent être dans la vérité de leur essence. Telle est le rôle de la conscience malheureuse. Sans niveler leur inamissible différence, l'extériorité et l'intériorité de la conscience sont maintenues dans une unité de la pensée. Et c'est précisément sous cette forme que la conscience malheureuse accède à la raison.

Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel présente justement la raison comme « *la certitude de la conscience d'être toute réalité* ». ⁴¹⁵ On y reconnaît la phase terminale de l'Esprit dans sa figure de l'Etat moderne qui est le lieu par excellence où la liberté de l'homme s'accomplit de façon authentique. Mais nous n'allons pas suivre Hegel dans les méandres de l'exposition phénoménologique de l'Esprit. Si nous nous arrêtons au seuil de la figure de la raison à laquelle nous a introduit la conscience malheureuse, c'est pour montrer en quoi la synthèse hégélienne dissout les contradictions dans l'unité tout en maintenant leur inamissible différence. Quand on saisit la vie civile comme un contrat social fondé sur les droits

tout, cette extériorité, qui est celle de l'esprit, obtienne la rationalité dont elle est capable, à savoir la forme de l'universalité ou la conformité de l'entendement. »

⁴¹⁴ *Idem*, p. 31.

⁴¹⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, traduction Gwendoline J. et P. J. Labarrière, Gallimard, Paris, 1993, p.232 sq.

et les devoirs, les sociétés affamées montrent que l'Etat est fragilisé par l'avènement des rébellions dont l'utopie est d'instaurer un ordre juste. Toutes les insurrections qui surgissent d'année en année en Afrique, même si elles sont fondées sur des revendications légitimes, sapent cependant les fondements de l'Etat de droit dans lequel les luttes d'intérêts économiques et politiques doivent être médiatisées par la société civile. En choisissant la force comme expression d'un mécontentement particulier, l'insurgé est non seulement en contradiction avec la rationalité de la loi, mais il introduit aussi une violence illégitime comme norme de la société. La seule violence légitime ne peut être exercée que par l'Etat à travers les forces armées dédiées à cette fonction conformément aux dispositions légales. Toute autre forme de violence exercée en dehors de ce cadre apparaît dès lors comme une contradiction et même comme une subversion de la souveraineté de l'Etat. La question qui se pose alors est celle de savoir de quel droit un individu ou un groupe particulier peut imposer sa violence à toute une société sous prétexte de combattre des inégalités. Pis encore, de quel droit un seigneur de la guerre peut-il imposer sa violence à toute une nation ? Quand il prétend défendre les intérêts de ceux qui sont exclus des bénéfices des rentes de leurs pays, sur quelle légitimité peut-il s'arroger le droit d'attaquer ses concitoyens ? Et si les injustices sociales sont telles que leurs victimes veulent en exprimer le rejet, pourquoi n'en viennent-elles pas à se constituer en parti politique, en corporation, en lobby ou confrérie ?

Dans un Etat de droit, les inégalités sont liées aux structures et aux modes de productions économiques. Même dans une économie de rente, comme dans la plupart des pays africains, quand un insurgé prétend instaurer par la force un régime qui répartirait mieux les ressources nationales, il agit sans tenir compte du fait que les politiques économiques sont soumises à des paramètres complexes et que les priorités du gouvernement peuvent parfois s'opposer aux intérêts particuliers. Il est tout à fait évident que la plupart des gouvernements africains se caractérisent par leur gabegie et leur incapacité à répondre aux attentes de leurs populations. A ce seul titre, ils méritent d'être évincés du pouvoir pour être remplacés par une génération clairvoyante. Mais le seul désir de les éjecter du pouvoir ne suffit pas dans un Etat de droit. De même, on ne peut légitimer l'action insurrectionnelle qui prétend instaurer une politique de redistribution la plus équitable après avoir renversé les institutions et s'être emparé du pouvoir. En réalité, toutes ces révoltes

non médiatisées n'ont lieu que quand l'Etat et ses institutions sont considérés comme un ordre arbitraire et contingent. Marx pensait que l'Etat n'était qu'une machination des bourgeois capitalistes et qu'il suffisait donc de renverser les rôles par la lutte pour obtenir un nouveau type de rapports sociaux et d'autres modes de production.⁴¹⁶ Les insurgés africains pensent de même que les injustices de leurs sociétés sont le fruit de l'incompétence de ceux qui les ont précédé et de la haine d'une tribu qui s'est emparée du pouvoir et qu'il suffit qu'une autre ethnie se substitue à la première pour que la justice soit rétablie. Mais ces raisons idéologiques qui accompagnent les insurrections dans un Etat en méconnaissent la rationalité et la substantialité. Plus banalement, on en vient souvent à penser que l'Etat doit et peut être remplacé sitôt qu'il ne nous satisfait pas. Le raisonnement paraît crédible puisque, en fonction des contextes, on peut trouver en tout Etat des imperfections susceptibles de rendre une insurrection légitime. Par exemple, si un Etat en crise avec son voisin choisit d'investir la plus grande partie de ses ressources dans l'armement, pour la protection de ses frontières, on peut lui reprocher de négliger l'agriculture, les routes, les hôpitaux, la santé. Si un Etat, pour répondre à la concurrence internationale, choisit de ne donner les bourses d'études que dans des disciplines scientifiques et informatiques, on peut toujours lui reprocher de négliger les sciences humaines. Aucun gouvernement ne fait l'unanimité auprès de ses populations. A strictement parler, dans l'Etat hégélien, il n'est pas du ressort du gouvernement de chercher l'unanimité des citoyens. Il doit au contraire servir l'intérêt général grâce aux compétences de ses fonctionnaires. Et ceux qui s'y opposent au nom d'intérêts particuliers doivent exprimer leur mécontentement à travers les corps sociaux. La société civile regroupe à ce titre tous les intérêts privés, et c'est à ce niveau que l'on pourrait introduire les organisations tribales propres à l'Afrique. Le fait que leur violence s'exprime en dehors de ce cadre communautaire et corporatif fait apparaître l'Etat comme une réalité contingente et non plus comme une manifestation de l'Idée.

Or un tel point de vue ne consiste pas seulement à croire que l'avènement d'un Etat dans une société donnée est fortuit. Car on se tromperait aussi en se montrant aveugle sur le fait que cet Etat, tel qu'il nous apparaît à un moment de l'histoire y

⁴¹⁶ D. Folscheid, *op. cit.*, p. 215.

compris dans ses laideurs, est la réalisation du génie d'un peuple, c'est-à-dire de son organisation, de sa créativité et de ses luttes. Dans la partie de ce travail consacrée à « la culture », nous reviendrons justement sur le lien qui existe entre la connaissance des processus de la nature et l'élaboration d'une civilisation. En fonction de sa culture, chaque nation produit des institutions qui sont adaptées à ses exigences de liberté. En contrepartie, chaque citoyen est solidaire de sa constitution et du destin de son peuple.

On comprend mieux ce lien entre la responsabilité et les formes des institutions à travers l'analyse de Claude Bruaire qui rattache la dialectique hégélienne à un double héritage : l'idéalisme et le christianisme. L'idéalisme dont il est question ici n'est autre que l'affirmation platonicienne du primat de l'Idée sur les apparences. Il est distinct du sens courant qui en fait une substitution « *des idées ou représentations, aux choses* », ou encore une réduction « *à la conscience des objets qui se présentent à elle* ». ⁴¹⁷ La meilleure définition de l'idéalisme « *rappelle que ce qui est, en vérité, est son propre sens et peut donc être considéré doublement, sous condition de ne point oublier l'unité indivise, en sa face subjective ou selon le savoir, en sa face objective, selon l'être objectif. La première face est appelée concept, la seconde réalité (Begriff et Wirklichkeit)* ». ⁴¹⁸

L'autre héritage est le christianisme dont on retiendra deux enseignements majeurs. Le premier, c'est que Dieu ou l'Absolu s'est révélé en personne en son Fils Jésus-Christ ⁴¹⁹. Le deuxième, parce que l'Absolu s'est révélé, c'est que l'essence de toute révélation, ou de la vraie religion, est une représentation et une réconciliation. Réconciliation de Dieu avec l'homme, de l'Absolu avec le particulier, de l'universel avec le singulier, de l'infini avec le fini. ⁴²⁰ Au terme du processus dialectique (conscience, *autoconscience*, raison, esprit, religion, savoir absolu) tel qu'il est

⁴¹⁷ Claude Bruaire, *La dialectique*, coll. QSJ ? N° 363, PUF, Paris, 1985, p. 47.

⁴¹⁸ *Idem*.

⁴¹⁹ *Idem*, p. 48.

⁴²⁰ *Idem*, p. 49: « La réconciliation de Dieu avec l'homme, qu'inaugure l'incarnation rédemptrice et qui exorcise le malheur de la conscience, c'est-à-dire la contradiction vive, dans l'existence comme dans la pensée, entre notre esprit qui désire l'infini divin et l'absence du Dieu inaccessible, n'est effective que si Dieu lui-même, en la personne de son Fils, opère la médiation entre l'homme et le divin, entre le fini et l'infini. Et puisque cette geste divine est révélation de ce que Dieu est, en lui-même, il s'en suit que la vie éternelle de Dieu, en ses relations trinitaires, est conciliation, médiation, relations médiatisées, en l'absolue ontogenèse de lui-même. »

exposé dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, la réconciliation ultime des contradictions se réalise dans la figure de l'Etat que Hegel appelle le « *divin terrestre* ». ⁴²¹

La dialectique, assumée dans son double héritage idéaliste et chrétien, imprime ainsi à l'histoire une nécessité qui est unité de la subjectivité et de l'objectivité. Derrière les diverses figures de l'histoire, l'Idée, éternelle et universelle, réconcilie, unifie, *sursume* toutes contradictions. En ce sens, l'Etat moderne n'est plus soumis à la contingence des événements mais obéit plus profondément à une nécessité, à la volonté de l'Esprit universel. Dès lors, ce qu'on peut souhaiter à l'Etat africain c'est que la conscience africaine parvienne enfin à la compénétration avec les institutions. ⁴²² Dans un premier temps, la conscience aura rejeté l'Etat à cause des injustices sociales. Dans un deuxième temps, l'Etat sera reconnu parce que derrière les injustices et les difficultés qui paralysent le destin d'un pays, il ne suffit pas d'accabler une génération sans remonter en amont de toute l'histoire d'un peuple. Le troisième temps sera celui de la raison qui supprime et conserve les contradictions à travers les médiations sociales, par lesquelles les tribus, les rebellions, ne seront plus en opposition violente avec l'Etat parce que l'objet de leur lutte sera pris en compte par l'action du gouvernement dans le cadre de la Constitution. L'opposition aura été ainsi supprimée sous sa forme brutale (putsch, génocide, rébellion) mais conservée sous la forme de contestation pacifique (grèves, marches, etc.). Tel sera le moment vrai de l'Etat moderne en Afrique.

On peut admettre que l'Etat moderne prendra effectivement forme en Afrique quand une « révolution culturelle » aura eu lieu. Mais en parlant de révolution, on a d'abord en vue cette culture spécifique qui prend chez Hegel le sens d'une œuvre de

⁴²¹ *PhD*, § 272 Add.

⁴²² L'étrangeté de l'Etat moderne en Afrique est soutenue par deux hypothèses : a) celle de l'anticolonialisme qui voit dans tout le patrimoine culturel philosophique, scientifique, etc. promu par la culture moderne dans le monde, l'arme de l'hégémonie occidentale. Ceci est vrai du point de vue historique mais une telle thèse ne permet pas d'un autre côté de cerner *La raison dans l'histoire*. b) La deuxième hypothèse serait celle des défenseurs de l'hégémonie occidentale qui voient dans la transmission de l'Etat et de ses institutions en dehors de l'Europe, une expansion du modèle occidental. Cette hypothèse, elle aussi, limite sa vérité à l'histoire événementielle et accidentelle. Elle reste aveugle sur le point de vue spéculatif qui est proprement celui de l'Esprit dans lequel non seulement il n'y a pas d'origine absolue mais en plus aucun moment ne peut s'enorgueillir d'avoir été le point de départ. Tout point parcouru est à la fois contingent et nécessaire. Ainsi l'Etat rationnel renvoie finalement dos à dos l'orgueil du maître et la révolte de l'esclave qui deviennent, tous les deux, de simples moments de quelque chose de supérieur : l'Esprit universel.

l'Esprit : « *Geist s'est cherché, surmontant ses déceptions, franchissant des abîmes et il s'est élevé à la volonté générale : le monde est ma volonté* ». ⁴²³ Tout le but est d'en arriver à cette reconnaissance ⁴²⁴ où l'esprit en face du monde qu'il aura posé peut dire comme Adam à Ève : « *Voici l'os de mes os, la chair de ma chair* ». Et cette reconnaissance est réalisée par l'Esprit dans la figure de l'Etat qui donne consistance à toutes les étapes du processus qui l'ont engendré. Cette reconnaissance recouvre des formes variées : productions artistiques, mécaniques, technologiques, politiques. ⁴²⁵ Toutes ces phases sont des aliénations de l'Esprit dans l'histoire concrète des hommes faite de luttes, de déchirements, de paix, d'alliances. Une œuvre de mort et de renaissance qu'Alexis Philonenko résume dans cette formule : « *Le Geist étranger à soi-même désigne cette errance destructrice d'un soi-même étranger à lui-même comme au monde* ». ⁴²⁶ La culture doit aboutir à la contradiction suprême où la liberté individuelle se soumet à la volonté générale comme à sa propre volonté.

⁴²³ Alexis Philonenko, *op. cit.*, p. 229.

⁴²⁴ Hegel, *Introduction à l'Esthétique. Le beau*, Flammarion, Paris, 1979, p. 36 : « *L'homme devrait éprouver une joie plus grande en produisant quelque chose qui soit bien de lui quelque chose qui lui soit particulier et dont il puisse dire qu'il est sien. Tout outil technique, un navire par exemple ou, plus particulièrement, un instrument scientifique doit lui procurer plus de joie, parce que c'est sa propre œuvre, et non une imitation. Le plus mauvais outil technique a plus de valeur à ses yeux ; il peut être fier d'avoir inventé le marteau, le clou, parce que ce sont des inventions originales, et non imitées. L'homme montre mieux son habileté dans des productions surgissant de l'esprit qu'en imitant la nature.* »

⁴²⁵ *Idem*, p. 16 : « *L'art est une forme particulière sous laquelle l'esprit se manifeste, car il peut, pour se réaliser, revêtir d'autres formes encore.* »

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 187.

2^{EME} PARTIE

L'AFRIQUE DANS L'ŒUVRE DE HEGEL

CHAPITRE VII

RAPPEL DU CONTEXTE POLEMIQUE

Les leçons sur la philosophie de l'histoire exposent en quelques pages la place marginale de l'Afrique dans la théorie de l'histoire universelle de Hegel. Cette sobriété de Hegel sur l'Afrique, souvent comprise comme une exclusion de l'Afrique de l'histoire universelle, est justifiée dans les *Africanités hégéliennes* de Zuè-Nguéma qui en vient à minorer l'importance des propos de Hegel sur l'Afrique sous prétexte qu'ils relèvent plutôt de l'œuvre de ses disciples quand ils ne sont pas tout simplement des illustrations.⁴²⁷ Autrement dit, on ne retrouve pas dans les textes « canoniques » de Hegel la moindre préoccupation particulière pour l'Afrique qui pourrait avoir justifié des idées qu'on lui fait porter. Et pourtant, ce n'est pas ce que l'on retient généralement des discours de Hegel sur l'Afrique. Au contraire, son portrait de l'Afrique des XVII^e et XVIII^e siècles, qui a généralement suscité l'émoi chez les africanistes,⁴²⁸ frise la caricature même si, par ailleurs, reconnaissons-le, ces « *africanités hégéliennes* » ont initié une réflexion philosophique toujours actuelle sur les impasses de la société africaine. Hegel reconstitue en réalité le portrait de la religion traditionnelle, du droit ou des formes de pensées des sociétés africaines ancestrale à partir des sources disponibles de son époque. Parmi ces sources figurent principalement l'œuvre de Karl Ritter (1779-1859), d'Hérodote, des missionnaires et des expéditeurs.⁴²⁹ Mais les thèses sur l'histoire, et plus précisément sur l'ahistoricité de l'Afrique, ont fini par faire paraître Hegel, aux yeux des africanistes, comme l'apologiste de l'hégémonie occidentale : « *Ce que nous comprenons sous le nom d'Afrique, c'est un monde ahistorique non-développé [...] dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle* ». ⁴³⁰

⁴²⁷ Gilbert Zuè-Nguéma, *Africanités hégéliennes. Alerte à une nouvelle marginalisation de l'Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2006, 247 pages, p. 63.

⁴²⁸ Susan Buck-Morss, *Hegel et Haïti*, éd. Lignes-Léo Scheer, Paris, 2006. On peut citer aussi la collection de *l'Histoire générale de l'Afrique* coéditée par *Présence Africaine, Edicef et Unesco*, Paris, 1986. Cette *Histoire générale de l'Afrique* contient de nombreuses allusions explicites et implicites à l'œuvre de Hegel ou à la vision occidentale de l'Afrique telle qu'on la retrouve déjà entre les lignes de *La Raison dans l'histoire*.

⁴²⁹ Gilbert Zuè-Nguéma, *idem*, p. 67 sq.

⁴³⁰ *RdH*, p. 269.

En effet, *La raison dans l'histoire* formule des conclusions sur l'Afrique qui relèvent certes de ce qu'on pouvait connaître de l'Afrique de l'époque, mais qui, malgré l'insuffisance des documents sur l'Afrique au moment où Hegel écrit, et malgré une cartographie encore incomplète,⁴³¹ ont initié une certaine lecture de l'histoire africaine dont les interpellations ont été insuffisamment prises en compte. Une des raisons qui a empêché de poursuivre cette lecture hégélienne de l'histoire africaine est, en grande partie, la contestation parfois aveugle de la première génération d'intellectuels africains qui émergea après les indépendances africaines. Cette fermentation de la contestation et la revendication d'autonomie des peuples a consacré un nouveau rapport entre l'Europe et l'Afrique fait de répulsion et d'attrance, d'accusation et de justification. Dans ce contexte, nous voulons considérer *La conférence du Caire*, tenue au Caire (Egypte) en 1974 à l'initiative de l'Unesco, comme le moment essentiel dans la formulation des thèses anticolonialistes qui vont devenir le fond commun de la plupart des défenseurs de l'Afrique.

Cheikh Anta Diop, soutenu par son disciple Théophile Obenga, défend, entre autres, deux thèses qui vont particulièrement nous intéresser dans ce travail, à savoir : a) « *l'origine nègre de la civilisation, donc de la civilisation égypto-nubienne* » et b) « *l'apport de cette civilisation, donc de la pensée nègre, à la civilisation occidentale dans les sciences, les lettres et les arts* ». ⁴³² Les thèses de Cheikh Anta Diop puisent dans des sources diverses : la littérature biblique et coranique, l'archéologie, l'histoire, la linguistique, et parviennent à ressusciter une Afrique qui n'a rien à voir ni avec la vision négative de Hegel, ni avec cette autre Afrique des temps modernes, pauvre, sans Etat, et toujours en guerre. Et pour en arriver à un tel hiatus, Cheikh Anta Diop soutient que l'Europe capitaliste a falsifié l'histoire en général et exproprié l'Afrique.

⁴³¹ Alain Ricard, *Voyages et découvertes en Afrique. Anthologie 1790-1890*, Robert Laffont, Paris, 2000, p. 561 : « La question des sources du Nil préoccupait les hommes depuis la plus haute Antiquité. Hérodote écrit qu'il en avait entendu rapporter que le Nil sort de deux grands lacs situés à proximité des monts de la Lune. Près de six siècles plus tard, Néron envoie deux centurions en mission en Nubie [...] Ptolémée, le grand géographe alexandrin, n'en savait pas plus et il produisit la carte qui fit autorité jusqu'au XIX^e siècle. » Au-delà du Nil, la grande partie de l'Afrique et particulièrement l'Afrique subsaharienne, restera pendant longtemps inconnue au point de susciter parfois des représentations imaginaires qui ne nous intéressent pas ici.

⁴³² Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Présence africaine, Paris, 1979, p. 5.

De cette époque naît l'idée d'une Afrique engloutie à la manière de l'Atlantide de Platon par le déluge de l'esclavage et de la colonisation. L'idée est déjà formulée dans les travaux de l'ethnologue allemand Leo Frobenius (1873-1938) qui fascina par ailleurs les auteurs de la Négritude et particulièrement Senghor. Et pourtant, plus de 170 ans après Hegel et près de 50 ans après les indépendances africaines, il y a non seulement comme une nécessité de relire les thèses de Hegel sur l'Afrique mais, surtout, il y a comme une sorte d'insatisfaction qui oblige à donner d'autres réponses à la paralysie africaine actuelle en dehors de la falsification et du rapt du destin dont les égyptologues africanistes accusent l'Occident. Relire l'actualité en Afrique revient à regarder l'Afrique, non pas telle qu'elle aurait pu être ou telle qu'elle a pu être par le passé, mais telle qu'elle est. Or ce qu'elle est nous est d'abord révélé dans les médias, des manuels, les témoignages, notre expérience personnelle.

Toutes les sources concordent sur un fait, à savoir que l'Afrique est en agonie : famine, guerres ethniques, pandémies, dettes, illettrisme. Cette catastrophe a parfois été interprétée par les africanistes comme le résultat de l'esclavage, de la colonisation et de la captation par les modèles dominants occidentaux sur les gouvernements du Sud.⁴³³ Une telle lecture a précisément le défaut de réduire le malaise africain à des causes essentiellement extérieures, comme s'il suffisait de contraindre la conscience européenne à payer sa dette et surtout d'affranchir l'Afrique du carcan des réseaux complexes des échanges internationaux dans lesquels l'Afrique ne peut jouer que le rôle d'« Etats-clients »⁴³⁴, ou d'« Etats-poubelles »⁴³⁵. Tout se passe comme si l'Occident chrétien, à son tour, au vu des images odieuses des famines, des guerres, contrit d'avoir été acteur dans l'histoire universelle, se reconnaissait le seul responsable des tragédies africaines. On pourrait certes dire bien des choses sur l'impuissance de la communauté internationale, sur

⁴³³ Voir Bernard Badie, *L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard, Paris, p. 54 sq.

⁴³⁴ Bernard Badie, *L'Etat importé, op. cit.*, p. 36.

⁴³⁵ *Idem*, p. 37 : résultant d'un rapport de force entre les puissants Etats capitalistes du Nord qui maintiennent les Etats du Sud dans la dépendance de leurs services, certains Etats en viennent à aliéner leur souveraineté nationale en tant qu'Etats sur la scène internationale. C'est le cas, par exemple, des pays africains qui s'alignent derrière les choix français à l'ONU non pas en vertu d'un libre contrat dont les intérêts de chaque partie seraient équitablement garantis mais en vertu d'une aliénation à laquelle sont astreints tous les Etats du Sud dépendants du Nord. Mais cette aliénation peut aussi se traduire par la mise à disposition de son sol ou de son espace maritime pour y stocker les déchets de la société industrielle.

l'hégémonie occidentale en matière politique et économique dans le monde. Mais on a souvent peu mis en valeur le fait que les formes de gouvernements des pays, leurs productions économiques et culturelles dépendent d'une vision globale du monde, d'un ensemble de valeurs, de la manière dont l'homme s'approprié ses biens, son environnement. Les indices accablants des sociétés africaines sont à ce titre à considérer, non pas d'abord comme des crises humanitaires, mais au contraire comme des inerties internes qui ne peuvent que s'accroître au contact des relations internationales fondées sur le jeu des intérêts des Etats. C'est à ce carrefour d'indices accablants à tout point de vue (économie, politique) que les thèses hégéliennes, à la suite des auteurs comme Saint Augustin et de Montesquieu, vont trouver la valeur de leur interpellation.

Devant l'effondrement de Rome, les païens accusent les chrétiens d'avoir provoqué la chute de la Ville Eternelle parce qu'ils auraient manqué de sacrifier aux dieux protecteurs de la cité. Saint Augustin livre les vraies causes de la décadence de Rome : corruption des mœurs sociales et politiques, esprit vaniteux de conquêtes.⁴³⁶ On retrouve aussi chez Montesquieu la corruption des mœurs parmi les causes de la décadence de Rome.⁴³⁷ Hegel trouvera chez lui, plus que chez n'importe quel auteur, une interprétation de l'histoire saisie comme un processus qui articule le lien intime entre l'esprit d'un peuple et ses manifestations extérieures : son Etat, sa religion, son art, son droit, son rapport avec ses voisins.⁴³⁸ Le but de ce chapitre est de confronter cette processualité de l'histoire avec l'idée d'une Afrique dont les splendeurs se seraient englouties. Il ne s'agira pas pour nous de reproduire les débats des années 70 sur la falsification de l'histoire africaine, mais de considérer quelques-unes de leurs thèses comme telles et de montrer en quoi les réalités politique, économique et sociale en Afrique aujourd'hui contredisent les fondements de ces thèses. Si on prenait vraiment ces thèses au sérieux, et même si leurs auteurs ne vont pas jusque là, on devrait logiquement conclure que l'Afrique n'a rien à apprendre des autres civilisations puisque, étant le berceau des sciences et

⁴³⁶ Saint Augustin, *La cité de Dieu*, Nouvelle Bibliothèque augustinienne, Paris, 1993, p. 125 sq.

⁴³⁷ Montesquieu, *Grandeur et décadence des Romains*, Flammarion, Paris, 1968, p. 84.

⁴³⁸ *RdH*, p. 146 : « La religion d'un peuple, ses lois, son éthique, l'état de ses sciences, de ses arts, des dispositions juridiques, ses habilités techniques et l'industrie par lesquelles il satisfait ses besoins physiques, toutes ses destinées et ses rapports avec ses voisins, pacifiques ou guerriers, tout cela est intimement lié. C'est là un point de vue que Montesquieu a particulièrement défendu et très intelligemment illustré et développé. »

des arts, les autres peuples ne font que reproduire ce que les prêtres égyptiens savaient déjà quand la Grèce et Rome n'existaient même pas encore. On verra aussi que la thèse de la falsification est liée à celle du plagiat, de l'expropriation de l'Afrique traditionnelle.

Plutôt que de commencer notre travail par une présentation de l'Afrique dans l'œuvre de Hegel, nous nous proposons de nous intéresser d'abord aux fondements du mythe de l'Atlantide. Il s'agira de soutenir dans cette première partie que si l'Afrique a pu atteindre un tel niveau de développement culturel, scientifique et politique, comme le prétendent Diop et Obenga, l'Afrique n'en serait pas à son agonie actuelle ou, du moins, l'Afrique moderne laisserait transparaître quelques traces qui accrédiateraient ces hypothèses. Notre incrédulité méthodologique s'appuiera en réalité sur la représentation hégélienne de l'Esprit dont la détermination ne peut être ni une régression ni une altération, mais bien une autodétermination dont la vérité est le rationnel en soi et pour soi. Dans la suite, nous aborderons le problème des fondements du droit en Afrique en lien avec la représentation politique de la personne humaine, dont le mépris permet de comprendre pourquoi on peut dire que l'Afrique semble toujours se placer au seuil de l'histoire universelle, animée qu'elle est par l'affirmation de la volonté subjective. La conclusion est rude tout autant qu'est décapante la réalité quotidienne des populations africaines : famine, guerres ethniques, changements de régimes politiques qui ne se font que soit par la force (Congo RDC, République Centrafricaine), soit par décès naturel du chef (cas d'Houphouët Boigny en Côte d'Ivoire, d'Eyadema au Togo) soit par un attentat (le cas du président J. Habyarimana du Rwanda), et tant d'autres dysfonctionnements qui secouent les sociétés africaines. Ces indices accablants ne sont pas à considérer comme des accidents mais comme les conséquences d'un processus qui laisse apercevoir que les sociétés africaines devraient encore passer par le renouvellement de leurs institutions, de leur art, de leurs mœurs, tout qui constitue chez Hegel l'œuvre d'un héros⁴³⁹, mais qui caractérise surtout l'avènement d'une société civile gouvernée par

⁴³⁹ *PhD*, § 93, Add. : « Une fois que l'Etat a été fondé, il ne peut plus y avoir de héros : ceux-ci n'apparaissent que dans l'état d'inculture. Leur but est un but juridique et politique. C'est un but nécessaire, mais ils le considèrent comme leur affaire personnelle ».

la loi et non plus par la force des puissants ou le rythme de la nature.⁴⁴⁰ Le discours hégélien force l'Afrique actuelle à réfléchir sur le sens de l'histoire qui, quand elle se déploie comme un mouvement spirituel embrase l'art, les institutions politiques, l'organisation sociale et économique. Cette histoire est celle de l'homme s'appropriant son destin, son environnement. Elle n'est pas celle des différences naturelles (les continents, les races, les pays).⁴⁴¹ Elle est au contraire celle des contradictions, de la séparation, de la différenciation, de la détermination. Et son évolution conduit à l'Etat rationnel dans lequel les violences et les injustices ne se règlent plus par les victimes elles-mêmes mais par la loi et la justice d'institutions mises au service de tous.⁴⁴²

Dans la théorie de la souveraineté de Hobbes, ce passage de la justice personnelle à la justice légale, mise au service de la cité, correspond proprement au passage de l'état de nature à l'état social.⁴⁴³ C'est pourquoi on ne peut se contenter d'interpréter la famine, les guerres ethniques, l'impossible alternance politique comme de simples dysfonctionnements liés à la jeunesse de l'histoire africaine et à d'autres paramètres extérieurs. Ils révèlent en réalité le difficile enfantement du droit dans les vagissements d'une culture où le destin s'abat sur les hommes sans qu'ils puissent ni prévoir ni en modifier le cours par des institutions appropriées. Plutôt que d'attendre qu'un chef africain cède sa place au gré d'un accident ou d'une mort, la culture du suffrage honnête pourrait instaurer une alternance politique. Plutôt que d'attendre que la nature se montre généreuse, le développement des technologies agricoles pourrait permettre sa véritable mise en culture. L'état social suppose cette maîtrise de l'environnement et du destin des peuples. Depuis près d'un demi-siècle, les nations africaines ont formé quelques générations d'intellectuels, de techniciens,

⁴⁴⁰ *PhD*, § 108 : « C'est l'intérêt propre de l'homme qui est en question dans la moralité et ce qui fait la valeur incomparable de l'homme, c'est qu'il se sait réalité absolue et se détermine lui-même. L'homme inculte se laisse tout imposer par la violence des plus forts et par les déterminations naturelles ; les enfants n'ont pas de volonté morale, mais se laissent déterminer par leurs parents. Par contre, l'homme cultivé, l'homme capable de s'intérioriser, veut être lui-même dans tout ce qu'il fait. »

⁴⁴¹ *Enc.*, III, § 393 Add.

⁴⁴² *PhD*, § 102 Add. : « La vengeance reste insuffisante, car elle est l'action d'une volonté subjective et, de ce fait, n'est pas conforme à son contenu. Les personnes qui composent un tribunal sont certes encore des personnes, mais leur volonté est la volonté universelle de la loi, et elles ne veulent rien introduire dans la peine, qui ne soit pas dans la nature de la chose [...] Celui qui a été lésé peut être sans mesure quand il use de représailles, ce qui peut conduire à une nouvelle violation du droit. La vengeance est perpétuelle et sans fin chez les peuples non civilisés ainsi que chez les Arabes. »

⁴⁴³ Hobbes, *Le citoyen*, Flammarion, Paris, 1982, p. 98.

de cadres capables, en principe, de changer leur environnement. Mais la paralysie africaine reste toujours sans remède.

C'est à ce paradoxe de l'invincibilité des obstacles à l'éclosion d'une culture de la sujétion de la nature par l'esprit à travers les institutions de la société qu'il nous semble nécessaire de consacrer le plus d'attention, et non à la problématique des origines égyptiennes de l'Afrique. Chez Hegel, l'histoire universelle, celle de tous les hommes, celle qui respecte la dignité et la nature rationnelle de l'homme, n'est autre que celle qui nous est raconté dans le livre de la *Genèse*, où l'homme viole l'interdit originel pour manger le fruit qui le rend semblable à Dieu. Une histoire de la liberté qui se raconte parfois sous les traits existentialistes de la révolte, comme le fait Jean-Paul Sartre dans ce dialogue entre Jupiter et Oreste :

« Oreste : Tu es le roi des Dieux, Jupiter, le roi des pierres et des étoiles, le roi des vagues de la mer. Mais tu n'es pas le roi des hommes.

Jupiter : Je ne suis pas ton roi, larve impudente. Qui donc t'a créé ?

Oreste : Toi. Mais il ne fallait pas me créer libre.

Jupiter : Je t'ai donné ta liberté pour me servir.

Oreste : Il se peut, mais elle s'est retournée contre toi et nous n'y pouvons rien, ni l'un ni l'autre [...] Je ne suis ni le maître ni l'esclave, Jupiter. Je suis ma liberté ! A peine m'as-tu créé que j'ai cessé de t'appartenir. »⁴⁴⁴

⁴⁴⁴ Jean-Paul Sartre, *Huis clos* suivi de *Les mouches*, Acte 3, Gallimard, Paris, 1947, p. 234-235.

CHAPITRE VIII

LA THESE DE L'AFRIQUE ATLANTIDE

I. Fondements

Les auteurs africanistes eux-mêmes n'ont jamais explicitement songé à rapprocher l'Afrique antique du mythe de l'Atlantide dont les fondements remontent à Platon⁴⁴⁵. Et pourtant, la plupart des conclusions de leurs études et de leurs revendications sur l'Afrique font penser au récit platonicien repris dans *La nouvelle Atlantide* de F. Bacon (1561-1626). Mais en réalité, le développement des théories sur l'Afrique traditionnelle va s'avérer comme l'envers de l'utopie de Bacon, chez qui l'Atlantide est d'abord une projection d'un monde où les moeurs et la culture de l'humanité iraient *crescendo* à mesure que les sciences et les explorations élargiraient le champ du savoir sur la géographie du monde, les sciences de la nature.⁴⁴⁶ Contrairement à cette projection optimiste dans l'avenir, les sciences et les arts sont plutôt vantés, chez les africanistes, pour ce qu'ils auraient été dans le passé africain, créant ainsi une nostalgie qui va désormais devenir le fondement commun de tous les discours des défenseurs d'une Afrique naufragée.

A. Leo Frobenius

L'idée d'une Afrique engloutie pourrait être attribuée à Leo Frobenius qui aura consacré douze volumes de ses recherches sur un ouvrage majeur intitulé *Atlantis. Contes et littératures populaires d'Afrique*.⁴⁴⁷ L'œuvre de Frobenius fut d'abord marginale du moins dans ses débuts. En 1894, il présente une thèse d'habilitation qui sera refusée et qui portait sur *L'origine des cultures africaines*, dans laquelle il soutient, entre autres, que la notion de « *nègre barbare est une création*

⁴⁴⁵ Platon, *Timée* 25a, trad. Emile Chambry, GF Flammarion, Paris, 1969, p. 407.

⁴⁴⁶ Bacon, *La nouvelle Atlantide*, trad. Michèle Le Doeuff et Margaret Llasera, GF Flammarion, Paris, 2^{ème} édition, 2000.

⁴⁴⁷ *Idem*, p. 252.

européenne ». ⁴⁴⁸ Par la suite, il fonda la Société allemande de morphologie culturelle (autrement appelée l'École de l'ethnologie morphoculturaliste). De ses études des formes (*Gestalt*) culturelles, il parvient à tirer trois types de sociétés africaines ou trois formes de culture : a) « *la culture syrtique* » caractérisée par une organisation de la société en castes ; b) « *la culture érythréenne* » caractérisée par la sacralité du pouvoir ; et enfin c) « *la culture de l'Atlantide* » caractérisée par les sociétés de masques. ⁴⁴⁹

Frobenius nous intéresse parce que, c'est chez lui qu'on retrouve l'idée selon laquelle l'âme africaine est vivante, par opposition à celle de la vieille Europe, marquée par la technique : « *L'Europe est vieille et âpre l'âme de l'Afrique* ». ⁴⁵⁰ En dehors de cette dimension vitaliste, qui sera reprise particulièrement par Senghor, Frobenius a assigné à l'ethnologie la tâche « d'écrire » ou de « recréer » dans l'esprit de la tradition locale les éléments de la culture africaine traditionnelle. C'est ainsi qu'il parvint à mettre en lumière, à partir de nombreux témoignages recueillis lors de ses voyages en Afrique et de ses nombreuses collections, le principe qui caractérisait l'être africain : le *mânisme* (de *mânes* ou esprits des morts) ou culte rendu à l'esprit des morts. D'après lui, la conception africaine du monde est par excellence de type *manistique*. Car d'après lui, « *les questions qui intéressent particulièrement les Nègres sont toutes centrées sur la recherche de l'influence et de l'action des défunts, dont ils voient l'intervention dans la vie quotidienne à travers tous les événements qui s'écartent de ce qui est habituel et tout ce qui se produit d'exceptionnel* ». ⁴⁵¹ Cependant, alors que Frobenius lui-même n'avait guère de sympathie pour le primitivisme ⁴⁵², c'est pourtant dans cette direction que vont s'orienter les thèses des admirateurs de Frobenius comme Senghor, et aussi les africanistes dont les œuvres ne se réclament pas forcément de Frobenius mais qui ont en commun avec lui le projet de la reconstitution de l'Afrique traditionnelle à partir de vestiges tous azimuts. Or toutes ces hypothèses tombent sous le coup de la critique hégélienne du primitivisme qui, à son époque, passait pour une manière possible de faire de l'histoire : « *C'est par exemple une fable très répandue qu'il y*

⁴⁴⁸ Voir la présentation de l'œuvre de Leo Frobenius cité par Christiane Falgayrette-Leveau, *Masque suivi d'un texte de Léo Frobenius*, Musée Dapper, Paris, 2006, p. 341-356.

⁴⁴⁹ Bernhard Streck, alii, *Masques*, voir « Leo Frobenius », Musée Dapper, Paris, 2006, p. 254.

⁴⁵⁰ Cité par B. Streck, *op. cit.*, p. 255.

⁴⁵¹ *Idem*, p. 269.

⁴⁵² *Idem*, p. 256.

aurait eu un très antique peuple primordial, instruit directement par Dieu, doué d'une intelligence et d'une sagesse parfaite, connaissant à fond toutes les lois de la nature et toutes les vérités spirituelles, ou bien encore qu'il aurait existé des peuples-prêtres ». ⁴⁵³

Ce qui est en jeu ici est précisément l'ambition qu'on retrouve aussi bien chez les historiens que chez les ethnologues de reconstituer l'histoire à partir des vestiges archéologiques, des documents écrits, des peintures. Dans les trois manières d'écrire l'histoire, à savoir a) la manière originale, b) la manière réfléchissante, et enfin c) la manière philosophique, Hegel rejette précisément la deuxième manière de l'écrire parce qu'elle prétend reconstituer un passé. Or l'esprit va vers son explicitation et atteste que les formes passées sont précisément du passé en tant qu'elles furent des formes confuses de la conscience et qui ne peuvent, comme telles, revenir à la surface que modifiées ou apprivoisées par la clarté du concept. L'esprit opère en effet un retour sur soi mais ce retour n'est qu'une réconciliation de lui-même avec lui-même, une réconciliation de ce qui fut indigne ou inadéquat au commencement de son processus avec ce qui désormais est devenu identité de son être et de son essence (concept). ⁴⁵⁴

De ce point de vue, il serait faux de croire que l'Afrique aurait perdu sa splendeur à cause de la colonisation ou à cause de quelque événement contingent. Quand bien même on aurait découvert l'Atlantide, quand bien même on serait émerveillé par ses constitutions politiques, ses inventions techniques, sa religion, on serait en même temps forcé d'admettre, en fin de compte, que ce passé n'aura été que contingence. ⁴⁵⁵ Du point de vue hégélien, rien de spirituel ne peut être totalement englouti puisque le passé est à la fois supprimé et conservé dans les formes présentes de ce qu'est devenu l'Esprit universel en sa particularisation historique. Autrement dit, l'Esprit, en sa liberté autodéterminante, supprime ce qui est inadéquat à son concept et se conserve en ce qu'il a de substantiel. C'est ainsi que les figures apparaissent dans l'histoire et laissent à leur tour la place à d'autres figures supérieures, plus adéquates, plus explicites, jusqu'à ce que l'esprit trouve

⁴⁵³ *RdH*, p. 50.

⁴⁵⁴ *Enc.* III, § 301, p. 97.

⁴⁵⁵ Sur la notion de contingence, voir Jean-Claude Pinson, *Hegel et le libéralisme*, PUF, Paris, 1989, p. 13 sq.

une forme qui lui convient : le rationnel en soi et pour soi. Tant que le rationnel, entendu comme inquiétude et entéléchie, n'est pas parvenu à ce stade du savoir concret, tout ce qui advient ou qui est advenu n'est que phénomène voué à la disparition. Dans *L'encyclopédie des sciences philosophiques*, cette inquiétude est proprement le mouvement logique, la forme à laquelle il parvient est celle de la nature, et la forme concrète du rationnel qui supprime et conserve la contingence est l'Esprit.⁴⁵⁶

Si l'on avait à tirer une leçon de l'histoire, c'est précisément que le passé n'a pas besoin d'apologistes parmi les archéologues, les historiens de profession et les ethnologues. Ou bien le passé est dans le présent qu'il aura engendré, et dans ce cas il reste toujours présent en tant qu'autoposition de lui-même dans les représentations et sphères qui composent la société, ou bien il n'est plus, et l'on ne peut plus oublier que la reconstitution artificielle d'une réalité volatilisée. Dans le cadre de l'Europe, on admet volontiers que sa civilisation est tributaire de la culture grecque, particulièrement grâce aux Romains qui l'adoptèrent, selon H. Arendt, pour en faire l'étalon de la civilisation occidentale.⁴⁵⁷ Mais précisément, aucune divinité ni aucune philosophie adoptées par les Romains n'ont pu garder leur autonomie propre. Les divinités des nations devinrent dans le panthéon romain des individualités parmi tant d'autres et perdirent par là leur statut antérieur d'objet de vénération.

Du point de vue hégélien, la reconstitution du passé tombe dans plusieurs travers. Le premier est le nombre très important d'informations, de détails mis au jour par les chercheurs, ce qui peut avoir l'inconvénient d'obscurcir le point de vue universel de l'histoire au profit d'un point de vue particulier. Dans le cadre de l'Afrique, la recherche du sens général de l'histoire peut produire soit une amplification d'un détail qui prend alors une ampleur qu'il n'a jamais eue dans son

⁴⁵⁶ Bernard Bourgeois, « Présentation », in *Encyclopédie des sciences philosophiques. III. Philosophie de l'Esprit*, J. Vrin, Paris, 1988, p. 8 : « En un sens absolu, il n'existe bien que l'esprit. Et c'est pourquoi l'exposition de l'absolu dans la triplicité des sciences philosophiques essentielles : Science de la logique, Philosophie de la nature, Philosophie de l'esprit, ne peut signifier l'égalité subsistance-par-soi, la simple coexistence, de leurs objets respectifs, comme s'il y avait l'Idée et la nature et l'esprit. L'Introduction de l'*Encyclopédie* a bien proclamé la détermination une de l'absolu, en assurant que les différences des sciences particulières ne sont que des déterminations de l'Idée elle-même ».

⁴⁵⁷ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Gallimard, 1972, p. 38.

contexte originel, soit une africanisation de l'histoire mondiale telle qu'on va la retrouver dans la branche africaine de l'égyptologie.

Le deuxième travers consiste dans l'illusion des chercheurs de faire « *revivre complètement le passé et de le présenter d'une manière entièrement intuitive et vivante* »⁴⁵⁸ en oubliant que l'histoire appartient avant tout à son époque, avec les besoins et les intérêts des hommes de cette époque.

Le troisième travers est celui de croire qu'à partir du passé on peut bâtir une morale qui éclairerait les conduites des hommes dans les situations et les actions présentes. La vanité d'une telle prétention est déjà contredite par l'expérience concrète des gouvernements qui, pour affronter les problèmes qui se posent, doivent y faire face avec des solutions adaptées et non pas par des formules transposées du passé.⁴⁵⁹ Hegel en arrive à la conclusion que l'histoire n'enseigne pas, car « *chaque époque, chaque peuple se trouve dans les conditions si particulières, forme une situation si particulière que c'est seulement en fonction de cette situation unique qu'il doit se décider* ».⁴⁶⁰

Dans le cadre de l'Afrique, tous les discours et toutes les recherches sur les splendeurs de l'Égypte, de l'Éthiopie, du Soudan méroïtique, de Carthage, du Kongo, nous apparaissent alors comme une vanité qui freine l'inventivité avec laquelle l'Afrique devrait se situer face à son destin. On peut passer sous silence le fait que ceux qui veulent rendre l'Afrique aux Africains par l'exacerbation du passé oublient souvent que Carthage a été fondée par les Phéniciens, Alexandrie par le Grec Alexandre et que la ville d'Aksoum, qui fait la grandeur de l'Éthiopie, a été fondée par Ménélik, né, selon la tradition copte, de l'union de la reine de Saba avec Salomon. L'Afrique a beaucoup reçu et reçoit encore infiniment des autres civilisations.⁴⁶¹ Près d'un demi-siècle après les indépendances africaines, les nouvelles générations d'Africains qui n'ont pas connu la colonisation pourraient

⁴⁵⁸ RdH, p. 31.

⁴⁵⁹ *Idem*, p. 35 : « Chaque époque, chaque peuple se trouve dans des conditions si particulières, forme une situation si particulière que c'est seulement en fonction de cette situation unique qu'il doit se décider ».

⁴⁶⁰ RdH, p. 35.

⁴⁶¹ Ch. Anta Diop nie l'hypothèse d'une fondation de l'Éthiopie par une dynastie salomonide, cf. *op. cit.*, p. 220.

certes reconnaître à leurs aînés le mérite d'avoir mis à leur disposition tant d'informations originales sur le passé glorieux de l'Afrique. A ce titre, on peut citer *La philosophie africaine de la période pharaonique : 2780-330 avant notre ère* de Théophile Obenga qui est une immense collection de la gestation de l'esprit philosophique en Afrique depuis sa source égyptienne. Mais l'inquiétude qu'éprouve la jeunesse d'après les indépendances quant à la sécurité de son existence concrète est beaucoup plus grande que les récits du passé glorieux qu'on leur rabâche en lieu et place des problèmes existentiels insolubles. Car tenter de bercer un adulte par des légendes, c'est s'attendre à ce qu'il vous le paie d'ingratitude et qu'il vous dise : que m'importe ? (cf. le dialogue de Jupiter et Oreste chez Sartre que nous avons évoqué plus haut). Que nous importe que l'Afrique ait été tout cela si nous ne pouvons pas manger au quotidien, si nous ne pouvons pas choisir nos dirigeants et renouveler nos élus par le suffrage, si nous ne pouvons pas vivre dans un Etat de droit ? Que nous importe ?

De tels cris de révolte relèvent encore d'une littérature marginale et récente en Afrique, comme l'ont tenté certains auteurs comme Axelle Kabou dans son livre *Et si l'Afrique refusait le développement ?*⁴⁶² Ils ont parfois du mal à se faire entendre à côté de la grande tradition des gémissements accusateurs de la Négritude, des africanistes, gardiens des fantômes de la nostalgie et de la rancœur à l'égard de l'Occident. Et pourtant, c'est bien de tels cris qui caractérisent chez un jeune la prise de conscience de la nécessité d'assumer son existence. Une fois passé l'âge de l'innocence grâce à la formation, l'instruction et la culture, il faut qu'un adulte apprenne à satisfaire ses besoins par son travail et à être utile à la société. Et c'est précisément à cet âge de la vie, selon Hegel, qu'un adolescent fait son entrée dans l'âge adulte. Et cette majorité correspond, dans l'histoire des peuples, à l'indépendance économique. Car pour Hegel, « *les peuples n'apparaissent comme majeurs que lorsqu'ils sont parvenus à ne pas se laisser exclure de la prise en charge de leurs intérêts matériels et spirituels par un gouvernement paternel* ». ⁴⁶³ Le quatrième travers qui menace l'historien de profession qui collectionne les faits passés, consiste, selon Hegel, dans le fait de faire une histoire de l'histoire, autrement dit, de faire de l'histoire spéciale. Les historiens et tous les autres

⁴⁶² Axelle Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement ?* L'harmattan, Paris, 1991.

⁴⁶³ *Enc.*, III, § 396, p. 439.

collectionneurs de vestiges en arrivent souvent à cette fragmentation de l'histoire à force de travailler sur un secteur déterminé de leur objet : l'art, le droit, la religion. Or selon Hegel, toutes « *ces sphères doivent être maintenues dans une étroite liaison avec l'ensemble de l'histoire d'un peuple. Le problème est de savoir si l'enchaînement de l'ensemble est bien indiqué ou s'il est vainement cherché dans les apparences extérieures* ». ⁴⁶⁴ Dans le cadre de l'Afrique, le nouveau problème qui va se poser ici n'est plus celui de la révolte d'une génération contre une autre (conflit des générations), mais celui de l'héritage culturel, technique, religieux, qui se traduit dans la manière dont chacun, individuellement et collectivement, correspond à l'esprit de son peuple et de son époque. Le génie, l'âme vivante d'un peuple se moque des fouilles des historiens et archéologues, il est immédiatement livré dans les moindres représentations de l'esprit de ce peuple : l'art, la religion, le droit. On parvient ici à l'une des plus grandes contradictions ou paradoxes insolubles pour l'Afrique, quand bien même on aurait démontré que toutes les sciences et tous les arts sont nés en Egypte, que des royaumes africains avaient atteint un degré de développement et de civilisation qui n'avait rien à envier à l'Occident.

Or toutes ces hypothèses se mêlent en même temps de doute. Car comment un peuple qui prétend avoir atteint les lumières de la liberté à l'égard de la nature qu'il a su dompter par la géométrie et par les arts, pouvait-il redevenir esclave de cette même nature ressurgie pour lui opposer son antique hostilité ? Autrement dit, si l'Afrique avait découvert tant de sciences et d'arts, instruments de domination de l'homme sur le monde physique, comment l'Afrique est-elle parvenue a-t-elle pu retomber sous le régime des caprices de la nature ? Les hommes ne mangent plus leur pain comme fruit de leur industrie avec l'irrigation des bords du Nil, l'utilisation d'animaux dans les travaux des champs, et toutes les techniques inventées d'alors, mais plutôt en fonction de la générosité ou du courroux de la nature : pluies, sécheresse, fertilité. Du point de vue hégélien, on ne peut expliquer une telle régression que par une certaine contingence qui fit émerger les sciences et les arts en Egypte sans que cela puisse affecter profondément le contenu de l'esprit de ce peuple. Dans la *Philosophie de l'histoire*, Hegel exprime sa surprise devant ce paradoxe. D'une part, selon Hérodote, les Eléens appellent les Egyptiens « *les plus*

⁴⁶⁴ Hegel, *op. cit.*, p. 38.

sages » des hommes, autrement dit les plus grands philosophes.⁴⁶⁵ D'autre part, Hérodote était surpris de voir « à côté de la stupidité africaine, une intelligence qui réfléchit, une organisation parfaitement judicieuse de toutes les institutions et les œuvres les plus étonnantes de l'art ». ⁴⁶⁶ La surprise peut être généralisée à l'échelle de l'Afrique qui se réclame de la civilisation égyptienne, notamment l'Éthiopie, qui fut l'une des premières puissances étrangères à avoir apporté sa culture en Égypte par le biais du Nil.⁴⁶⁷ C'est d'ailleurs sous Sabacon, roi éthiopien, que beaucoup de villes furent, selon Hérodote, surélevées par des digues.⁴⁶⁸ Les inventions dans les arts et les sciences furent si importantes en Égypte, et peut-être répandues tout au long du Nil, que le paradoxe d'une régression de la culture au fur et à mesure qu'on s'éloignait de cette Égypte dont la plupart des pays se réclament pourtant devient incompréhensible.

Selon Cheikh Anta Diop, les peuplements issus de la vallée du Nil s'étant coupés de la mère-patrie égyptienne, dans laquelle la géographie et les autres sciences se développaient en raison de l'hostilité de l'environnement, n'éprouvèrent plus la nécessité de l'inventivité dans les grandes forêts généreuses du Sud du Sahara qui pourvoient à satiété à tous leurs besoins. Et pourtant une telle vision paradisiaque où l'homme n'avait plus besoin de travailler pour sa survie est contredite par l'existence de quantité d'autres maux liés à la forêt. Les moustiques, les serpents, les fauves, méritaient autant de précautions et devaient tout autant susciter l'inventivité que sur les bords du Nil. C'est pourquoi l'absence d'inventivité a plutôt été interprétée comme un signe de fainéantise, d'incapacité à dominer la nature. Certes, au sujet de la paresse des Africains, on ne saurait trouver meilleure objection que la *suspicion* d'Albert Memmi : « *Ce qui est suspect, c'est que l'accusation ne vise pas seulement le manœuvre agricole ou l'habitant des bidonvilles, mais aussi le professeur, l'ingénieur ou le médecin qui fournissent les mêmes heures de travail que leurs collègues colonisateurs. Ce qui est suspect, c'est l'unanimité de l'accusation et la globalité de son objet ; par son accusation, le*

⁴⁶⁵ *PhH*, p. 156.

⁴⁶⁶ *Idem*.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 155.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 157.

colonisateur institue le colonisé en être paresseux. Il décide que la paresse est constitutive de l'essence du colonisé ». ⁴⁶⁹

Et pourtant, même lorsqu'on aura admis que le portrait du colonisé par le colonisateur n'est pas exempt d'idéologie dominante, les paradoxes subsistent. Si l'Afrique avait été prospère et si elle avait gardé les splendeurs de la civilisation pharaonique, on en trouverait des traces dans l'œuvre des explorateurs comme ce fut le cas avec la Chine, l'Inde, les Phéniciens. Or, devant le spectacle de la vie quotidienne, des mœurs des populations, l'explorateur américain, John Ledyard (1788-1800), s'étonnait en arrivant en Egypte que « *les Egyptiens soient encore aussi dupes des prestiges de la sorcellerie*. [Et il en était venu à se demander :] *Est-ce le même peuple qui a bâti les Pyramides ?* ». ⁴⁷⁰ Bien évidemment, ce n'était plus le même peuple depuis les conquêtes successives d'Alexandre et des Romains. Certes, certains témoignages d'explorateurs ont pu céder à l'idéologie ou à de purs fantasmes et exagérations. C'est le cas par exemple de Paul B. Du Chaillu, qui parle d'anthropophagie chez les Fang qu'il visite en Afrique équatoriale, alors que les études ultérieures confirmeront non seulement que l'explorateur avait le sens de l'oxymore, mais surtout celui de la méprise, puisqu'on sait qu'il n'a jamais existé d'anthropophagie chez les Fang. ⁴⁷¹ Mais il est des faits qu'on n'avait pas besoin d'exagérer et qui sont encore perceptibles dans la plupart des nations africaines d'aujourd'hui : l'état des routes, impraticables ou inexistantes au sud du Sahara, le faible niveau de développement économique, l'esclavage, l'absence d'industrie et d'un Etat au sens moderne. La tentation est grande de juger de façon trop sévère ces pionniers, et à leur suite tous ceux qui, même de bonne foi, éprouvent de la peine à percer le mystère de l'agonie africaine. Mais ce qui intéresse la réflexion philosophique n'est pas la subjectivité des auteurs auxquels on peut reprocher la fantaisie de leurs descriptions des mœurs des populations africaines, comme on le

⁴⁶⁹ Albert Memmi, *Portrait du colonisé portrait du colonisateur*, Gallimard, Paris, 1985, p. 101.

⁴⁷⁰ Alain Ricard, *Voyages de découvertes en Afrique. Anthologie 1790-1890*, Robert Laffont, Paris, 2000, p. 6.

⁴⁷¹ Ch. Falgayrettes-Leveau, *Fang*, Musée Dapper, Paris, 2001, p. 169 : « Du Chaillu a indéniablement réalisé des travaux d'une certaine importance. Mais on ne peut pas non plus ignorer que ses relations comportent beaucoup de généralisations abusives et d'énormes exagérations. Par exemple, l'ethnologie ne peut que condamner ses racontars sur la terrible anthropophagie des Fang. Il est question de femme traversant la place du village avec de la chair humaine encore fumante, d'os humains qui jonchent le sol autour des habitations, de fourreaux d'épée que 'ces infailibles cannibales' ont recouvert de peau humaine. »

voit, par exemple, dans les récits de voyages de René Caillié (1824-1828). Il y raconte, entre autres, l'innocence et la naïveté de ses hôtes à qui il fait croire une série de fables et d'impostures sorties de son imagination pour se faire adopter et être ainsi proche des populations qu'il cherchait à étudier.⁴⁷² Mais un tel point de vue subjectif n'a pas d'intérêt. Il faut plutôt rechercher le point de vue d'ensemble de l'histoire qui révèle le principe ou l'esprit des peuples.

Dans la *Philosophie de l'Esprit*, l'Allemand se caractérise par la *rigueur* ou la systématicité de l'esprit en matière de connaissance, les Anglais par cette *opiniâtreté* qui les poussa jadis au commerce et à la conquête du monde. Les Espagnols, marqués par une longue tradition de fidélité au catholicisme, se reconnaissent à *l'honneur*, tandis que les Français se réfèrent à la *finesse* du savoir-vivre.⁴⁷³ C'est ce principe qui fait défaut en Afrique quand il s'agit d'établir des liens entre l'Égypte pharaonique et la postérité de l'histoire des nations du sud du Sahara qui s'en réclament. Car il ne suffit pas de revendiquer un trait si celui-ci n'est pas enraciné dans une culture spécifique. On peut facilement reconnaître dans les poèmes de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse d'Avila l'âme fervente que seule l'Espagne de leur époque pouvait produire, tandis que l'esprit allemand trouve son meilleur représentant dans les pages austères de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*.

En Afrique, il n'y a rien de tel. Ce qui est dit de l'Afrique est d'ailleurs valable pour la Phénicie qui a vulgarisé le vaisseau, la Chine qui inventa la poudre, et toutes les civilisations antiques. Toutes les inventions antiques prennent le caractère d'accident ou de simples moments dès lors qu'elles ne se traduisent pas dans toutes les sphères de la vie. Hegel utilise souvent l'expression de *plerum*, c'est-à-dire de plénitude des temps ou encore l'accomplissement, pour montrer que le changement vrai n'arrive que comme un accomplissement de toutes les conditions qui l'ont précédé et préparé.⁴⁷⁴ C'est quand les temps furent accomplis que le Christ arrive comme le Messie de paix, roi universel, annoncé par les prophètes d'Israël. C'est

⁴⁷² Alain Ricard, *Voyages de découvertes en Afrique. Anthologie 1790-1890*, Robert Laffont, Paris, 2000, p. 60.

⁴⁷³ *Enc.* III, § 394 Add., p. 425 sq.

⁴⁷⁴ *PhH*, p. 247 : « Quant le temps fut accompli, Dieu envoya son Fils, est-il écrit dans la Bible. Cela signifie simplement que la conscience de soi-même s'était élevée jusqu'à ces moments qui font partie du concept de l'esprit et au besoin aussi de comprendre ces moments d'une manière absolue. » Voir aussi *RdH*, p. 65 : « La grandeur de la religion chrétienne, c'est qu'avec elle ce temps est venu. »

quand les temps furent accomplis que Rome soumit les nations. C'est quand les temps furent accomplis que Rome s'effondra sous l'épée des barbares. Dans le cadre de l'Afrique, les inventions scientifiques et artistiques auraient pu exister, mais elles auraient émergé sur le mode de la contingence parce que les temps n'étaient pas encore accomplis. Akhnaton aurait pu inventer le premier monothéisme de l'humanité, mais les temps n'étaient pas encore accomplis pour que Dieu fût conçu, non plus comme le disque solaire, mais comme trinitaire.⁴⁷⁵ La grande différence entre ce qui arrive accidentellement et ce qui arrive selon le *plerum* se manifeste précisément dans la postérité. Après Akhenaton, il ne resta plus rien de sa révolution monothéiste, le polythéisme reprit ses droits. Tel n'est pas le cas du Christ. Après sa mort, on pouvait croire à un échec mais, précisément, c'est parce qu'il assure sa présence au milieu de ses disciples et dans son Eglise par l'action de son esprit qui veille sur son œuvre jusqu'à la fin des temps, qu'il a triomphé. Le hasard et l'accident s'effacent alors pour laisser place à la figure de ce que veut la raison gouvernant le monde.

Tel est aussi le destin des héros. Après leur mort, le passé ne reprend plus ses droits. La Grèce d'Alexandre n'a plus jamais existé après la victoire de Rome. A son tour, la Rome de César et des Augustes conquise par les barbares ne se relèvera plus jamais. Ainsi va l'histoire. Tout devient ruine et humus du présent. Tout s'écoule. Lorsque César devint *Pontifex Maximus*, détenant tous les pouvoirs après avoir éliminé tous ses adversaires, ses généraux crurent qu'on pourrait revenir à la forme antérieure du partage du pouvoir. Pour cela, ils pensaient qu'il suffisait d'éliminer César. De fait, Brutus, Cicéron et Cassius assassinèrent César mais ils durent s'apercevoir par la suite que le principe d'un gouvernement universel par un seul correspondait désormais au gouvernement de l'Etat romain.⁴⁷⁶ Après l'invention de l'horloge, la vie des peuples, d'abord celle des monastères ensuite celle des collectivités, cessa de se régler sur le rythme de la lune.⁴⁷⁷ Dès lors, on n'eut plus besoin de revenir au charlatanisme des astrologues, déjà combattus par les épicuriens, ensuite par les Pères de l'Eglise qui les accusaient de tenir l'homme

⁴⁷⁵ *Idem*, p. 80 : « C'est par sa formule trinitaire que la religion chrétienne se situe plus haut que toutes les autres religions ».

⁴⁷⁶ *PhH*, p. 242.

⁴⁷⁷ Daniel Boorstin, *Les découvreurs*, Robert Laffont, Paris, 2004, p. 40.

esclave de la nature.⁴⁷⁸ Il n'y eut pas de retour en arrière, même si le calendrier moderne a gardé les noms des dieux païens qui rappellent la période d'avant le calendrier : dimanche pour désigner le jour du (dieu) soleil, le lundi pour la déesse Lune, le mardi pour Mars, le mercredi pour Mercure, le jeudi pour Jupiter, le vendredi pour Vénus et le samedi pour le dieu Saturne.⁴⁷⁹ Lorsque le Pape Grégoire XIII décréta en 1582 de retrancher dix jours à l'ancien calendrier julien (Jules César lui-même l'avait emprunté aux Egyptiens), il y eut des contestations de toutes parts : des serviteurs exigèrent de leurs maîtres la totalité de leurs gages ; l'Islam et l'Eglise orthodoxe d'Orient rejetèrent la réforme sous prétexte d'éviter de faire allégeance au Pape. Le cas le plus flagrant fut la Convention, à la Révolution française, qui tenta de remplacer carrément le calendrier de Grégoire avant que Napoléon ne le rétablisse.⁴⁸⁰ Mais aucune de ces contestations n'aboutit à un retour à l'astrologie ou au règne des Chaldéens. Même si les anciens calendriers contenaient des imprécisions qui devaient susciter les réformes nécessaires, le développement de la conscience et des savoirs était tel qu'on ne pouvait pas revenir au passé. Telle est l'évolution du monde. Ce qui est dit de l'horloge reste valable pour les autres inventions comme l'imprimerie, qui destitua la « mémoire artificielle » (mnémotechnie) de Simonide de Céos (env.556-468 av. J.-C).⁴⁸¹ Contrairement à la *phlogistique* qui, selon les chimistes allemands Johann Becher et Georg Stahl, postulait qu'une substance inflammable, le *phlogiston*, se dégageait lorsque la matière se consumait, Antoine Laurent de Lavoisier (1743-1794) montra qu'en dépit du changement d'état de la matière au cours d'une réaction chimique, la quantité de matière restait constante entre le début et la fin de chaque réaction. Ses expérimentations ont fourni des preuves en faveur de la loi de la conservation de la matière. L'une des plus importantes expériences de Lavoisier concerne en effet la nature de la combustion. Il démontra que le processus de combustion implique la présence d'oxygène. Après lui, la chimie prit la place de l'ancienne alchimie et de la phlogistique grâce, entre autres, à ses explications sur la combustion. Ainsi va la marche du monde. Chaque pas réalisé par la conscience humaine à travers chaque progrès marque la fin d'une époque et conduit l'humanité à une conscience de soi moins confuse, à de nouveaux modes de vie, bref, à la civilisation. Il n'y a pas une

⁴⁷⁸ *Idem*, p. 23.

⁴⁷⁹ *Idem*, p. 19.

⁴⁸⁰ *Idem*, p. 14 sq.

⁴⁸¹ *Idem*, p. 477.

manière plus éloquente de donner raison à la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel que de relire derrière ces différentes figures de l'histoire, des inventions et des cultures les étapes spécifiques à travers lesquelles la conscience s'explicité dans une reduplication de soi-même (autoconscience) qui le pose ultimement comme le moment vrai (raison).⁴⁸² Et c'est précisément cette lecture généalogique, pourrait-on dire, de l'Esprit dans l'histoire, intégrant à la fois les mœurs, les inventions techniques, les sciences et les arts, qui montre en quoi consiste le conflit des interprétations de l'histoire selon qu'on se situe du point de vue phénoménologique (Hegel) ou du point de vue particulariste (africanisme).

B. La branche africaniste de l'égyptologie

Depuis la *Conférence du Caire*, le mythe de l'Atlantide à l'africaine a pris la forme d'un combat scientifique. On fait appel à la linguistique, à l'archéologie, à l'histoire grecque et romaine pour prouver les thèses de l'antériorité de la civilisation noire et la falsification de son histoire par les Occidentaux. Le combat contre l'idée du « nègre barbare », déjà présente dans les travaux de Frobenius, est repris par Ch A Diop qui l'explique par l'avènement de l'industrialisation, qui engendra chez les Européens leur complexe de supériorité face aux Africains, alors que ceux-ci auraient longtemps dominé le monde depuis l'Égypte.⁴⁸³ Voici comment il expose ce changement de rapports entre l'Occident et l'Afrique. L'Égypte pharaonique (assimilé au règne nègre) exerça une hégémonie dans le monde pendant 10.000 ans avant de devenir la proie des invasions successives des Perses, Grecs, Romains, Arabes, Turcs et Français (Napoléon).⁴⁸⁴ Pendant ces siècles de décadence, plusieurs groupes linguistiques tels que les Fang, les Yorouba, les Peul, les Maures, se détachèrent progressivement de la région du Nil pour immigrer vers l'intérieur de l'Afrique. Installées sur leurs nouveaux territoires, ces populations se coupèrent progressivement de la nation-mère d'Égypte et perdirent

⁴⁸² Gwendoline J, P.-J Labarrière, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1987, p. 29 : « Le mouvement de la conscience vers sa propre vérité se trouve intérieurement déterminé par celui qui, à niveau d'histoire, permit à l'Esprit, égrenant toutes les formes de la culture, toutes les figures de la civilisation, d'engager son propre procès de sens jusqu'à rendre possible, dans les temps modernes, la pleine reconnaissance de l'homme par l'homme ».

⁴⁸³ Cheikh Anta Diop, *op. cit.* p. 49 sq.

⁴⁸⁴ *Idem.*

au fil des ans la culture des arts et des techniques qu'elles avaient acquises en Egypte. Cette perte des sciences et des arts fut le fait d'une nature généreuse dont la fertilité, contrairement en Egypte où seuls les bords du Nil étaient cultivables, contribua principalement à la nouvelle culture fondée sur la cueillette.⁴⁸⁵ Cheikh Anta Diop en arrive à cette conclusion : « *Désormais coupés de la mère-patrie envahie par l'étranger, repliés sur eux-mêmes dans un cadre géographique exigeant un moindre effort d'adaptation, bénéficiant de conditions économiques favorables, les Nègres s'orientèrent vers le développement de leur organisation sociale, politique et morale, plutôt que vers une recherche scientifique que le milieu, non seulement ne justifiait pas, mais rendait impossible. Autant l'adaptation dans l'étroite vallée fertile du Nil exigeait une technique savante d'irrigation et de digues, des calculs précis pour prévoir les crues du Nil et en déduire les conséquences économiques et sociales, autant il était nécessaire matériellement d'inventer la géométrie pour délimiter les propriétés après les crues du Nil qui en effaçaient les limites, et départager ainsi les cohabitants, autant le terrain en longues bandes plates exigeait la transformation de la houe paléonigritique en charrue* ». ⁴⁸⁶

Les Européens débarquent donc en Afrique à cette période de total assoupissement de l'inventivité scientifique et technique et découvrent une Afrique sans traces du passé. Ils débarquent surtout en Afrique au début de l'ère industrielle, fortement marquée par la technique et les rapports de force. Cheikh Anta Diop considère que c'est à partir de cette période qu'est né le complexe de supériorité de l'homme blanc par rapport au Noir, qu'on retrouve dans une certaine littérature qui a proliféré particulièrement pendant les années 1700 et 1800 avec le comte Arthur de Gobineau et Montesquieu,⁴⁸⁷ pour ne citer que quelques ténors de la langue française. En réaction, la première génération d'intellectuels africains va opposer au négationnisme occidental les noms des pays, des royaumes et des personnages historiques africains connus dans les plus vieilles sources occidentales (Bible, Coran, littérature grecque et latine). Ils veulent lutter « à armes égales » avec l'Europe. Ils veulent surtout une identité nationale et collective qui, au-delà du

⁴⁸⁵ *Idem*, p. 51.

⁴⁸⁶ *Idem*.

⁴⁸⁷ On fait référence ici au célèbre et ironique chap. V du livre XV de *L'Esprit des lois* que Montesquieu intitule : « De l'esclavage des nègres », éd. GF Flammarion, Paris, 1979, p. 393.

mérite de ce combat pour la reconnaissance, succombe à l'aveuglement des difficultés structurelles internes. Ils en viennent à prétendre que le développement des prétendus sciences et arts africains aurait atteint un stade inégalé dans le passé.

Mais si l'on adopte ce point de vue, l'évolution de l'Afrique suscite deux apories qu'il lui faut résoudre, car si l'Afrique a connu un tel développement, comment justifier alors a) son retour à l'état d'innocence, et b) la disparition totale de l'esprit inventif africain ?

1) Le retour à l'innocence

Ce qui nous étonne dans cette évolution de l'Afrique dont certains archéologues et certains historiens tentent de nous convaincre qu'elle fut grande en splendeurs c'est, en effet, ce retour à la nature, à l'innocence, après avoir joui des bienfaits de l'esprit. C'est pourquoi les résultats admirables des ethnologues nous apparaissent comme insuffisants. Tous les progrès de l'histoire ont été accompagnés de révolution culturelle. En Grèce, la philosophie changea les représentations théologiques traditionnelles. Elle imprima également sa rigueur dans l'art, l'architecture et les institutions sociales. Plusieurs siècles plus tard, l'avènement du rationalisme et de la technique créèrent en Europe un autre type de rapport entre l'homme, maître et possesseur d'outils techniques, et la nature. Il n'est pas de progrès authentique dans l'histoire qui n'ait apporté de révolution culturelle. Certes, on peut imaginer que pour que de tels progrès surviennent, les hommes durent tâtonner pendant plusieurs siècles, procéder à plusieurs essais, consentir des efforts considérables. Ainsi avant Copernic (1473-1543) et Galilée (1564-1642), on a cru pendant plusieurs siècles non seulement que la Terre était plate mais aussi qu'elle était le centre autour duquel tournait le Soleil et les autres planètes. Dès lors, avec leurs découvertes, il a été définitivement établi que la Terre était sphérique et que c'est plutôt elle qui tournait autour du Soleil, dont le volume est plus de cent fois supérieur au sien.

Les polémiques subsistent certes à l'intérieur du discours scientifique. Par exemple, lorsque Hegel reproche à Newton d'avoir confiné en un langage formellement abstrait (mathématique) les lois de la Nature, contrairement à Kepler

qui les avait définies selon leur nature conceptuelle.⁴⁸⁸ Pour Hegel, Newton a transposé et généralisé la pesanteur alors qu'elle n'est, en réalité, qu'une loi concernant les corps n'ayant pas le principe de leur mouvement en eux-mêmes. A son tour, Hegel lui-même pourrait s'être fourvoyé dans sa critique de Newton, comme le fait remarquer Bernard Bourgeois.⁴⁸⁹ A proprement parler, les divergences d'approches scientifiques, y compris les erreurs les plus grossières de leurs démarches, n'ont aucune importance majeure quant à ce que la science apporte à la représentation du monde. L'intérêt de l'apport des sciences est précisément tel que, malgré les contradictions et même l'incomplétude des théories scientifiques, les représentations préscientifiques du monde sont désormais caduques. Qu'il subsiste toujours des peuples ou certains individus qui continuent de diviniser la Lune, le Soleil, les orages, ce qui importe est le fait que la conscience de l'histoire soit parvenue à une autre compréhension du monde et des éléments qui le composent.

Hegel fait l'éloge du récit de la *Genèse* dans lequel l'homme donne un nom à chaque chose et il considère cette identification des êtres comme une grande avancée. Car dès lors que la Lune, le Soleil, l'orage, ne sont plus perçus comme autre chose que le « ceci » par lequel ils sont précisément cela, non seulement le charlatanisme des représentations préscientifiques devient caduque, mais en plus place est alors faite à l'exploration du monde et à sa maîtrise. Savoir que les orages ne sont pas le courroux des dieux, comme on le voit dans l'épopée de Gilgamesh ou dans le récit biblique du Déluge, mais plutôt une perturbation atmosphérique, a permis d'apaiser l'homme et de le libérer des forces obscures qu'il conférait aux éléments naturels. Et cette libération, traduite dans un rapport au monde caractérisé par l'objectivation et la maîtrise des phénomènes naturels, est précisément ce qui devrait être considéré comme la marque des expériences scientifiques passées des

⁴⁸⁸ *Enc.*, II, § 214, note 2 du § 212, trad. Bernard Bourgeois, « si la pensée profonde de la gravitation universelle a été la grande découverte de Kepler, esprit spéculatif, sa perversion (mathématique empirique) fut l'œuvre de Newton. C'était là déjà l'un des thèmes majeurs du *De orbitis planetarum*. 'Le génie heureux de notre grand compatriote avait découvert les lois par lesquelles les planètes circulent sur leurs orbites', et qui déterminent la 'véritable force de cohésion' organisant comme un tout le système solaire et exprimant, son identité et constance absolue « la force commune du monde » affirmée par la philosophie. »

⁴⁸⁹ Bernard Bourgeois, *Présentation de l'Encyclopédie des sciences philosophique II. Philosophie de la Nature*, p. 8 sq : « Beaucoup de lecteurs de la *Philosophie de la Nature de l'Encyclopédie des sciences philosophiques* éprouvent une gêne devant un texte où ils doivent bien constater que Hegel, confond la force centrifuge et le mouvement tangentiel d'inertie, et fait également erreur en voulant établir une loi sur les distances entre les planètes à l'aide d'une mathématique relevant de sa *Logique de l'être* ».

peuples, au lieu de se quereller sur les fondements théoriques formels des sciences. Dans le cas de l'Afrique, ce qui renforce nos doutes est précisément cet écart entre la science et les rapports des hommes à leur environnement, dont l'ambiguïté fait plutôt penser que si les splendeurs africaines ont pu exister en leur berceau égyptien, elles ne le furent que comme contingence. Les récits des explorateurs nous en auraient par ailleurs gardé les traces comme ce fut le cas avec d'autres peuples comme les Indiens, dont on a reconnu la paternité pour les mathématiques, et comme les Chinois avec la poudre. Or le fait est que nombre de peuples africains ont gardé dans leur ensemble un rapport au monde non-libre, tant dans leurs expressions religieuses que dans les rapports institutionnels qui structurent leurs sociétés. L'idée d'un proto-berceau des sciences en Afrique n'est pas pour autant inenvisageable puisque les mathématiques, la physique, la chimie et toutes les autres sciences, avant d'être traduites en formules, sont d'abord, avant tout, des comportements des phénomènes naturels, selon le concept de la nature, mais ce savoir primitif n'a jamais pu dépasser le stade de l'expérience contingente, faute de *plérum*. On peut admettre d'une certaine manière que le développement des sciences en Egypte a pu cohabiter avec l'esclavage, qu'il soit interne (en Egypte, comme dans plusieurs autres tribus africaines) ou externe (d'abord avec les Arabes, bien avant les Occidentaux) sans en éprouver l'incohérence.⁴⁹⁰ Mais ce qui est le plus difficile à admettre c'est le fait que l'homme rendu libre à l'égard des forces obscures de la nature par les expériences scientifiques, si l'on en croit Obenga et Diop, soit resté en même temps esclave de celle-ci et que les structures sociales n'aient pas été marquées par de profondes mutations. La science a pu émerger à cause des crues du Nil et, en ce qui concerne la philosophie, Platon rapporte que le mythe de l'Atlantide lui a été révélé par un prêtre égyptien. Mais ces sciences et ces sagesse égyptiennes n'ont pas éliminé le mystère, le caractère autarcique de l'ensemble des cultures traditionnelles africaines. De ce fait rien ne peut justifier les accusations de plagiat portées contre l'Occident chez qui se développèrent certains facteurs qui permirent le progrès des sciences et la conquête de l'espace. Parmi ces facteurs, il y a, entre autres, la culture grecque et la religion chrétienne qui marquèrent l'histoire et la conscience européennes.

⁴⁹⁰ Olivier Pétré-Grenouilleau, *La traite des Noirs*, QSJ ? n°3248, PUF, Paris, 1997, p. 7 sq.

Le *plerum* de l'histoire est l'œuvre du christianisme en tant qu'elle est la religion qui représente Dieu en trois personnes et comme Esprit absolu. On pourrait objecter à la vision chrétienne de l'histoire que le monde entier n'a pas attendu l'avènement du christianisme pour faire de l'histoire. Par ailleurs, l'Europe, même après avoir inventé et vanté tant d'outils techniques, a continué à pratiquer l'esclavage, les tortures, la peine de mort, comme si ses différentes révolutions culturelles n'avaient pas totalement eu raison de l'irrationalité. En réalité cette remarque qui pourrait être considérée comme un reproche à l'Occident et à ses prétentions hégémoniques montre finalement que la conscience des peuples se révèle progressivement dans la processualité de l'histoire. Et plus qu'une simple événementialité, l'avènement de la philosophie grecque et du christianisme ont eu ceci de particulier qu'elles permirent à la conscience européenne de se regarder, de s'autocritiquer tel que Jean-François Mattéi l'explique dans *Le regard vide*. Un tel regard autocritique fut absent dans les cultures traditionnelles africaines. La révélation de la conscience à elle-même dans l'histoire et par l'histoire est bien différente d'un point de vue africaniste qui prétend avoir tout connu dans un moment de l'histoire, à l'époque pharaonique, et où l'avenir se confine dans l'étroite caverne de la pure répétition.

A ce propos, Hegel est éclairant pour deux raisons. La première, c'est qu'on peut tenir à la fois l'histoire telle qu'elle s'est développée en dehors de l'Europe sous des représentations non conceptuelles et l'histoire au sens propre de ce mot. Car selon lui, l'Esprit peut revêtir des formes diverses (sensibles, artistiques)⁴⁹¹. C'est d'ailleurs un thème très ancien qu'on trouve déjà chez les Pères de l'Eglise comme saint Justin qui parlait, au sujet de la philosophie grecque et des prophéties antérieures au christianisme, des *σπερματα αληειας* ou des semences du Verbe présentes dans le monde païen (relativement au peuple élu).⁴⁹² On peut donc reconnaître que toutes les cultures non chrétiennes avaient les germes de l'unique vérité qui sera accomplie dans le christianisme.

⁴⁹¹ *Enc.*, III., § 2.

⁴⁹² Saint Justin, *Apologie pour les chrétiens*, trad. Charles Munier, éd. universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 1995, p. 93.

La deuxième raison est que Hegel envisage l'histoire comme une pédagogie où la conscience des peuples s'éduque par tâtonnement : « *Il y a environ un millier et demi d'années que la liberté de la personne a commencé à s'affirmer grâce au christianisme et à devenir un principe universel, pour une faible partie de l'humanité seulement. Mais ce n'est que depuis hier, peut-on dire, que la liberté de la propriété a été çà et là reconnue comme principe. Cet exemple, tiré de l'histoire universel, montre le temps considérable qu'il faut à l'Esprit pour progresser dans sa conscience de soi et devrait servir à calmer l'impatience de l'opinion* ». ⁴⁹³

L'histoire naît quand les temps sont accomplis. Et rien de ce qui est accompli, si tant qu'il relève d'une phénoménalisation authentique de l'esprit, ne peut retourner à l'état d'innocence. Des peuples entiers peuvent disparaître (Etrusques, Romains, Grecs), des royaumes riches en splendeurs diverses peuvent être voués à la ruine, l'histoire elle-même se manifeste comme un torrent qui emporte les certitudes et les plus grandes œuvres de génie des civilisations, et pourtant, seul l'esprit, dans cette douloureuse métamorphose de lui-même à travers l'écoulement général des événements, parvient à se préserver. Toute l'histoire du monde est une grande tragédie où apparaissent et disparaissent de brillantes civilisations et d'immenses empires. Les plus grands virtuoses dans les arts et dans les sciences ne représentent que les vagissements d'une nouvelle forme de l'Esprit en enfantement. Toute cette tragédie de l'histoire se concentre chez Hegel sur la figure du héros dont l'existence particulière est totalement consumée par la violence de l'accouchement de l'universel. ⁴⁹⁴ Et lorsque leurs rêves sont réalisés, lorsque l'esprit universel a pris forme dans l'histoire, l'état d'innocence devient caduque tandis que les grands personnages historiques eux-mêmes sont abandonnés comme des « *douilles vides* » ⁴⁹⁵, que l'esprit n'a utilisés que pour son propre enfantement. Moïse meurt au-delà du Jourdain sans avoir jamais pu fouler la terre promise. Alexandre meurt sur le chemin de ses conquêtes et Napoléon en déportation. Tous meurent sans avoir jamais gouverné les grands empires qu'ils avaient conquis. Mais au-delà de l'écoulement des hommes et des événements, le sens de l'histoire révèle sa permanence dans l'objet des luttes des héros.

⁴⁹³ *PhD*, § 62.

⁴⁹⁴ *Rdh*, p. 129: « Le particulier est trop petit en face de l'universel: les individus sont donc sacrifiés et abandonnés. »

⁴⁹⁵ *Rdh*, p. 124: « Les grands individus historiques n'ont pas été ce qu'on appelle communément heureux. Ils n'ont pas voulu trouver le bonheur, mais atteindre leur but, et ce but, ils l'ont atteint par un labeur pénible [...] Leur but atteint, ils sont tombés comme des douilles vides ».

L'enseignement qu'on peut en tirer est que l'histoire, qu'on la considère comme anecdotique et cyclique (Hérodote, Tite-Live) ou linéaire et orientée de l'Est à l'Ouest (Hegel), est rupture avec l'état d'innocence. Et cette rupture n'a rien d'un accident car elle est proprement constitutive de la nature rationnelle de l'homme, telle qu'on découvre déjà dans le récit biblique que Hegel appelle « le mythe mosaïque ». ⁴⁹⁶ Pour comprendre en quoi la rupture ou la scission fait partie de la nature constitutive de l'homme rationnel, il faut se référer au *concept préliminaire* de la *Philosophie de l'Esprit* qui définit l'esprit comme *absolue négativité* ⁴⁹⁷, parce que l'esprit n'est que son *acte*. Qu'on se rappelle aussi les trois manières (ou formes) par lesquelles l'homme parvient à la connaissance : l'expérience, la réflexion et la forme pure de la pensée. Hegel considère la troisième forme comme la plus parfaite, la plus adéquate, parce que libre. Et c'est dans le mythe mosaïque qu'on trouve à la fois l'ordre de succession des formes de la connaissance et la raison de l'excellence de la troisième forme.

On y relève en effet trois étapes. Dans un premier temps, la nature et l'esprit sont dans un rapport d'union qui caractérise l'état d'innocence. Dans un deuxième temps, il y a scission entre la nature et l'esprit (le péché comme œuvre d'un *διαβολος* c'est-à-dire « diviseur »). Et enfin, dans un troisième temps, il y a connaissance (« *voici, Adam est devenu comme l'un de Nous, car il sait ce qui est bien et ce qui est mal* »). Le passage d'une forme à une autre obéit à une exigence rationnelle. Car si l'esprit se sépare de la nature, c'est parce qu'il « *est impliqué dans l'essence de l'esprit que cet état immédiat soit supprimé, car la vie de l'esprit se différencie de la vie naturelle en ce qu'elle ne persiste pas dans son être-en-soi mais est pour soi* ». ⁴⁹⁸ Une fois sorti de l'unité naturelle, l'esprit se met au travail pour supprimer et conserver la première scission. Le travail aura ainsi pour tâche de réaliser une union d'une toute autre nature que la première (celle de l'état d'innocence). On obtient ainsi par ce travail de suppression et de conservation, la forme excellente du savoir qui est la forme spéculative. Hegel en arrive à la conclusion selon laquelle l'état d'innocence ou l'état de l'homme au paradis est imparfait car le paradis est un parc pour animaux. Ainsi en admettant que l'Afrique

⁴⁹⁶ *Enc.*, Add. § 24,3, p. 480 *sq.*

⁴⁹⁷ *Enc.*, III, § 301, p. 97

⁴⁹⁸ *Idem.*

est restée à l'état d'innocence vis-à-vis de la nature, cette innocence ne peut être digne de l'homme qu'en tant que résultat de ce processus de scission et conservation. Or l'innocence africaine, telle que les africanistes la défendent, semble être une fusion avec une nature que la raison et sa ruse ne peuvent violer, brutaliser, tordre pour la dominer. Une telle innocence est précisément un trait qui contredit l'esprit des sciences et des arts légendaires de l'Égypte antique.

2) La disparition totale de l'esprit africain

Le deuxième étonnement concerne le fait qu'une civilisation ayant atteint tant de splendeurs puisse disparaître sans laisser de traces évidentes à travers les modes de vie des populations qui immigrèrent de l'Égypte vers le sud du Sahara. On pourrait nous objecter que les ruines de Rome, avant d'être mises en valeur à partir de la Renaissance, ne suscitaient aucune interrogation ni sur l'identité des constructeurs de ces bâtisses, ni sur l'époque de leurs constructions.⁴⁹⁹ Mais le fait est que l'Afrique a succombé elle-même à la tentation d'écrire son histoire, et l'œuvre de Cheikh Anta Diop est probablement celle qui est allée le plus loin dans la rigueur et l'exhaustivité des apports scientifiques. Ce genre d'œuvre représente ce que nous avons appelé la branche africaniste de l'égyptologie, qui a certes le mérite d'avoir valorisé une partie de l'histoire africaine restée mal connue des Africains eux-mêmes, mais dont les conclusions conduisent parfois à des impasses qui invitent à reconnaître leurs limites.

Nous avons déjà rappelé comment l'égyptologie africaniste explique, par exemple, le fait que l'Afrique, après avoir connu un grand passé, s'est détournée des sciences et des arts : a) les sciences et les arts furent détenus exclusivement par les prêtres égyptiens, et ce caractère élitiste serait à l'origine de la disparition progressive des sciences et des arts dans le temps ; b) L'existence d'une nature généreuse a fini par dissuader les immigrés égyptiens qui peuplèrent les régions subsahariennes d'inventer d'autres techniques et de continuer à pratiquer la géométrie. Les nombreuses et minutieuses conclusions auxquelles parvinrent les ethnologues, les égyptologues et les historiens africanistes sont certes crédibles et

⁴⁹⁹ Daniel Roostin, *op. cit.*, p. 570.

susceptibles de modifier notre regard sur l'Afrique traditionnelle. S'il fallait s'en tenir à la reconstitution de l'histoire à partir des documents anciens, les thèses de la falsification et de l'origine africaine des sciences et des arts auraient un grand succès. Mais là où ces thèses peinent à nous convaincre aujourd'hui, malgré leur sérieux, c'est à prouver la continuité de l'esprit africain dans l'actualité des événements. Dans l'histoire du monde, on a vu le peuple d'Israël s'exiler à Babylone puis se disperser dans le monde entier après les massacres accomplis par les Romains, mais leur esprit a survécu. La littérature hébraïque s'est même souvent enrichie des moments troubles de son histoire. C'est au terme de l'exil de Babylone que le scribe Esdras et Josias réformèrent la liturgie. La littérature midrashique et talmudique est née au contact de la philosophie grecque⁵⁰⁰, dans un contexte politique mouvementé suite à la destruction du Temple de Jérusalem en 70 par Titus.⁵⁰¹

Il en va de même pour la Grèce où les esclaves grecs participent à l'éducation des enfants romains tandis que leurs divinités étaient transportées et adoptées par les Romains (Dionysos devint Bacchus, Perséphone Proserpine, Artémis Diane, Aphrodite Vénus, etc.⁵⁰²). Rome gouverne le monde mais l'esprit grec a survécu sous des formes diverses dans l'urbanisme (le plan en damier), la philosophie et la politique. Après la chute de l'Empire d'Occident, l'esprit romain s'est poursuivi dans le monde germano-chrétien.

Pour l'Afrique, en dehors des nombreuses informations livrées par les historiens, on aimerait déterminer ce qui caractérise ce qu'on pourrait appeler *l'esprit africain*, au même titre qu'on parle d'un esprit oriental, grec ou romain. Frobenius avait mis en valeur l'idée du *mânisme* du fait que toute l'activité de l'Africain était, selon lui, en lien avec les morts. Dans les œuvres littéraires, et

⁵⁰⁰ David Banon, *Le Midrash*, QSJ ? n°3019, PUF, Paris, 1995, p. 91 : « Le midrash est né au moment où le monde juif 'rencontre' le monde grec. Rencontre provoquée par les guerres de conquêtes d'Alexandre le Grand, en 330 avant l'ère chrétienne. Le midrash se devait de se mesurer aux valeurs de la civilisation grecque. Il se devait de répondre à l'attrait que les pensées et les mœurs des Grecs exerçaient sur la population juive. Et, effectivement, le midrash peut être considéré comme le fruit de cette confrontation, étant entendu que dans une telle situation, on déploie des trésors d'efforts et de ruse pour ne pas se laisser englober par la pensée dominante. Mais simultanément aussi, on emprunte à son fond tout en marquant l'emprunt de son emprunte. »

⁵⁰¹ Voir José Costa, *La Bible racontée par le Midrash*, Fayard, Paris, 2004.

⁵⁰² Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses. 2 De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Payot, Paris, 1978, p. 132.

particulièrement chez Senghor, le rythme et la danse se donnent comme « l'être africain » : *Niger-sein*. Dans le domaine politique, Mobutu a voulu traduire l'esprit africain dans ce qu'il a appelé *l'authenticité*. Il y eut d'autres exemples dans bien d'autres domaines, mais aucun ne semble traduire ce qu'on pourrait réellement appeler un esprit africain. Pour savoir ce qu'est l'esprit spécifique d'un peuple, il ne suffit pas de déterminer un mode de vie, un rythme, une religion. Il faut surtout une détermination qui englobe tout un univers : la religion, la politique, les mœurs. Dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, le défaut d'intériorité ou d'opposition qui caractérise l'esprit oriental, et particulièrement le chinois et l'indien, se retrouve aussi bien dans leurs religions, leurs constitutions politiques, leurs sciences et leurs œuvres d'art.⁵⁰³ Dans le cadre de l'Afrique, l'absence d'un principe englobant le tout éthique pourrait bien être à l'origine des échecs de la plupart des systèmes politiques importés en Afrique. Qu'il s'agisse du socialisme humaniste que Senghor voulut imposer dans une société sénégalaise qui n'avait ni classes, ni prolétaires véritables⁵⁰⁴ ; qu'il s'agisse du capitalisme planifié de Tom Mboya ou du libéralisme de Félix Houphouët-Boigny, le problème majeur n'est pas tant l'importation d'un système en tant que tel que l'absence d'éveil de l'esprit national à un principe déterminant toutes les sphères de la vie d'un peuple.

A proprement parler, il n'y a pas de mal à emprunter à d'autres cultures des systèmes de pensée, politiques économiques, quoique, dans le cadre de l'Afrique, l'importation et l'emprunt n'ont pas originellement résulté d'un libre choix des dirigeants et des peuples. Alors que les Gaulois adoptèrent l'écriture avec les Romains, les Grecs et les Romains eux-mêmes l'ayant adoptée des Phéniciens.⁵⁰⁵ Les Romains sont par excellence le peuple de l'adoption⁵⁰⁶ : de populations étrangères dès la fondation de la ville, de divinités lors des conquêtes, de la philosophie (le stoïcisme, par exemple, fut introduit à Rome par Panaitios de Rhodes⁵⁰⁷). Un des plus grands obstacles qui a empêché d'étudier les problèmes de l'Afrique au point de vue qui convenait semble donc bien provenir des interprétations archéologiques de l'Égypte ancienne qui, plutôt que de chercher les

⁵⁰³ *PhH*, p. 93.

⁵⁰⁴ Jacques Lantier, *Le destin de l'Afrique*, éd. Culture, Art, Loisirs, Paris, 1968, p. 262.

⁵⁰⁵ *PhH*, p. 147.

⁵⁰⁶ *PhH*, p. 241.

⁵⁰⁷ Dominique Folscheid, *op. cit.*, p. 69.

causes historiques de la crise de l'Afrique, se sont investies dans la fondation de mythes.

C'est ici qu'il nous faut exposer la première manière d'écrire l'histoire chez Hegel, à savoir « l'histoire originale » pratiquée par Hérodote, Thucydide ou Tite-Live. Ce qui caractérise cette histoire est certes l'écrit, mais surtout l'écrit d'un témoin des événements qu'il transmet à la postérité. De cette histoire sont exclus les mythes et légendes, les traditions et les chants populaires. Car Hegel considère toutes ces représentations comme l'expression d'une conscience confuse.⁵⁰⁸ Or la conscience claire des actions historiques est proprement l'apanage des hommes politiques. C'est pourquoi selon Hegel, « l'historien original » ne peut provenir que de la classe des hommes politiques qui se situent au point de vue de l'universel. Rappelons que ceux que Hegel appelle ici « hommes politiques » capables d'écrire l'histoire originale sont les généraux d'armée, les diplomates et les chefs d'Etat. Ce sont eux qui jouissent du point de vue universel qui les rend capables d'interpréter un événement non seulement dans l'intérêt de tous, mais très précisément comme l'expression de l'esprit du peuple dont ils défendent les intérêts, avec ou sans son adhésion. Ils sont la conscience du peuple, sa manière de penser, son degré de culture, son génie. Il faut donc qu'existe un lien entre les actions à partir desquelles l'écrivain original compose son œuvre et l'esprit du peuple. Au sujet de ces historiens originaux, Hegel écrit : « *Pour bien connaître les faits et les voir à leur vraie place, il faut être placé au sommet, non les regarder d'en bas, par le trou de la serrure de la moralité ou de quelque sagesse* ». ⁵⁰⁹ C'est pourquoi l'histoire originale se distingue d'une histoire mêlée de subjectivité, de sentimentalisme, de détails inutiles issus d'une vaine érudition. Mais s'il est vrai que ce que la postérité reçoit comme histoire du passé est souvent l'œuvre des acteurs et témoins d'événements, alors la falsification est justifiée car l'histoire est dans un certain sens essentiellement une falsification. Elle n'est pas falsification dans la mesure où une volonté subjective et arbitraire chercherait à modifier frauduleusement son contenu, mais au sens où la réalité ou les événements de l'histoire sont contingents en eux-mêmes et adviennent sans aucune unité. Et c'est proprement l'œuvre de l'historien que de les unifier en leur donnant un sens. Dès lors, l'histoire naît sitôt que l'esprit se

⁵⁰⁸ RdH, p. 25.

⁵⁰⁹ Idem, p. 28.

saisit des événements contingents auxquels il donne un contenu. Tout le problème est alors de savoir si ce contenu est arbitraire ou non.

On pourrait ici objecter que les légendes rapportées par Hérodote ne diffèrent guère de celles qu'on rencontre dans les traditions africaines ou indiennes. Mais, précisément, il semble que ce qui donne un contenu historique à l'œuvre d'Hérodote consiste surtout dans le fait de fournir un sens aux événements dont il aura été lui-même acteur et témoin. En effet, il est témoin des guerres médiques, il connaît l'exil au cours duquel il séjourne dans plusieurs pays méditerranéens, Egypte comprise. Il observe et tente d'expliquer les mœurs des peuples visités. Et c'est précisément cet essai d'explication des coutumes qui donne sens à l'histoire de son temps.

Thucydide (v. 460 av. J.-C.-v. 400 av. J.-C.) est dit lui aussi « historien original » parce que comme Hérodote, il est acteur et témoin de la guerre du Péloponnèse. En 424 av. J.-C., il fut même l'un des commandants de la flotte athénienne en Thrace, mais il ne put empêcher la prise d'Amphipolis, qui tomba aux mains du général spartiate Brasidas. En raison de cet échec, Thucydide fut exilé et passa les vingt années qui suivirent à l'étranger, ne revenant chez lui qu'à la fin de la guerre (404 av. J.-C.).

Le point commun de ces auteurs est la recherche du sens des événements qui apparaissent sur la scène de l'histoire sur le mode de la contingence. En cela ils sont précurseurs de la véritable histoire entendue comme une « enquête » depuis Cicéron.⁵¹⁰ On devrait admettre que l'histoire est essentiellement une falsification, où prime le désir de donner sens à des événements contingents, au prix parfois d'une distorsion de la nature extérieure et des faits. De ce fait l'histoire n'apparaît pas comme un récit mais plutôt comme une interprétation. C'est pourquoi la Chine et l'Inde, qui possèdent d'innombrables récits de leurs histoires respectives, ne sont

⁵¹⁰ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Gallimard, Paris, 1972, p. 58 sq. : « Cicéron appelait Hérodote *pater historiae* et [il] est resté le père de l'histoire occidentale. Il nous dit que le but de son entreprise est de sauvegarder ce qui doit son existence aux hommes, en lui évitant de s'effacer avec le temps, et de célébrer les actions glorieuses et prodigieuses des Grecs et des Barbares d'une manière qui suffise à assurer leur souvenir pour la postérité et, de la sorte, à faire briller leur gloire à travers les siècles. »

cependant pas considérées comme des pays historiques à proprement parler.⁵¹¹ Car l'écrit ne suffit pas en soi, il lui faut en outre un horizon de sens. Et c'est cet horizon de sens qui constitue fondamentalement le critère de l'authenticité d'une histoire. Les légendes et les mythes sont certes des représentations du monde par lesquelles la conscience humaine a cherché à saisir les mystères de l'univers, mais ces représentations sont restées au stade d'expressions confuses qui avaient besoin de parvenir à ce que seuls la philosophie et le christianisme ont pu saisir de l'homme. Désormais l'homme apparaît en tant que réflexion ou auto-réflexion de l'esprit, ce qui le rend semblable à Dieu.

Dans un premier temps, cette ressemblance de l'homme avec Dieu prit toute sa splendeur effective lorsque les philosophes furent accusés de corrompre la jeunesse d'Athènes et lorsque, par la suite, les chrétiens refusèrent de sacrifier aux dieux païens de la cité. Mais dans un second temps, l'homme à l'image de Dieu prit toute son importance lorsque, par ses inventions techniques, il parvint à maîtriser les lois naturelles qui ne s'expliquaient encore dans d'autres civilisations que sous la forme de mythes et de légendes. Dans l'exaltation qu'il éprouvait pour les inventions techniques, les sciences et les arts, F. Bacon put dire : « *La gloire de Dieu est de cacher une chose, mais la gloire du roi est de la trouver ; comme si, à la manière d'un innocent jeu d'enfants, Sa Majesté Divine prenait plaisir à cacher ses œuvres, afin que celles-ci puissent être découvertes ; et comme si les rois ne pouvaient obtenir plus grand honneur que d'être en ce jeu, les compagnons de Dieu* ». ⁵¹²

Il y eut probablement en Afrique, outre une riche tradition de récits de sagesse, de guerre, etc., des hommes exceptionnels comme il y en a eu partout dans le monde. Mais le sens chrétien est précisément une originalité advenue dans l'histoire universelle et mondiale. Or ce principe chrétien n'est pas considéré dans son originalité et dans sa nouveauté, toutes les civilisations du monde auront raison de contester l'hégémonie occidentale comme l'ont fait les intellectuels africains. Parce qu'au lieu de voir dans l'Occident le médiateur particulier du principe chrétien, seul

⁵¹¹ Daniel Boorstin, *Les découvreurs*, Robert Laffont, Paris, 2004, p. 551 sq. Dans le chapitre 69 qui s'intitule « La naissance de l'histoire », il affirme que « Les érudits de l'Inde s'étonnent de constater que leur culture, si riche en sculptures, en édifices, en ouvrages de littérature mythique et romanesque, est en revanche si pauvre en écrits historiques critiques [...] Dans une société qui ne connaissait pas le changement, de quoi les historiens auraient-ils pu parler ? ».

⁵¹² F. Bacon, *L'avancement de la science* (1605), cité par Daniel Boorstin, *op. cit.*, p. 4.

véritablement universel, ils ne verront qu'une puissance comme une autre, seulement capable d'imposer ses particularités à ceux qui n'ont pas la force de s'y opposer.

C. La Négritude

L'œuvre de L.S. Senghor (1906-2001) est une des plus belles illustrations de la contestation de l'hégémonie occidentale. Il consacra plusieurs textes à la reine de Saba⁵¹³, à la ville de Carthage⁵¹⁴, et aussi aux personnages d'origine noire qui ont marqué l'histoire de leurs pays et la conscience occidentale par la lutte politique, comme Martin Luther King⁵¹⁵ ou le sport comme Jackie Thompson, championne du cent mètres dames⁵¹⁶. Mais même si Senghor a en commun avec la branche africaniste de l'égyptologie le souci de la grandeur de l'Antiquité africaine (Ethiopie, Carthage, etc.), il est surtout reconnu pour ses deux principales thèses, à savoir : a) que la raison est hellène et l'émotion nègre ; et b) que la culture de l'universel passe par un métissage culturel où l'homme noir apportera à la civilisation technique son âme émotive et rythmée pour exorciser le bruit des machines de l'Occident. Mais l'œuvre de Senghor reste profondément nostalgique de cette Afrique ancestrale que la quasi-totalité de la littérature de sa génération se proposait de faire renaître de ces cendres. On comprend alors pourquoi Senghor fut fasciné par les travaux de Leo Frobenius. Senghor aura été l'auteur le plus lu de tous les auteurs africains de son époque et pourtant, son projet échoue à rendre compte de la rationalité de l'histoire. Tantôt il s'éprend pour tel royaume enseveli, tantôt pour un personnage passé ou contemporain, tantôt pour une chose et tantôt pour une autre sans arriver à établir la nécessité immanente de l'histoire qui se cache derrière chaque moment, chaque personnage émergeant de l'histoire africaine. Il n'est donc pas étonnant que d'aucuns considèrent la *négritude* comme une certaine forme de racisme.⁵¹⁷ Sans aller jusqu'à une telle réduction, limitons-nous à reconnaître qu'il a manqué à la proto-production littéraire, scientifique et artistique africaine cette

⁵¹³ Léopold Sédar Senghor, *Œuvre poétique*, Points, Paris, 1990, p. 60.

⁵¹⁴ *Idem*, p. 313.

⁵¹⁵ *Idem*, p. 301.

⁵¹⁶ *Idem*, p. 224.

⁵¹⁷ Stephen Smith, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Calmann-Lévy, Paris, 2003, p. 14 : La notion de « mère-Afrique [a été adulée] par les auteurs de la *négritude*, racistes à l'envers qui ont intériorisé les préjugés dont ils font l'objet pour mieux les revendiquer ».

vision générale qui permet de lier chaque maillon de l'histoire à la vue d'ensemble qui livre la finalité de l'histoire universelle. On peut donc affirmer à juste titre que le problème de l'Afrique est d'ordre philosophique. Et que l'œuvre de Hegel, tout particulièrement dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, apparaît ici très éclairante au sujet de la marche de l'Esprit. Ce qui permet vraiment de tenir pour certain que la nostalgie du passé avec le hiatus entre le passé et le présent, ne peut trouver sa place dans l'histoire de l'Esprit absolu que comme contingence appelée à être supprimée et assumée dans un moment vrai. Tout le problème reste de le démontrer. Car ce n'est pas une preuve suffisante d'objecter aux thèses africanistes que si les sciences et arts d'Afrique n'ont pas survécu c'est que leur existence était accidentelle et contingente.

C'est pourquoi nous voulons plutôt montrer, en partant de quelques accusations africanistes, quelles sont les limites de ces thèses du point de vue du droit hégélien. Qu'il s'agisse de Senghor, de Diop ou d'Obenga, qui nous font croire à une falsification de l'histoire accompagnée de plagiat de la part des Occidentaux, ce qui semble le plus leur avoir manqué est la détermination juridique de la *propriété individuelle* ou collective. Ce pourquoi nous allons maintenant nous intéresser aux thèses du « plagiat » et de « l'expropriation », auxquelles nous confronterons quelques déterminations du droit abstrait, comme la propriété, qui tendent à invalider à la fois les notions de plagiat et d'expropriation dans le cadre de l'Afrique précoloniale, dont certaines parties étaient restées incultes et inoccupées (*res nullius*) jusqu'à l'arrivée des navigateurs.

II. Les limites de la thèse de l'Atlantide ou les philosophies de l'imposture

A. Le plagiat

Que les Grecs aient été des élèves des prêtres égyptiens, comme on peut le penser à travers certains dialogues de Platon⁵¹⁸, et qu'on en vienne à les qualifier de plagiaires, devait nous conduire à en dire autant des Africains qui viennent faire

⁵¹⁸ Dans les dialogues de Platon, outre le mythe de l'Atlantide (*Timée*, 25a) qu'un prêtre égyptien avait raconté à Solon, on retrouve d'autres anecdotes que les Grecs détenaient des Égyptiens.

leurs études en Europe et dans le monde pour aller reproduire dans leurs pays ce qu'ils ont appris. *L'Etat importé* de Bertrand Badie est très éclairant à ce sujet au point de vue politique. On trouve chez lui l'affirmation que l'occidentalisation des nations non européennes a provoqué des dysfonctionnements qui se réduisent principalement au *mimétisme*.⁵¹⁹ La cause en est le caractère foncièrement occidental de l'Etat moderne, dont le processus historique se distingue de l'histoire des pays qui l'ont adopté soit par l'effet de la colonisation (Afrique), soit par influence socioculturelle. A travers le jeu complexe de captation diplomatique, économique et socioculturelle par lequel l'Occident impose ses modèles aux pays du Sud, B. Badie voit la consécration du modèle hégémonique occidental où les élites des gouvernements des pays du Sud sont condamnées à n'être que de vils imitateurs de leurs maîtres.⁵²⁰

Le mimétisme et le plagiat semblent avoir en commun une certaine conception connotée de la culture, des arts et des sciences. Mais du point de vue du droit de la propriété, quand bien même on en arriverait à de telles conclusions, on ne tiendrait pas compte des frais de scolarité dont s'acquittent chaque année les impétrants pour avoir le droit d'apprendre (du latin *apprehendere* c'est-à-dire « saisir », « prendre », « s'emparer » : par la main ou par l'esprit). Car l'argument essentiel qui contredira la thèse du plagiat des sciences et des arts d'Egypte est dans les caractéristiques de ce que Weber appelle « *l'esprit du capitalisme* », qui sont non pas tant l'existence des savoirs et des techniques en tant que tels, mais au contraire les conditions historiques qui donnent un sens particulier à une pratique connue par ailleurs par d'autres peuples.⁵²¹ Weber reconnaît par exemple qu'une forme de capitalisme a très certainement dû être développée en dehors de l'Europe (Chine, Inde, Babylone).⁵²² Mais la spécificité du capitalisme moderne occidental réside dans une *éthique sociale* fondée sur la conception du métier comme devoir. Car

⁵¹⁹ Bertrand Badie, *L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard, Paris, 1992, p. 10.

⁵²⁰ *Idem*, p. 54 sq.

⁵²¹ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Isabelle Kalinowski, 3^{ème} éd., Flammarion, Paris, 2002, p. 85 : « Si tant est que l'on puisse mettre au jour un objet qui donne quelque légitimité à l'emploi de cette notion, il ne saurait s'agir que d'un individu historique, c'est-à-dire d'un complexe de relations qui existent dans la réalité historique et à partir duquel nous forçons une unité conceptuelle en l'abordant du point de vue de sa signification pour une culture donnée ».

⁵²² *Idem*, p. 90.

d'après Weber, « *l'individu se sent et doit se sentir investi à l'égard du contenu de son activité professionnelle quelle qu'elle soit* ». ⁵²³

Ce qui nous importe ici est de mentionner la spécificité européenne, chère à Weber, qui consiste dans l'éthique sociale de la culture capitaliste qui suppose le goût de l'aventure, de la conquête, de posséder. C'est ce qui va caractériser la culture occidentale, contrairement à l'ésotérisme des traditions ancestrales africaines et égyptiennes. Il faut ajouter à cela le fait que l'ésotérisme constitue, par son caractère secret, une sorte de résistance à la culture de la propriété. L'éthique sociale de la culture capitaliste est précisément ce qui rend difficile de soutenir l'idée de plagiat des œuvres égyptiennes par les Grecs et, plus tard, celle de l'expropriation des matières premières africaines depuis les conquêtes coloniales jusqu'aux indépendances. Weber précise que cette culture capitaliste existe évidemment bien avant que le capitalisme ait été formalisé en système. Et on peut voir que ce que Weber considère, du point de vue économique, comme trait caractéristique du capitalisme occidental moderne, trouve déjà ses linéaments dans la conception hégélienne de la propriété, non seulement parce qu'il pense que l'Européen se caractérise originellement par le goût de la conquête, de l'aventure et du commerce, mais surtout, par le fait que, la propriété est, chez lui, fondamentalement liée à l'activité effective de l'homme. Le fait que les anciens Grecs soient allés apprendre la philosophie, les sciences et les arts auprès des prêtres égyptiens, comme ils ont dû apprendre tant d'autres choses des Phéniciens ou des Juifs, avec l'hellénisation du monde depuis les conquêtes d'Alexandre, ce seul fait ne peut pas être considéré comme un plagiat. Il y a plagiat, à strictement parler, lorsqu'il s'agit d'une reproduction illégale, c'est-à-dire sans transfert de droit de propriété lequel suppose un cadre légal qui freine des convoitises et des mentalités sans scrupules. ⁵²⁴ Or chez Hegel, la preuve que l'œuvre d'un auteur B est la reproduction d'un auteur A est très difficile à établir pour plusieurs raisons. ⁵²⁵ La première est le fait que le travail littéraire ou intellectuel en général offre une infinité de possibilités de dire ou de

⁵²³ *Ibidem*, p. 93.

⁵²⁴ *Idem*, p. 100 : « L'absence totale de scrupules dans la poursuite du profit et sa subordination à l'intérêt personnel ont été une caractéristique spécifique des pays où le développement du capitalisme bourgeois était en retard par rapport aux normes du développement occidental [...] Le capitalisme ne peut embaucher comme ouvrier les tenants d'un *liberum arbitrium* pratique, rebelle à la discipline, ni faire appel à des hommes d'affaires totalement dépourvus de scrupules dans leur comportement ».

⁵²⁵ *PhD*, § 69.

réécrire autrement la même chose, de sorte que ces manières différentes finissent par s'équivaloir et amènent à considérer chacune des œuvres réalisées comme autonome. C'est le cas des fiches de lectures, des résumés de cours, etc., qui sont autant de reformulations d'une idée originelle et qui ne peuvent être tenues pour un plagiat. Mais le vrai argument qui annule l'hypothèse d'un plagiat quand le texte B reproduit le texte A est le fait que les sciences et les arts ont par essence, selon Hegel, la vocation et le devoir d'être enseignés et propagés.⁵²⁶ L'exercice de l'enseignement consiste alors à transmettre ce qu'on a soi-même reçu des autres, ou encore ce dont l'invention appartient en propre à son auteur. Et une fois admis que le savoir, par sa nature, doit être transmis, on retrouve chez Hegel l'idée stoïcienne de la destination universelle des biens, qui consiste à affirmer d'une part que tout homme a droit à la propriété et que, d'autre part, « *tout ce qui est produit sur la terre est créé à l'usage des hommes, [car] les hommes sont nés pour les hommes afin de se rendre service les uns les autres* ». ⁵²⁷ La destination universelle des biens est présupposée par le fait que toute propriété individuelle (les sciences, les arts, le travail physique, la fortune) est précédée par des conditions offertes par la société entière, sans lesquelles la propriété individuelle n'est pas possible. Si la propriété, et particulièrement la propriété intellectuelle qui nous intéresse ici, est appelée à être transmise, c'est pour manifester ce lien étroit qui fait que les citoyens aliènent une part de leur propriété en échange de ce qu'ils reçoivent de la société. Mais cet échange n'est pas une expropriation, car il se fait au moyen du droit ou de la justice qui respecte la propriété. Les Stoïciens, par exemple, percevaient un salaire de leurs élèves pour que ces derniers aient droit à la formation. Isocrate se plaignait de la baisse des tarifs car au temps des Sophistes, le forfait s'élevait à 10.000 drachmes ; lui-même n'en demande que 1.000 tandis que ses concurrents déloyaux descendaient jusqu'à 300.⁵²⁸ Après avoir payé ce qu'ils devaient à leur maître, certains élèves pauvres, comme Cléanthe, en venaient à prendre des notes sur des tessons et des omoplastes de boeufs, n'avaient plus assez d'argent pour acheter du papier.⁵²⁹

⁵²⁶ *Idem.*

⁵²⁷ *Stoïciens I*, p. 502.

⁵²⁸ Claude Orrieux et Pauline Schmitt Pantel, *Histoire grecque*, PUF, Paris, 1995, p. 320.

⁵²⁹ *Idem*, p. 73.

Le cas de Cléanthe, outre le fait qu'il permet de constater que les élèves des Stoïciens pouvaient payer leurs contributions soit en argent soit en nature (Zénon a dû se contenter d'une obole⁵³⁰ de Cléanthe), nous intéresse surtout parce qu'il pose le problème du droit de propriété (de l'élève) acquis par le droit de se former moyennant une contribution.⁵³¹ C'est précisément la manière par laquelle un savoir est approprié qui détermine la propriété. Et à ce sujet, le principe stoïcien de la destination universelle des biens trouve chez Hegel un développement rationnel qui justifie l'aliénation de la propriété non plus en vertu d'une justice envers la société, mais plutôt en vertu de la nature intrinsèque de la propriété. Il commence par définir la propriété selon trois critères, à savoir la *possession*, *l'usage* et *l'aliénation*. Il faut posséder une chose de façon matérielle pour la considérer comme sienne. Elle n'est sienne de façon effective que si le propriétaire est aussi l'usufruitier. Mais la possession peut être partielle si le propriétaire n'est autorisé qu'à jouir du fruit en raison d'un droit qui le limiterait, comme dans le cas de *fidéicommiss*⁵³² ou du *nupropriétaire*⁵³³. C'est pourquoi la propriété n'est effective et totale que lorsque les trois critères sont réunis : le droit de posséder, d'user d'une chose et enfin le droit de l'aliéner.

Les accusations africanistes se sont contentées de défendre les droits des auteurs (les prêtres égyptiens) sans tenir compte des droits de ceux qui, par les différentes formes d'acquisition et d'appropriation des sciences et arts, devinrent, vis-à-vis du droit des auteurs, tout autant propriétaires du savoir acquis et assimilé (les Grecs, ou de façon générale l'élève) que les propriétaires du savoir transmis et totalement aliéné (les prêtres égyptiens ou, de façon générale, le maître ou le professeur). Dans le domaine de la production littéraire, apprendre à rendre compte de la pensée d'un auteur revient à apprendre non seulement les mots, mais aussi la

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 71.

⁵³¹ On peut faire ici abstraction de la différence que fait Aristote entre la science du maître et celle de l'esclave dans la société antique grecque. Les esclaves avaient droit en effet à une formation, moyennant un salaire, qui leur permettait d'accomplir leurs offices avec excellence, mais ils n'étaient pas pour autant libres ni propriétaires d'eux-mêmes : « Il y aurait bien une science du maître et une science de l'esclave, celle de l'esclave étant précisément celle qu'on enseigne à Syracuse. Là-bas, en effet, moyennant salaire, les jeunes esclaves apprenaient le cycle complet de leurs offices. Et l'on pouvait perfectionner l'étude de certaines de ces disciplines, comme la cuisine et autres offices du même genre ». cf. *Les politiques*, I, 2-3, trad. Pierre Pellegrin, 2^{ème} éd. Flammarion, Paris, 1993, p. 108.

⁵³² *PhD*, § 48.

⁵³³ *PhD*, § 62.

manière de penser de l'auteur, tout en s'exerçant de ce fait à penser par soi-même. Ce qui est dit des sciences et des arts est valable pour les ressources naturelles qui demandent industrie et infrastructures. Car la propriété d'un objet donne le droit d'user de la chose en la détruisant, en la recomposant, bref en la réduisant à la satisfaction de nos désirs à travers lesquels une volonté particulière s'imprime sur une chose lui donnant ainsi une sorte d'âme, une sorte de substantialité dont les choses sont dépourvues de façon intrinsèque. L'appropriation montre que la chose n'existe pas en soi⁵³⁴ et que c'est la propriété qui confère le droit de disposer de la chose, de la technique et du droit de reproduction.

Reconnaître un si grand pouvoir au propriétaire ainsi conçu par Hegel peut être interprété comme une injustice à l'égard des droits d'auteur. Dans le § 69 de la *Philosophie du droit*, Hegel affirme qu'« *Il ne faut pas chercher le caractère substantiel du droit de l'écrivain et de l'inventeur dans le fait qu'en aliénant l'exemplaire isolé, ils posent arbitrairement comme condition que la possibilité de fabriquer de tels produits comme choses ne devienne pas sa propriété, mais reste celle de l'inventeur. Il faut se demander préalablement si une telle séparation entre la propriété de la chose et la possibilité de la reproduire qu'elle confère, est conceptuellement recevable, si elle ne supprime pas la libre propriété* ». La réponse est négative car on ne peut séparer la propriété du droit de l'aliéner, qui inclut le droit de reproduction en vertu de la liberté ou de la possession effective et pleine liée au concept. Les sciences, les arts et les inventions de toutes sortes sont certes des propriétés de leurs auteurs. Pour autant, en tant que propriétés, ils peuvent être aliénés par prescription, vente, héritage, etc.⁵³⁵, mais non pas en vertu d'une certaine justice sociale, comme ce fut le cas chez les Stoïciens, mais en vertu du fait que les choses n'ont pas de substantialité ou de réalité propre. Dès lors qu'un bien est acquis par un autre propriétaire, non seulement il cesse d'appartenir à son premier propriétaire (inventeur, premier acquéreur), mais, il donne le droit à son nouveau propriétaire d'en user totalement.⁵³⁶ Compte tenu de ce concept de la propriété, Hegel en arrive finalement à la conclusion selon laquelle le seul moyen d'éviter le plagiat est *l'honneur*. On ne peut lui opposer ni loi ni détermination précise en vertu

⁵³⁴ *PhD*, § 59.

⁵³⁵ *PhD*, § 69.

⁵³⁶ *PhD*, § 59.

de la liberté de l'usage et de l'aliénation.⁵³⁷ Tout peut s'aliéner : les sciences et les arts, les biens meubles et immeubles⁵³⁸, la force de travail ou de production, la propriété et même sa propre personne (esclavage), mais à condition, dans ce cas précis de se réserver le droit de recouvrer la liberté. En cela Hegel est proche de Rousseau.⁵³⁹ Le droit à la propriété chez Hegel est donc illimité, en vertu de l'idée selon laquelle le bien ou la chose n'a d'autre destination que d'être une propriété selon les déterminations énumérées plus haut. Et cette propriété n'est propriété qu'effective et totale ou entière.

La mise en valeur des déterminations de la propriété chez Hegel éclaire le débat sur les accusations africanistes de plagiat portées contre les Grecs. Que les Grecs aient pu accéder aux sciences des prêtres égyptiens, souvent tenues secrètes, est tout à fait possible. Reste à déterminer les moyens par lesquels ils s'y sont pris : par ruse ou par volonté politique, ou encore par des contributions ordinaires comme ce fut le cas des élèves des Stoïciens. Qu'il s'agisse d'une ruse, d'une effraction ou d'un échange, l'idée de plagiat ne semble pas adéquate à ces trois cas de figures, qui seraient plutôt à interpréter comme des modalités d'une certaine propriété. Car la propriété peut être acquise par la ruse, par la force ou par l'échange. Dans tous les cas, il y a très peu de raisons de tenir les Grecs et leurs successeurs romains et occidentaux comme des plagiaires. C'est pourquoi le problème du plagiat nous renvoie à celui de *l'expropriation* de l'Afrique qui constitue l'autre thème majeur qu'on retrouve parmi les préoccupations des africanistes, et qui reste d'actualité. Dans la partie qui va suivre, nous allons étudier quelques difficultés posées par le pillage des ressources africaines. Il s'agira de faire correspondre deux lectures possibles. La première est celle qui reconnaît le droit de la propriété selon les différentes déterminations que nous venons d'évoquer (ruse, force, échange). En face de cette propriété déterminée par une volonté, la deuxième lecture va soulever la difficulté à parler d'une propriété qui n'appartient à ses propriétaires que par le seul fait de l'autochtonie. Car pour parler d'expropriation, il faut préalablement

⁵³⁷ *PhD*, § 69.

⁵³⁸ *PhD*, § 62.

⁵³⁹ J.J Rousseau, *Du contrat social*, GF-Flammarion, Paris, 2001, p. 46 : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers [...] Si je ne considérais que la force, et l'effet qui en dérive, je dirais ; tant qu'un peuple est contraint d'obéir et qu'il obéit, il fait bien ; sitôt qu'il peut secouer le joug et qu'il le secoue, il fait encore mieux ; Car recouvrant sa liberté par le même droit qui la lui a ravie, ou il est fondé à la reprendre, ou l'on ne l'était point à la lui ôter ».

admettre une propriété rendue effective par la prise de possession (par la saisie, ou le façonnage ou le marquage)⁵⁴⁰, l'usage et l'aliénation. L'une des difficultés qui surgit ici est celle de savoir s'il faut parler de propriété quand il s'agit des terres inoccupées (à cause de l'hostilité de la nature : désert, maladies), inexploitées (agriculture de subsistance limitant l'exploitation des terres à une consommation familiale), non délimitées (sans frontières nationales), comme cela a dû être le cas dans certaines parties de l'Afrique au moment où débarquèrent les explorateurs. Autrement dit, s'il n'y a ni Etats souverains ayant des frontières bien délimitées, ni appropriation de l'environnement par l'exploitation du sol et des matières premières, comment juger alors de la légalité ou de l'illégalité des explorateurs si tant est qu'ils ont découvert des terres et des continents « vierges » ? Autrement dit, il faut déterminer si l'autochtonie est un droit qui puisse être considéré comme une propriété selon le sens que lui donne Hegel. Par ailleurs, il faut déterminer si les descendants des navigateurs en Afrique du sud, en Algérie française ou dans les Amériques qui se sont installés sur des terres considérées autrefois comme n'appartenant à personne peuvent avoir les mêmes droits que les populations autochtones avec lesquelles ils composent désormais les nouvelles nations dont les frontières ont été fixées après leur installation.

B. L'expropriation

Depuis les premières explorations jusque dans les récents rapports commerciaux entre l'Afrique et l'Occident, on fait souvent mention de pillage des biens, des sous-sols, plus généralement d'une expropriation de l'Afrique.⁵⁴¹ A ce niveau, il convient d'en distinguer deux types : le pillage qui est lié au système de contrainte international issu de la domination des pays occidentaux, et celui qui est lié à la culture endogène africaine.

Le premier pillage est l'œuvre des rapports de force institués dans une logique que B. Badie appelle les « Etats-patrons et Etats-clients ».⁵⁴² Cette logique répond principalement à deux critères. En premier lieu, elle correspond historiquement à la

⁵⁴⁰ *PhD*, § 54.

⁵⁴¹ Voir Xavier Harel, *Afrique, pillage à huis clos. Comment une poignée d'initiés siphonne le pétrole africain*, Fayard, Paris, 2006.

⁵⁴² Bertrand Badie, *L'Etat importé, op. cit.*, p. 36.

nécessité de trouver des débouchés à l'économie nationale pour équilibrer le rapport entre la force de production et la consommation.⁵⁴³ Et c'est précisément cette nécessité d'équilibre qui a pu justifier la colonisation.⁵⁴⁴ Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel conçoit en effet la colonisation comme la conséquence d'une nécessité d'élargissement du marché national sous l'effet soit de la société civile, soit de la politique de l'Etat.⁵⁴⁵ Plusieurs penseurs comme Hannah Arendt ont vu en effet dans l'exploration du monde l'œuvre d'un groupuscule de capitalistes qui parvint à se rallier les gouvernements de leurs pays.⁵⁴⁶ C'est ainsi que Clémenceau, quoique opposé à la colonisation, dut finalement céder à ce qu'il combattait, « dans l'espoir que les effectifs en provenance des colonies protégeraient les citoyens français contre les agresseurs ».⁵⁴⁷ On comprend aussi pourquoi l'Etat moderne a été tellement vilipendé par Marx, à cause de l'aristocratie financière dont l'influence a souvent eu pour conséquence de s'inféoder les institutions politiques.⁵⁴⁸

En deuxième lieu, le pillage de l'Afrique doit particulièrement être saisi dans le rapport de force qui caractérise les relations entre les Etats-patrons et les Etats-clients dont parle B. Badie. Qu'il nous soit permis de rappeler cette longue citation qui illustre bien le cadre quasi institutionnel du pillage des pays du Sud : « *Le modèle clientéliste a été forgé pour rendre compte de situations internes et pour caractériser au sein d'une société un type de relation possible unissant les gouvernants aux gouvernés. Les liens sont alors définis comme personnels, créateurs de dépendance, reposant sur un échange réciproque de faveurs entre deux*

⁵⁴³ Nous faisons abstraction du débat économique que pourrait susciter cette théorie en considérant, outre les critiques marxistes de la plus-value de l'économie capitaliste, les nuances qu'apportent les auteurs comme Hans Morgenthau, Raymond Aron, etc. d'après lesquels la France et la Grande Bretagne sont les deux nations les plus impérialistes, en même temps qu'elles sont les nations qui, du point de vue économique, en avaient le moins besoins pour des raisons de faiblesse de croissance économique et démographique (cas de la France) d'une part, et l'ancienneté et la progression du développement (cas de la Grande Bretagne) susceptibles de préserver le pays des crises. A ce sujet, voir B. Badie, *L'Etat importé, op. cit.*, p. 21.

⁵⁴⁴ *Idem*, p. 19 : « Rosa Luxemburg, en s'inscrivant dans la tradition d'Adam Smith s'arrêtant à la contradiction opposant la production et la consommation, présentait comme urgente la nécessité pour l'économie capitaliste de se doter de nouveaux marchés capables d'éponger une production que l'augmentation trop modérée du pouvoir d'achat ne permettait pas d'absorber. La conquête coloniale servait ainsi de support à l'exportation des biens. »

⁵⁴⁵ *PhD*, § 248, Add.

⁵⁴⁶ Hannah Arendt, *L'impérialisme, op. cit.*, p. 33.

⁵⁴⁷ *Idem*, p. 35.

⁵⁴⁸ Karl Marx, *Les luttes des classes en France*, trad. Maximilien Rubel, Gallimard, Paris, 1994, p. 10.

personnes [...] La logique se transpose parfaitement dans l'étude des rapports interétatiques [...] La dépendance suppose bien évidemment un échange de faveurs : l'Etat-patron alloue à l'Etat-client des biens indispensables à sa survie selon une procédure parfaitement identique à ce qu'on peut observer à l'échelle du fonctionnement interne des sociétés. En retour, l'Etat-client apporte les faveurs les plus diverses, que celles-ci concernent l'usage de son territoire ou celui du pouvoir symbolique qu'il détient, en tant qu'Etat sur la scène internationale. L'aliénation du territoire à l'Etat-patron correspond certes d'abord à ce qu'une abondante littérature avait autrefois nommé pillage du tiers monde et qui se ramène principalement aux matières premières diverses et variées. »⁵⁴⁹

Qu'il s'agisse de présenter l'expropriation ou le pillage selon la logique des débouchés économiques ou selon le rapport tutélaire entre les Etats-patrons et les Etats-clients, nous voulons, quant à nous, nous intéresser particulièrement à l'aspect interne et aux raisons immanentes du pillage tels qu'on peut l'observer en Afrique. Pour ne citer que le cas du pétrole, les livres de Xavier Harel (au titre évocateur de *Afrique pillage à huis clos. Comment une poignée d'initiés siphonne le pétrole africain*)⁵⁵⁰, aussi ceux de bien d'autres auteurs, permettent de réfléchir sur une vieille pratique présente en Afrique depuis la période précoloniale jusqu'aux indépendances. A savoir que les souverains africains sont souvent eux-mêmes les complices et responsables de l'expropriation des ressources de leurs nations. Pendant les grandes conquêtes, les explorateurs, venus pour chercher l'or, l'ivoire, etc., découvrent le commerce des esclaves dont la pratique était déjà instituée depuis longtemps. Outre la vente des esclaves de guerre, les souverains africains se réservaient l'exclusivité de l'exploitation des mines, qui sont un bien de la nature, censée appartenir à tous, la population se trouvant alors privée de ces ressources.⁵⁵¹ S'il est vrai que la société africaine traditionnelle ne connaissait pas les inégalités liées aux classes, comme le pense Ch A Diop,⁵⁵² on peut cependant reconnaître qu'il existait des injustices dont la structure se retrouve dans les mœurs des gouvernements de l'Afrique actuelle. Erigés en une sorte d'aristocratie, les

⁵⁴⁹ B. Badie, *L'Etat importé*, op. cit., p. 37.

⁵⁵⁰ Xavier Harel, *Afrique pillage à huis clos. Comment une poignée d'initiés siphonne le pétrole africain*, Fayard, Paris, 2006, p. 21 sq.

⁵⁵¹ *Histoire générale de l'Afrique*, op. cit., p. 289.

⁵⁵² Cheikh Anta Diop, op. cit., p. 534-535.

responsables politiques d'Afrique sont souvent mis à l'index pour leurs liens occultes avec les multinationales, les clauses de leurs contrats étant d'une opacité qui n'a pas d'autre but que de « piller à huis clos ». Sur le plan politique, on pourrait d'une certaine façon rapprocher les relations que les chefs d'Etats africains entretiennent avec les anciennes puissances coloniales aux liens que Rome entretenait avec les provinces conquises, contraintes de payer le tribut à César. Bien avant Rome, on vit Nabuchodonosor et ses troupes marcher sur Jérusalem, piller le mobilier du Temple, déporter les populations et emporter à Babylone tous les trésors d'Israël et de Judas. Dans l'Antiquité, la mise à sac s'accompagnait de pillage. Rome a dû exceller dans cet exercice dès sa fondation, depuis le rapt des Sabines jusqu'aux grandes conquêtes méditerranéennes de César. Même après les conquêtes, les généraux continuaient à inciter leurs troupes à faire des guerres pour assouvir leurs passions et pour accroître leurs fortunes personnelles.⁵⁵³ Tous les transferts de biens liés à ces guerres justifiaient un certain « droit » résultant de la guerre, selon que le vaincu voyait ses biens pris comme butin, ses populations rendues captives, son indépendance aliénée.

En Afrique aussi, les guerres entre tribus se terminaient souvent par des rapt, des expropriations massives et parfois le massacre des populations vaincues quand elles n'étaient pas réduites en l'esclavage.⁵⁵⁴ Les premiers esclaves vendus aux Arabes et ensuite aux navigateurs furent d'abord des esclaves de guerre provenant des tribus vaincues, puis cette pratique fut étendue à l'ensemble des populations autochtones, quelle que fût leur condition, à mesure que le besoin de main-d'œuvre devenait important. Ce qui nous intéresse ici est de constater que dans l'Antiquité gréco-romaine et dans l'Afrique précoloniale, l'expropriation se fait à l'intérieur d'un cadre déterminé : un pays contre un autre (Syrie/Israël ; Grèce/Macédoine ; Rome/Grèce) ou encore une tribu contre une autre, un village contre un autre village. Chez Aristote, par exemple, la *colonie*, comme son étymologie (*αποικία*) l'indique, est une sortie par-delà la maisonnée.⁵⁵⁵ Or l'expropriation qui va voir le jour avec l'exploration des côtes africaines crée un nouveau contexte dans lequel il

⁵⁵³ Machiavel, *Le prince*, Librairie Générale Française, Paris, 1983, p. 101.

⁵⁵⁴ Jacques Lantier, *Le destin de l'Afrique*, éd. Culture, Art, Loisirs, Paris, 1968, p. 109.

⁵⁵⁵ Aristote, *Les politiques* I,2,1252-b, trad. Pierre Pellegrin, 2^{ème} éd., GF-Flammarion, Paris, 1993, p. 89 : « Le village semble être une colonie de la famille, et certains appellent ses membres des gens qui ont tété le même lait, des enfants et des petits-enfants. »

n'y a ni guerre déclarée, ni bipolarité de relation en tant que telle entre un sujet ou un groupe et un autre. Les navigateurs sont certes de plusieurs nationalités représentant ainsi leurs nations respectives dans la quête de l'ivoire ou de l'or. Il a même fallu attendre la Conférence de Berlin, à l'initiative de Bismarck, pour spécifier leurs champs d'actions.

Or ces deux moments de l'histoire africaine sont importants à distinguer du point de vue du droit, dans la mesure où les accusations de pillage s'interprètent différemment selon qu'on se situe devant un Etat défini ou devant une simple tribu, d'une part, et selon qu'on se trouve devant une terre inculte ou une terre cultivée d'autre part. Ces différentes phases permettent de déterminer le concept d'expropriation, assimilé au pillage de l'Afrique, selon plusieurs modalités. Si l'on considère que les explorateurs arrivant en Afrique ont exploité des richesses qui n'appartenaient à personne, la raison en est non seulement que ses habitants n'en connaissaient pas l'utilité, d'où leur indifférence à les exploiter, mais surtout que les Etats souverains n'existaient pas. Or les ressources nationales appartiennent en propre à la société civile et à l'Etat et non pas à des clans antagonistes qui se nient mutuellement. Chacun de ces cas (sous-sols inexploités, absence d'Etats) correspond à la *res nullius*, qui suppose que quelqu'un peut prendre possession d'un bien dès lors que ce bien n'est la propriété de personne.⁵⁵⁶ On peut aussi considérer que, selon le bon sens qui veut que la terre appartienne immédiatement aux autochtones, les richesses d'Afrique (ou des colonies en général) sont devenues propriété des explorateurs en vertu d'un rapport de force fondé sur les moyens techniques. C'est le *butin*. On peut considérer enfin que, même en reconnaissant d'une part que les ressources des sous-sols des colonies appartiennent aux nations autochtones, même en reconnaissant d'autre part leur souveraineté nationale et tribale, les explorateurs seraient devenus propriétaires des biens des nations africaines lorsque celles-ci ne pouvaient pas se doter des équipements nécessaires pour l'exploitation de leurs ressources. Ce type de relation peut prendre parfois les formes d'une domination du propriétaire par des moyens d'exploitation, créant ainsi les conditions de l'*impérialisme*. Nous allons principalement étudier chacune de ces trois relations à partir des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel.

⁵⁵⁶ *PhD*, § 64.

C. La res nullius

On considère naturellement que la terre sur laquelle on est né, où l'on vit et que l'on cultive nous appartient en propre. Le droit de cultiver les terres de ses ancêtres et d'en user, celui de construire aussi, apparaît ainsi immédiatement comme un droit naturel. Dans le *Traité du gouvernement civil*, Locke fait de tout effort de l'homme qui lui permet de cueillir les fruits de la terre, un facteur déterminant de la propriété des choses en général, y compris celle de la terre.⁵⁵⁷ C'est le travail qui donne droit à la propriété quelle qu'en soit la forme. Ainsi celui qui cueille un fruit dans la nature, ou encore celui qui puise un seau d'eau dans un fleuve en devient propriétaire par l'effort en vertu duquel la chose est soustraite de la nature, même si, par ailleurs, les richesses de la nature restent fondamentalement destinées aux besoins de tous les hommes (principe de la destination universelle des biens). Mais l'histoire des grandes conquêtes du XV^e siècle a mis en valeur le fait que le seul fait de la naissance ne pouvait justifier le droit de propriété. On vit, par exemple, le roi du Portugal faire de son vice-roi, Paulo Dias de Novais, le propriétaire des terres du royaume du Kongo avec lequel il entretenait des relations depuis la découverte de l'embouchure de son fleuve par Diego Cao en 1482.⁵⁵⁸ Depuis la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb en 1492, le cas le plus flagrant de ces conquêtes fut celui du système des *encomiendas* qui rendait chaque colon propriétaire de terre et en même temps propriétaire de tout ce qui se trouvait sur le sol, y compris les hommes (Indiens). Jacques Lantier résume ainsi ce contexte d'exploitation : « *En moins de cinquante ans, la fièvre de l'or [des Occidentaux] les conduisit au génocide. Les malheureux 'Indios' furent en grand nombre exterminés, leurs civilisations anéanties. Ceux qui restèrent furent réduits à l'esclavage selon le système des encomiendas* ». ⁵⁵⁹

La lecture de la *Philosophie du droit* permet de constater que, dans le cadre de l'Afrique précoloniale, ce droit de propriété par le seul fait de la naissance

⁵⁵⁷ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, trad. David Mazel, Flammarion, Paris, 1984, p. 195 : « Tout ce que [une personne] a tiré de l'état de nature, par peine et son industrie, appartient à lui seul [...] Un homme qui se nourrit de glands qu'il ramasse sous un chêne, ou de pommes qu'il cueille sur des arbres, dans un bois, se les approprie certainement par-là. On ne saurait contester que ce dont il se nourrit, en cette occasion, ne lui appartienne légitimement ».

⁵⁵⁸ Jacques Lantier, *op. cit.* p. 117.

⁵⁵⁹ *Idem*, p. 112.

(autochtonie) s'expose à deux périls, à savoir, d'une part, le défaut d'une possession effective selon le droit et, d'autre part, le défaut d'une reconnaissance mutuelle par un contrat. Le premier péril concerne donc l'usage ou le non-usage de ce que l'on considère comme nôtre en vertu de la seule naissance. Nous avons déjà mentionné plus haut dans quelle mesure un bien peut être dit « notre propriété » dans la conception hégélienne : il faut qu'il soit pris,⁵⁶⁰ usité⁵⁶¹ et aliénable.⁵⁶² Or ces trois déterminations recouvrent plusieurs sous-déterminations qui sont à la fois la position de leur contenu et la négation de ce contenu.

Pour bien se représenter la structure complexe du droit abstrait chez Hegel, il faut se référer au plan de son exposé en trois parties, à savoir, le droit abstrait,⁵⁶³ la moralité⁵⁶⁴ et la vie éthique.⁵⁶⁵ Ce qui nous intéresse ici est la première partie consacrée au droit abstrait, qui se décompose en trois sous parties : la propriété, le contrat et la négation du droit (injustice). C'est donc dans la première sous-partie que la propriété est déterminée selon les trois modalités déjà citées : la prise de possession, l'usage de la chose et l'aliénation de la propriété. Ce qui nous intéresse dans cette première modalité du droit abstrait est le réseau de significations qui se crée à l'intérieur d'une détermination. Par exemple, lorsque la propriété est saisie comme une prise de possession, Hegel en vient à montrer que la possession peut s'entendre dans un sens immédiat, dans la mesure où elle désigne l'objet saisi par ma main au sens matériel. Mais cette saisie, du fait que ma main, tout en étant limitée dans le temps et dans l'espace peut cependant saisir d'autres objets dans le temps et dans l'espace par d'autres moyens intermédiaires, s'ouvre alors à d'autres types de possession. Ainsi par exemple, lorsque Rome soumit toutes les provinces qu'elle s'était agrégées, Auguste y exerçait son autorité par l'intermédiaire des gouverneurs de ces provinces qu'il avait le droit de nommer ou de révoquer à sa guise. Parmi les médiations qui élargissent le champ de la prise de possession, Hegel cite les forces mécaniques, les armes et tous les instruments susceptibles d'accroître le rayon d'action de la puissance du propriétaire.⁵⁶⁶ C'est pourquoi Hegel inclut,

⁵⁶⁰ *PhD*, § 54 *sq.*

⁵⁶¹ *PhD*, § 59 *sq.*

⁵⁶² *PhD*, § 65 *sq.*

⁵⁶³ *PhD*, § 34 *sq.*

⁵⁶⁴ *PhG*, § 105 *sq.*

⁵⁶⁵ *PhD*, § 142 *sq.*

⁵⁶⁶ *PhD*, § 55.

parmi les médiations, l'industrie humaine qui va de la domestication des animaux et de la terre cultivable, jusqu'aux installations des infrastructures d'exploitation des matières premières.⁵⁶⁷ La propriété se fait ainsi non pas simplement par la saisie des choses extérieures, mais aussi par le façonnage, œuvre d'inventivité de l'esprit.

Si l'on considère la propriété du point de vue de ma possession immédiate (ce qui est tenu par ma main, ce qui est tenu par l'objet tenu par ma main) ou médiate (façonner la réalité par l'industrie), la question qui se pose pour l'Afrique précoloniale, à propos du débat sur l'expropriation de ses biens, est celle de savoir si les explorateurs et par la suite les colons avaient le droit d'exploiter les biens d'Afrique alors qu'ils ont trouvé l'Afrique dans son ensemble, et particulièrement dans le sud du Sahara, dans un état de sauvagerie : sans routes, sans monuments, sans Etats. En effet, d'après les témoignages des historiens, les navigateurs débarquent en Afrique tandis que plusieurs tribus africaines ne s'étaient pas encore fixées de façon stable sur un territoire déterminé. Ces continuels mouvements migratoires étaient liés à la famine, à la sécheresse, ou encore à des raisons politiques lorsque la tyrannie de certains chefs traditionnels obligeait leurs opposants à s'exiler. Tel est le cas, par exemple, des Ewe de la Côte de Guinée.⁵⁶⁸ Mieux, c'est la présence européenne qui permettra non seulement de stabiliser les mouvements migratoires par l'activité économique, mais aussi de renforcer certains royaumes décadents ou d'en fonder de nouveaux grâce au commerce des matières premières et des esclaves, en échange d'armes, d'alcool, de linge et d'autres pacotilles.⁵⁶⁹ Ce paysage des peuplements dans l'Afrique précoloniale devrait remettre en cause la notion d'une propriété liée à la naissance puisque les groupes allaient de lieu en lieu selon que la terre était fertile ou inféconde, selon que les régimes politiques étaient tolérants ou tyranniques.

Mais ce qui nous intéresse à ce stade du développement est le fait que des civilisations durables ont émergé, pour partie, grâce à la sédentarisation des

⁵⁶⁷ *PhD*, § 56.

⁵⁶⁸ B.A. Ogot, *Histoire générale de l'Afrique, V. L'Afrique du XVI^e au XVIII^e siècle*, Présence Africaine/Edicef/Unesco, Paris, 1998, p. 286.

⁵⁶⁹ Jacques Lantier, *op. cit.*, p. 109 : « A partir du XV^e siècle, l'histoire des Nègres dépendit de celle des Européens en Afrique [...] Les activités des Nègres, leur politique et leur économie, leurs guerres et leurs intrigues, leurs conquêtes et leurs migrations, l'évolution de leurs civilisations et de leurs mœurs, ne prirent un sens, en définitive, qu'en fonction des initiatives des Européens ».

populations dans un lieu précis. Si les populations africaines se retrouvent encore à ce stade d'errance jusqu'au XV^e siècle, l'idée d'une civilisation égyptienne qui se serait ramifiée à l'intérieur de l'Afrique nous semble alors moins convaincante. L'Europe n'a pas d'autres mérites que d'avoir vu les plus grands centres de civilisations se développer tout autour de la Méditerranée⁵⁷⁰, tandis que les terres du haut pays étaient condamnées à une éclosion moins rapide à la civilisation. Hegel fait ainsi de la sédentarisation un facteur déterminant dans la mise en place des institutions politiques durables, par le déploiement de l'intelligence dans l'appropriation des terres, en tenant compte des saisons.⁵⁷¹ Quelles que soient les raisons que les historiens et archéologues donnent aux migrations incessantes des populations africaines jusqu'au moment où celles-ci se stabilisèrent à cause de l'activité économique introduite par des navigateurs, le paysage de l'Afrique précoloniale doit donc pouvoir nous permettre de dire si l'on peut ou non parler d'une expropriation. On pourrait certes nous objecter que toute l'Afrique n'était pas nomade et que quelques royaumes durent certainement chercher à se constituer dans la durée. Ainsi lorsque les Portugais débarquèrent dans le royaume du Kongo, ils apprirent que le royaume avait connu une révolution culturelle et politique à la fin du XIV^e siècle. Ntinu Wene, fils d'un roi-magicien, avait tué sa tante, renversé son père et était monté sur le trône tout en renouvelant de fond en comble le système clanique. On peut reconnaître à de tels personnages, comme on peut en trouver ici et là dans les anciens royaumes africains, le mérite d'avoir fondé des empires en mettant au point de nouvelles institutions. Mais ce qui va se passer dans la suite des événements, et qui reste caractéristique de l'ensemble des nations africaines, permet de voir que la conscience ne s'était pas encore élevée jusqu'au droit de propriété. La présence européenne n'eut pas seulement pour effet positif d'agglomérer les populations errantes qui pouvaient désormais se stabiliser, créer des villes et s'enrichir. Elle eut aussi l'effet pervers d'instaurer une corruption des mœurs, sont particulièrement chez les chefs de tribus et leurs privilégiés.⁵⁷²

⁵⁷⁰ *RdH*, p. 243: « La Méditerranée est le point centrale de l'histoire du monde. Tous les grands Etats de l'histoire antique se trouvent autour de cet ombilic de la terre. Là se trouve la Grèce, le point lumineux de l'histoire. Puis, en Syrie, Jérusalem est le centre du Judaïsme et du christianisme ; au sud est la Mecque et Médine, le siège primitif de la foi musulmane ; à l'Ouest, Delphes, Athènes ; encore plus à l'Ouest, Rome et Carthage. Sur les rives de la Méditerranée se trouve encore Alexandrie ».

⁵⁷¹ *RdH*, p. 226.

⁵⁷² Jacques Lantier, *op. cit.* p. 109 : « Plusieurs chefferies décadentes se hissèrent, grâce à la traite, au niveau de royaumes opulents [...] Tous ces royaumes connurent une histoire complexe qui témoigne

Le fait peut paraître trivial si on les compare, par exemple, aux mœurs dissolues de tant de souverains de l'antiquité sur qui la volupté et la cupidité exercèrent un empire tel qu'ils pouvaient trahir leur patrie et souiller leur honneur. *L'auri sacra fames* a existé dans toutes les époques et dans toutes les civilisations, tout autant que la lâcheté des chefs des nations ou des généraux d'armées devant le charme d'une femme. Qu'on se rappelle ici Hérode, Holopherne⁵⁷³, etc. Mais dans l'Afrique précoloniale, ce ne sont pas les vertus humaines en tant que telles qui sont mises en cause, mais le fait qu'à travers la convoitise et le goût de la facilité des souverains et de leurs proches, ce fut toute la conscience de leurs peuples qui exprimait ainsi leur « *nullité politique* ». Dans la *Philosophie de l'histoire*, Hegel considère les hommes politiques et leurs actes comme l'expression de la conscience du peuple : « *Des discours peuple à peuple ou bien adressés à des peuples et des princes sont des parties intégrantes de l'histoire. Dans ces discours ces hommes expriment les maximes de leur peuple, de leur propre personnalité, la conscience de leur situation politique, comme de leur nature morale et intellectuelle, les principes de leurs buts et de leurs manières d'agir.* »⁵⁷⁴

Or les souverains africains et leurs protégés troquent indifféremment l'or l'ivoire, et les hommes contre de la pacotille. Ils se convertissent au christianisme et obligent leurs peuples à changer leurs modes de vie non pas par conviction, mais pour obtenir des faveurs à titre personnel : voyager en Europe aux frais des colons, recevoir d'eux des armes pour asseoir leur hégémonie sur les tribus voisines, obtenir de l'alcool, et toutes sortes de présents qui créèrent un faste artificiel et ridicule qui n'avait rien à voir avec l'évolution des mœurs de leurs peuples.⁵⁷⁵ Et si la conscience du peuple, à travers les actes de son souverain, en était encore à cette considération subjective des biens particuliers au mépris de l'universel en soi et pour soi, il est difficile de justifier la propriété de quoi que ce soit au bénéfice de qui que

du prodigieux état d'anarchie dans lequel fut plongé ce continent dès que celui-ci s'ouvrit aux convoitises et à la facilité. »

⁵⁷³ Judith (en hébreu, « Juive »), veuve pieuse et d'une grande beauté se propose de délivrer les Israélites. Après avoir rendu courage aux gens de la ville, elle s'introduit par ruse dans le camp ennemi, prétendant avoir des renseignements contre son peuple, et charme Holopherne qui l'invite sous sa tente à un banquet au cours duquel il s'enivre et s'endort. Judith saisissant alors une épée lui tranche la tête et l'enveloppe dans un sac, puis retourne auprès de son peuple. Les Israélites en liesse attaquent alors les Assyriens, qui, privés de leur chef, s'enfuient pris de panique. À la tête du peuple, Judith entonne un cantique, puis tous rentrent à Jérusalem pour rendre grâce à Dieu.

⁵⁷⁴ *PhH*, p. 18.

⁵⁷⁵ Jacques Lantier, *op. cit.*, p. 114.

ce soit. La nature en tant que telle n'intéressait les autochtones que pour autant qu'elle était généreuse en Or ivoire ou poivre. Tous ceux qui l'habitaient ne se comportaient qu'en usufruitiers en vertu de la contingence (autochtonie). Les hommes, particulièrement les esclaves de guerre, n'avaient pas de valeur universelle puisqu'on pouvait les vendre de la même manière qu'on hypothèque un monceau d'or. Un tel usage des biens de la nature (cueillette) souffrait d'une abstraction qui ne pouvait que laisser, tôt ou tard, sa place à une autre forme de propriété fondée sur le travail et l'inventivité, ce qui devait à la fois rendre l'homme propriétaire de son œuvre mais aussi exiger la reconnaissance d'autrui.

L'autre péril lié au droit à la propriété en vertu de l'autochtonie est d'ordre juridique, dans la mesure où une même portion de terre peut avoir plusieurs prétendants qui peuvent être les membres d'une même famille, d'un même village ou de plusieurs villages ou clans. L'Etat de guerre qui a résulté de ces luttes entre tribus vivant toutes de la générosité des mêmes terres auxquelles elles avaient toutes droit par l'arbitraire de la naissance, a engendré plus tard diverses formes d'injustice, de violence et toutes sortes d'exactions. On retrouve déjà cette idée chez les philosophes du contrat social comme Hobbes, qui explique la guerre suscitée par l'état de nature par le fait que plusieurs en arrivent à désirer posséder une même chose sous prétexte que tout appartient à tous.⁵⁷⁶ En réalité, l'idée selon laquelle la terre appartient à tous, ou la destination universelle des biens, a ses fondements dans la Bible, si l'on en croit le *Traité du gouvernement civil* de Locke.⁵⁷⁷ Or Hegel, après avoir distingué l'état de nature et l'état civil, tranche en faveur du second qui se détermine selon le concept, c'est-à-dire selon la nature de la chose (et précisément, la nature d'une chose est d'être utilisée par son propriétaire).⁵⁷⁸ Chez Hegel c'est finalement le droit civil qui doit limiter et même sacrifier le droit naturel dont le défaut est d'être « *l'être-là de la force et le se-faire-valoir de la*

⁵⁷⁶ Hobbes, *Le citoyen*, p. 96 : « la plus ordinaire cause qui invite les hommes au désir de s'offenser, et de se nuire les uns aux autres est, que plusieurs recherchent en même temps une même chose, il arrive fort souvent qu'ils ne peuvent pas la posséder en commun, et qu'elle ne peut pas être divisée. Alors il faut que le plus fort l'emporte, et c'est au sort du combat à décider la question de la vaillance ».

⁵⁷⁷ J. Locke, *op. cit.*, p. 194.

⁵⁷⁸ *PhD*, § 59.

violence ». ⁵⁷⁹ L'état de guerre qui prévalait dans l'Afrique précoloniale doit donc être tenu pour partie pour responsable de ce qui va suivre.

D'une certaine manière, on pourrait penser que la poignée d'explorateurs qui arrivait en Afrique pour chercher de l'or aurait pu être repoussée par les Africains (comme le furent les Italiens par les Ethiopiens ⁵⁸⁰) si la question de la propriété des terres avait été codifiée entre les tribus qui partageaient des terres mitoyennes. ⁵⁸¹ Et du point de vue des historiens, l'exploration de l'Afrique a plutôt été perçue par les souverains autochtones comme un soutien inespéré qui devait permettre à chaque roitelet de commettre des injustices à l'égard de ses voisins. ⁵⁸² Et c'est dans ce contexte que surgissent ce qu'on pourrait appeler proprement les « *Etats clans* », qu'on a pu observer dans l'ensemble du continent. Ce point de vue qui nous fait croire que si l'Afrique avait été mieux organisée politiquement, elle aurait empêché l'exploitation de ses ressources par une poignée de navigateurs, doit donc être nuancé. En Inde, par exemple, le pays était subdivisé en différentes castes, qui, à l'exception des Brahmanes, payaient l'impôt à leur prince, ce qui n'a pas pour autant empêché les Anglais de soumettre les 200 millions d'Indiens d'alors. ⁵⁸³ Le sac de grandes villes comme Athènes, Rome, etc. n'aurait pas eu lieu si le sort d'une nation et celui de l'histoire universelle se réduisait à la seule question de la répartition de la terre. Si l'on s'en tenait à une telle logique, on retomberait dans l'erreur qui consiste à rendre l'histoire contingente. Or Hegel termine ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* sur cette conviction selon laquelle le théâtre de l'histoire, malgré son côté tragique et hideux, reste une révélation de la volonté de « Dieu ». ⁵⁸⁴

⁵⁷⁹ *Enc.* III., § 502.

⁵⁸⁰ En 1895, l'Italie envahit l'Éthiopie afin d'y implanter une colonie. Sous la conduite de l'empereur Ménélik II, l'armée éthiopienne repousse les troupes italiennes lors de la bataille d'Adoua, le 1^{er} mars 1896. Assurant son indépendance grâce à cette victoire décisive, l'Éthiopie reste le seul État du continent africain non colonisé par les Européens à l'aube du XX^e siècle.

⁵⁸¹ Jacques Lantier, *op. cit.*, p. 109 : « Ils (Européens) auraient pu être chassés sans difficulté par les autochtones, ils furent au contraire, attirés, favorisés, aidés dans toutes leurs entreprises [...] Les guerriers de la côte, qui avaient pour coutume de réduire leurs captifs en esclavage, troquèrent tout naturellement ces derniers contre des produits manufacturés, des armes, de l'alcool. »

⁵⁸² Jacques Lantier, *op. cit.*, p. 114 : « Tandis que les chefferies de la côte profitaient de la situation nouvelle, l'immense majorité des Nègres en étaient les victimes. Les peuples, razzés méthodiquement, chassés de leurs terres, traqués, poursuivis, décimés, souvent trahis par leurs propres élites, perdirent jusqu'à leur histoire. »

⁵⁸³ *PhH*, p. 111.

⁵⁸⁴ *Idem*, p. 346 : « La seule lumière qui puisse réconcilier l'Esprit sur le théâtre changeant de ses histoires, c'est là véritable théodicée, la justification de Dieu dans l'histoire. La seule lumière qui puisse réconcilier l'esprit avec l'histoire universelle et avec la réalité, est la certitude que ce qui est

Mais cette prise en compte du mouvement de l'histoire universelle ne supprime pas pour autant la responsabilité des Africains dans le sort de l'Afrique. C'est pourquoi on peut se contenter de s'étonner que tout un continent ait été soumis par un groupuscule d'hommes assoiffés d'or et de richesses alors qu'ils connaissaient mal l'intérieur des terres africaines. Il faut alors reconnaître la responsabilité propre des autochtones, qu'on a souvent voulu présenter comme d'innocentes victimes de la barbarie des hommes et de l'histoire.

Cette manière de présenter l'histoire n'a rien d'une apologie en faveur des esclavagistes, mais elle permet de remarquer que le droit de la propriété privée, jusque là inexistant du fait de la structure tribale et des guerres interethniques, va devenir le thème central des préoccupations de la conscience africaine. On retrouve chez tous les auteurs de la première génération d'intellectuels africains cette revendication de l'identité africaine liée aux terres africaines, qu'ils considèrent avoir été injustement exploitées par les explorateurs. Et plus récemment encore, en France, le débat sur la *réparation* a resurgi sur la scène politique avec la loi Taubira. Mais ces revendications, mêmes si elles sont profondément légitimes,⁵⁸⁵ ont parfois tendance à nous faire éluder les deux faits historiques suivants. D'une part, la culture de la cueillette liée aux migrations permanentes pour les uns, et l'incapacité de cultiver les terres pour d'autres, rendaient les terres des colonies sans propriétaires au sens hégélien. Car du point de vue de la philosophie du droit, Hegel admet que ce n'est pas commettre une injustice que de prendre possession d'une chose qui n'est la propriété de personne (*res nullius*). Il nous faut considérer le fonctionnement des Etats clans fondés sur la loi du plus fort (razzias, exactions, etc.) qui atteignit son paroxysme avec l'acquisition des armes par les tribus côtières et qui liquidèrent leurs voisins devenus de simples réservoirs d'esclaves. Certes quelques royaumes anciens durent faire alliance avec leurs voisins (mariages, commerce) pour pacifier leurs rapports. Mais ces alliances ne rentraient pas dans le cadre du droit de la propriété des terres qui ne peuvent être dites propriété privée des individus (famille ou clans) que dans la mesure où elles sont cultivées, délimitées et reconnues par d'autres comme telles. Or dans la logique de clan, il n'y avait ni

arrivé et arrive tous les jours, non seulement ne se fait pas sans Dieu, mais est essentiellement son œuvre. »

⁵⁸⁵ Locke, *op. cit.*, p. 321 : au droit de conquête qu'il s'agisse d'une guerre juste ou injuste, correspond aussi le droit de réparation que peuvent exiger la progéniture des victimes.

reconnaissance mutuelle, ni sédentarisation qui aurait obligé à la culture, à la prévision. Cet état de guerre avait besoin d'une révolution qui ne pouvait pas venir de l'intérieur.⁵⁸⁶ D'autre part, il est difficile d'indemniser l'Afrique car non seulement la traite et la colonisation n'ont pas touché l'ensemble des peuples africains, mais aussi en raison de la complicité des chefs locaux. Si l'on tient compte à la fois des faits historiques (traite et colonisation) et des populations des anciennes régions victimes de ces faits, on se retrouve devant un tri bien difficile à faire entre ceux qui méritent réellement lesdites réparations et les autres. Dans plusieurs pays de l'Afrique moderne, les populations actuelles résultent de mélanges divers qui se sont faits au fil du temps. C'est le cas des Fang du Gabon qui ne sont arrivés au nord du pays que longtemps après l'esclavage.⁵⁸⁷ Si on devait indemniser les pays victimes de l'esclavage, seules les populations du sud, jadis rattachées au Congo, devraient être concernées. A strictement parler, seul un pays comme Haïti mériterait réellement d'être indemnisé, non seulement parce que l'ensemble de sa population descend des anciens esclaves, mais aussi parce qu'il s'est constitué en Etat indépendant dès le 1^{er} janvier 1804, contrairement aux DOM-TOM, aux communautés noires ou indiennes des Etats-unis, du Brésil, de Cuba, où les populations ont acquis la citoyenneté du pays dont ils font désormais partie et auquel ils ne peuvent plus exiger légalement une indemnisation.

Mais la question la plus importante du point de vue de l'Afrique n'est pas celle de la *réparation* que les gouvernements africains se plaisent encore à brandir pour culpabiliser les consciences du monde. Au contraire, le fait de revendiquer les terres d'Afrique comme une propriété ou un héritage des Africains doit être interprété comme la prise de conscience rendue nécessaire par le processus de l'histoire. Quand les Africains (de tous les pays et de toutes les tribus) revendiquent leur héritage commun, à savoir la terre de leurs ancêtres, il ne leur vient plus à l'idée

⁵⁸⁶ *Enc.* III, § 502 : « L'état de nature est un état de violence et de non-droit dont on ne peut rien dire de plus vrai si ce n'est qu'il faut sortir de lui. La société, par contre, est bien plutôt l'état dans lequel seul le droit a son effectivité ; ce qui est à limiter et à sacrifier, c'est précisément l'arbitraire et la violence de l'état de nature ».

⁵⁸⁷ L'arbre généalogique de la plupart des familles fang situe souvent l'ancêtre apical jusqu'à la quatorzième génération, voire même au-delà. Si l'on tient compte du fait qu'une génération équivaut à une durée de 30 ans, les familles de 14 générations remonteraient ainsi à plus de quatre siècles. L'indice généalogique permet de remarquer à la fois que le phénomène de l'esclavage avait pour conséquence d'interrompre la généalogie d'une famille et que si les Fang du Gabon avaient été concernés, leur arbre généalogique remonterait seulement à quelques générations.

qu'ils sont les descendants des Maures, des Peuls, des Sérères, etc. qui jadis ne pouvaient se reconnaître mutuellement le droit de posséder des choses, de vivre en paix, et que cet état de guerre permanente a pris une nouvelle tournure à partir de la conférence de Berlin, qui marque la naissance de nouvelles identités et instaure la possibilité de lutter enfin pour un héritage commun. On pourrait voir dans leurs revendications le fruit d'une prise de conscience grâce à l'instruction ou à l'évangélisation des premiers missionnaires. Mais ce qu'il convient de considérer est fondamentalement le fait des frontières qui territorialisent et stabilisent les tribus pour qu'elles assument leur destin dans un espace bien délimité (un pays) qui devrait désormais mobiliser le génie de chaque peuple pour la mise en place des institutions (Etat). Pour la première fois, apparaît dans l'histoire africaine la forme juridique d'une reconnaissance mutuelle de la propriété (les frontières), de telle sorte qu'aucune tribu ne peut plus organiser des razzias chez le voisin sans transgresser ses droits.

Dans les guerres interethniques qui opposent les peuples des Grands Lacs, la communauté internationale n'a pas pu intervenir parce qu'il s'agissait de différends qui opposaient un pays à un autre. Mais en dehors de ces situations exceptionnelles, il apparaît désormais évident, dans les relations internationales, qu'on ne peut pas tolérer qu'un pays, quelle que soit sa force, envahisse un autre pour prendre possession de ses biens. On peut modifier les frontières d'un pays ou d'une région entière (Moyen-Orient, Caucase), on peut assister impuissant au spectacle de certaines nations qui violent la souveraineté nationale d'autres pays (celle de l'Irak par les Etats-Unis), mais dès lors qu'il y a délimitation des frontières, on peut commencer à parler du destin d'un peuple et de sa propriété. Cette nouveauté, dans le cadre de l'Afrique, est certes liée aux contingences de l'histoire. Mais elle mérite d'être interprétée comme une nécessité portée en germe ou *présupposée* par l'histoire africaine précoloniale. Pour la première fois, la terre qui n'appartenait à personne peut désormais être assignée à des peuples déterminés. On passe de la *res nullius* à la *proprietas*, de l'état de guerres tribales à l'Etat de droit même s'il s'agissait encore d'un droit abstrait pendant la période coloniale, puisque les indépendances n'interviennent que dans les années 1960 pour la plupart des pays africains, à l'exception de l'Ethiopie qui a échappé à la colonisation européenne après l'échec des Italiens à la bataille d'Adoua, en 1896. Mais c'est désormais à

l'intérieur de ces frontières que va se dérouler l'histoire des nations africaines soit pour se défendre contre les autres nations, soit encore pour assurer leur propre prospérité, autrement dit, soit pour la paix soit pour la guerre. Mais le premier problème qui va se poser pour les nouveaux territoires issus des empires coloniaux n'est pas encore celui de l'indépendance des peuples en tant que telle, mais celui d'une meilleure connaissance et de l'exploitation des terres dont les puissances coloniales présentaient la conquête comme une œuvre d'humanisme⁵⁸⁸, à laquelle participèrent des philosophes, des associations, des Eglises et des francs-maçons. Ce qui nous intéresse dans la période allant de la fin de l'esclavage (1793 au plus tôt, si l'on s'en tient à la décision de la Convention, ou 1901 au plus tard, date à laquelle il semble certain qu'on ne vit plus de navire négrier sur l'océan Atlantique⁵⁸⁹) jusqu'aux indépendances (1960) en passant par la conférence de Berlin (1885), c'est le fait que les territoires qui vont devenir plus tard les pays africains sont d'abord gérés par les puissances de tutelle comme des terres conquises, qu'elles considèrent comme leur propriété. En même temps ce nouveau contexte offre un cadre juridique qui marque le passage du modèle tribal au modèle de l'Etat moderne par l'intermédiaire de la société civile. Même s'il ne s'agit pas encore d'une distinction nette des corporations comme on le retrouve dans la société civile de Hegel, on peut considérer que le contexte politique dans lequel se trouvent les sociétés africaines donne déjà une configuration embryonnaire de la société civile, si l'on s'en tient uniquement aux divergences d'intérêts entre les parties en présence. Il y a certes le problème de l'absence d'institutions correspondant à un Etat souverain. Mais, concrètement, on peut considérer que la conférence de Berlin marque la naissance de la société civile en Afrique, ce qui met un terme à l'état de nature qui prévalait dans l'organisation tribale où chaque groupe pouvait prétendre prendre possession des terres qu'il convoitait, à condition d'en avoir les moyens.

Il convient ici de faire deux remarques. La première est le fait que la société civile précède la mise en place des Etats africains et va contraindre la vie à se

⁵⁸⁸ Hannah Arendt, *L'impérialisme*, *op. cit.*, p. 28 : « A la différence des Britanniques, les Français ont réellement essayé de combiner le *jus* et l'*imperium*, et de bâtir un empire dans la tradition de la Rome antique. Ils ont cru que la nation française étant en marche pour répandre les bienfaits de la civilisation française ; ils ont eu le désir d'assimiler leurs colonies au corps national en traitant les peuples conquis à la fois en frères et en sujets. Frères en tant que qu'unis par la fraternité d'une civilisation française commune, et sujets dans le sens où ces peuples sont les disciples du rayonnement de la France et les partisans de son commandement ».

⁵⁸⁹ Jacques Lantier, *op. cit.*, p. 120.

développer au sein des mêmes villages, des mêmes cités et du même pays. Et cette agglomération des tribus et des populations est en même temps la mise en place des forces antagonistes internes (lutttes tribales) et externes (contre les occupants) qui caractérise proprement une société civile. La deuxième remarque concerne le fait que les nouveaux territoires de l’Afrique ainsi divisée, étant considérés comme de simples provinces colonisées, ont vu leurs biens et leurs ressources exploités par les occupants comme s’il s’agissait d’un tribut de guerre.

D. Le butin

Le droit d’exploiter les terres dites vierges a parfois été mis en corrélation avec la fainéantise, l’infériorité physique ou psychologique⁵⁹⁰ et le manque de formation pratique des populations autochtones, que ce soit en Afrique ou en Amérique. Ainsi, si les terres ne peuvent être cultivées par ceux qui les habitent depuis leur naissance, d’autres qui en ont la maîtrise technique peuvent alors se donner le droit de les cultiver.

Chez Hegel, la formation pratique qui donne au travailleur les aptitudes requises pour la fabrication des produits de consommation est si centrale qu’il va devenir le critère de distinction entre le civilisé et le barbare.⁵⁹¹ Or un tel argument, du point de vue de la justice et de la morale, ne peut justifier le fait qu’un pays puisse prendre possession d’un autre sous ce seul prétexte. Mais l’histoire montre plutôt que les relations entre les nations se situent sur un autre plan que celui de la morale et de la justice, qui veut qu’on respecte les biens d’autrui pour garantir la sécurité de ses propres biens. Il est vrai que cette justice est celle de la société civile, à l’égard de laquelle les Etats entre eux sont indifférents. Mais ce qu’on cherche à mettre en évidence ici est le fait qu’en absence d’Etat, dans le contexte de l’Afrique précoloniale, les pays occidentaux représentés par leurs navigateurs, même accompagnés par des missionnaires, ne pouvaient qu’agir selon leurs intérêts. Même si l’on va jusqu’à accorder une certaine forme de souveraineté aux tribus ou aux Etats-clans, le fait que leur souverains aient succombé devant l’envahisseur, que ce

⁵⁹⁰ *RdH*, p. 232.

⁵⁹¹ *PhD*, § 197 Add. : « Le barbare est paresseux et se distingue de l’homme civilisé en ceci qu’il reste plongé dans son abrutissement, car la formation pratique consiste dans l’habitude et dans le besoin d’agir. »

soit à cause de leur convoitise de la pacotille ou par la force des armes, reste conforme à la nature des *relations internationales*. On fait souvent état de plusieurs accords ou « traités » que les puissances occidentales auraient signés avec les rois autochtones pour leur permettre d'explorer leurs terres en échange de quelques objets sans valeur. Mais compte tenu du contexte, ces accords ne peuvent que susciter des doutes quant à la marge de liberté qu'avaient les autochtones. Avec le temps, on est en droit de se demander si de tels accords peuvent être dits synallagmatiques, tant les rois indigènes durent souvent les signer sous la menace ou sous l'effet de l'alcool. Chez John Locke, de tels accords ne peuvent aucunement obliger.⁵⁹² Pour lui, au contraire, l'extorsion de promesse arrachée de forces doit permettre aux victimes, dès qu'elles le peuvent, de se faire justice en secouant le joug de l'opresseur. Surtout, cela les autorise à mettre leurs biens et leur liberté en sûreté « *de telle sorte que personne ne puisse jamais leur en prendre rien contre leur consentement, sans quoi ils ne sauraient, sous aucun gouvernement, être dans l'état d'hommes libres* ». ⁵⁹³

Cependant, on ne peut pas en rester à ce genre de considérations en ce qui concerne l'Afrique précoloniale. Il faut au contraire s'en tenir aux faits objectifs. Or dans la plupart des cas, comme l'attestent les témoignages historiques, c'est avant tout la convoitise à l'égard des produits manufacturés et le désir de s'armer pour asseoir leur hégémonie sur leurs voisins qui firent succomber les cours africaines. De plus, le fait que les souverains autochtones aient pu signer des accords dont le contenu leur échappait, ou qu'ils l'aient fait sous la contrainte ou sous l'emprise de l'ivresse, n'a aucune importance du point de vue du droit. Hegel admet d'ailleurs la validité d'un contrat ou d'une loi indépendamment des conditions psychologiques des contractants.⁵⁹⁴ Il faut ici prendre la loi dans ce qu'elle a de rationnel en soi et pour soi, ce qui fait que dès lors qu'elle est reconnue par les contractants, elle doit nécessairement être mise en exécution, même lorsque les caprices de la subjectivité poussent à réviser les motifs de départ pour lesquels cette loi a été voulue. Se rétracter après s'être engagé, que ce soit par une remise en cause ou par une

⁵⁹² John Loke, *op. cit.*, p. 324.

⁵⁹³ *Idem*, p. 326.

⁵⁹⁴ *PhD*, § 99.

transgression expose le contrevenant à la sanction, conformément à sa nature rationnelle.⁵⁹⁵

On ne peut donc tenir compte des conditions psychologiques ni du manque de culture des souverains africains lors des contrats passés avec les navigateurs, quelle qu'en soit la forme : orale, écrite ou par serment. Ce qui fait l'enjeu d'un contrat consiste précisément dans le fait que chaque contractant cherche à tirer le maximum de profit dans l'échange qui le lie à l'autre partie. Et au niveau des motifs, la fainéantise des autochtones, l'ignorance, la convoitise et toutes sortes d'influence ne sont pas exclus, tant les intérêts de la société civile se situent sur le terrain des passions et non sur celui de la morale et de la sagesse.

Les premiers à l'avoir compris en Afrique sont les Portugais. Aux temps chauds de l'esclavage, il y eut des rois et des princes du royaume du Kongo qui firent des requêtes auprès du roi du Portugal pour moraliser les pratiques esclavagistes et demandèrent que son pays leur envoie plus de techniciens que d'esclavagistes. Selon Jacques Lantier, « *Plusieurs documents montrent que les Portugais s'opposèrent au départ de techniciens de peur que, sortant de leur ignorance, les Nègres ne prennent une force qui les conduirait à la désobéissance* ». ⁵⁹⁶ Même si les grandes conquêtes furent suivies par un certain humanisme qui déboucha finalement sur les nationalismes, on ne peut à strictement parler condamner les conquérants d'avoir profité de l'ignorance des souverains africains. On peut le leur reprocher du point de vue moral, compte tenu des valeurs chrétiennes et humanistes qui ont constitué le terreau de l'histoire européenne avant de devenir le patrimoine commun de l'humanité sous la forme des *droits de l'homme*. Mais c'est oublier que la société civile et les gouvernements des Etats reposent essentiellement sur la loi du profit et des intérêts. Par ailleurs, une loi ou un contrat a une valeur en soi et pour soi tant qu'il n'est pas abrogé par un autre contrat, indépendamment des dispositions psychologiques et du niveau de culture des parties. Mais ce qui mérite d'être mentionné dans ce contexte n'est pas tant le jeu

⁵⁹⁵ *PhD*, § 100 : « Ce qu'il y a dans l'action du criminel, ce n'est pas seulement le concept du crime, ce que celui-ci contient de rationnel en soi et pour soi, ce que, avec ou sans le consentement des individus, l'Etat doit faire valoir, c'est aussi la rationalité formelle, le vouloir de l'individu. Du fait même que la peine est considérée comme le droit propre au criminel, en le punissant, on honore le criminel comme un être raisonnable. »

⁵⁹⁶ Jacques Lantier, *op. cit.*, p. 117.

immoral des intérêts mais le fait que, chez Hegel, l'étendue du contrat social ne se limite qu'aux choses, c'est-à-dire à tout objet destiné à satisfaire un besoin humain. Dans cette optique, sont exclus l'Etat et la personne humaine.⁵⁹⁷ Or le grand défaut du contexte colonial est le fait que les navigateurs et les colons n'avaient pas en face d'eux d'autres autorités souveraines que leurs propres gouvernements d'origine, soit parce qu'ils considéraient désormais ces territoires comme les leurs, soit, implicitement, parce que leurs constitutions avaient été adoptées par les souverains autochtones, comme ce fut le cas du royaume du Kongo.⁵⁹⁸ Dans un tel contexte de *nullité politique*, les seules relations politiques envisageables étaient celles de la société civile d'après lesquelles, toute autorité politique étant vaincue ou inexistante, les ressources de ces pays devaient être perçues comme un butin.

Evidemment, on peut objecter que les pays colonisateurs ont contribué à l'anéantissement de toute forme d'autorité locale pour être les seuls maîtres. Mais cela ne minore en rien le fait que la situation historique qui nous intéresse correspond à ce nivellement qui ne laisse entre les acteurs en jeu (colons et autochtones) que les rapports de force constitutifs de la société civile. Cette situation est d'ailleurs celle que les Romains trouvèrent dans les territoires conquis par eux, ce qui leur donna le droit de ramener à Rome les divinités, l'or et les autres tributs des terres lointaines. Il faudra attendre les indépendances africaines pour que, du point de vue du droit, les explorations puissent être considérées comme illégales du fait de la souveraineté enfin reconnue des nations concernées. Mais cette illégalité ne concernant que les pouvoirs publics laisse intactes les initiatives privées de la société civile. De sorte que le problème se posera à nouveaux frais à propos des matières premières comme le pétrole, le diamant et bien d'autres minerais dont l'exploitation se fait essentiellement par les grands groupes étrangers, qu'on ne peut ni interdire ni frapper d'illégalité pour la simple raison qu'ils sont constitués en majorité de capitaux étrangers. La question est celle de savoir si l'Etat a les moyens de contrôler le jeu des acteurs de la société civile ou de ce que Hannah Arendt

⁵⁹⁷ *PhD*, § 75 : « On ne peut subsumer le mariage sous le concept de contrat [...] La nature de l'Etat n'est pas davantage le résultat d'un contrat ».

⁵⁹⁸ *Idem*, p. 115. En 1506, le souverain du Kongo converti au christianisme prit le nom de Dom Alfonso Ier « organisa son royaume selon les lois du Portugal. Il propagea la langue de ce pays, astreignit les dignitaires à s'habiller selon la mode portugaise. Il distribua même des titres héréditaires, de ducs, de marquis, de comtes et de barons à ses capitaines. »

appelle le « *gouvernement invisible* »⁵⁹⁹ pour garantir sa souveraineté et la sécurité de tous. Mais il ne fait pas sur le mode du contrat, puisqu'il se situe en dehors et au-dessus des parties, mais en tant que le garant absolu des institutions (cf. chap. sur l'Etat). En ce sens l'indépendance d'un pays ne garantit pas en tant que telle la propriété nationale. Il lui faut en plus les moyens nécessaires de contrôler les ressources sans lesquelles il ne peut que s'exposer aux influences extérieures, qui peuvent prendre les formes diverses et variées d'une domination par le biais de l'économie, de la culture, voire de la politique.

E. L'impérialisme

L'impérialisme a souvent été expliqué à partir d'un point de vue historique qui englobe à la fois le contexte d'après-guerre et l'éclatement du système de l'Etat-nation sous l'influence des capitalistes bourgeois avides de conquêtes.⁶⁰⁰ Mais la dépendance d'un Etat vis-à-vis d'un autre Etat, que ce soit par manque d'infrastructures ou de savoir-faire, dont la conséquence est l'aliénation partielle ou totale, temporaire ou durable de la propriété et de la souveraineté nationales, est souvent perçue à travers ses formes extérieures qui en cachent en réalité les vrais mobiles. Il est vrai, historiquement, que la colonisation inaugura en Afrique l'ère de l'impérialisme des Etats occidentaux qui y assurèrent une domination militaire, politique et économique.⁶⁰¹ Cependant, même lorsque justice sera rendue aux peuples victimes de cet impérialisme, il restera encore à l'Afrique à établir ses propres responsabilités, liées à son retard économique et technique.

On considère généralement l'impérialisme, le colonialisme et l'esclavagisme comme abjects parce qu'ils sont contraires à la dignité humaine et à la souveraineté des Etats. Mais la liberté des personnes et des peuples, quand elle est perçue simplement comme un principe, reste abstraite. Elle n'est liberté effective qu'accompagnée d'une volonté qui est proprement la *culture*, entendue chez Hegel comme prise de conscience de soi, appropriation de son environnement, de son

⁵⁹⁹ Hannah Arendt, *L'impérialisme*, op. cit., p. 12.

⁶⁰⁰ *Idem*, p. 33.

⁶⁰¹ Hannah Arendt, *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme*, Fayard, Paris, 1982, p. 7 sq.

existence, de son corps et de son esprit.⁶⁰² Le débat sur la propriété n'a d'intérêt que dans la mesure où il concerne la culture comme processus d'appropriation et d'auto-conscience de l'homme. Toutefois, les raisons du succès de l'impérialisme dans le monde restent en quelque sorte mystérieuses. Qu'une « petite » nation comme l'Angleterre ait soumis de vastes territoires comme l'Inde, cela paraît difficile à expliquer même si certains historiens, avec humour, pensent que les impérialistes ont dû profiter de certaines erreurs dues à l'inadvertance des peuples soumis.⁶⁰³ Dans le cadre de l'Afrique, outre les nombreuses explications qu'on peut trouver dans l'histoire, on peut se limiter à penser que ce qui fit le lit de l'impérialisme relève de la culture. C'est à travers elle que l'homme se présente comme un acteur de son destin, que le monde lui-même est façonné et soumis par lui. L'homme fait ce qu'il a à faire pour améliorer et s'approprier son environnement, son corps, son esprit. En même temps, tout en agissant pour ses intérêts, l'homme agit conformément à la raison gouvernant le monde. L'impérialisme semble donc s'inscrire dans le mouvement général de l'histoire dans la mesure où le progrès ou le processus de l'histoire emporte dans son sillage tout ce qui est appelé à disparaître et qui n'est pas conforme au concept. De ce point de vue, l'homme, pour être homme, ne peut se complaire dans sa naturalité ni se soumettre indéfiniment à l'esclavage. L'évolution de l'homme à travers les différents âges de la vie correspond en même temps aux différentes étapes de la conscience et de la culture. L'être naturel est appelé à disparaître et l'esclavage est un accident pour une liberté non assumée.⁶⁰⁴

Dans le cadre de l'Afrique précoloniale, nous avons rappelé plus haut quelques-uns des arguments utilisés par les sociétés dites policées pour se donner le droit d'explorer des terres considérées comme privées de civilisation. Tous les peuples dominés se sont vus refuser en quelque sorte l'appartenance à une certaine culture. On a vu de pseudo-sciences comme la physiognomonie, la phrénologie de Franz Joseph Gall (1758-1828), la géographie scientifique de Karl Ritter (1779-

⁶⁰² *PhD*, § 57, voir aussi le § 187.

⁶⁰³ Hannah Arendt, *L'impérialisme*, *op. cit.*, p. 34.

⁶⁰⁴ *PhD*, § 57 Add. : « Si l'on maintient l'affirmation que l'homme est libre en soi et pour soi, on condamnera l'esclavage. Mais le fait que quelqu'un soit esclave dépend de sa propre volonté, tout comme il dépend de la volonté d'un peuple d'être asservi. L'injustice n'est pas seulement du côté de ceux qui réduisent en esclavage ou de ceux qui oppriment, elle est aussi du côté des esclaves et des opprimés. L'esclavage fait partie du passage de l'état naturel de l'humanité à celui de la moralité véritable. L'injustice intervient dans ce passage et s'y trouve nécessairement à sa place ».

1859),⁶⁰⁵ donner à l'histoire et à la philosophie des assises théoriques justifiant l'infériorité de certains peuples en fonction de la taille ou de la forme des visages, des crânes ou encore du tropisme des individus en fonction de leur environnement. Plusieurs années après, ces théories se sont fortement défraîchies, et elles nous apparaissent aussi étranges que le furent les augures et les haruspices qui déterminèrent le sort des Romains en examinant les entrailles des victimes.⁶⁰⁶ Qu'il s'agisse de la physiognomonie, de la phrénologie, d'une certaine philosophie et d'une certaine histoire dont les influences se sont distillées même jusque dans les systèmes de pensée les plus rigoureux comme le kantisme⁶⁰⁷ et le hégélianisme,⁶⁰⁸ on est tenté de dire, en reprenant l'expression de Schopenhauer à propos de la philosophie de Hegel et de l'idéalisme allemand, qu'il s'agissait de « *l'âge de la malhonnêteté* ». ⁶⁰⁹ En dépit des Lumières, toute une époque semble bien y avoir succombé. Mais indépendamment de ces égarements, le problème fondamental qui mérite notre attention est le mouvement de l'histoire par lequel l'Esprit se révèle dans la culture des peuples. A travers leurs institutions, leurs religions, leurs sciences et leurs arts, s'expriment leur conscience en même temps que celle de l'esprit du monde. A chacun, selon Hegel, est confié de représenter dans une particularité propre et, selon son génie propre, une certaine phase de l'esprit universel. Ce lien à l'histoire universelle n'a pas seulement pour but de montrer que tout se tient, mais doit aussi servir d'argument à l'histoire pour comprendre que les diverses cultures et même les nationalités sont appelées à subir des influences mutuelles. L'Afrique ne pouvait demeurer dans sa « naturalité » sans subir « la violence » venue d'ailleurs mais qui est en réalité, du point de vue hégélien, présumée dans l'état de nature dans lequel se trouvaient encore les peuples

⁶⁰⁵ RdH, p. 277, note 1.

⁶⁰⁶ Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t2. De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme, Payot, Paris, 1986, p. 121.

⁶⁰⁷ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Alain Renaut, Flammarion, Paris, 1993, p. 174 sq.

⁶⁰⁸ Même si Hegel détermine l'esprit des peuples à partir des traits physiques ou géographiques, les conclusions de ces déterminations relatives à l'Afrique débouchent certes sur l'ahistoricité de l'Afrique, mais Hegel a anticipé son propre procès contre le risque de voir dans sa philosophie, les relents de racisme. Car la thèse de l'ahistoricité de l'Afrique exposée dans la *Raison dans l'histoire* s'explique plus par la détermination de la culture que par les morphologies raciales (nature). A ce sujet, Bernard Bourgeois rappelle que « *Hegel condamne absolument le racisme comme affirmation d'une détermination, par la nature, de la liberté et de ses moments, en particulier du droit abstrait, même si, à l'intérieur du droit au sens large du terme, c'est-à-dire de l'esprit objectif, il n'absolutise aucunement les principes du droit abstrait cher à l'entendement révolutionnaire* ». cf. *Enc.* III, note 1 du § 393 Add., p. 415.

⁶⁰⁹ Cité par K. Popper, *op. cit.*, p. 19.

africains au XV^e siècle. L'impérialisme est à situer dans cette perspective dialectique de la marche de l'histoire.

Certes, quand il faut trouver des applications concrètes à un principe abstrait, on peut rencontrer bien des difficultés morales, à cause des souffrances endurées par les victimes de la colonisation. Mais si l'on s'en tenait à ce point de vue des injustices que certains peuples durent faire subir à d'autres, l'histoire serait absurde et vain orgueil des peuples puissants. Mais ce qu'il faut admettre avec Hegel c'est la nécessité de considérer l'histoire dans ses manifestations objectives pour en saisir le principe moteur. Il est vrai que l'histoire universelle pourrait se dérouler autrement. Il est également vrai qu'elle pouvait s'inventer en tenant compte des valeurs morales et des sagesses du monde. Mais cela ne change rien au fait que l'histoire est d'abord, non pas une simple narration des événements qu'il faut sauver de l'érosion du temps (Hérodote⁶¹⁰), ni une reconstruction à partir des légendes et des projections toutes azimuts,⁶¹¹ mais plutôt une auto-explicitation de la conscience ou de l'esprit universel à travers les événements, les mœurs, les institutions, par lesquels les hommes forgent leur destin en forgeant en même temps celui du monde. Et c'est à ce tribunal de l'auto-exposition de l'esprit universel que l'Afrique a à s'affronter indépendamment de toutes les broderies faites sur son passé d'où quelles viennent : des Occidentaux négationnistes ou des africanistes passésistes. La seule question à laquelle l'Afrique a à répondre est essentiellement celle des modes d'appropriation de son environnement dans le passé et dans sa condition présente, face aux autres nations. Et à ce niveau, nous avons déjà mentionné combien il était difficile de parler de propriété dans le contexte précolonial. C'est l'impérialisme qui constitue le fait majeur à partir duquel l'Afrique peut désormais appartenir aux Africains. Et plus précisément, l'Afrique est revenue aux Africains par le droit positif, qui mit un terme au droit de la propriété par le seul fait de la naissance, qui ne pouvait déboucher que sur la guerre des tribus et, plus tard, sur l'impérialisme d'une puissance étrangère. Les pays colonisateurs, devenus des empires pour cette raison même, devenaient en même temps propriétaires des territoires colonisés avec toutes les richesses qu'ils renfermaient. Ils pouvaient dépeupler les villes, comme le firent les Romains en Grèce ou en Israël après la destruction du temple de Jérusalem par

⁶¹⁰ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, op. cit., p. 58.

⁶¹¹ *RdH*, p. 31.

Titus en 70. Pour éviter toute velléité de rébellion, les empires coloniaux se devaient aussi de veiller à ce que les peuples soumis ne s'insurgent pas sur l'instigation d'un meneur. Tous les insurgés de cette époque durent connaître le même sort que Spartacus autrefois à Rome. La lecture de Machiavel est éclairante sur ce point.⁶¹² Mais le fait majeur de l'histoire des colonies africaines est le découpage des frontières qui, du point de vue des empires, ne répondait qu'à la nécessité d'éviter les conflits entre les grandes puissances coloniales. Mais ce découpage marque aussi, du point de vue de l'Afrique, la naissance du droit international. La répartition des territoires n'a pas seulement fixé les frontières des futures nations africaines, elle est aussi l'acte par lequel l'Afrique va désormais appartenir aux Africains.

Cet acte juridique constitue à la fois ce par quoi chaque empire devait s'attribuer le droit d'explorer les terres qu'il avait conquises. Mais en même temps, ce droit, parce que fondé sur l'injustice et l'arbitraire, contenait en germe les fondements d'une vraie justice. Après avoir justifié en quelque sorte l'expropriation des terres des colonies du fait qu'elles n'étaient pas cultivées par les autochtones et qu'à ce titre, on ne pouvait les considérer, du point de vue du droit, comme leur appartenant en propre, du fait des migrations incessantes des tribus comme du fait des guerres de souveraineté intertribales, il peut sembler paradoxal qu'on parle maintenant d'injustice. En quoi consiste-t-elle ? Il faut considérer que, selon les principes énoncés par Hegel, il n'y a pas d'injustice à proprement parler si une chose, n'étant pas ou plus utilisée par son propriétaire supposé, devient propriété de quelqu'un d'autre, même si ce dernier n'a pas obtenu l'accord du premier propriétaire.⁶¹³ Car dès qu'une chose n'est plus utilisée, elle est considérée comme une volonté vide puisque la propriété consiste dans la prise de *possession*, *l'usage* et *l'aliénabilité* de la chose. Cependant, et c'est ici qu'apparaît l'injustice, Hegel considère que seule la déclaration du propriétaire confère le caractère juridique de l'aliénation d'une chose. Il faut donc que la prescription soit explicite pour que l'aliénation soit effective. Et c'est une telle déclaration volontaire par laquelle le

⁶¹² Machiavel, *Le prince*, Librairie Générale Française, Paris, 1983, p. 24 : « Quand les provinces ou les cités conquises avaient coutume de vivre en liberté, sous leurs propres lois, il y avait trois façons de s'y maintenir : la première est de les détruire ; la seconde d'y aller demeurer en personne ; la troisième, de les laisser vivre selon leurs lois, en prélevant des tributs, après y avoir établi un gouvernement peu nombreux qui te conservera leur amitié ».

⁶¹³ *PhD*, § 64.

propriétaire précise qu'il cesse de considérer la chose comme sienne, qui confère au nouveau propriétaire une propriété effective.⁶¹⁴

On peut admettre que les explorateurs d'Afrique sont devenus propriétaires de tout ce qu'ils avaient acquis à un moment où l'Afrique n'avait pas de frontières reconnues. Mais après la conférence de Berlin (1885), l'exploration devint dès lors illégale, non pas d'abord au point de vue d'une constitution positive, mais par rapport à la moralité qui veut que la personne, par son essence, doive s'approprier son esprit, son environnement, sa religion. Le droit à la propriété se trouve ici dans sa phase élémentaire, c'est-à-dire au niveau de ce droit naturel au nom duquel Locke reconnaît la propriété dès lors que quelque chose est extrait de la nature par l'effort de l'homme.⁶¹⁵ L'injustice des conquêtes, pour Locke, réside alors dans les moyens dont se servent les conquérants pour soumettre les pays conquis, en particulier par l'extorsion d'avantages par des promesses qu'ils ne tiendront pas.⁶¹⁶ Chez Hannah Arendt, la conquête va de pair avec l'insertion du germe de la révolte chez des peuples conquis.⁶¹⁷ Mais fondamentalement, la clé de l'injustice se trouve chez Rousseau. Car chez lui, l'homme est né libre. Et si l'on parvient à lui ôter de force sa liberté, tant qu'il reste contraint d'obéir et qu'il obéit, c'est bien, mais c'est encore mieux de se débarrasser du joug dès qu'il le peut.⁶¹⁸

Mais avant de parler d'injustice, il reste encore à déterminer les conditions dans lesquelles la configuration de l'Afrique précoloniale peut être considérée comme un pays, un royaume, ou un Etat pour que de telles considérations puissent s'appliquer. La conférence de Berlin a pour objectif un meilleur partage des richesses, et non l'annexion des territoires et de leurs habitants en tant que tels. Le cas le plus éloquent est la politique britannique, dont l'orientation était de laisser survivre les lois, les religions et les organisations locales dans ses colonies.⁶¹⁹ Le but

⁶¹⁴ *PhD*, § 65 Add.

⁶¹⁵ Locke, *op. cit.*, p. 195.

⁶¹⁶ *Idem*, p. 326.

⁶¹⁷ Hannah Arendt, *L'impérialisme*, *op. cit.*, p. 25 : « Partout où l'Etat-nation s'est posé en conquérant, il a fait naître une conscience nationale et un désir de souveraineté chez les peuples conquis, ruinant par là toute tentative authentique de créer un empire. »

⁶¹⁸ J.-J Rousseau, *Du contrat social*, GF-Flammarion, Paris, 2001, p. 46.

⁶¹⁹ Hannah Arendt, *L'impérialisme*, *op. cit.*, p. 27 : « La nation anglaise se révéla experte, non à pratiquer l'art des bâtisseurs de l'empire romain, mais bien à suivre le modèle de la colonisation grecque. Au lieu de conquérir et de doter de leur propre loi des peuples étrangers, les colons anglais

n'était pas de faire des autochtones des citoyens des empires coloniaux, mais d'accumuler des richesses. C'est ce qui prévaut depuis la crise des épices de la République de Gênes, qui provoqua l'exploration africaine et la conquête de l'or dans le monde.⁶²⁰ En territorialisant les colonies, et sans avoir initialement le projet de faire des autochtones les citoyens des empires coloniaux, la conférence de Berlin devait logiquement déboucher sur les indépendances et l'établissement du droit. Mais un tournant fut pris à partir de ce grand événement. La grande différence entre les anciennes colonies qui sont restées attachées à la Métropole (cas des DOM TOM) et celles qui sont devenues indépendantes, prend ici toute son importance. Dans le premier cas, les terres exploitées resteront toujours la propriété des autochtones, tout en étant la propriété de ceux qui les ont annexés. Dans le deuxième cas, qui concerne globalement l'Afrique subsaharienne, la séparation des territoires rendue effective lors des indépendances des années 1960, devait contredire en elle-même l'impérialisme. En ce sens, l'impérialisme a produit sa propre ruine. Et cette ruine n'a pas à être interprétée comme un défaut de stratégie ni de prévoyance, car elle révèle au contraire la nature propre des choses finies qui, selon leur propre caducité, sont inexorablement vouées au dépassement. C'est un principe fondamental dans l'histoire universelle hégélienne, chez qui le « *changement* », le « *rajeunissement* » et la « *raison* » constituent les trois catégories de la conscience historique.⁶²¹ Mais plus encore, le mode d'être spécifique de la personne, sa dignité en tant que réalité absolue se déterminant librement, est de devenir elle-même à partir de ses actes. Après la conférence de Berlin, il fallait donc s'attendre à la vague des indépendances, qui furent certes le fruit d'un concours de circonstances (Seconde Guerre mondiale, contexte de guerre froide, luttes des associations). Mais le principe philosophique s'en tient à la nécessité immanente liée à la nature des choses. De ce point de vue, le découpage des frontières devait nécessairement susciter un début de conscience nationale et, par la suite, la revendication de l'autonomie des peuples. Le droit du conquérant, malgré les déterminations de la propriété par le travail et l'usage, ne pouvait plus continuer d'ignorer le bon sens, selon lequel les terres appartiennent aux autochtones même quand on s'efforce de les considérer comme une *res nullius* sous ses différentes déclinaisons. En les

s'installèrent dans des territoires fraîchement conquis aux quatre coins du monde, tout en demeurant membre de la même nation britannique ».

⁶²⁰ Jacques Lantier, *op. cit.*, p. 110.

⁶²¹ *RdH*, p. 53 sq.

conquérant, en soumettant leurs colonies à une réglementation impérialiste, les empires n'ont fait que réduire le droit à leur propre volonté.⁶²² Et c'est aussi en cela que consiste l'injustice que l'histoire se devait de corriger.

Il aurait été souhaitable que les tribus africaines parviennent par elles-mêmes à se répartir l'Afrique avant sa colonisation, chacune reconnaissant les frontières de son territoire et celles des autres. Comme au moment où les Hébreux arrivèrent à Canaan, le pays leur fut réparti selon le nombre des tribus. Ailleurs, la délimitation des frontières fut l'œuvre de la nature, grâce notamment aux cours d'eau, à la mer, aux montagnes. Mais dans une Afrique continentale (« haut pays ») qui n'avait ni autorité suprême au-dessus des tribus, comme les Hébreux, ni de vraies délimitations naturelles, les tribus étaient en quelque sorte condamnées à l'état de guerre permanente. Elles devaient donc s'affronter mutuellement pour leur survie sans qu'aucune puissance objective puisse s'interposer entre elles. Or l'une des vertus de la loi c'est qu'elle doit être reconnue de façon objective comme quelque chose d'universel par toutes les parties qui y sont tenues.⁶²³ Il y eut des alliances matrimoniales et des souverains soucieux de faire la paix avec leurs voisins. Mais il n'y avait aucune délimitation extérieure objective, capable d'éveiller le sens de l'universel par rapport auquel les ressources d'un territoire donné pouvaient réellement être dites appartenir à un groupe déterminé. La paix était ainsi soumise au régime de la contingence. L'impérialisme aura au moins permis, du point de vue juridique, de poser les fondements de la propriété entre des tribus que les structures politiques traditionnelles étaient incapables d'engendrer. Il aura fallu du temps pour que la conscience nationale des peuples s'approprie ces nouvelles frontières. Ainsi lorsque le Rwanda envahit le sud du Congo RDC pour exploiter ses matières premières, parler de rapine ou de butin était un anachronisme puisqu'il existait désormais un élément objectif (les frontières) à partir duquel on pouvait assigner une place aux belligérants. Et toute la communauté internationale pouvait alors s'interposer pour défendre, non pas les intérêts des particuliers, mais une justice

⁶²² *PhD*, § 87 : « La fraude résulte de la réduction opérée par la volonté particulière, de l'universel à une universalité purement apparente ». Voir aussi § 87 Add. : « Le second aspect de l'injustice [est le fait que] dans la tromperie, la volonté particulière n'est pas lésée, puisque l'on fait croire à celui qui est trompé que ce qui lui arrive est conforme au droit. Le droit qui est exigé ici est donc posé comme un droit subjectif et un droit purement apparent : c'est en cela que consiste la tromperie ».

⁶²³ *PhD*, § 219 : « Le droit qui est parvenu à l'existence empirique sous la forme de la loi, est pour soi : il s'oppose comme réalité indépendante à la volonté particulière et à l'opinion particulière sur le droit et doit se faire valoir comme universel. »

garantie par le droit objectif. De telles interventions n'auraient pas été possibles si l'Afrique était demeurée une mosaïque de royaumes dont les frontières se déplaçaient selon la loi du plus fort. Quand bien même on aurait le droit de penser que l'évolution de l'Afrique se serait faite autrement si l'impérialisme n'avait pas eu lieu, on ne peut ignorer que tôt ou tard, l'Afrique devait s'exposer à la nécessité de reconnaître les frontières de chaque tribu. Une reconnaissance pouvait se faire à l'amiable (alliances matrimoniales entre tribus) ou par la domination d'une tribu qui se serait montrée la plus habile de toutes, comme en témoigne le rêve de Chaka Zoulou en Afrique du sud (1787-1828). Mais tout serait resté contingent et cette réalité serait restée abstraite tant que la question du droit n'aurait pas été réglée pour délimiter les propriétés non plus en vertu de la naissance ou de la force, mais en vertu du droit qui marque la fin des conflits de l'état de nature. Dans l'état civil, les conflits résultant de la propriété aboutissent à des procès civils qui, contrairement à l'état de nature, établissent que « *la chose doit appartenir à celui qui a le droit pour lui [...] Il s'agit d'un simple jugement négatif, dans lequel ne doit être nié que ce qu'il y a de particulier dans le prédicat 'mien'* ». ⁶²⁴

L'avènement de la société civile clôt ainsi cette première partie consacrée au mythe de l'Atlantide à l'africaine nourri, comme nous l'avons vu, de la rancœur des peuples d'Afrique par le biais de quelques-uns de leurs représentants : Diop, Obenga, Senghor, etc. En confrontant certaines de leurs thèses au droit, selon les différentes déclinaisons de la propriété établies par les *Principes de la philosophie* de Hegel, il apparaît que le problème fondamental de l'Afrique de tous les temps a été celui du droit de façon générale : le droit de la propriété (terre, biens matériels, intellectuelle), le droit de la personne humaine, le droit à la liberté. Considérer l'Afrique sous ce point de vue plutôt qu'à partir des polémiques sur l'égyptologie ou la négritude nous semble être la plus urgente des énigmes à résoudre. Nous avons déjà signalé plus haut quelques lieux où les sociétés africaines modernes manifestent la persistance de l'état de nature : l'alternance des régimes politiques par la mort des chefs ou la prise de pouvoir par les armes, et non par le suffrage, les modes de production agricole rudimentaires qui ignorent tout des engrais et de la mécanisation. Tout est rythmé selon la nature : la politique, la religion, les mœurs.

⁶²⁴ *PhD*, § 85.

On peut susciter une certaine indignation à parler ainsi des relations politiques dans les sociétés africaines modernes en termes d'état de nature. On verra dans le développement qui va suivre à propos de la personne que les principes sur lesquels se fonde une société de droit occupent encore une place insignifiante dans les différentes sphères des sociétés africaines. Mais par-delà le problème de la susceptibilité, la vraie question pour l'Afrique est celle de savoir comment fonder le droit. Autrement dit, compte tenu des représentations culturelles africaines et des dysfonctionnements innombrables des Etats, d'où peut-on tirer l'autorité suffisante pour obtenir la reconnaissance du droit, afin qu'une société civile, une démocratie authentique, deviennent effectives ? Faut-il partir des traditions ancestrales ? Mais les traditions varient selon les pays et les tribus. Des « constitutions » héritées de l'Occident depuis la période coloniale ? Mais elles n'articulent pas suffisamment l'activité culturelle et économique de la société civile et l'action du gouvernement comme le requiert le modèle de l'Etat hégélien.

On en arrive ici à l'un des problèmes les plus importants qui se posent aux pays d'Afrique. La plupart de leurs constitutions sont calquées sur celles des anciennes puissances coloniales, dont l'esprit ne correspond pas à celui des peuples à qui elles ont été imposées. Mais en réalité, le vrai problème n'est pas tant leur origine étrangère ou leur inadaptabilité, comme le prétendent certains auteurs comme B. Badie,⁶²⁵ mais plutôt la relation entre ces constitutions et la conscience des peuples qui les ont reçues. Or dans la conscience des peuples colonisés, le rapport à la loi s'est fait sur le mode de l'obéissance servile. La loi n'a que deux fonctions ou elle autorise ou elle interdit. Or la manière dont ces deux déterminations de la loi prennent une forme positive sont indissociables de l'esprit d'un peuple, exprimé à travers les différents moments de l'histoire, les sphères de son activité, ses institutions, sa philosophie, ses sciences, son art. D'une certaine manière, la loi positive héritée de la colonisation, bâtie sur le modèle du droit écrit, est vouée à l'échec. Le plus grave c'est que cet échec signifie en même temps l'impossibilité de fonder une société civile et, par la suite, un Etat moderne. Il est

⁶²⁵ Bertrand Badie, *L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard, Paris, 1992, p. 197 : « La règle de droit appartient d'abord à un domaine où la formation revêt une importance opératoire toute particulière : un texte de loi ou une procédure ne sont pas seulement le reflet d'un système de valeurs, mais également un agencement technique plus ou moins performant qui dérive d'une histoire et d'une culture ».

vrai que le côté coercitif de la loi positive s'accommode plus ou moins bien des traditions africaines, avec leurs interdits et tabous. C'est pourquoi, si l'on voulait comprendre le caractère dictatorial et la longévité des pouvoirs africains, ce ne sont pas les leçons de Machiavel sur la conservation du pouvoir qu'il faudrait lire. Car c'est au niveau des chefs d'Etats africains qu'on découvre à quel point il y a une crise de la conscience du droit dans les sociétés africaines. En tant que chefs d'Etat, ils sont garants de la loi et incarnent des institutions censées être elles-mêmes l'aboutissement d'un processus historique et spirituel par lequel l'état civil devrait supplanter l'état de nature. Mais en même temps, ces chefs d'Etat maintiennent l'état de nature dans l'état civil. Ils utilisent le pouvoir des institutions pour confisquer les deniers publics, les matières premières et assurer des privilèges à leurs clans comme le faisaient les chefs de tribu de l'Afrique ancienne. Dans la nouvelle configuration de l'Afrique moderne où toutes les tribus se retrouvent dans le même Etat, où leurs membres sont tous des citoyens en principe égaux, la difficulté rencontrée pour justifier l'autorité de la loi, la fonder en raison, l'inscrire dans la conscience du peuple, constitue l'un des défis majeurs lancés à la souveraineté telle que nous l'avons envisagée plus haut, c'est-à-dire sous l'angle des principes universels inspirés par la philosophie grecque et le christianisme.

Devant cette impasse, il s'agit maintenant pour nous de considérer le droit, non plus à partir des principes généraux, mais à partir des manifestations culturelles, politiques et religieuses des sociétés africaines.

CHAPITRE IX

L'AFRIQUE ET LE DROIT

I. Fondements du droit : la liberté

Le contexte particulier de l'Afrique suggère plusieurs sources pour fonder le droit dans les sociétés d'origine traditionnelle africaine. Mais plutôt que de partir de ces sources, qui peuvent elles-mêmes poser le problème de la légitimité des unes par rapport aux autres, mieux vaut chercher à fonder le droit en partant de la condition et du statut de la personne telle qu'elle est considérée dans et par les institutions des sociétés africaines. Or par principe, ce qui définit une personne humaine est essentiellement la liberté de sa volonté subjective en tant qu'elle est réflexion sur soi.⁶²⁶ Et cette réflexion sur soi de la volonté, entendue comme libre-arbitre, comme conscience qui distingue le bien du mal, fonde la loi dans la mesure où le droit, le commandement, ne sont plus perçus comme une autorité extérieure mais venant de la conscience elle-même. C'est en cela que la volonté est dite libre parce qu'elle s'autodétermine, passant ainsi d'une volonté subjective en soi en une volonté subjective existant pour soi grâce au mouvement de la dialectique.

Or dans le cadre de l'Afrique, la question de la liberté se réduit souvent, depuis les indépendances, à l'idée d'une autonomie des peuples à disposer d'eux-mêmes sans tenir compte du fait que la liberté est d'abord un principe spirituel. Les peuples du monde entier peuvent désormais revendiquer, lutter, et ils sont généralement prêts à faire des sacrifices considérables pour la liberté. Et pourtant, l'histoire des peuples montre que la liberté n'émerge que quand l'esprit parvient à vaincre la nature. Comme l'expose la *Philosophie de l'histoire*, la Chine et l'Inde, comme la plupart des nations orientales, sont considérées comme des merveilles du monde pour leur patrimoine scientifique et artistique. Mais en même temps, leurs religions et leurs institutions ne purent connaître la liberté tant l'esprit était resté enfermé dans

⁶²⁶ *PhD*, § 106.

l'enfance, qu'il soit soumis au despotisme patriarcal chinois⁶²⁷ ou voué à l'anéantissement du sujet hindou.⁶²⁸ Les manifestations du principe spirituel de chaque peuple laissent donc apercevoir la détermination spécifique de la liberté qui est à l'œuvre. Cette détermination de la liberté des peuples n'est pas simplement l'expression d'un affranchissement du joug d'un oppresseur. Elle est fondamentalement une réflexion de l'esprit en lui-même par laquelle l'homme prend conscience de ce qui est bien ou mal, de ce qu'est la dignité humaine, de Dieu considéré en soi et pour soi. Notre intérêt ici est de saisir l'homme dans ce qu'il a de plus originel, à savoir la liberté. Il est libre en soi et pour soi. Et c'est en cela que réside sa dignité : *« C'est l'intérêt propre de l'homme qui est en question dans la moralité et ce qui fait la valeur incomparable de l'homme, c'est qu'il se sait réalité absolue et se détermine lui-même. L'homme inculte se laisse tout imposer par la violence des plus forts et par la détermination naturelle. Par contre, l'homme cultivé veut être lui-même dans tout ce qu'il fait ».*⁶²⁹

Dès lors que l'homme est ainsi perçu dans sa dignité originelle, il nous faut ensuite confronter cette vision de l'homme avec les représentations particulières de chaque société, en l'occurrence celles qui prévalent dans les sociétés africaines. Il est admirable de voir comment les sociétés qui ont marqué l'histoire universelle sont en un sens parvenues à placer l'homme sur un piédestal en faisant de lui un être absolu. Mais sitôt qu'on s'aperçoit que ces mêmes sociétés, à la même période, rabaissent l'humanité par la pratique de l'esclavage, les mariages par coemption ou la réification des enfants, toute la dignité de leur civilisation se défraîchit subitement et l'estime que nous leur portons s'évanouit. Avec l'égyptologie africanisante, la négritude, et toutes les autres revendications identitaires puisent dans l'Antiquité égyptienne et surtout dans leur imagination de quoi ennoblir le colonisé face au colonisateur. Mais le temps est venu où toute cette littérature militante doit s'autoéprouver au feu du droit et de l'expérience concrète après cinquante années d'indépendance de l'Afrique. Car en définissant la personne comme une volonté libre, on est conduit à affirmer que l'homme ne se réduit pas à une volonté souveraine, mais qu'en vertu de sa liberté absolue, la responsabilité de ses actes ne

⁶²⁷ *PhH*, p. 98.

⁶²⁸ *PhH*, p. 115.

⁶²⁹ *PhD*, § 107.

peut être assumée que par lui-même indépendamment des circonstances atténuantes : folies, ignorance des conséquences des actes posés, etc.

En rappelant ce principe essentiel de la liberté subjective, nous voulons placer l’Afrique face à son destin, là où elle ne peut accuser personne d’autre qu’elle-même. Hegel pense, en effet que « *les individus et les peuples n’ont pas encore de personnalité, s’ils ne sont pas parvenus à cette pensée et à ce savoir pur de soi* »⁶³⁰, ce qui revient précisément à déterminer la personne comme un sujet conscient, une volonté libre. Or cette volonté libre, parce qu’elle ne s’accomplit que dans et par les institutions de l’Etat, doit être recherchée dans la société civile dont l’ensemble des rapports révèle l’idée que cette société se fait de l’homme. Car pour connaître l’idée qu’une société se fait de la vie, il suffit de regarder ses œuvres (institutions, religion, art, etc.). Les Egyptiens, dit Hegel, mettaient à mort toute personne qui attentait à la vie d’un animal sacré (totem). Ils en étaient même venus à construire des tombeaux et des pyramides pour certains animaux.⁶³¹ Toute cette culture, qui caractérise l’esprit superstitieux des Egyptiens, a fait dire à Hegel qu’ils avaient inventé un empire et des œuvres d’une si grande valeur qu’on ne pouvait en trouver nulle part l’équivalent, ni dans l’Antiquité ni dans l’époque moderne. Mais toute cette splendeur blêmit dès lors qu’on sait que ces pyramides, « *merveilles du monde* », « *immenses cristaux de régularité géométrique* », ne renfermaient que des cadavres.⁶³² La civilisation égyptienne perd alors notre estime à cause de cet esprit de superstition poussée à l’absurde jusque dans ce que Hegel appelle précisément « *l’empire de la mort* ». ⁶³³ Hegel peut donc conclure que « *le caractère d’un peuple répond à la représentation qu’il se fait de la nature de l’homme en son essence* ». ⁶³⁴

La Chine antique a certes aussi une histoire fascinante. Les sciences et les arts y jouissaient d’un prestige tel qu’ils rendirent de nombreux services à l’empereur comme aux besoins de la population. Leur apport permit à la Chine d’avoir, comme dit Hegel « *les chefs les plus grands et les meilleurs auxquels on pourrait appliquer*

⁶³⁰ *PhD*, § 35.

⁶³¹ *PhH*, p. 161.

⁶³² *Idem*, p. 163.

⁶³³ *Idem*.

⁶³⁴ *Ibidem*.

le mot : sagesse salomonienne ». ⁶³⁵ Mais, en même temps, quand on s'aperçoit que le Chinois n'avait aucune personnalité à opposer au despotisme familial et à celui de l'Etat, qu'il était châtié à coups de bâton ou de bambou dans sa famille par quelqu'un de plus âgé, ou dans la hiérarchie sociale par quelqu'un de plus gradé que lui sans que cela ne puisse être considéré comme humiliant ou injuste ; ⁶³⁶ toutes les splendeurs de la Chine en viennent aussitôt à faire pâlir l'éloge de son passé.

Il en va de même chez les Indiens où la hiérarchie des castes interdit aux castes supérieures, comme celles des Brahmanes, de se mettre au service des membres des classes inférieures (Kchatriya, Waisyas et Soudras) ⁶³⁷, tandis qu'ils tiennent en plus grande estime les animaux qu'ils considèrent comme des divinités. Ils en viennent à construire des établissements pour soigner les animaux tandis que les personnes âgées et les malades sont délaissés. ⁶³⁸ Mais à la lumière du christianisme, une telle civilisation, malgré son passé merveilleux, nous pousse à souligner le contraste qui existe entre les valeurs qui font la dignité de la personne humaine et le mépris dont elles font l'objet dans les sociétés, qu'elles soient archaïques, antiques ou modernes. Ainsi dans toutes les sociétés, les institutions, reflet des mœurs et du niveau de développement de la conscience d'un peuple, selon Montesquieu, sont le lieu privilégié à partir duquel le statut de la personne est révélé au mieux. C'est donc à travers les œuvres de civilisation (famille, Etat, religion) que nous voulons regarder comment les sociétés africaines rendent compte de l'idée qu'elles se font de l'homme en tant qu'il se définit comme un être de liberté.

Poser le problème de la liberté de la personne dans et à travers les institutions revient, chez Hegel, à déterminer la conduite de chaque membre de la société civile à partir de sa responsabilité en tant que sujet conscient de ses actes. Mais la liberté dont il s'agit ici est surtout celle qui fait que la personne est respectée comme telle, non pas simplement grâce à la bonne volonté, à la bonne éducation ou à la sagesse des peuples, mais aussi en vertu de la constitution des Etats en lesquels la liberté effective s'accomplit. On nourrira certes bien des griefs contre la constitution, notamment à cause de son caractère positif et formel, de la contrainte et de la

⁶³⁵ *Ibidem*, p. 98.

⁶³⁶ *Idem*, p. 102.

⁶³⁷ *Idem*, p. 113.

⁶³⁸ *Idem*, p. 122.

violence qu'elle peut exercer sur les libertés individuelles. Mais le point de vue visé ici est celui de l'homme, de la valeur que la société lui accorde à travers ses institutions et l'organisation de sa vie au quotidien. Or il semble que dans toutes les sociétés, les hommes valent ce que valent leurs constitutions. Ainsi l'extrême rudesse de la discipline romaine a fini par influencer sur la vie privée des individus, de telle sorte que les rapports matrimoniaux étaient marqués par la domination du *pater familias*. La femme et les enfants étaient réduits à une simple propriété de l'homme. On se mariait par coemption (achat fictif) ou par confarréation (cérémonie religieuse avec offrande à Jupiter) et la femme devenait dès lors la propriété de son mari, avec l'obligation de demeurer dans son ménage toute l'année sans autre absence que le *trinoctium* (trois nuits). Toute cette domination dans la sphère familiale a fait dire à Hegel qu' « à l'active dureté immorale des Romains dans l'ordre privé, correspond de toute nécessité la dureté passive de leur groupement pour la fin de l'Etat. Le Romain se dédommage du dur traitement qu'il subissait dans l'Etat, par cette même dureté dont il bénéficiait dans sa famille, serviteur d'un côté, despote de l'autre ». ⁶³⁹

On peut donc s'interroger sur ce qui fait que les individus d'une société donnée se comportent de telle ou telle manière, mais le plus important est le lien qui existe entre le citoyen et les lois de sa cité. On comprend que la dureté du Romain soit liée à la dure discipline de la cité. On trouve dans les textes de Hegel trois hypothèses qui justifient une telle dureté dans la discipline romaine.

La première concerne l'origine associative de Rome par les brigands latins, sabins et étrusques dont la diversité ne pouvait être maintenue dans la cohésion d'un même Etat que par la discipline, la contrainte, la domination. Ce qui était vrai à l'intérieur le devint ensuite à l'extérieur dans les relations de Rome avec ses voisins. Rome devait assurer sa survie. A sa fondation, l'association était essentiellement masculine et personne autour d'eux ne voulait avoir d'échanges avec ce groupe de brigands. Cet isolement les poussa à organiser le rapt des Sabines.

⁶³⁹ *PhH*, p. 222.

La deuxième hypothèse est le fait qu'une telle violence a dû être le fruit d'un trait de caractère des Romains. En effet, même après avoir conquis tout le bassin de la Méditerranée, Rome n'avait plus de puissance étrangère qui puisse s'opposer à elle. Cependant, elle n'a cessé de guerroyer contre les autres nations, simplement par caprice de certains individus avides de richesses et de gloire.⁶⁴⁰

La troisième hypothèse permettant d'expliquer pareille volonté de puissance des Romains pouvait enfin être le fait de la « *détermination de l'esprit universel dont le moment était venu* ». ⁶⁴¹ Autrement dit, une telle domination a pu être possible parce qu'on était dans une époque où « *le rapport avec les autres nations fut un rapport de force. L'individualité nationale des peuples n'exigeait pas encore le respect. Les peuples n'étaient pas considérés encore comme légitimes* ». ⁶⁴²

Tel était donc l'esprit romain : conquérir et dominer par nécessité ou par pur caprice. Mais si l'on avait à saisir en quelques traits ce qu'était un Romain selon Hegel, on retiendra le pouvoir illimité ou infini de la subjectivité (celle du *Pontifex Maximus*), le désir d'une domination universelle que rien n'arrête, et enfin une subjectivité infinie privée d'intériorité. Qu'on définisse la personne comme un être libre, un être pensant ou encore selon les modalités particulières du rythme et de l'émotion, comme chez Senghor, ce qui importe avant tout est le fait que la conscience des peuples inscrite dans les institutions en reflète le contenu sans lequel toute définition de l'homme se confine à l'abstrait. Mais si l'Etat moderne se caractérise par l'importance accordée à la personne humaine, c'est aussi parce que l'Etat hégélien est fondamentalement chrétien. Car selon lui, en effet, « *c'est dans la religion chrétienne qu'a été introduit avant tout le droit et la subjectivité, tout comme l'infinité de l'être-pour-soi, et du même coup, la totalité doit acquérir la force de maintenir la particularité en harmonie avec l'unité de la vie éthique* ». ⁶⁴³ Ce qu'apporte le christianisme, c'est l'idée selon laquelle l'homme est homme en vertu d'une libre intériorité et de sa nature universelle. D'une part, en tant qu'image de Dieu, la nature humaine se situe désormais au-delà des clivages : esclave/homme

⁶⁴⁰ *PhH*, p. 238.

⁶⁴¹ *Idem*, p. 222.

⁶⁴² *Idem*, p. 238.

⁶⁴³ *PhD*, § 185 Add.

libre, patricien/plébéien. D'autre part, par sa liberté subjective, l'homme supprime toute particularité liée à la naissance, à la patrie. Il est libre en soi et pour soi.⁶⁴⁴

Mais l'originalité de la subjectivité de l'Etat moderne fondé sur le principe de la liberté chrétienne, s'éclaire davantage quand elle est mise en rapport avec le monde oriental, grec et romain. Ainsi pour comprendre ce que le christianisme a apporté à l'histoire universelle, il faut se représenter l'homme tel qu'il était perçu en Orient, en Grèce et à Rome. De la Chine jusqu'en Egypte en passant par l'Inde (monde oriental), l'homme est soumis à une autorité patriarcale. Sa conduite est déterminée de l'extérieur par l'autorité du chef (famille, religion ou Etat), et les individus sont ainsi conduits comme des mineurs. Contrairement à ce manque d'intériorité, au désir d'anéantissement de la subjectivité du monde oriental, la Grèce est parvenue à déterminer l'individu comme sujet en soi selon l'oracle delphique : « *homme connais-toi toi-même* ». Cependant, si la Grèce a atteint un niveau d'intériorité inconnu de l'homme oriental, l'ordre relativement harmonieux auquel elle est parvenue n'a pu permettre à la Grèce de concevoir l'homme comme un être libre en soi et pour soi. En lisant *Les politiques* d'Aristote, on voit que la famille grecque se compose du chef de famille (qui est à la fois époux, père et maître), des esclaves, de la femme et des enfants.⁶⁴⁵ C'est Rome qui fit connaître l'homme comme une valeur absolue soumettant tout sous son emprise. Une telle volonté s'est traduite dans les institutions à travers lesquelles l'individu se soumet totalement à la discipline de la loi à l'exception de l'empereur. Mais c'est précisément dans la figure de l'empereur qu'il est donné à voir la réalisation du sujet comme valeur absolue. Il est vrai qu'en Grèce, on a vu Alexandre étendre son règne jusqu'en Asie, réalisant ainsi le rêve d'un gouvernement universel. Mais ce rêve n'a pu être effectivement réalisé que par Rome.

Mais ce qui est à noter dans ce parcours, c'est le caractère chrétien de l'Etat moderne fondé sur la liberté et la préséance de l'individu. Une valorisation de l'individu qui prend ses racines dans les déterminations historiques mais surtout dans la nature profonde de l'homme créé à l'image de Dieu. Ainsi conçu comme un

⁶⁴⁴ *PhH*, p. 253 : « On peut dire que nulle part n'ont été prononcées des paroles aussi révolutionnaires que dans les Evangiles, car tout ce qui passe pour avoir quelque valeur y est considéré comme chose indifférente, dont on n'a pas à tenir compte ».

⁶⁴⁵ Aristote, *Les politiques*, I,3,1253-b, trad. P. Pellegrin, 2^{ème} éd., Flammarion, Paris, 1993, p. 94.

être libre, l'homme n'est pas simplement un particulier qu'on oppose à l'universel abstrait, mais c'est surtout un singulier qui unit les deux premiers moments du syllogisme de la liberté. L'incidence d'une telle liberté au niveau des institutions, même lorsque les Etats modernes en Europe rejettent leur parenté avec la religion en vertu de la laïcité, reste un élément fondamental pour comprendre le lien qui existe entre l'esprit d'un peuple et le type de gouvernement qui lui convient. Chez Montesquieu, par exemple, le gouvernement républicain se définit par la souveraineté du peuple constitué en corps, le gouvernement monarchique par la souveraineté du prince à travers les institutions tandis que le gouvernement despotique est la souveraineté d'un seul.⁶⁴⁶ Chez Hegel, la liberté, saisie comme une détermination morale, n'atteint son effectivité que dans la sphère de l'éthique. Or la vie éthique dans les *Principes de la philosophie du droit*, regroupe les trois sphères suivantes : la famille, la société civile et l'Etat. Pour savoir ce que vaut la vie dans une société, et particulièrement en Afrique, la réponse n'est donc pas dans l'Egypte antique ni dans la phraséologie de la *négritude*. Elle est au contraire au fond des bagnes, des hôpitaux et dans les services publics où le mépris de l'homme en tant qu'homme atteint parfois des formes surprenantes qui attestent le long chemin que la civilisation, l'humanisme, et la démocratie ont à parcourir pour instaurer des sociétés civiles proprement humaines dans les Etats en Afrique.

II. Le statut de la personne

Savoir ce que vaut la vie humaine dans les sociétés africaines, revient en quelque sorte à peindre la vie des institutions et des individus. Mais cela posera le problème du lieu d'observation selon qu'on est Africain ou non, journaliste, historien, philosophe, touriste, etc. Dans la littérature de ces différents genres, l'intérêt pourrait être porté sur l'insalubrité et l'inhumaine condition des prisons et des maisons d'arrêt⁶⁴⁷; sur la vétusté des centres hospitaliers et le détournement des médicaments par le personnel soignant qui les affectent dans leurs cliniques privées, en se servant de l'Etat et en laissant mourir les patients. L'intérêt pourrait être porté aussi sur la brutalité des policiers, la corruption dans les administrations publiques

⁶⁴⁶ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, *op. cit.*, p. 143.

⁶⁴⁷ Stephen Smith, *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*, Calman-Lévy, Paris, 2003, p. 69.

où tout se paie⁶⁴⁸ tandis que s'installe impunément une culture du détournement, de la nonchalance, des retards, des lourdeurs.⁶⁴⁹ Cet éventail peut s'élargir en fonction de la conjoncture (enrôlement des mineurs en temps de guerre, famine, coup d'Etat, pandémies, etc.). De façon générale, tous les pays d'Afrique semblent avoir en commun le modèle des sociétés en dysfonctionnement et carences, dont les massacres du Rwanda resteront le point culminant du mystérieux destin de l'histoire récente d'Afrique. Vue ainsi de l'extérieur, toutes les bonnes consciences s'interrogent : « que pouvons-nous faire ou que n'avons-nous pas fait pour que l'Afrique aille mieux, pour que les Africains retrouvent leur dignité d'hommes ? ». Tantôt on cherche les raisons dans l'esclavage et la colonisation en oubliant souvent de rappeler que d'autres peuples du monde, la Gaule par exemple, ont connu l'esclavage et la colonisation et se sont reconstruits. Tantôt on pense à un défaut de compétences des fonctionnaires en ignorant en même temps que plusieurs pays africains, disposent désormais d'une élite sortie des mêmes Ecoles et facultés que ceux qui font avancer leurs pays en Europe et dans le monde. Tantôt, on évoque aussi la mentalité liée à la culture, même s'il apparaît évident qu'aucune culture au monde n'est *a priori* plus appropriée au progrès qu'une autre. Qu'est-ce qui peut alors livrer ainsi tout un continent à un tel mystère ? Toutes ces interrogations sont souvent celles des médias non pas à cause du discrédit de leur statut chez Hegel,⁶⁵⁰ mais surtout par le fait que la révolution industrielle en Europe, l'opulence des sociétés occidentales conditionnent en quelque sorte la plupart des observations sur l'évolution des peuples en dehors de l'Europe, et focalisent parfois l'attention sur les seuls indices économiques.

Or pour saisir la crise de l'Afrique dans sa complexité, les résultats économiques, au regard de la finalité d'une société, ne sont qu'un aspect. Chercher la finalité des sociétés implique un faisceau de rapports plus vastes que les indices visibles des phénomènes sociaux : famine, maladies, guerre, qui choquent la conscience du monde. Pour autant ils révèlent le contraste entre le niveau de vie dans les pays industrialisés et celui des pays pauvres. Mais le regard des médias sur le monde, et particulièrement sur l'Afrique, rejoint ou laisse la place à celui d'une

⁶⁴⁸ *Idem*, p. 73.

⁶⁴⁹ Xavier Harel, *Afrique pillage à huis clos*, op. cit., p. 134 : Voir à ce sujet, le cas du pétrole du Congo avec certaines banques étrangères.

⁶⁵⁰ *PhD*, § 319.

réflexion philosophique lorsque l'on considère qu'il ne s'agit pas simplement d'une comparaison des indices économiques entre les sociétés du monde. Car s'il ne s'agit que d'une comparaison extérieure et relative dans la mesure où on peut imaginer que les produits de la civilisation moderne (l'industrie, la richesse, le luxe) puissent être considérés par d'autres civilisations avec indifférence. On peut imaginer une société de type bouddhique ou monacal, où l'ascèse, la mortification des convoitises conduit les hommes à renoncer à ce que, ailleurs, on considère comme insignes de civilisation et de progrès. Aristote mentionne que le bonheur est souvent diversement perçu dans la société.⁶⁵¹ On l'identifie à la santé selon qu'on est malade, à la richesse quand on est pauvre, etc. de telle sorte que chacun peut finalement avoir son idée du bonheur. Mais de toutes les réponses possibles, la contemplation seule doit être le bonheur recherché par la société.⁶⁵² Mais ce qu'il nous faut mentionner est le fait qu'il y eut des philosophies comme la *quiétude catastématique* (action de réfréner) d'Epicure ; des maîtres spirituels comme saint Jean de la Croix qui enseignait aux moines la voie de *la nuit obscure*.⁶⁵³ Cependant, aucune de ces traditions (philosophique ou chrétienne) du renoncement en Occident n'a jamais remis en cause, du moins avec succès, la nécessité de soumettre la nature par le travail non seulement pour satisfaire, du point de vue de la société civile, les besoins mais aussi pour sa propre dignité, comme pour correspondre à la volonté divine (*soumettez la terre*) et à la nature rationnelle de l'homme (*ora et labora*). Il est vrai que depuis l'Antiquité grecque jusqu'à l'âge moderne, le loisir caractérise l'activité propre du citoyen qui n'était libre que pour autant qu'il était affranchi du travail. Les préoccupations philosophiques et particulièrement politiques étaient jugées si absorbantes que ceux qui s'y adonnèrent ne pouvaient, en même temps, se soumettre aux activités physiques.⁶⁵⁴ C'est peu à peu que *l'action* va trouver ses lettres de noblesse à côté du loisir. K. Marx ira jusqu'à faire du travail non seulement la *differentia specifica* qui distingue l'homme de l'animal, mais surtout son créateur. Car dit-il, « *le travail a créé l'homme* ». ⁶⁵⁵ Chez Hegel, l'homme n'est pas simplement orienté vers le travail par lequel il

⁶⁵¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I,3, J.Vrin, Paris, 1994, p. 43.

⁶⁵² *Idem*, p. 44.

⁶⁵³ Jean de la Croix, *La montée du Carmel*, Seuil, Paris, 1972, p. 86 : « Pour arriver à goûter tout, veillez à n'avoir goût de rien. Pour arriver à savoir tout, veillez à ne rien savoir de rien. Pour arriver à posséder tout, veillez à ne posséder quoi que ce soit de rien... »

⁶⁵⁴ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Gallimard, Paris, 1972, p. 30 sq.

⁶⁵⁵ Cité par Hannah Arendt, *La crise de la culture*, op. cit., p. 34.

acquiert sa dignité et accède à la civilisation, mais en plus, son travail est facteur de richesses et de luxe.⁶⁵⁶ Contrairement à Marx, Hegel ne fait pas du travail une simple activité matérielle. Et c'est compte tenu des déterminations universelles à la fois de la nature agissante (*animal laborans*) et rationnelle de l'homme (*animal rationale*) qu'il nous faut dépasser le rideau de la masse bariolée de témoignages, d'images odieuses de populations affamées, des rapports accablants des sociétés africaines pour comprendre les vraies causes de l'indigence et des dysfonctionnements des sociétés africaines. Ces raisons sont diverses et variées. Elles sont souvent interprétées par des paramètres extérieurs à l'Afrique. Mais il convient de faire deux remarques. La première concerne la responsabilité de la société civile qui doit, selon Hegel, jouer à l'égard de tous ses membres, un rôle quasi parental en subvenant aux besoins de tous par le travail des corporations sous le contrôle de l'Etat.⁶⁵⁷ La deuxième est liée au caractère inquiet qui caractérise les institutions, les mœurs et tout l'esprit des peuples africains.

III. La société civile

Nous n'allons pas insister sur cet aspect étant donné qu'il a déjà été analysé dans les pages précédentes. Ce qu'il convient de rappeler ici, est le rapport de la société civile avec l'Etat qui a été évoqué plus haut au sujet de la définition de l'homme entendu comme une liberté de la volonté subjective.⁶⁵⁸ C'est un principe fondamental chez Hegel que de considérer la liberté comme l'honneur et l'essence de l'homme. Et cette liberté est si déterminante que l'homme ne devient ce qu'il est en réalité que par ce qu'il fait. Il se réalise dans et par son travail. En outre, les lois de la cité, ses institutions, ses mœurs, sa religion, ne sont dignes de lui que pour autant qu'elles sont porteuses de ce qui le fait se réaliser pleinement. Dans les

⁶⁵⁶ *PhD*, § 195.

⁶⁵⁷ *PhD*, § 241 : « Pour les pauvres, le pouvoir universel prend la place de la famille, tant à l'égard de leur dénuement immédiat qu'en ce qui concerne leur esprit d'aversion pour le travail, leur méchanceté et tous les vices qu'engendrent une telle situation et le sentiment de son injustice ».

⁶⁵⁸ *Enc.*, III, § 503 : « C'est principalement cette liberté subjective et morale que l'on appelle la liberté au sens européen du mot. En vertu du droit qu'a cette liberté, l'homme doit d'une manière générale posséder une connaissance de la différence entre le bien et le mal. Les commandements moraux et religieux ne doivent pas seulement exiger de lui qu'il s'y conforme comme à des lois prescrites par une autorité extérieure, mais c'est dans son cœur, sa conviction, sa conscience, sa façon de voir qu'ils doivent être approuvés, reconnus et même fondés. La subjectivité de la volonté est dans l'homme même but final, un moment absolument essentiel. »

Principes de la philosophie du droit, la place de la justice (tribunal)⁶⁵⁹ et de la sécurité (police)⁶⁶⁰ des citoyens révèle bien la priorité que l'Etat hégélien accorde à l'individu en tant que finalité des institutions. Mais qu'on n'aille pas croire que la liberté en société est un don des dieux qui tombe du ciel comme la manne. Elle se construit dans le dur combat des individus réunis en corporations pour défendre les conditions concrètes de leur existence. Ils influencent les choix politiques à travers leurs députés à l'Assemblée. Et toute l'action du gouvernement n'a pour seul but : le bien et la sécurité de tous.

Mais le premier pas de la liberté dans une société est accompli par le désir d'appropriation de son existence par chaque individu. Il fut un temps, en Grèce, où l'on demandait à chaque citoyen de justifier des moyens de sa subsistance.⁶⁶¹ Dans l'Egypte pharaonique, il fallait justifier de ses moyens de subsistance auprès des autorités, et si l'on n'en avait pas, on était condamné à mort.⁶⁶² Dans l'Etat hégélien, il y a un lien étroit entre la participation personnelle et les services publics, de telle sorte que l'un ne peut aller sans l'autre. Mais ce qui nous intéresse ici n'est pas tant l'exposé sur les droits et devoirs qui lient le citoyen et l'Etat, tel qu'on le retrouve dans les *Principes de la philosophie du droit*, mais plutôt le fait que, dans la société civile, l'on ne peut être ni victime ni passif devant le destin qui n'est, tout compte fait, que celui que les hommes eux-mêmes auront choisi pour leur bonheur ou pour leur malheur.

C'est ici qu'apparaît, pour l'Afrique, une difficulté qui prend la forme d'une injustice flagrante. De nombreux paysans, et particulièrement les femmes, nourrissent leurs familles dans un inlassable labeur quotidien. On voit ces dernières courbées dans leurs champs à longueur de journée. On les retrouve exposées au soleil devant les étals de commerce dans les marchés. Elles sont dans toutes les initiatives et malgré ce lourd tribut qu'elles paient patiemment de leur généreuse et oblatrice sueur pour assurer un avenir à leurs progénitures, la société civile et les

⁶⁵⁹ *PhD*, § 228 : Tout membre de la société civile a le droit d'assister aux séances du tribunal (§ 221) non seulement pour s'informer mais surtout pour permettre la conscience de chaque citoyen de se conformer ou de s'imprégner de l'esprit du droit de son pays. C'est pourquoi : « L'administration de la justice a pour objet de faire expier toute atteinte à la propriété et à la personnalité. » (§ 230).

⁶⁶⁰ *PhD*, § 231 *sq.*

⁶⁶¹ *PhD*, § 240 Add.

⁶⁶² *PhH*, p. 157.

gouvernements ne semblent pas suffisamment remplir, à leur tour, leurs responsabilités vis-à-vis de ses citoyennes. Si, selon Hegel, on considère que le mariage (famille) et les corporations constituent en quelque sorte le sanctuaire de la société,⁶⁶³ c'est d'abord parce que c'est grâce à ces deux premiers moments de la *vie éthique* que l'Etat peut avoir des citoyens selon ses attentes. Il ne suffit pas à l'Etat de vouloir un peuple bien formé pour assumer des tâches du gouvernement, voter les lois, exporter les produits de l'industrie nationale, les inventions dans les sciences, les arts et techniques, si en même temps, cet Etat n'est pas organisé de telle sorte que les différentes activités de la société civile puissent aider les famille à se constituer un patrimoine qui les aide à élever les futurs citoyens. C'est donc aussi pour son bien propre que l'Etat a le devoir de soutenir les familles et veiller aux corporations. Et c'est aussi à ce titre que l'on peut exiger de l'Etat des services au bénéfice de ses populations ou le juger sévèrement quand ces derniers ne sont pas pris en compte dans l'action du gouvernement. Dans l'Etat hégélien, les besoins des citoyens sont à la charge de la société civile et le gouvernement ne peut, à proprement parler, être remis en cause que lorsqu'il s'agit de la sûreté territoriale et des citoyens. Mais c'est précisément parce que le gouvernement a le droit de veiller à la diversité des pouvoirs dans la société civile, qu'on peut accuser l'Etat de manquer à son devoir de maintenir la totalité des activités dans une unité organique.⁶⁶⁴ C'est à juste titre qu'on indexe les gouvernements africains quand les médias retransmettent ces images horribles d'hommes et de femmes mourant de faim en ce début du XXI^e siècle où l'humanité dispose des techniques capables de faire pousser des tomates ou du riz même sur les sols les plus arides, d'irriguer les déserts, cloner les humains, visiter Mars et les planètes les plus reculées de la terre.

A. L'inquiétude

En temps de crise, il est souvent tentant de tout reporter sur la responsabilité de l'Etat. On en vient ainsi à éplucher minutieusement les dysfonctionnements des gouvernements africains comme si on supposait que ces gouvernements avaient les moyens suffisants pour affronter tous les besoins de leurs populations. Or plusieurs témoignages relèvent que certains pays en viennent parfois à fermer leurs prisons

⁶⁶³ *PhD*, § 255.

⁶⁶⁴ *PhD*, § 269.

faute de moyens pour nourrir les détenus et assurer à leurs populations la sécurité des biens et des personnes.⁶⁶⁵ C'est ici qu'il convient de faire une deuxième remarque sur la société civile en Afrique, à savoir, *l'inquiétude*. Le contenu de cette inquiétude est distinct de ce que Chantal Delsol appelle *le souci contemporain*, qui décrit la situation de l'homme contemporain désabusé par l'utopie du progrès et qui finit par avoir une attitude à l'égard de l'ordre établi, de la morale, des institutions.⁶⁶⁶ L'inquiétude africaine pourrait être considérée comme précurseur de ce *souci contemporain*. Autrement dit, les sociétés africaines non encore industrialisées éprouvent tant d'attentes que durent éprouver les populations européennes avant la révolution industrielle.

Or dans les informations et les images de l'Afrique que nous livrent les médias, on perçoit en filigrane une certaine vision du monde occidentale marquée par la technique et la maîtrise de la nature par laquelle l'homme échappe à la violence et au règne de l'arbitraire grâce à la maîtrise des techniques qui permirent à l'homme de « dresser la nature contre elle-même ».⁶⁶⁷ Dans cette optique, l'Afrique apparaît comme un paradoxe. Senghor, qui se présentait comme son ambassadeur, vantait une raison émotive qui épouse la nature plutôt que de la maîtriser, la parole orale plutôt qu'écrite, etc. Mais face à une telle apologie du règne naturel, on peut demander à l'Afrique comment elle s'y prend pour échapper à la violence d'une nature qu'elle croit en harmonie avec l'homme alors qu'ils sont l'un et l'autre opposés. Dans la *Philosophie de la nature*, le principe de conservation de la vie, présent dans tout le règne animal, montre que la nature est essentiellement orientée vers sa fin. Une fin qui peut d'abord s'entendre comme un moyen de satisfaire les besoins du plus fort. Mais en réalité, chez Hegel, la finalité qui pousse à utiliser les produits de la nature ne consiste pas simplement à satisfaire nos besoins, mais plus profondément à dissiper *l'inquiétude* que crée le manque en l'homme.⁶⁶⁸ C'est pourquoi chez lui, la nature (entendue comme une *physis*) n'est pas un simple moyen, un matériau dont l'homme n'a qu'à se servir mais elle a un dynamisme qui

⁶⁶⁵ Stephen Smith, *op. cit.*, p. 69: C'est le cas du Centre Afrique entre 1996 et 2002.

⁶⁶⁶ Chantal Delsol, *Le souci contemporain*, éd. Table Ronde, Paris, 2004, p. 120.

⁶⁶⁷ *Enc.*, II., § 245 Add. : « La nécessité pesant sur l'homme et son esprit ingénieux lui ont fait inventer des manières infiniment variées d'utiliser la nature et de s'en rendre maître [...] Quelques forces que la nature déploie et lâche contre l'homme : le froid, les bêtes sauvages, l'eau, le feu, il sait les moyens d'y faire face ; et, en vérité, il emprunte ces moyens à la nature, il se sert d'elle contre elle-même. »

⁶⁶⁸ *Idem.*

est sa finalité propre. La confrontation entre la vision occidentale de la nature (raison technique) et une vision du monde faite de sympathie (raison étreinte) que défendent les représentants de la culture africaine, se trouve tranchée chez Hegel par une argumentation qui dépasse une simple question d'options ou d'approches du fait de la nature désormais orientée vers sa fin.

Selon Hegel, face à la nature, l'homme a deux attitudes qui sont pratique et théorique. a) L'attitude pratique se traduit dans le désir égoïste de l'homme, sa recherche de profit qui détermine son comportement vis-à-vis de la nature. Il cherche avant tout à satisfaire ses besoins, quitte à nier la nature en tant que telle, puisque ce qui l'intéresse ce n'est pas la nature mais les produits singuliers de la nature, qu'il parvient à recueillir grâce à la maîtrise technique. Le problème viendra du fait que si l'on considère ainsi la nature (comme pourvoyeuse de satisfactions à l'homme), on devrait admettre que l'homme n'a qu'une relation purement extérieure à la nature. Or d'après Hegel, on peut constater que le *manque* (faim, soif, etc.) en vient à le perturber comme sa propre négation, comme quelque chose d'étranger à lui-même, qu'il ne parvient à supprimer qu'en se conservant dans et par la consommation des produits singuliers de la nature. Il ne s'agit donc pas pour l'homme d'utiliser la nature comme un moyen mais de se conformer à sa propre fin qui est de se conserver. Ainsi la nature chez Hegel n'est pas simplement ce réservoir des satisfactions des besoins des hommes mais une nécessité, une activité finalisée en vue de la conservation de soi. La nature d'une chose est, comme le pensait déjà Aristote, la fin vers laquelle cette chose tend.

b) La deuxième attitude en face de la nature, selon Hegel, est d'ordre théorique. Et c'est ici qu'on voit clairement la vacuité d'une certaine approche africaine de la nature défendue par les auteurs comme Senghor. Car selon Hegel, l'attitude théorique consiste soit à effacer totalement notre subjectivité devant la nature exclusivement saisie par les sens : toucher, odorat, soit à assimiler des choses singulières de la nature à des déterminations universelles (par exemple penser que le lion existe en général et non de façon singulière). Or ces deux démarches théoriques ont le défaut de négliger le fait que au-delà de ce que la perception des sens dicte à l'homme en face de la nature, c'est d'abord et fondamentalement un être pensant qui voit, entend, etc. et que « *seule la représentation, l'intelligence, a un tel*

comportement de liberté à l'égard des choses ». ⁶⁶⁹ De plus, élever des choses singulières de la nature à des déterminations universelles apparaît comme un appauvrissement de la nature riche de ses formes multiples. Et c'est précisément pour dépasser la contradiction entre ces deux approches qu'il en vient à présenter la nature non pas comme quelque chose de contingent livré au pouvoir avide des hommes, ni non plus comme quelque chose d'éthéré sans consistance singulière, mais plutôt dans l'unité de la nature en tant qu'elle est finalisée. Une finalité qui trouve dans l'activité humaine son plein accomplissement en tant que maître et possesseur de la nature. Le rapport à la nature est fait de discipline, de soumission, bref de maîtrise. Par rapport à l'approche africaine de la nature que les auteurs comme Senghor opposent à celle, techniciste, de l'Europe, ce qui apparaît est plutôt de l'ordre de l'innocence ou plutôt d'une subordination de l'homme au règne de la nature. Dans une telle compréhension, la sympathie avec la nature remet en cause le principe de conservation de l'espèce qu'on n'a pas besoin d'enseigner, même aux animaux qui consomment les plantes et d'autres espèces inférieures pour leur conservation.

L'Afrique a certainement le droit de défendre une certaine idée de ce qu'elle croit être sa culture qui, en tant que telle n'a rien de plus choquant que le retour à la nature de Jean-Jacques Rousseau ou du *Sturm und Drang* (1765-1785) qui, bien avant Senghor, avaient opposé l'émotion à la maîtrise de la nature par la raison et l'universalité de la civilisation. Et parmi les contemporains de Hegel, on vit certains auteurs romantiques comme Schelling, Schlegel, défendre l'idée selon laquelle il y aurait chez certains peuples primitifs d'Asie, une sagesse originelle et une science immédiate de toutes choses. ⁶⁷⁰ Le choix de l'émotion ou de la raison qui étreint n'est donc pas à proprement parler un danger, mais elle le devient dès lors que Senghor prétend être l'ambassadeur d'une culture qui, de fait, semble avoir fait le choix d'une relation paradoxale vis-à-vis d'une nature contre laquelle la raison ne parvient pas à imposer sa violence et sa discipline. C'est pourquoi l'Afrique devrait aussi admettre l'étonnement des autres cultures qui voient dans la proximité qui rythme encore ses modes de vies, le paradoxe de sa culture quand elle prétend que la nature humaine, contrairement aux déterminations occidentales marquées par la

⁶⁶⁹ *Enc. II.*, § 246.

⁶⁷⁰ Commentaire de Bernard Bourgeois, *Enc. II.*, § 246, p. 341, note 3.

maîtrise technique, épouse plutôt la nature sans la dominer. Que certains peuples soient, à un moment de l'histoire, en retard sur les sciences, les arts et les techniques par rapport aux autres, cela ne justifie pas que la raison humaine soit pour autant opposée à elle-même dans ce qu'elle a d'universel : raison hellène/raison étreinte ou émotive (Senghor). La fausseté d'une raison étreinte est démontrée par le mouvement de la raison elle-même en tant qu'elle est réflexion sur soi et ne retrouve sa liberté qu'en se libérant de sa naturalité.⁶⁷¹

L'idée d'une harmonie avec la nature est aussi contredite par l'Égypte que les africanistes eux-mêmes prennent comme ancêtre et modèle de toute l'Afrique. Car sous le règne de Sésostri, roi égyptien qui construisit ses forteresses jusqu'à la Nubie, on voit se creuser partout en Égypte, d'immenses canaux servant à irriguer tout le pays à partir du Nil. Hegel en précise d'ailleurs l'importance dans la vie égyptienne : « *En général, plus le gouvernement était soucieux en Égypte et plus il veillait à la conservation des canaux, tandis que sous des gouvernements négligents le désert reprenait le dessus ; car l'Égypte se trouvait en lutte constante avec l'ardeur de la chaleur et l'eau du Nil* ». ⁶⁷² L'idée d'une nature en harmonie avec l'homme ne tient pas et ne se justifie par aucune tradition, ni en Afrique ni ailleurs dans le monde, si ce n'est pour fonder la culture de l'oisive rancœur que cultivent les apologistes d'une Afrique innocente.

Nous ne voulons pas reprendre ici tous les débats nés de la colonisation et qui sont loin de nous fournir des réponses sur l'identité de la personne telle qu'elle se comprend dans les sociétés africaines actuelles. Au-delà des représentations intellectuelles (négritude, Afrique pharaonique) et traditionnelles (la généalogie et le groupe, les esprits) de la personne, il nous semble que le trait essentiel qui semble expliquer autrement les dysfonctionnements et contre-performances de l'Afrique est *l'inquiétude*. L'Africain et plus précisément la société africaine sont inquiets. C'est individuellement ou collectivement une préoccupation : « *s'il m'arrive quelque chose, suis-je capable d'épargner ma vie ?* » ; « *si un pays voisin venait à nous faire*

⁶⁷¹ *PhD*, § 194 : « S'imaginer que l'homme vivrait libre par rapport à ses besoins dans un prétendu état de nature, où il n'aurait eu que des besoins naturels simples est une idée fausse [...] Le besoin naturel comme tel et sa satisfaction ne seraient donc un état sauvage et sans liberté. La liberté ne réside que dans la réflexion du spirituel sur lui-même, dans sa différenciation d'avec ce qui est naturel et dans son action réfléchie sur cet élément naturel. »

⁶⁷² *PhH*, p. 154.

la guerre, si une famine ou une internationale survenaient, s'ils nous fallait soigner nos populations, avons-nous les structures ou des équipements capables de répondre à la demande ». Il semble que, de tout temps, toute société assure sa survie et sa paix en préparant les crises à venir : *qui vis pacem para bellum*. En réalité, depuis Aristote, on sait que gouverner (commander) va de pair avec la prévoyance des crises, des guerres ou des besoins, qui est spécifiquement une œuvre de raison.⁶⁷³ Dans le cadre de l'Afrique, l'inquiétude se mesure du point de vue pratique à travers les questions existentielles qui sont celles de toutes les sociétés qui n'ont pas encore connu une vraie révolution industrielle susceptible d'assurer une production à la fois abondante, permanente et diversifiée des besoins dans toutes les sphères de la vie : santé, sécurité nationale, confort. L'inquiétude est présente, d'une façon ou d'une autre, chez tous : du valet de chambre jusqu'au chef de l'Etat. Inquiets de la précarité, des lendemains, du jeu complexe des influences internationales. La première réaction de toute personne vivant dans les sociétés africaines est de chercher sa propre sécurité au détriment des autres. C'est pourquoi les raisons de cette inquiétude peuvent être diverses : historiques, politiques, existentialistes ou philosophiques, psychologiques. Mais nous ne nous intéresserons qu'aux deux premières.

B. La raison historique de l'inquiétude : les mutations sociales

Le fait que les sociétés africaines soient encore si proches des indépendances (les années 60) qui marquèrent, comme nous l'avons déjà souligné, le début d'une culture de la propriété privée, peut justifier, d'une certaine manière, la tendance observée chez les fonctionnaires, plus soucieux d'assurer leur propre confort et celui de leurs progénitures plutôt que celui de l'Etat. C'est précisément ce que B. Badie appelle le *néo-patrimonialisme*⁶⁷⁴ qui condamne l'Etat, la société civile et les ménages à la précarité du fait de la modicité des ressources⁶⁷⁵, exposant ainsi l'Etat à la désertion de l'espace public par les communautés nationales, dont le repli sur elles-mêmes segmente la vie économique et politique des pays du Sud. Outre le point de vue de B. Badie, qui lie essentiellement la raréfaction de ressources des

⁶⁷³ Aristote, *Les politiques*, I,15, 1260b, trad. P. Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 1990, p. 131.

⁶⁷⁴ Bertrand Badie, *L'Etat importé. L'occidentalisation*, op. cit., p. 23.

⁶⁷⁵ *Idem*, p. 24.

pays du Sud à leur dépendance vis-à-vis du Nord, nous avons surtout tenu compte de la récente histoire de la propriété liée elle-même à la récente histoire des frontières africaines. Et c'est dans cette perspective qu'il faut situer la difficulté de trouver dans les sociétés africaines des fonctionnaires dignes de servir l'Etat.

Chez Hegel, l'honneur et la probité, valeurs fondamentales requises pour être fonctionnaires de l'Etat moderne, sont l'œuvre de l'éducation familiale et de la société civile sans lesquelles les fondements d'un Etat moderne ne peuvent subsister. Mais le désintérêt de la chose publique, avant d'être perçu comme un dérèglement de mœurs (corruption, incompétence, népotisme, tribalisme, etc.), doit être considéré en premier lieu du point de vue des mutations sociales dans les toutes nouvelles communautés nationales, où la plupart des jeunes générations d'Africains, issues le plus souvent de familles avec peu ou pas de patrimoine constitué, doivent lutter contre tous pour constituer leur patrimoine familial.⁶⁷⁶ En un demi-siècle, c'est-à-dire à peine deux générations, il est difficile de parler d'héritage parce que très peu, avant la génération actuelle, purent acquérir un patrimoine qui soit le fruit d'un travail ou, plus précisément encore, le fruit d'un capital ou de l'aliénation des capacités intellectuelles.⁶⁷⁷ Or le patrimoine familial apporte cet élément nouveau dans la propriété privée : par le mariage (monogamie), l'homme et la femme constituent une propriété commune, et chacun, ne disposant plus de bien particulier, a les mêmes droits que l'autre sur la propriété commune.⁶⁷⁸ En tant qu'ils sont l'un et l'autre unis,⁶⁷⁹ ils deviennent ainsi en quelque sorte une seule personne du point de vue juridique.⁶⁸⁰ La famille ne se contente plus simplement d'avoir une possession, elle veut de plus posséder ses biens dans la durée et dans la sécurité pour elle-même et pour ses enfants.⁶⁸¹ Et ce sont ces deux notions de durée et de sécurité qui déterminent la possession d'un patrimoine, d'une part, et le fondement des institutions stables d'autre part.

⁶⁷⁶ *PhD*, § 170 : « La famille n'a pas seulement une propriété, Mais en tant que personne universelle et durable, elle éprouve le besoin et sent la nécessité d'une possession durable et sûre, c'est-à-dire d'un patrimoine [...] Une possession qui ne soit plus individuelle, mais commune à toute la famille. »

⁶⁷⁷ *PhD*, § 200.

⁶⁷⁸ *PhD*, § 171.

⁶⁷⁹ *PhD*, § 167.

⁶⁸⁰ *PhD*, § 163.

⁶⁸¹ *PhD*, § 172.

Il est utile de préciser ici l'usage de la monnaie, qui caractérise non seulement la constitution de ce patrimoine, mais aussi la différence par excellence entre les sociétés traditionnelles africaines et l'Afrique moderne. Montesquieu voyait déjà dans l'usage de la monnaie la caractéristique des peuples civilisés.⁶⁸² Car chez lui, l'usage de la monnaie suppose la culture des terres, le développement des arts, des connaissances et des besoins qui en sont les corollaires. Le désir de posséder ses biens dans la durée et dans la sécurité trouve aussi chez Montesquieu le fondement des lois civiles.⁶⁸³ Le défaut de patrimoine, chez la plupart des populations africaines, explique en partie la difficulté de fonder l'Etat. Le fait que les sociétés africaines modernes passent actuellement, depuis un demi-siècle, d'une économie de cueillette fondée essentiellement sur la terre et le rythme contingent des saisons à une économie détachée des modes traditionnels de production, est un élément important pour comprendre le niveau de confort des ménages, qui permet en même temps d'évaluer le niveau de vie des populations.⁶⁸⁴ Si nous voulons comprendre la valeur de la personne humaine à travers les institutions des sociétés africaines, le défaut de patrimoine, conséquence d'une patrimonialisation récente de l'Afrique, constitue un indice important. Ceux qui n'ont hérité de rien parce que les terres ancestrales n'étaient pas appropriées, pour des raisons déjà évoquées plus haut, ne doivent pas forcément accuser l'Etat de la misère des populations. Et le but de l'Etat n'est pas d'abord de pourvoir aux besoins des populations mais plutôt à leur sécurité. Or comme on l'a vu, le désir de sécurité (la loi) vient avec la propriété privée. Chez les Germains, la loi salique garantissait à l'héritier la propriété du lopin de terre de ses parents après leur mort.⁶⁸⁵ Derrière les images odieuses de l'Afrique des populations mal vêtues, malnutries et exposées aux risques de la vie (maladie, chômage, etc.), les gouvernements sont en quelque sorte tenus pour responsables de ces désastres. En réalité, ce que le citoyen demande souvent à l'Etat dans les sociétés africaines déborde largement du champ de compétences de celui-ci. On lui demande ce qui revient à la famille et à la société civile. La première doit assurer

⁶⁸² Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, Flammarion, Paris, 1979, p. 441 : « Arrivez par quelque accident chez un peuple inconnu ; si vous voyez une pièce de monnaie, comptez que vous êtes arrivé chez une nation policée. La culture des terres demande l'usage de la monnaie. Cette culture suppose beaucoup d'arts et de connaissances ; et l'on voit toujours marcher d'un pas égal les arts, les connaissances et les besoins. Tout cela conduit à l'établissement d'un signe de valeurs. »

⁶⁸³ *Idem*, p. 440.

⁶⁸⁴ *PhD*, § 200.

⁶⁸⁵ Montesquieu, *op. cit.*, p. 445.

aux enfants éducation et assistance matérielle,⁶⁸⁶ tandis que la seconde apporte autonomie et moyens de subsistance.⁶⁸⁷ Dédouaner ainsi l'Etat pourrait être interprété comme une couronne offerte aux gouvernements corrompus des Etats africains mais, en réalité, ce qu'on cherche à mettre en valeur est la nécessité de prendre en compte la récente histoire de la propriété dans les sociétés africaines. Ajouter à cela le fait que les sociétés africaines sont majoritairement moins industrialisées ne fait qu'accentuer l'indigence des populations et la difficulté de fonder un Etat qui exige la probité de ses fonctionnaires. Or l'exigence morale et intellectuelle des fonctionnaires de l'Etat ne peut être dissociée de la sécurité personnelle.

Chez Hegel, l'Etat doit refuser le bénévolat non seulement parce que l'Etat ne doit pas avoir de reconnaissances particulières ou de dettes vis-à-vis de ses sujets, mais surtout pour exiger des fonctionnaires, contre la rémunération que l'Etat leur octroie, qu'ils soient totalement au service de l'universel.⁶⁸⁸ On ne peut donc négliger le fait que le niveau de vie des citoyens soit en rapport avec la constitution de l'Etat. Car l'Etat ne peut exister, en réalité, que si les particuliers ont suffisamment de quoi entretenir leur famille et assurer leur sécurité. Qu'on se rappelle l'importance de la « *sauvegarde* »⁶⁸⁹ qui se trouve chez Aristote, au fondement de la communauté familiale et par la suite au fondement de la cité qu'il appelle à juste titre « *une colonie de la famille* ».⁶⁹⁰ La communauté familiale se constitue en vue du soutien dans les besoins de tous les jours⁶⁹¹, contrairement à la communauté des femmes et des enfants des gardiens de la cité platonicienne où les besoins de la communauté des gardiens sont pris en charge par la cité et les classes inférieures.⁶⁹² Mais en faisant de la propriété un facteur fondamental dans la constitution de la cité, on pourrait alors se demander, surtout dans le cadre de l'Afrique, à partir de quel seuil de richesses un pays peut être dit un État. Par rapport

⁶⁸⁶ *PhD*, § 174.

⁶⁸⁷ *PhD*, § 238.

⁶⁸⁸ *PhD*, § 294.

⁶⁸⁹ Aristote, *Les politiques*, I, 2.

⁶⁹⁰ *Idem*, I, 6.

⁶⁹¹ *Ibidem*, I,5 : « D'une part, la communauté naturelle constituée en vue de la vie de tous les jours c'est la famille, dont les membres sont appelés compagnons par Charondas et commensaux par Epiménide de Crète. D'autre part, la communauté première formée de plusieurs familles en vue de relations qui ne visent plus à satisfaire un besoin qui soit seulement celui de la vie quotidienne, c'est le village ».

⁶⁹² Platon, *La république*, 457 b, trad. Robert Baccou, Flammarion, Paris, 1966, p. 211.

au seuil de richesses, ce qu'il faut prendre en compte ici n'est pas le décompte de chaque patrimoine selon les ménages, quoique cela permette d'évaluer le niveau de confort d'un pays. Mais ce qui est surtout visé dans notre analyse, c'est l'organisation sociale qui permet de produire les richesses grâce à l'interdépendance et à la spécification des besoins et des moyens. L'organisation de la société civile dans l'Etat moderne, chez Hegel, obéit précisément à ce principe de dépendance mutuelle des besoins et du travail des uns et des autres. Les besoins de chacune des sphères créent un lien de dépendance réciproque.⁶⁹³ Plus qu'une question de quantité de biens, liée au défaut d'industrialisation et de technologie, la richesse est avant tout le résultat d'une organisation ou d'un système de besoins qui maintient chaque sphère de la société civile dans une dépendance réciproque.

Hegel articule cette dépendance en trois types d'activités qui correspondent en même temps aux classes sociales ou corporations. La première classe, dite substantielle, concerne les agriculteurs.⁶⁹⁴ La seconde est la classe industrielle dont l'activité professionnelle est la transformation des produits de la nature.⁶⁹⁵ Elle est différente de la première par l'usage de l'intelligence et regroupe les artisans, les fabricants et les commerçants. La troisième classe est celle des fonctionnaires de l'Etat. Mais c'est la seconde classe qui nous intéresse parce qu'elle permet de comprendre le lien entre richesse et avènement de l'Etat. Car le fait que la classe industrielle, chez Hegel, regroupe les artisans, les fabricants et les commerçants, montre en quoi consiste l'enchevêtrement des activités les unes dans les autres. La société civile étant fondée sur les besoins, ces besoins sont divers et variés en fonction de la diversité des individus qui composent la société. Cette diversité des besoins conduit à la diversité et à la spécification des moyens et du travail qui rendent effective la dépendance mutuelle des différentes sphères.

Le problème qui préoccupe l'Afrique est précisément l'interdépendance entre les artisans, les fabricants et les commerçants. Car en Afrique, on peut retrouver la classe substantielle représentée par tous ceux qui cultivent la terre dans les villages et qui, faute de formation et moyens techniques, ont conservé les modes archaïques

⁶⁹³ *PhD*, § 183.

⁶⁹⁴ *PhD*, § 202.

⁶⁹⁵ *PhD*, § 204.

de production. Ils produisent pour leur propre subsistance et pour celle de leurs familles et sont dépendants des rythmes des saisons et caprices de la nature. A côté de cette classe substantielle, on retrouve aussi dans les villes africaines de nombreux commerçants qui vendent des produits divers et variés. Mais on doit reconnaître cependant la quasi-absence des fabricants locaux et l'invasion des productions étrangères couvrant pratiquement tous les besoins de la vie quotidienne. Or à l'intérieur d'un Etat qui se veut souverain, pour que la classe industrielle soit parfaitement interdépendante, il faut une convergence de services de l'artisan, du fabricant et du commerçant, de telle sorte que si l'un des services vient à manquer, c'est toute l'organisation de la société civile qui devient imparfaite. Et cette imperfection n'est autre que ce manque de l'un des moments dans l'enchaînement des classes. L'autonomie de l'Etat en tant qu'individualité passe par la totalité des moyens et services spécifiques qui président aux besoins de la société. Or l'interdépendance dans les sociétés africaines va jouer en sens inverse. Au lieu de rendre les populations dépendantes des unes des autres à travers les productions des différentes classes, la société se rend plutôt globalement dépendante de l'extérieur. En Afrique, il y a un écart entre la classe des artisans et celle des commerçants. Certaines grandes villes africaines, et particulièrement les capitales, donnent des signes d'opulence et de progrès économiques par le nombre de voitures de luxe des particuliers, aussi les supermarchés équipés de produits de consommation tels qu'on peut les avoir en Europe. Mais dès qu'on aperçoit le label étranger sur chacun de ces produits, tout ce spectacle devient vain et suscite cette *inquiétude* dont nous avons parlé plus haut.

Il fallait nécessairement aux Africains du temps pour s'approprier leurs pays ne fût-ce qu'abstraitement, par la prise de conscience d'appartenir à une même nation. Mais le prochain défi des sociétés africaines sera celui de la mise en place de la société civile et, particulièrement, la formation d'une classe industrielle nationale qui permette de faire le lien entre les différentes classes. Dans le contexte de la mondialisation, avec l'émergence des géants asiatiques, on peut être pessimiste quant aux chances de l'Afrique de pouvoir s'affirmer dans la concurrence internationale dans les années à venir. Mais encore une fois, la réflexion ne peut se limiter simplement au registre de la productivité. L'écart entre l'artisan et le commerçant s'explique par la culture au sens d'un déploiement de l'intelligence

pour dominer et s'appropriier son environnement. Il semble que les peuples qui ne sont pas parvenus à une production de masse, grâce aux moyens techniques et au déploiement de l'intelligence, ne sont pas aptes à fonder un Etat moderne qui suppose une société civile fondée sur l'enchevêtrement et la spécification des activités. Et c'est en cela que consiste la tâche de l'Etat : veiller au bon fonctionnement de l'ensemble des activités ou des corporations. Mais le problème des sociétés africaines d'aujourd'hui n'est pas seulement le défaut de corporations, mais aussi le fait de l'appropriation de l'économie moderne nationale trop souvent dépendante de l'extérieur. Au sujet des infrastructures d'exploitation des matières premières comme le pétrole, on allègue souvent l'argument selon lequel les gouvernements nationaux, ne disposant pas assez de moyens pour exploiter leurs sous-sols, sont contraints de se référer aux sociétés étrangères dont la gestion est non seulement opaque mais fragilise aussi davantage la société civile. Or le principe de la souveraineté de l'Etat veut que celui-ci ne dépende pas totalement de l'étranger. Les conséquences des mutations des sociétés africaines ont été telles que, faute de formation intellectuelle requise, les sociétés civiles, depuis les indépendances africaines, sont restées quasi inexistantes quant aux nouveaux domaines de l'économie urbaine, essentiellement fondée sur l'industrialisation et le savoir-faire technique. Les secteurs clés de l'économie nationale, parce qu'ils exigent des compétences spécifiques⁶⁹⁶ et des investissements que les jeunes Etats ne pouvaient avoir, échappaient ainsi à une organisation qui fasse dépendre réciproquement les activités des uns à celles des autres. Mais les Etats africains n'ont pas tant besoin de nationaliser à l'extrême les économies nationales que de conquérir leur souveraineté vis-à-vis des opérateurs économiques étrangers, de telle sorte que les lois civiles puissent se placer au-dessus des particularismes. Mais les seules lois ne suffiront pas, car une fois que l'on aura fait des lois pour protéger l'économie nationale, il restera à déterminer le lien entre la propriété par le travail et le désir de sécurité (la loi). Or à ce niveau, la propriété demeure encore une grande préoccupation. Il reste surtout à réaliser la modernisation des modes de productions et d'organisation qui sont restés ceux de l'économie et des structures traditionnelles. La plupart des sociétés africaines, n'ayant pas d'industrie, ne peuvent rien prévoir d'avance, ne peuvent affronter aucune crise (humanitaire, militaire, naturelle, etc.) sans attendre

⁶⁹⁶ *PhD*, § 301.

de l'aide de l'extérieur (le plus souvent de l'Europe). Qu'il s'agisse par exemple des enfants malnutris d'Ethiopie ou de l'invasion du Congo RDC par le Rwanda. Le défaut d'industrie configure, dans les structures de la vie politique et économique, la notion d'inquiétude dans les sociétés africaines.

Ce qui doit être souligné ici est l'acte fondamental par lequel une nation cherche, dans la diversité de ses forces, à s'approprier son destin par un effort de contrôle des besoins de ses populations, sans lequel la liberté des individus, leur dignité ou leur honneur ne seraient que des abstractions. Il s'agit de mettre en œuvre tout le génie national, quels qu'en soient les résultats. Le but n'est pas ici de comparer la productivité des Africains à celle des autres nations, car tous les pays ne peuvent avoir la même puissance de productivité, d'inventivité, de progrès. Mais tous les pays peuvent devenir des Etats où les hommes cherchent à se rendre libres par leur génie, leur travail. La contrepartie de ce déploiement collectif aura pour conséquence, du point de vue des intérêts privés, la constitution du patrimoine familial, fondement de la société civile.

Mais comment l'Afrique peut-elle passer de l'absence de corporations à une société organisée où les gens dépendent, par leurs activités, les uns des autres, en vue de leur propre enrichissement qui permet en même temps à l'Etat de s'enrichir ? Dans l'Afrique traditionnelle, chaque membre de la communauté travaillait pour tous sans éprouver le besoin de constituer un patrimoine personnel selon les critères de l'Etat moderne né en Occident. Toutes les considérations sur les ethnies, le communautarisme des sociétés traditionnelles posent fondamentalement le problème de la dignité de la personne humaine par la propriété. Platon avait fondé la société idéale sur la communauté des biens.⁶⁹⁷ La société indienne, par exemple, est fondée sur les castes, de telle sorte que chaque caste a ses règles et ses activités spécifiques.⁶⁹⁸

D'après Hegel, ce qui pose problème n'est pas tant les groupes particuliers puisque, pendant la période médiévale en Europe, les individus se rattachaient à des

⁶⁹⁷ Platon, *République*, V, 457 b, *op. cit.*, p. 211.

⁶⁹⁸ *PhH*, p. 113.

corporations.⁶⁹⁹ Ce n'est donc pas les castes, les ethnies, la communauté, dont on peut légitimement souhaiter la suppression, qui posent problème, mais leur fixité. Il s'agit de saisir à l'intérieur des sphères de la vie éthique l'expression de la dignité de la personne réalisée par la liberté, à travers son travail et sa propriété. Si l'on nous objecte par ailleurs le communautarisme des sociétés traditionnelles africaines, dont le modèle contredit celui du patrimoine de l'Etat moderne, il faut affirmer, précisément, que l'Etat moderne est différent de la communauté villageoise, ethnique ou corporative, en ceci qu'il ne vise pas l'intérêt particulier. Chacun, en travaillant, cherche à constituer son propre patrimoine et non pas d'abord celui de la communauté, même s'il est entendu, chez Hegel, que le patrimoine national est en quelque sorte la somme des patrimoines individuels. Mais il faut considérer que l'Etat moderne est le garant de la propriété privée et que l'un ne peut exister sans l'autre. C'est pourquoi la société civile précède l'Etat, ce qui veut dire que la propriété privée vient avant celle de l'Etat. Pour prélever l'impôt, on suppose que la société civile, constituée des intérêts privés, en a les moyens et que peu importent ici les écarts entre les différents patrimoines des citoyens. L'absence de l'Etat, et surtout la priorité de l'intérêt privé au détriment du bien commun, peut se justifier d'une certaine manière par cette longue gestation de la société civile à travers laquelle les jeunes nations africaines cherchent à se mettre à l'abri des lendemains incertains, d'abord pour les fonctionnaires eux-mêmes, ensuite pour leurs progénitures, leurs villages, leurs clans, etc. La question qui peut se poser à ce niveau est celle de savoir combien de temps il faudra à l'Afrique pour estimer que les gens en ont assez pour s'occuper de l'Etat. Par ailleurs, si l'absence de patrimoine suffisant pour l'ensemble de la société civile est la cause des détournements, pourquoi devrait-on en arriver là alors que les fonctionnaires de l'Etat sont rémunérés pour leur travail?⁷⁰⁰ Pourquoi éprouver de la convoitise à l'égard du bien commun ? Mais de telles interrogations sont purement subjectives tandis que la notion d'inquiétude telle que nous voulons la cerner ici est plutôt de l'ordre de la structure objective (éthique): en effet, s'il n'y a de propriété pour les familles et les corporations, la société civile ne peut pas servir l'Etat. Autrement dit, si le travail n'est pas organisé diversement selon les classes, l'Etat, en tant

⁶⁹⁹ *PhH*, p. 114.

⁷⁰⁰ *PhD*, § 294.

qu'organisme, ne peut exister.⁷⁰¹ Dans l'articulation de l'Etat et la société civile dont l'importance est telle qu'on ne peut les dissocier, c'est particulièrement la classe industrielle qui permet d'expliquer l'inquiétude. L'absence de *fabricants* à l'intérieur de la classe industrielle prive les sociétés africaines non seulement de l'accès à la propriété, mais révèle en profondeur l'inquiétude d'un pays qui, pour soigner les maladies mêmes bénignes, instruire, protéger, etc. ses populations, doit recourir aux aides extérieures.

C. L'arbitraire

A la raison historique (mutation de la société de cueillette en société civile), peut s'ajouter la raison politique. Car ce qui renforce l'instinct de survie, c'est aussi le fait que tout est lié à l'arbitraire du chef qui a le droit de révoquer ou de nommer en fonction de ses humeurs. Ceux qui parviennent à avoir ses grâces se comportent en jouisseurs zélés qui cherchent à se prémunir de l'inquiétude des lendemains. Un tel contexte favorise le clientélisme, l'opportunisme et appauvrit la société civile des valeurs d'honnêteté et d'honneur dont l'Etat moderne a besoin pour former le gouvernement. Si l'on considère d'une part la raison historique et le contexte que nous venons d'évoquer, on peut comprendre en partie les raisons de l'instabilité des institutions, des injustices et des dysfonctionnements. La seule coquille d'une constitution ne suffirait pas pour rendre les sociétés africaines civiles et justes. Les Africains sont des hommes inquiets, si inquiets qu'ils en viennent à piller, extorquer, détourner sans qu'aucune autorité légale ne vienne s'interposer. Or tant qu'une société ne dispose pas d'une capacité de production de masse qui puisse satisfaire la grande diversité des besoins, et tant que ces besoins seront assurés par des organisations humanitaires et par des secours externes, le lien entre artisans, et commerçants restera encore incomplet faute d'industrie. Il ne s'agit pas simplement d'un maillon à compléter dans la grande chaîne des activités de la société civile, il s'agit d'abord d'un équilibre interne d'une société qui doit s'approprier le destin national et permettre à l'Etat de protéger ses populations contre les maladies, les guerres, la famine. On se tromperait si l'on ne voyait dans la mise en place des fabricants qu'une simple activité dans la chaîne des sphères sociales. Car la classe

⁷⁰¹ *PhD*, § 290.

industrielle, par le fait qu'elle consiste dans la transformation des produits naturels au bénéfice du plus grand nombre, ne résout pas simplement l'inquiétude matérielle de la société civile, mais elle manifeste plus profondément encore, la place de l'homme dans la création. C'est pourquoi l'inquiétude est anthropologique en tant qu'elle est une expérience du manque qui révèle à l'homme qu'il ne peut se conserver qu'en nourrissant son corps de produits singuliers de la nature et qui cessent, à leur tour, d'être simplement considérés comme de simples moyens destinés à satisfaire les besoins de l'homme. Dans le cadre de notre propos, l'inquiétude recouvre deux visées : a) elle est profondément historique (histoire trop récente du patrimoine privé) et b) politique (liens arbitraires) en ce qu'elle affecte l'administration, les rapports de toute la société civile vis-à-vis du droit et de l'Etat qu'elle prive de fonctionnaires de l'universel. Car comme le dit Hegel, l'homme ne se met au service de l'universel que quand ses intérêts particuliers sont satisfaits.⁷⁰²

C'est à cette situation particulière qu'il faut maintenant s'intéresser de plus près non pas pour justifier l'expérience politique mais en tant que l'inquiétude civile devient principe d'explication de la vie politique. Et c'est à partir d'elle que l'identité de la personne doit se déterminer pour arriver à la liberté effective dans les sociétés africaines. Et c'est aussi à partir d'elle que la constitution doit se déterminer pour que cette inquiétude civile supprime en elle ce qu'elle a encore d'inquiet.

Dans les *Principes de la philosophie du droit*, Hegel montre le lien avec la dialectique par lequel l'égoïsme des particularismes se mue de lui-même en une dépendance mutuelle de telle sorte que, dans la société civile, le désir de s'assurer sa propre jouissance par le travail participe également à la jouissance et à la sécurité des autres membres de la société.⁷⁰³ Autrement dit, l'inquiétude qui habite les individus s'apaise en quelque sorte dès que l'état de nature est assumé par l'état civil. En même temps que chacun travaille pour sa propre sécurité et acquiert une propriété privée, il participe en même temps à la sécurité du patrimoine des autres. Dans le cadre des sociétés africaines, un tel passage n'est pas encore parvenu à maturité. Nous avons déjà souligné les conséquences d'une structure complète de la société civile et particulièrement le défaut d'industrie qui affecte les liens politiques

⁷⁰² *PhD*, § 123.

⁷⁰³ *PhD*, § 199.

et sociaux et contraint la société civile et l'Etat à la précarité. L'histoire récente de la propriété privée dans les sociétés africaines n'a pas souvent été prise en compte comme le vrai obstacle à la fondation des Etats en Afrique. Les débats des africanistes de tous bords n'ont pas facilité la réflexion. Le témoignage des médias ne parvient pas non plus à cerner ce qui se cache derrière l'événementiel. Dans le chapitre qui va suivre, nous voulons montrer qu'après près de deux générations depuis les indépendances africaines, l'Afrique moderne commence à disposer désormais des atouts à partir desquels elle peut inventer son avenir parmi les nations. Parmi ses atouts, il y a les frontières nationales, la formation de sa jeunesse et de ses cadres, ses religions, son droit. Chacun de ses atouts a été perçu pendant longtemps comme le fruit arbitraire de l'histoire. Il ne s'agit plus de rejeter les frontières actuelles parce qu'elles ont permis de fonder l'état civil et la propriété privée. L'Afrique ne peut plus rejeter le christianisme et l'islam puisqu'ils font désormais partie de son patrimoine. Et c'est à partir de ces différents apports de l'histoire que l'Afrique devrait s'approprier son histoire et son environnement. Il n'y a aucun mal à ce que l'Afrique moderne cherche à s'identifier à l'Egypte ancienne comme l'Occident s'est identifié à la culture grecque. Mais il n'y a, non plus, aucun mal à ce que l'Afrique moderne, nourrie par plusieurs apports culturels depuis plusieurs siècles, tire meilleur parti des civilisations du monde (égyptienne, grecque, chrétienne, musulmane, etc.), sans forcément chercher à opposer les unes aux autres.

IV. Le temps des synthèses dialectiques

On peut succomber à la tentation d'expliquer les échecs de l'Afrique actuelle en invoquant deux critères : à savoir celui du mimétisme d'une part et celui de la bonne gouvernance d'autre part. En réalité, ces deux critères sont à rejeter tour à tour. Le mimétisme laisse croire que les institutions modernes ne peuvent être porteurs des mêmes bienfaits en dehors de l'Europe, alors même que nous assistons au réveil de la Chine grâce à l'adoption des techniques modernes et donc occidentales. Nous devons pareillement rejeter la thèse de la performance, parce qu'elle ne tient pas compte de la spécificité non seulement africaine mais de façon générale des pays non européens qui sont restés au stade précapitaliste. En son principe, la thèse de la bonne gouvernance est très certainement celle qui mérite le

plus d'attention, mais son seul inconvénient est de susciter un effet magique quand elle laisse croire que l'Afrique postcoloniale pouvait devenir du jour au lendemain souveraine et prospère grâce à la seule rigueur des gouvernements. Un tel optimisme n'a pas suffisamment pris en compte le fait historique et les lacunes internes des sociétés africaines.

A. La thèse du mimétisme et ses présupposés

On retrouve la thèse du mimétisme chez Bertrand Badie. En s'inspirant de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Weber, B. Badie pense que les institutions de l'Etat moderne étant historiquement nées en Occident s'adaptent mal à d'autres cultures.⁷⁰⁴ En effet, Weber considère l'avènement des sciences modernes (philosophie, théologie, astronomie, mécanique, etc.) comme une spécificité européenne⁷⁰⁵ liée à ce qu'il appelle *l'esprit du capitalisme* et qui correspond à la notion d'*individu historique*.⁷⁰⁶ Ainsi, pour B. Badie, l'échec de leur transposition dans les pays non européens ne tiendrait qu'à ce caractère occidental des institutions, et surtout à la dépendance politique que les Etats producteurs de ces systèmes font peser sur les pays du Sud, d'où le titre évocateur de son ouvrage : *L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*. Et pourtant, s'il est vrai de reconnaître que les pays du Sud empruntent leurs constitutions, les modèles de leurs gouvernements et de leurs économies à l'histoire occidentale, on mentionne cependant insuffisamment le fait que leur apparente inadaptabilité à leurs cultures adoptives n'est pas un état d'échec définitif. Et que les vraies causes de leur échec n'est pas le caractère européen en tant que tel, mais plutôt les conditions historiques qui rendent impossibles leur fécondité. Il est vrai qu'on ne peut comprendre à leur juste valeur l'Etat moderne et ses constitutions, les valeurs humanistes et chrétiennes si l'on ne se réfère pas à l'histoire occidentale. Il est vrai aussi que tous les acquis d'une telle civilisation ne peuvent pas être appliqués dans un contexte différent dont

⁷⁰⁴ B. Badie, *L'Etat importé*, op. cit., p. 177 sq.

⁷⁰⁵ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Isabelle Kalinowski, 3^{ème} édition, Flammarion, Paris, 2002, p. 49 sq.

⁷⁰⁶ *Idem*, p. 85 : « si tant est que l'on puisse mettre au jour un objet qui donne quelque légitimité à l'emploi de cette notion [*l'esprit du capitalisme*], il ne saurait s'agir que d'un « individu historique », c'est-à-dire d'un complexe de relations qui existent dans la réalité historique et à partir duquel nous forgeons une unité conceptuelle en l'abordant du point de vue de sa signification pour une culture donnée ».

l'âme et l'histoire en différent. Hegel avait à ce propos signalé l'échec de la constitution de Napoléon en Espagne. Dans *L'esprit des lois*, Montesquieu montre la nécessité de préparer préalablement les esprits avant d'instaurer les meilleures lois, au risque de voir la liberté paraître insupportable à des peuples qui n'en avaient pas l'habitude.⁷⁰⁷ Les *leçons sur la philosophie de l'histoire* rapportent le cas de la société indienne qui a résisté aux Anglais lorsque ceux-ci voulurent instituer chez eux un tribunal. L'opposition ne tenait pas tant à l'idée de rendre justice entre les hommes qu'au sacrilège consistant à faire comparaître un Brahmane devant un tribunal, alors qu'il était tenu pour sacré par les classes inférieures.⁷⁰⁸

Dans cette optique, les traditions africaines, si étrangères, semblent inconciliables avec les conditions historiques qui ont engendré les constitutions des Etats modernes. Toute tentative pour implanter ces derniers en Afrique serait donc condamnée en quelque sorte à l'échec. Mais précisément, en poussant cette thèse jusque dans ses limites extrêmes, on s'aperçoit en même temps que c'est l'Europe elle-même qui offre le contre-exemple. Car le modèle de démocratie qui est aussi le modèle de la cité moderne apparaît dans l'histoire comme en rupture avec les traditions antérieures, de telle sorte qu'on peut affirmer à la fois que chaque évolution ou révolution est le produit du passé, et que la rupture n'a rien en commun avec ce qui s'est passé.⁷⁰⁹ On retrouve, par exemple chez Hannah Arendt, quelques cas de rupture dans l'histoire occidentale qui montrent non seulement le caractère inattendu des changements, mais aussi leur originalité comme instauratrice de valeurs nouvelles.⁷¹⁰ Le marxisme, pour ne reprendre que cet exemple, rêvait d'une « humanité socialisée » dans laquelle l'Etat n'existerait plus et dans laquelle le travail procurerait beaucoup de loisirs aux hommes.⁷¹¹ Au-delà des critiques

⁷⁰⁷ Montesquieu, *Esprit des lois*, XIX, 2, *op. cit.*, p. 459.

⁷⁰⁸ *PhH*, p. 117.

⁷⁰⁹ « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament » : aphorisme de René Char cité dans la « préface » de Hannah Arendt, *La crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Gallimard, Paris, 1972, p. 11.

⁷¹⁰ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, trad. Patrick Lévy, Gallimard, Paris, 1972, p. 39 : « La rupture dans notre histoire naquit d'un chaos de problèmes de masse sur la scène politique et d'opinions de masse dans le domaine spirituel que les mouvements totalitaires, au moyen de la terreur et de l'idéologie, cristallisèrent en une nouvelle forme de gouvernement et de domination. La domination totalitaire en tant que fait institué, lequel, en ce qu'il est sans précédent, ne peut être compris à l'aide des catégories usuelles de la pensée politique, et dont les crimes ne peuvent être jugés avec les critères moraux traditionnels ni punis à l'intérieur du cadre légal traditionnel de notre civilisation, a rompu la continuité de l'histoire occidentale ».

⁷¹¹ Hannah Arendt, *idem*, p. 30.

formulées à l'encontre des thèses marxistes, cet exemple nous intéresse pour les nouvelles valeurs qu'il prône et qui instaure une rupture à l'égard de la tradition. Hannah Arendt le montre bien, en mettant chaque thèse en lien avec une vérité de la tradition antérieure. C'est ainsi, par exemple, que la socialisation de l'homme par le travail doit s'interpréter comme l'affirmation selon laquelle l'homme n'est homme que par son travail. Autrement dit, le travail crée l'homme. La thèse marxiste contredit ainsi la conception religieuse traditionnelle de l'homme entendu comme une créature de Dieu. Or si l'homme n'est que le produit de son travail ou de ce qu'il fait, il devient alors son propre créateur et ce qui le spécifie n'est plus ni sa ressemblance avec Dieu, ni sa nature rationnelle, comme le veulent les traditions philosophique et religieuse occidentales, mais plutôt le produit de son action. L'homme est alors *animal laborans*.⁷¹² Hannah Arendt permet de voir, à l'intérieur de la culture occidentale, comment la tradition elle-même se réduit à une simple fonctionnalité⁷¹³ loin d'une conception de la vérité contenue dans un système hiérarchique établi. Dans le cadre de l'Afrique, la seule différence est qu'on pourrait nous reprocher de transposer la vision d'Hannah Arendt, et donc les résultats de l'histoire occidentale, dans un contexte qui se présente comme n'ayant pas de tradition ni de rupture. Car la tradition naît en effet dans l'histoire occidentale lorsque les Romains décidèrent d'adopter la philosophie grecque, à partir de laquelle la civilisation occidentale va désormais être normée.⁷¹⁴ De sorte que même si l'Afrique n'a pas eu une autorité unificatrice de son histoire, on ne peut cependant pas en déduire que les institutions de l'Etat moderne, nées en Occident, ne pourront jamais être adaptées en dehors de l'Europe.

Dans un certain sens, la difficulté de l'inculturation des institutions politiques ou économiques originellement européennes dans les pays du Sud, et particulièrement en Afrique, pourrait avoir ses fondements dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, même si Hegel n'exclut pas la possibilité que des peuples anhistoriques puissent accéder à l'histoire universelle. Car avant d'être des articles des textes juridiques, les institutions sont avant tout un processus historique et

⁷¹² *Ibidem*, p. 34.

⁷¹³ *Ibidem*, p. 56.

⁷¹⁴ *Ibidem*, p. 38 : « La force de la tradition exerça son emprise sur la pensée de l'homme occidental d'abord lorsque les Romains adoptèrent la pensée et la culture classique grecque comme leur propre tradition spirituelle et décidèrent ainsi historiquement que la tradition allait avoir une influence formatrice permanente sur la civilisation européenne. Avant les Romains, il n'y eut rien de tel ».

spirituel. Or de ce point de vue, outre le fait que l'Afrique est différente des autres continents, elle comporte en son sein des principes à partir desquels on a pu la subdiviser en trois.

En effet, depuis le temps d'Hérodote jusqu'à nos jours, on s'est habitué à subdiviser l'Afrique en trois régions distinctes, à savoir l'Égypte, le Maghreb et le reste de l'Afrique. Derrière ces clivages géographiques, se cachent en réalité les clivages entre diverses civilisations et, pour les expliquer, on laisse parfois entendre que chaque univers culturel s'est constitué soit en autonomie et sans liens avec le reste de l'Afrique, soit grâce aux apports extérieurs venus d'au-delà de l'Afrique (Europe, l'Asie). Or dans *La raison dans l'histoire*, le destin des peuples est intimement lié à la géographie et aux apports culturels extérieurs. On peut mesurer à quel point Hegel a été influencé par la science de son temps et particulièrement par Karl Ritter, fondateur de la géographie universelle, qui développa la thèse selon laquelle *l'environnement physique influe sur l'activité humaine*.⁷¹⁵ En réalité on retrouve déjà cette thèse dès le V^e siècle chez Hippocrate, qui considère que le milieu naturel conditionne et impose un certain type de comportement à ses habitants.⁷¹⁶ Hegel a ainsi adapté les principes de détermination de la géographie universelle de Ritter à sa théorie de l'histoire universelle, et il cherchera à les vérifier dans le cas particulier de l'Afrique comme il le fait par ailleurs pour l'Asie et pour l'Amérique.

Ces principes sont au nombre de trois, à savoir, le *haut pays*, les *vallées* et la *mer*. Et c'est à partir de ces trois éléments géographiques qu'il confirme la division tripartite traditionnelle de l'Afrique. En alliant ainsi géographie et civilisation, l'évolution des peuples révèle que l'industrie, l'aventure, la créativité ont trouvé un terrain propice autour de la mer (le bassin de la Méditerranée) tandis que le haut pays cultive le repli sur soi (Afrique, Amérique). Entre les deux, les vallées produisent des peuples du réveil, de l'inaccompli, de l'enfance (le monde oriental).

⁷¹⁵ *Rdh*, p. 245 : « C'est à Ritter que revient le mérite d'avoir décrit les aspects divers des trois continents et de les avoir rendus clairement sensibles ». Ou encore « La meilleure description d'ensemble de l'Afrique se trouve dans la *géographie* de Ritter » (p. 250).

⁷¹⁶ Jean-François Mattéi, *op. cit.*, p. 48 : « Le comportement des peuples est l'effet nécessaire des facteurs physiques des pays qu'ils habitent. Le médecin grec tire de ses observations une sorte de loi psychosomatique selon laquelle la vigueur du corps et les dispositions de l'âme correspondent aux airs, aux eaux et aux lieux des pays considérés. »

Mais à l'intérieur de l'Afrique, on retrouve, dans une moindre mesure, ces trois caractéristiques qui soutiennent la thèse de la tripartition de l'Afrique.

Cependant par-delà les polémiques sur l'hétérogénéité ou l'homogénéité de l'évolution africaine, la question centrale reste celle de l'histoire de la propriété privée, qui va de pair avec l'appropriation de l'environnement par les peuples et qui est à la source des institutions politiques et économiques. Or en tenant compte de ce critère, il semble que l'histoire africaine révèle des disparités d'une région à une autre, tout particulièrement entre le nord et le sud du Sahara. Les pyramides d'Égypte, les vestiges de Carthage, de Fès, etc. rappellent une histoire à la fois ancienne et empreinte d'éléments orientaux et occidentaux. C'est pourquoi, après les Anciens, on retrouve aussi chez Hegel la thèse de la tripartition, qui semble se conformer à l'histoire africaine. a) Il y a d'abord l'Égypte qui, par son principe, fait plutôt partie du monde oriental et n'appartient pas en tant que telle à l'Afrique.⁷¹⁷ b) L'Afrique dite occidentale, qui recouvre la partie septentrionale du continent et se situe entre la Méditerranée et le Sahara. Elle concerne principalement le Maroc, l'Algérie, la Tunisie et la Libye. Compte tenu des influences phénicienne, romaine, arabe et turque, Hegel considère que cette partie de l'Afrique appartient plus à l'Europe qu'à l'Afrique. Ainsi façonnée par tant d'influences extérieures, l'Afrique occidentale, d'après Hegel, manque d'autonomie et n'a jamais pu être le théâtre de l'histoire.⁷¹⁸ c) Ce qu'il convient d'entendre enfin sous la dénomination de l'Afrique désigne proprement le monde anhistorique.⁷¹⁹ Et c'est cette Afrique proprement dite dont Hegel nous dresse les contours géographiques. C'est un triangle. À l'ouest, il y a la côte atlantique ou le golfe de Guinée. À l'est, la côte du grand océan qui va du Cap de Bonne Espérance jusqu'au Cap Gardafui. Et au nord, elle est délimitée par le désert et le Niger. Hegel dit que « *le pays dans son ensemble semble être un haut plateau qui ne présente qu'une bande côtière très étroite* ». ⁷²⁰

De cette étroitesse des bandes côtières africaines, Hegel déduit l'immatunité à la fois physique du continent et psychologique des habitants. Toute son analyse

⁷¹⁷ *Rdh*, p. 269 : « L'Égypte ne relève pas de l'esprit africain [mais du monde asiatique] »

⁷¹⁸ *Ibidem*, p. 246

⁷¹⁹ *Ibidem* : « Ce que nous comprenons en somme sous le nom d'Afrique, c'est un monde anhistorique non développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle ».

⁷²⁰ *Ibidem*, p. 247.

semble obéir à ce principe sous-jacent fondé sur une polysémie du concept d'« étroitesse ». Le texte consacré à l'Afrique est traversé de bout en bout par une récurrence des mots tels que « étroit », « fermé », « replié sur soi », « enveloppé ». Le champ sémantique de l'« étroitesse » pourrait être mis en parallèle avec les Indiens d'Amérique, qui ont en commun avec les Africains le fait de n'avoir pas d'histoire. Pour les premiers, la raison principale est leur infériorité physique qui les rend inaptes à toute industrie.⁷²¹ Pour les seconds, c'est plutôt le repliement sur soi qui fait leur défaut. Mais dans l'un et l'autre cas, ces traits sont conditionnés par l'environnement physique. Même si Hegel classe l'Afrique dans le vieux monde au même titre que l'Occident et l'Orient, ce privilège ne lui revient que de façon extérieure dans la mesure où la découverte des Amériques et de l'Australie s'est faite tardivement.⁷²² L'Afrique n'est pas vieille au sens précis que Hegel donne à ce mot, c'est-à-dire au sens d'une maturité acquise au terme d'une longue évolution de l'Esprit.

On sait avec quel acharnement Ch.A Diop, dans le cadre de l'Égypte pharaonique, s'est proposé de décroiser l'Afrique subsaharienne de l'Égypte pharaonique à partir des similitudes des mœurs (circoncision,⁷²³ totémisme,⁷²⁴ etc.), des éléments linguistiques,⁷²⁵ et à partir de l'organisation politique de la société.⁷²⁶ Hegel a très certainement toutes les caractéristiques d'un européocentriste en lequel les africanistes voient l'un des maîtres d'une pensée qu'ils considèrent comme fallacieuse. Et pourtant, si on ne peut pas réconcilier Hegel avec les africanistes sur l'interprétation générale de l'histoire générale de l'Afrique en ce qui concerne l'Égypte pharaonique, Hegel, tout en reconnaissant à l'Égypte son caractère oriental, reconnaît en même temps l'influence de l'Afrique subsaharienne dans l'Égypte pharaonique. Durant les différentes invasions que l'Égypte a connu, il y eut les Ethiopiens bien avant les Assyriens, les Ioniens et les Perses.⁷²⁷ Et par la présence du Nil dont les sources se situent au-delà de la Haute-Égypte, Hegel reconnaît les échanges que l'Égypte pharaonique dut entretenir avec l'Éthiopie et la culture

⁷²¹ *Ibidem*, p. 233.

⁷²² *Ibidem*, p. 230.

⁷²³ Ch.A Diop, *Nations nègres et culture*, Présence africaine, Paris, 1979, p. 206.

⁷²⁴ *Ibidem*.

⁷²⁵ *Ibidem*, p. 231.

⁷²⁶ *Ibidem*, p. 533 sq.

⁷²⁷ *PhH*, p. 155.

méroétique.⁷²⁸ Dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, on retrouve même le témoignage des Eléens qui, selon Hérodote, appelaient les Egyptiens, « les plus sages des hommes » (philosophes).⁷²⁹

On retrouve bien d'autres mérites que Hegel reconnaît à l'Egypte pharaonique. Mais selon Hegel, l'Egypte reste en dehors du reste de l'Afrique. Et si l'Egypte est ainsi détachée du reste de l'Afrique, malgré ses échanges avec l'Ethiopie, c'est principalement à cause de la détermination de l'histoire universelle telle qu'elle est exposée selon les principes que nous avons rappelés plus haut. Le problème majeur de Hegel ne semble donc pas être celui du cloisonnement ou du décroisonnement de l'Egypte pharaonique avec les autres parties de l'Afrique. Son problème est celui du déchiffrement de l'esprit d'un peuple à partir de ses œuvres. Or de ce point de vue, l'époque de Hegel a bien de la difficulté à rédiger l'histoire africaine. D'une part, en Egypte, il y avait non seulement les pyramides et les papyrus, dont le travail de décryptage avait été facilité par l'anglais Young, ensuite par les traductions de Champollion le Jeune, auxquels il faut ajouter les écrits de certains historiens comme Hérodote, Diodore de Sicile ou Flavius Joseph.⁷³⁰ D'autre part, en dehors de l'Egypte et de l'Afrique septentrionale dite Afrique occidentale, l'Afrique subsaharienne n'était connue qu'à travers les récits des Arabes et, plus tard, par les rapports des expéditions. Une telle méconnaissance de l'Afrique a contribué à son cloisonnement, qui a dû de surcroît s'accroître avec le mépris né de la soumission des nations africaines lors des conquêtes, et ensuite par la colonisation.

En ce qui nous concerne, le décroisonnement qui va nous intéresser dans la problématique de l'adaptation de l'Etat moderne en dehors de l'Europe est celui qui résulte d'une effusion et de la fusion des cultures du monde. Depuis Montesquieu les conditions géographiques sont tenues pour un facteur déterminant dans la constitution des lois, la formation de l'esprit d'un peuple, de ses constitutions, de ses gouvernements, etc.⁷³¹ Et particulièrement chez Hegel, les conditions géographiques ont abouti à de grands clivages entre les civilisations du monde, qui sont plus à considérer comme des étapes de leurs processus respectifs que comme des cloisons.

⁷²⁸ *Ibidem*, p. 154.

⁷²⁹ *Idem*, p. 156.

⁷³⁰ *PhH*, p. 153.

⁷³¹ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, I, Flammarion, Paris, 1979, p. 373 sq.

En effet, après avoir reconnu la Grèce comme le berceau de l'Europe, Hegel est lui-même le premier à nous mettre en garde : « *c'est l'opinion universellement admise que l'esprit particulier d'un peuple se rattache au climat de la nation. Cependant, si nécessaire que soit le lien du principe spirituel avec le principe naturel, il ne faut pas s'en tenir à ce qu'on dit généralement et attribuer au climat des effets et des influences trop particulières. Ainsi on parle souvent du doux ciel de l'Ionie, qui aurait produit Homère. Un tel ciel a certes contribué à la grâce d la poésie homérique, mais la côte de l'Asie Mineure a toujours été la même, elle l'est encore, et pourtant du peuple ionien n'a surgi qu'un seul Homère* ». ⁷³²

Dans le cadre qui nous intéresse, notre objectif est de montrer non pas que les déterminations géographiques n'auraient pas ou plus d'effets, mais plutôt que les principes qui caractérisent les grandes civilisations se retrouvent aujourd'hui dans toutes les cultures comme un patrimoine commun. Le doux ciel d'Ionie s'est étendu en quelque sorte dans le monde entier, au point qu'il peut produire des Homère partout où les conditions s'y prêtent. Les Etats africains pourraient ainsi bénéficier des acquis des processus des civilisations du monde, non plus de façon extérieure (colonisation, impérialisme), mais parce qu'ils se trouveraient profondément ancrés dans ses racines à travers le témoignages de ses propres martyrs chrétiens, de ses prisonniers politiques, avec les recherches scientifiques, le combat des médias, des associations et de quelques grandes figures qui, ayant assimilé le message de la foi, les idées humanistes de la philosophie, sont prêts à tout risquer contre les traditions, les tabous et les hostilités. Les principes qui caractérisèrent autrefois les différentes civilisations du monde se retrouvent désormais dans le monde entier, et particulièrement en Afrique, de telle sorte qu'aucun peuple ne devrait plus se sentir étranger à l'esprit européen au sens hégélien, alors qu'en sens inverse l'esprit européen se sent partout chez lui. Sur le plan économique, il y eut bien des formes de capitalisme (précapitalismes) dans le monde. Mais la spécificité européenne, selon Weber, consiste précisément dans la transformation de ses principes en une éthique fondée à la fois sur le sens du commerce (avec ses techniques ou méthodes) et les dispositions personnelles (l'esprit de conquête et d'aventure). ⁷³³ Et toute la différence entre les sociétés capitalistes occidentales avec les sociétés du Sud sera

⁷³² *Rdh*, p. 219.

⁷³³ Max Weber, *op. cit.*, p. 90.

dans cette éthique qui concilie à la fois l'obligation de toujours gagner plus selon l'idéal capitaliste⁷³⁴ d'une part, et la nécessité de se conformer aux règles du jeu.⁷³⁵ Hegel voyait déjà dans l'accord, manifesté par un signe, et son exécution effective par les contractants, la caractéristique du monde civilisé.⁷³⁶ La conformité aux règles du jeu des acteurs sociaux (contrat) ne peut être laissée à la seule appréciation du libre-arbitre. Le rôle de l'Etat est tel que les gens ne puissent se comporter vis-à-vis des contrats, de la loi, du droit selon leurs stipulations privées.⁷³⁷

Or quand on sait par quelles échappatoires les autorités politiques et sociales rendent la contrainte vaine, il y a plutôt lieu de penser que l'Afrique s'exclut elle-même de la « civilisation ». C'est pourquoi l'affirmation selon laquelle le doux ciel d'Ionie s'est répandu partout dans le monde peut sembler contradictoire par rapport à l'échec de la démocratie en Afrique, avec la corruption, l'impunité, l'instabilité des institutions par les coups d'Etats et les guerres interethniques. Par ailleurs, on peut avoir en mémoire le témoignage de quelques cas de résistance à la modernité chez les pygmées, les Indiens, les Bochimans. Tocqueville citait par exemple le cas des Indiens d'Amérique qui, contrairement aux Noirs, ne pouvaient être ni soumis ni civilisés, par refus de ressembler aux Européens envahisseurs.⁷³⁸ Et pourtant, cela n'enlève rien au fait que, partout dans le monde, les principes des évolutions des différentes civilisations se retrouvent, mêmes formellement, dans toutes les cultures. Ces principes se sont certes répandus dans le monde parfois à travers les événements historiques tragiques, mais ils se sont aussi transmis par l'instruction, les échanges culturels mais surtout par le fait que la propre expérience de chaque peuple, dans sa recherche du progrès et dans ses interrogations, finit parfois par croiser, s'inspirer ou encore contredire l'esprit européen et celui d'autres peuples. Si la Chine moderne, par exemple, étonne depuis quelques années par le dynamisme de son économie, on y voit certes, la compétitivité et l'orgueil légendaires des Chinois⁷³⁹ tels qu'on peut

⁷³⁴ *Idem*, p. 92.

⁷³⁵ *Ibidem*, p. 100 : « Le capitalisme ne peut embaucher comme ouvriers les tenants d'un *liberum arbitrium* pratique, rebelle à la discipline, ni faire appel à des hommes d'affaires totalement dépourvus de scrupules dans leur comportement ».

⁷³⁶ *PhD*, § 78 Add.

⁷³⁷ *PhD*, § 75 Add.

⁷³⁸ A. Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, I*, Flammarion, Paris, 1981, p. 430.

⁷³⁹ *PhH*, p. 107 : « Les Chinois sont trop orgueilleux pour apprendre quelque chose des Européens [...] C'est ainsi qu'un marchand à Canton fit construire un vaisseau européen, mais celui-ci fut aussitôt détruit sur l'ordre du gouverneur. Les Européens sont traités en mendiants, comme étant obligés de quitter leur patrie et de chercher leur entretien ailleurs que dans leur pays ».

les apercevoir dans la présentation du statut des sciences et des arts dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*.⁷⁴⁰ En effet, les Chinois ne sont pas simplement réputés pour avoir découvert les sciences depuis longtemps (mathématiques, physique, astronomie, etc.), mais aussi par le fait que les savants se retrouvaient aux premières loges de l'organisation politique de l'empire. Car l'Académie des sciences faisait partie de l'une des plus hautes autorités de l'État, l'empereur se chargeant lui-même d'examiner les membres qui devaient y être reçus et par la suite être logés dans son palais. Ils étaient tous choisis parmi les meilleurs pour occuper des fonctions diverses et variées : secrétaire, historiographe, physicien, géographe, etc. On peut donc voir dans l'essor économique de la Chine moderne l'aboutissement de tout cet héritage. Mais en même temps, on devrait y voir surtout, la capacité d'assimilation de ce qui caractérise profondément l'esprit du monde germanique.

Hegel avait déjà montré en quoi la culture chinoise avait besoin de conjuguer avec l'esprit européen tant leurs sciences, essentiellement empiriques et orientées vers les besoins de l'Etat et des individus (utilitaristes), avaient besoin de s'enrichir de l'expérience théorique qui leur faisait défaut. Car faute de théorie, leurs sciences avaient accusé un grand retard. Ils ont découvert beaucoup de choses bien avant les Européens (poudre, aimant, imprimerie, etc.), mais ils ne parvinrent jamais à les appliquer. C'est ainsi que, dans le domaine de l'imprimerie, ils n'ont jamais su remplacer leurs lettres faites sur des tablettes de bois par des lettres mobiles. Aussi, alors qu'ils avaient découvert la poudre, ce sont plutôt les Jésuites qui leur apprirent à fondre leurs premiers canons.⁷⁴¹ Les Chinois passent aussi pour être de grands astronomes, mais leurs calendriers furent pendant longtemps faits par les Européens. Quand on leur offrait les longues-vues, les Chinois ne savaient s'en servir que comme ornement. Ainsi de toutes leurs sciences qui furent plutôt exercées, selon Hegel, avec superstition. Dans l'art, l'esprit chinois n'était pas parvenu à représenter le beau en tant que beau.

L'exemple de la Chine moderne est très éclairant pour l'Afrique. L'essor économique de l'Asie, indépendamment des présupposés historiques et

⁷⁴⁰ *Idem*, p. 104.

⁷⁴¹ *Idem*, p. 107.

philosophiques montre les limites des thèses qui affirment que les institutions nées en Occident ne peuvent porter leurs fruits en dehors de l'Europe. C'est pourquoi même si les résultats des économies asiatiques sont encore assez récentes, les dysfonctionnements des politiques africaines peuvent être étudiés en comparaison avec les structures sociales asiatiques. Et cette comparaison pourrait se limiter à deux domaines : la famille et l'Etat.

B. La famille

Quand on cherche à trouver des traits qualificatifs de la famille africaine, on peut citer la solidarité qui soumet chaque membres à des droits et devoirs : le devoir de s'occuper des plus âgés, des malades, et de tous ceux qui n'ont pas encore d'autonomie. On a souvent perçu cette solidarité comme un handicap par rapport au progrès et à la constitution du patrimoine des individus. La famille s'amplifiant à l'infini, contrairement au modèle nucléaire, le modèle africain semble inhiber le libre déploiement de la personnalité des individus dont l'acquisition d'une propriété exclusive en est la frontière et le signe visible. En effet, du point de vue du droit, comme nous l'avons déjà rappelé plus haut, la propriété est le fruit de deux personnes unies par le lien du mariage qui s'unissent pour fonder une vie commune prêts à accueillir les enfants dont ils auront le devoir d'élever et d'éduquer.⁷⁴² Limiter cette responsabilité aux seuls époux et à leurs enfants, c'est ce qui semble le plus distinguer le modèle de la famille occidentale du modèle de la famille traditionnelle africaine.

Nous avons donc deux visions : celle de l'Occident chrétien fondé sur la famille nucléaire et celle de la famille élargie à plusieurs générations verticales et horizontales par lesquelles les hommes restent liés entre eux. Le problème qui va nous intéresser est le suivant : le principe par lequel nous déterminons la famille africaine semble être proche des sociétés traditionnelles chinoise et indienne. Or dans ces deux sociétés, la contrainte vis-à-vis de sa famille ou de la caste à laquelle l'individu appartient est telle que le statut de la personne se réduit à un état de non liberté. Le Chinois se soumet à des privations extrêmes pour honorer son père et sa

⁷⁴² *PhD*, § 160.

mère.⁷⁴³ Il ne peut constituer une vie privée autonome en dehors de sa famille. En Chine, tout comme en Egypte, les individus n'existent pas comme personnes libres. Les devoirs vis-à-vis de la famille ont une valeur absolue et sont respectés conformément à la loi. Les parents méritent un grand respect et sont honorés jusqu'à leur mort.⁷⁴⁴ Même quand on est empereur, on ne peut y échapper. Au contraire, la mère de l'empereur est toujours la conseillère de son fils. Quant à son père, c'est à lui qu'on attribue les mérites et exploits de son fils. Les Chinois tiennent à avoir ainsi beaucoup d'enfants pour leur assurer les honneurs funèbres, la vénération de leur mémoire et pour orner leurs tombes. On retrouve une égale contrainte chez l'Indien qui reste soumis aux nombreux devoirs qui le lient à sa caste.

On pourrait donc dire que, d'une certaine manière, le principe oriental est présent dans les sociétés africaines. Certes, l'Afrique subsaharienne est aussi différente de la Chine et de l'Inde qu'elles le sont de l'Occident, même si on peut toujours trouver des similitudes entre toutes les cultures du monde. Mais ce qui justifie un tel rapprochement est le conditionnement ou la situation de non-liberté qu'on retrouve aussi bien en Afrique, en Chine ou en Inde dans laquelle le groupe, la famille, la caste, l'ethnie, etc. déterminent les individus au détriment d'une libre volonté. Mais dans le cadre de l'Afrique, il ne s'agit pas simplement d'opérer ce rapprochement, mais de percevoir à l'intérieur des sociétés africaines l'existence du principe oriental. Ce qu'on appelle ici principe oriental se retrouvera par la suite dans la vie politique à travers les comportements despotiques des chefs d'Etats africains, comme on le verra dans la suite de l'exposé. Notre démarche ne consiste donc pas à uniformiser les modèles mais de montrer la pluralité des principes désormais présents dans les sociétés africaines d'aujourd'hui grâce aux différents contacts des Africains avec l'extérieur. Et tous ces apports devraient aider à l'émergence d'une société nouvelle. C'est pourquoi il convient de réévaluer les blocages des sociétés africaines en tête desquels se trouve la famille. Or si la solidarité familiale et le poids des castes dans une organisation politique et économique d'une société devaient être tenus pour un handicap majeur, les pays comme la Chine et l'Inde ne pouvaient pas parvenir à des progrès si spectaculaires

⁷⁴³ *PhH*, p. 97 : « Le cadavre du père défunt est souvent conservé trois ou quatre mois à la maison et pendant ce temps, nul ne doit s'asseoir sur une chaise ou dormir dans le lit ».

⁷⁴⁴ *Idem*, p. 97.

en économie et dans la recherche scientifique et technique. Il est certes évident que l'essor de ces deux pays est encore trop récent et fragile pour en parler comme des modèles pour l'Afrique. Mais précisément, l'exemple du succès économique et technologique de l'Inde et de la Chine est une preuve que « le monde oriental », marqué profondément par l'état de non-liberté des individus, peut surmonter les carcans traditionnels. La solidarité familiale n'est donc plus à considérer de façon exagérée comme la pesanteur du progrès.

Dans le prochain chapitre consacré à l'Etat, nous verrons que cette solidarité subsiste en Afrique, à cause de l'absence de l'Etat en ce qui concerne les charges familiales qui sont en réalité les fondements de sa souveraineté et la source du patriotisme. Mais ce que nous voulons souligner dans cette partie est la présence du principe oriental à l'intérieur de la société africaine. Mais la particularité de l'Afrique est d'être tout à la fois orientale et occidentale sans être ni orientale ni occidentale. On ne peut ignorer de nos jours, à l'intérieur de la société africaine moderne, le fait qu'on y trouve des hommes profondément attachés à des valeurs liées à leur formation, à leur conviction personnelles, etc. dont le contenu n'a pas forcément son origine dans l'héritage traditionnel africain.

C. L'Etat

Quand il est question des sociétés africaines, on ne peut pas dire qu'il s'agit vraiment d'un Etat. Car du point de vue constitutionnel, le régime politique est plutôt patriarcal et despotique. De la même manière que, dans le cadre familial, le père veille et décide pour tous ce qui est bien et ce qui ne l'est pas, de même l'empereur, en Orient, traite ses sujets comme des enfants. Il est le chef suprême dont la volonté ne peut être contredite. Son règne dure et ne peut subir aucun changement sauf par la défaite militaire ou par la mort. Dans un tel monde, le mode de la connaissance est intuitif, fusion du sujet dans l'objet, du sujet dans le substantiel. Il n'y a pas de scission mais une union compacte. Faute de subjectivité et d'intériorité de ses sujets qui ne peuvent concevoir le substantiel qu'en l'identifiant à un sujet particulier, l'empereur se comporte en père qui prévoit tout, ordonne tout, etc. pour le bien de ses sujets. Hegel dit du peuple chinois que le sentiment personnel qu'il a de lui-même est d' « être né que pour traîner le char de

la puissance de la Majesté impériale. Le fardeau qui l'opprime lui paraît être sa destinée nécessaire et pour lui il n'y a rien de terrible à se vendre comme esclave et à manger le pain amer de la servitude ». ⁷⁴⁵ Dans le monde oriental, tous les sujets sont ainsi égaux, non pas devant la loi, mais devant le monarque oriental comme le pharaon en Egypte. Il distribue admonestation et punitions à sa guise. En Chine, l'empereur associe à son gouvernement des hommes compétents (mandarins) pour contrôler le pays et informer des nécessités et lui prodiguer des avis. Ainsi en cas de famine, d'une épidémie, etc., les censeurs impériaux disséminés dans tout le pays doivent faire un rapport à l'empereur. Tout tourne autour de lui. Le gouvernement patriarcal comporte un risque qui est celui de n'avoir aucune force à opposer au despotisme d'une part, et celui d'une éventuelle défaillance de l'empereur dans sa charge d'autre part. Même si l'organisation impériale est telle que l'empereur s'entour des hommes les plus intelligents et compétents du pays, même si on sait par ailleurs que les princes impériaux eux-mêmes recevaient dès le bas âge une éducation et une formation leur permettant d'être à la hauteur de leurs futures charges, on pouvait craindre, malgré toutes ces précautions, que le pays soit livré à l'anarchie. Au cas où l'empereur viendrait à être défaillant, chacun se laisserait aller et le gouvernement serait paralysé, dans la mesure où il n'y a jamais eu de conscience personnelle ni d'honneur chez les fonctionnaires, plutôt habitués à être commandés d'en haut. ⁷⁴⁶

L'essor économique et les progrès techniques de l'Asie en général depuis ces dernières décennies permettent d'envisager le dépassement des paradigmes traditionnels unilatéraux qui expliquaient l'évolution d'un peuple à partir d'un seul fait, lequel pouvait être géographique (la mer, la vallée, le haut pays) ou spirituel (l'esprit oriental, grec, romain et chrétien). Dans aucune partie du monde, on n'est plus en mesure de caractériser l'esprit d'un peuple par un seul trait, même si l'on continue de parler de l'esprit américain, l'esprit français, chinois, africain, etc. L'effusion de ces principes unilatéraux désormais présents dans tous les pays du monde va constituer le fondement des nouvelles histoires des nations non européennes, jadis exclues de l'histoire universelle.

⁷⁴⁵ *Ibidem*, p. 107.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, p. 100.

Ainsi, la concomitance des effets de tous ces principes géographiques et spirituels à l'intérieur de la société africaine est telle que ceux qui étaient jadis exclus de l'histoire universelle peuvent désormais, au gré de leur ingéniosité scientifique et technique, au gré des réformes sociales, œuvres de l'esprit devenant effectif à travers les sphères éthiques, briser le rideau de l'ostracisme pour pénétrer dans le saint des saints de la civilisation. Il faut certes reconnaître que ces principes se présentent encore de façon extérieure et abstraite puisqu'ils ne sont pas encore parvenus à produire, à travers les institutions, les actions des gouvernements, et les œuvres des sociétés africaines, l'idée de la personne humaine dont la dignité est le principe de toute vie éthique.

Mais cet aspect extérieur ou théorique des institutions modernes ne doit plus être exagéré, comme on le voit par exemple chez des auteurs comme Albert Memmi, qui mettent en valeur l'identité conflictuelle de l'Africain du fait de son double héritage colonial et traditionnel, qui fait qu'il ne se situe qu'en étranger vis-à-vis des institutions modernes et des langues modernes.⁷⁴⁷ Tout un pan de la littérature africaine est porteuse de cette résistance qui prend parfois les accents de ce que J. Lantier n'hésite pas à qualifier de « misonéisme », qui est cette peur du changement qui se transforme souvent chez les africanistes en hostilité contre ce qu'ils considèrent comme les avatars de l'impérialisme : la religion et la culture.

Senghor avait cru régler le problème du colonisé par la thérapie du métissage culturel. L'objection d'Axelle Kabou a permis de renouveler le débat en défendant l'idée selon laquelle si les nouveaux pays industrialisés se sont développés en Asie, ce n'est certes pas grâce au métissage culturel mais plutôt par la maîtrise des sciences et des techniques.⁷⁴⁸ En effet, si les préalables au progrès étaient essentiellement historiques et géographiques, et particulièrement occidentaux, l'économie nipponne et actuellement celle de la Chine et de l'Inde n'en seraient pas à leur admirable rendement actuel. En Asie, le progrès technique et économique ne semble pas être le fait de la démocratie ni des valeurs chrétiennes, mais plutôt le résultat de l'adoption du capitalisme, intégré dans une culture qui reste encore profondément étrangère à l'Occident.

⁷⁴⁷ Albert Memmi, *Portrait du colonisé et portrait du colonisateur*, Gallimard, Paris, 1985, p. 109 sq.

⁷⁴⁸ Axelle Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement ? op. cit.*, p. 148.

V. La bonne gouvernance

La deuxième interprétation dont il faut se garder, quand il s'agit d'expliquer les lacunes de l'Afrique, est celle de la bonne gouvernance. On retrouve chez les auteurs comme Axelle Kabou et dans les directives des organismes internationaux comme le FMI⁷⁴⁹ un optimisme qui laisse penser qu'il suffirait que les gouvernements africains deviennent compétitifs, exigeants et appliqués pour que l'Afrique en vienne à mieux se porter. En réduisant la question du développement à la bonne méthode ou la bonne gouvernance, cette thèse a certes le mérite de montrer que l'Afrique se développera, non pas en étant hybride culturellement, mais par la maîtrise des technologies⁷⁵⁰, les règles saines de l'échange. A ce sujet, le Japon, la Chine, l'Inde deviennent des exemples à suivre, du moins dans le domaine de la maîtrise technologique. Dans le cadre de l'Afrique, si l'échec de la démocratie, la crise de l'économie, etc. ne relevaient que de simples dysfonctionnements liés à l'application de principes d'école, la crise serait moins accentuée. Mais ce dont il s'agit en réalité révèle plutôt qu'il s'agit d'un douloureux enfantement de la modernité dans des sociétés restées jusqu'à maintenant à un stade précapitaliste, dont l'issue ne sera ni totalement une copie de l'Occident ni une résurgence des coutumes ancestrales. Dans le cadre de l'Afrique, le défaut de propriété nationale (patrimoine), liée elle-même aux récentes frontières des Etats africains, ne pouvait pas être corrigé en moins de deux générations. Quelle que soit la bonne gouvernance qu'on aurait mise au service des Etats africains, les résultats n'en seraient pas forcément différents de faibles rendements des Etats actuels. Cela est d'autant plus vrai qu'il leur manquait les fonctionnaires qualifiés et les cadres compétents qui composent la société civile. Par ailleurs, il faut tenir compte de la difficulté à trouver des solidarités horizontales (coopérations, associations), fondées sur des centres d'intérêts communs, dans des sociétés africaines plutôt structurées autour des solidarités verticales (ethnies, tribus), que la cause en soit l'absence de l'Etat ou bien

⁷⁴⁹ B. Badie, *L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, op. cit., p. 60 : « L'échec des politiques économiques de coopération bilatérale a consacré, au début des années quatre-vingt, l'avènement du multilibéralisme qui a confié à la BIRD et au FMI l'essentiel de la tutelle économique des Etats dominés. Ce transfert de compétences a conduit ces institutions internationales à imposer en échange, des programmes d'ajustement structurel ».

⁷⁵⁰ Axelle Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement ?* op. cit., p. 148.

en raison de la segmentation de la vie politique et économique qui conduit quelques familles ou groupes ethniques à s'approprier certains secteurs de l'économie nationale.⁷⁵¹ Ne pas prendre la mesure de tous ces paramètres expose l'optimisme de la bonne gouvernance à l'échec, comme l'illustrent les tentatives socialistes de Senghor, libérales de Tom M'boya ou capitalistes de F. Houphouët-Boigny. Si on s'interroge sur les raisons de l'échec du socialisme, du libéralisme et du capitalisme dans les sociétés africaines, on n'aura que l'embarras du choix. Nous avons déjà mentionné le caractère inconciliable de l'Etat moderne avec les traditions étrangères à l'Europe. On peut aussi évoquer les pesanteurs internes des cultures africaines ou encore la problématique du *plerum* chez Hegel. Mais tous ces échecs ne doivent être interprétés ni comme une défaite des théories politiques ou économiques de l'Occident dans le contexte africain, ni comme un échec de la pensée rationnelle.

Depuis Platon, le philosophe est celui par qui la cité est conduite jusque vers l'idéal de bonheur. Il est symbolisé par le cheval ailé ou par celui qui libère les esclaves de la caverne des opinions et des traditions. L'optimisme des uns, fondé sur la bonne gouvernance ou la maîtrise des sciences, se conforme donc à cette vision grecque du philosophe-roi-berger qui guide son peuple à la manière d'un pasteur paissant son troupeau vers des pacages verdoyants. Dans l'Etat hégélien, la connaissance est l'apanage des fonctionnaires et non du prince. Mais dans le cadre des sociétés africaines, ceux qui détiennent le savoir ne semblent pas encore constituer une classe capable d'influencer le cours des événements de leurs peuples. Les raisons en sont politiques selon B. Badie dans leur inertie des traditions, l'influence de l'ordre international et la corruption des élites locales (patrimonialisation). D'autres raisons pourraient aussi être leur incapacité à inventer un autre système en lieu et place des traditions, de la logique des clans, etc. Mais l'histoire moderne européenne montre aussi que les grandes révolutions de 1789 et celles de 1848 à 1849 n'ont été l'œuvre ni des philosophes et des rois ni des savants et intellectuels, mais d'abord celle du peuple contre l'ordre établi. Les bourgeois se sont les premiers dressés contre l'ancien régime, ensuite la bourgeoisie elle-même fut vaincue par le peuple, qui instaura la République et le suffrage universel.

⁷⁵¹ B. Badie, *L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, op. cit., p. 25 : « La légitimité traditionnelle dont se parent les familles royales dans les monarchies conservatrices, au Maroc ou, autrefois, en Iran, vient consacrer une active interpénétration entre le contrôle de l'Etat et celui du monde des affaires ».

3^{ème} PARTIE

La culture et l'Afrique

CHAPITRE X

POURQUOI LES SCIENCES ET LES TECHNIQUES NE SE DEVELOPPENT-ELLES PAS EN AFRIQUE ?

I. Le défi des progrès scientifiques et techniques en Afrique

En général, la technique et la culture sont deux réalités distinctes. D'après René Bureau, la technique renvoie à la *production* et à la *gestion*, tandis que la culture se réfère à la *reproduction* et aux *représentations collectives*.⁷⁵² Ainsi donc, un objet de consommation relève d'un savoir-faire technique depuis sa fabrication (production) jusqu'à l'organisation complexe du réseau commercial (gestion) par lequel le produit parvient au consommateur. La culture, quant à elle, désigne la forme et le contenu (éthique) que revêt cet objet en fonction des représentations d'une société particulière. René Bureau considère que la spécificité de la culture « *par rapport à la technique [est le fait que celle-ci] est étrangère au 'comment produire' telle chose. Par contre, elle est éminemment concernée par le 'pourquoi produire' et sous quelle forme. Elle n'est pas dans la fabrication de l'instrument de musique, mais dans la tonalité, le rythme, la mélodie et aussi dans les contours donnés à la cithare ou au tambour* ». ⁷⁵³

Dans ce chapitre, la culture va surtout nous intéresser en tant que *Bildung*, c'est-à-dire comme savoir-faire qui désigne à la fois les moyens techniques et scientifiques dont se sert l'industrie humaine pour « *dominer la Terre* » et les modes de pensée qui en résultent. Quand il s'agira donc de culture ici, nous nous référerons essentiellement à l'activité technique et industrielle de l'homme moderne qui entretient un certain rapport avec son environnement physique. Ce rapport technique envers la nature se caractérise par une mécanisation de la nature et la mathématisation de la connaissance. Dans le chapitre suivant, consacré au monde

⁷⁵² René Bureau, *Anthropologie, religions africaines et christianisme*, Karthala, Paris, 2002, p. 90.

⁷⁵³ *Idem*, p. 92.

des esprits et des lois physiques, nous montrerons comment, dans le cadre des sociétés africaines traditionnelles, les cultures, entendues cette fois comme « représentations collectives », constituent en quelque sorte un frein au développement de la pensée scientifique et technique. Pour le moment, nous nous intéresserons à la culture en tant que « production » et « gestion », autrement dit, à la culture en tant que technique.

L'idée selon laquelle l'Afrique devrait adopter les sciences et les nouvelles technologies pour sortir de son sous-développement est très certainement l'exigence que doivent s'imposer les gouvernements africains. A la fin de son étude sur *L'économie de l'Afrique*, Philippe Hugon conclut que si l'Afrique veut sortir de son impasse, elle doit se mettre à l'heure de la révolution technique mondiale. Cela passera par des priorités telles que la relégitimation de l'Etat dans ses fonctions collectives et régaliennes, l'élargissement du marché intérieur, l'émergence des organisations efficaces qui permettent les apprentissages et des savoirs collectifs ; la mise en place des coordinations pour assurer à la fois la flexibilité nécessaire aux évolutions internationales et la permanence des relations qui permettent des investissements et des prises de risques.⁷⁵⁴

Mais cette idée de relancer l'Afrique par les sciences et les technologies n'est pas récente. Elle a hanté la première génération d'hommes politiques africains après les indépendances. *L'Histoire générale de l'Afrique*, coréalisée par l'Unesco, avait dressé un premier bilan des « tendances de la philosophie et de la science en Afrique » depuis 1935.⁷⁵⁵ Les historiens qui y ont fait l'inventaire des sciences et des techniques s'appuient sur deux sources principales, à savoir les traditions et les organismes⁷⁵⁶ nés des indépendances. Les uns et les autres sont intimement liés, tant l'objet principal de ces organismes était de promouvoir les savoir-faire traditionnels

⁷⁵⁴ Philippe Hugon, *L'économie de l'Afrique*, coll. Repères, 5^{ème} éd. La Découverte, Paris, 2006, p. 109.

⁷⁵⁵ *Histoire générale de l'Afrique. VIII. L'Afrique depuis 1935*, éd. Abrégée, Présence Africaine/Edicef/Unesco, Paris, 1998, p. 395 sq.

⁷⁵⁶ Parmi ces organismes à vocation scientifique, on peut citer : l'IFAN (Institut Français d'Afrique Noire), l'IRSAC (Institut pour la Recherche Scientifique d'Afrique Centrale), etc. Mais outre ces organisations occidentales, il y eut également des initiatives nationales, panafricaines et internationales comme le Centre international sur la physiologie et l'écologie des insectes (KIPE), l'Institut international d'agriculture tropicale (IITA), sans compter les nombreux colloques organisés sous l'égide de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) ou de l'UNESCO.

dont les Africains accusent traditionnellement le colonialisme d'avoir inhibé l'essor. Après les indépendances, on vit partout en Afrique, à partir des années 1950-60 l'émergence des premières universités nationales, des centres de recherches, des organismes nationaux et internationaux qui s'investirent dans des domaines de connaissances divers comme la santé, l'agriculture, la climatologie, etc. Quelques pays, comme le Congo RDC et le Ghana, vont nourrir les ambitions de s'investir dans le nucléaire, même si dans le cas du Congo RDC ce fut en réalité une initiative du gouvernement belge.⁷⁵⁷ Ce grand réveil de l'Afrique, mêlé de nationalisme, jugé à l'aune de la situation politique et économique actuelle de l'Afrique, laisse paradoxalement apparaître un bilan d'échec. Et cet échec est d'autant plus incompréhensible que la plupart des idées défendues par la pensée africaine postcoloniale affirmaient que les traditions africaines furent riches d'expériences scientifiques et techniques. Et les historiens recensèrent plusieurs expériences scientifiques chez certains peuples africains dont les connaissances atteignirent un développement notable. Certains d'entre eux auraient ainsi eu des connaissances détaillées de leurs climats, de l'état des sols, en botanique, en astronomie, etc.

Et pourtant, après avoir fait un inventaire si impressionnant des savoir-faire mis au jour par ces différentes initiatives de recherche nées des indépendances, on ne comprend pas comment les historiens des sciences ne se sont pas demandés pourquoi toutes ces techniques inventoriées n'ont pas permis de domestiquer l'environnement. C'est seulement depuis une date récente que les pays du Sahel commencent à avoir quelques résultats dans la lutte contre le désert. Ainsi la Libye s'est-elle proposée de « reverdir » le désert et de remonter l'eau des nappes profondes (la « grande Rivière »), tandis que l'Égypte, de son côté, a fait des canaux alimentés par des prélèvements sur le Nil. Indépendamment du fait que ces projets sont coûteux, leur rentabilité incertaine et la durée d'exploitation des nappes fossiles limitée, ce qui mérite d'être mentionné ici est que tous ces savoir-faire sont totalement inconnus de l'Afrique ancestrale puisque c'est dans le désert du Néguev que furent expérimentés pour la première fois les « fronts pionniers » agricoles — ou *kibboutzim* —, qui sont des exploitations communautaires installées dès les années 1940.⁷⁵⁸ Si, d'après le rapport de l'inventaire mentionné plus haut, l'Afrique

⁷⁵⁷ *Histoire générale de l'Afrique*, p. 405.

⁷⁵⁸ Vincent Thébaud, *Géopolitique de l'Afrique et du Moyen-Orient*, Nathan, Paris, 2006, p. 37.

avait développé tant de techniques et savoir-faire, pourquoi les criquets continueraient-ils de faire des ravages en Afrique de l'Ouest tandis que le désert n'a jamais été dompté ? Comment ceux qui possèdent l'uranium n'ont-ils pas découvert la radioactivité avant Becquerel ? Pourquoi le coton, le cacao, tant de gisements de pétrole, de manganèse, et tant d'autres énergies disséminées partout en Afrique n'ont-ils jamais pu favoriser le développement d'une industrie africaine ?

La question a toute son importance du point de vue philosophique et pas seulement économique. Par rapport à la philosophie, il s'agit de se demander pourquoi l'Afrique n'est pas parvenue à inventer des techniques pour vaincre les difficultés de la vie, les hostilités que la nature oppose à l'homme.⁷⁵⁹ Tout se passe en Afrique comme si la connaissance des phénomènes naturels était enveloppée sous le voile d'Isis : « *je suis ce qui était, est et sera ; et nul mortel n'a soulevé mon voile* ». ⁷⁶⁰ Mais l'interrogation philosophique devient une préoccupation économique quand on sait, par exemple, que le pétrole africain représente un peu plus de 10% de la production mondiale, que 30% des réserves mondiales en minerais se trouvent en Afrique et que certains pays africains comme la Côte d'Ivoire et le Ghana représentent près de 60% de la production mondiale de cacao.⁷⁶¹ Le poids des ressources naturelles africaines dans les échanges internationaux est tel qu'on en vient à se demander pourquoi tant de richesses primaires n'ont jamais pu être un facteur de progrès des sciences et des techniques.

Nous allons donc examiner quelques-unes des raisons possibles à cette léthargie des sciences et des techniques en Afrique. Mais de toutes les raisons qu'on aura à examiner, c'est surtout dans la *Philosophie de la nature* de Hegel que nous allons trouver le cadre théorique d'une évaluation fondamentale de l'essor industriel.

⁷⁵⁹ *Enc.*, II, § 245 Add., p. 338 : « Quelques forces que la nature déploie et lâche contre l'homme : le froid, les bêtes sauvages, l'eau, le feu, il sait les moyens d'y faire face ; et, en vérité, il emprunte ces moyens la nature, il se sert d'elle contre elle-même ; et la ruse de sa raison fait qu'il dispose au-devant des puissances naturelles d'autres choses naturelles qu'il donne à consumer à celles-là, tandis que lui s'abrite et se conserve par derrière. »

⁷⁶⁰ *Idem*, § 246 Add., p. 342.

⁷⁶¹ Vincent Thébault, *op. cit.* p. 44 sq.

II. Les métamorphoses de la victimisation

Parmi les raisons du sous-développement des sciences et des techniques en Afrique, on retrouve la sempiternelle thèse de la victimisation. Elle consiste à justifier le retard de l'Afrique dans les progrès scientifiques et techniques par le lourd tribut que le continent a dû payer en termes de ponctions démographiques et des dysfonctionnements politiques introduits par la colonisation. Depuis les indépendances, ce retard s'est accentué par une géopolitique qui rend de plus en plus dissymétriques les relations entre le Nord et le Sud. Quand il faut expliquer les causes de l'échec du projet d'industrialiser l'Afrique, cette lecture constitue l'argument traditionnel que les historiens, des philosophes et autres penseurs africains ressassent. C'est comme si la conscience africaine, façonnée par les historiens et les auteurs de la *négritude* ou de l'égyptologie africanisante, ne pouvait apaiser les tourments de son destin que par la *victimisation*. Pour expliquer comment le colonialisme aurait méthodiquement freiné l'essor des sciences et techniques en Afrique, les historiens donnent principalement trois arguments d'ordre psychologique, culturel et stratégique. L'argument psychologique s'appuie sur le fait que les savoir-faire des traditions africaines en matière d'agriculture, de santé, d'artisanat et d'industrie, furent abusivement rabaissés au rang de superstitions et de représentations préscientifiques.⁷⁶²

Le second argument peut être qualifié de culturel parce qu'il regroupe les reproches faits aussi bien à la religion chrétienne, à l'école occidentale ainsi qu'à la politique coloniale. Selon cet argument d'inspiration marxiste, le christianisme n'aurait été qu'une sorte d'*opium*⁷⁶³ pour endormir un peuple qui avait plutôt besoin d'apprendre la physique, les mathématiques et d'autres sciences exactes capables de transformer son environnement. D'après eux, ce ne fut point un hasard si la plupart des écoles furent tenues par les missionnaires qui n'auraient été là que pour enseigner une morale de soumission et de conformisme et qui, de surcroît, combattaient avec hargne les traditions qu'ils connaissaient fort mal.

⁷⁶² *Ibidem*, p. 396.

⁷⁶³ Sur l'expression « *opium du peuple* », voir K. Marx, *Philosophie*, Coll. Folio/Essais, Gallimard, Paris, 1982, p. 90.

Le troisième argument est structurel et géopolitique. L'Afrique aurait perdu tout son patrimoine scientifique non seulement parce qu'il a été rabaissé au rang de superstitions, mais surtout à cause de la nouvelle organisation de la société issue de la colonisation. Car les dépositaires des savoirs traditionnels étaient subordonnés autrefois à l'organisation de la société dans son ensemble. La perte de la souveraineté des peuples a donc eu pour conséquence la disparition des savoirs traditionnels.⁷⁶⁴ On comprend alors pourquoi, après les indépendances, la plupart des initiatives à caractère scientifique prirent des allures plus idéologiques que proprement scientifiques. Il y eut beaucoup d'expériences prometteuses pour les sciences et les techniques en Afrique, mais elles se sont limitées à un grand inventaire des savoir-faire traditionnels sans parvenir à les formaliser en des synthèses. Et quand ils étaient formalisés, c'était dans une optique polémique qui tendait à les présenter comme les fondements des sciences modernes que l'Occident se targue à tort d'avoir inventées alors qu'il dut les plagier en Egypte et donc en Afrique.

Qu'on se rappelle ici en particulier l'immense entreprise de Cheikh Anta Diop qui a soutenu que Ramsès II était noir et se proposa par ailleurs de traduire la *théorie de la relativité* d'Einstein en dialecte du Sénégal.⁷⁶⁵ Ou encore, sa thèse selon laquelle le christianisme n'aurait été qu'un plagiat de *l'Osirisme* tant il y a de la similitude entre le rite de l'eucharistie et celui de la résurrection d'Osiris. Ce dieu africain serait historiquement, plusieurs siècles avant Jésus le Juif, le dieu incarné qui aurait donné son corps à manger et son sang à boire et qui aurait été élevé au ciel. Et pourtant, que plusieurs pharaons aient été des Noirs d'origine éthiopienne ou autre, les *Leçons sur la Philosophie de l'histoire* de Hegel peuvent en témoigner.⁷⁶⁶ Qu'Osiris ait été assassiné par son frère Seth et que ultimement, Osiris ait pu revenir à la vie par son fils Horus, comme la plupart des Pharaons dont les croyances anciennes représentaient la vie *post mortem* dans les étoiles, on ne voit pas en quoi cela ferait du christianisme une pure imitation de *l'osirisme*. Si Osiris a pu donner son corps à manger, cela devrait relever du mythe du « meurtre originel » connu

⁷⁶⁴ *Ibidem*, p. 397.

⁷⁶⁵ Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, op. cit., p.443 sq.

⁷⁶⁶ Hegel, op. cit., p. 154 sq.

aussi bien dans les mystères d'Eleusis⁷⁶⁷ chez les Grecs que chez la plupart des peuples anciens depuis le paléolithique.⁷⁶⁸

Le meurtre originel est lié à l'apparition de l'agriculture. Les paléanthropiens considéraient que plusieurs tubercules et arbres à fruits alimentaires comme le cocotier, le bananier, etc. avaient une origine divine. C'est ainsi qu'à Ceram, une île de la Nouvelle Guinée, on raconte que du corps morcelé et enterré d'une jeune fille demi divine, *Hainuwele*, poussent des plantes que les hommes ne connaissaient pas jusqu'alors.⁷⁶⁹ Et cette mort violente de la déesse devient créatrice, Car « *en se nourrissant des plantes issues de son propre corps, on se nourrit, en réalité, de la substance même de la divinité* ». ⁷⁷⁰ Dans la légende d'Osiris, on retrouve les mêmes éléments fondateurs : mort violente, fécondation, etc. Osiris est assassiné par son frère et ressuscite en tant que « personne spirituelle », c'est-à-dire en tant qu'âme ou énergie vitale qui assure au royaume de son fils Horus fertilité végétale et forces de reproduction. Osiris est source de fertilité universelle.⁷⁷¹

Mais il est inutile de revenir sur la spécificité de l'esprit européen tel que Hegel le définit à partir du Dieu trinitaire chrétien. Du point de vue de l'*Encyclopédie des sciences*, le christianisme ne peut se confondre ni avec l'osirisme ni avec quoi que ce soit d'autre de connu dans les cultures du monde.⁷⁷² Le christianisme ne peut se réduire aux rites dont on peut en effet trouver des équivalents dans d'autres religions. Mais le contenu spécifique du christianisme est dans la détermination de l'homme comme un être infiniment libre. Ce n'est ni en Afrique, ni en Orient, ni en Grèce ni à Rome, ni dans aucune autre culture ou religion que cette idée a pu être connue des hommes. L'événement chrétien dans l'histoire est tel que, pour savoir ce que valent la vie, le droit, la personne humaine, les institutions, on en vient à se référer, même sans le savoir, à la vision chrétienne de la liberté.⁷⁷³ Qu'Osiris ait pu donner son corps à manger, qu'il soit revenu à la

⁷⁶⁷ Sur les mystères d'Eleusis, voir M. Eliade, *op. cit.*, p. 303.

⁷⁶⁸ M. Eliade, *op. cit.*, p.50

⁷⁶⁹ *Idem.*

⁷⁷⁰ *Ibid.*

⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 111.

⁷⁷² *Enc.*, III, § 393 Add., p. 419.

⁷⁷³ *Enc.*, III, § 482, p. 279 : « Des continents entiers, l'Afrique et l'Orient, n'ont jamais eu cette Idée [de liberté] et l'ont pas encore ; les Grecs et les Romains ; Platon et Aristote, également les Stoïciens ne l'ont pas eue [...] Cette Idée est venue dans le monde par le christianisme, suivant lequel

vie, qu'il ait pu « préfigurer » Jésus-Christ d'une certaine manière, cette comparaison n'est valable que dans l'ordre du rite. Car Osiris n'a pas enseigné la liberté humaine telle qu'elle est inscrite dans l'essence du christianisme et qui va définitivement marquer les institutions des sociétés modernes.

Le rejet du christianisme sous prétexte de plagiat est caractéristique de l'amalgame auquel se livre l'anticolonialisme idéologique, qui finit par confondre vérité et militantisme. On ne s'étendra pas davantage sur de telles thèses dont le pré-supposé structure les discours identitaires africanistes et qui considèrent abusivement que les valeurs scientifiques, techniques, religieuses et philosophiques dont se targue l'Europe relèvent du *plagiat* et de la *falsification* de l'histoire africaine ! C'est pourquoi il y eut certes un engouement pour la philosophie en Afrique, mais c'était pour défendre les spécificités des peuples particuliers d'Afrique. Il y eut des hommes politiques porteurs de rêve comme Nkrumah (le *panafricanisme*⁷⁷⁴), des gouvernements nationaux ayant l'ambition d'inventer l'avenir de leurs peuples, mais ils furent tous plus absorbés par le retour au passé plutôt que par une recherche proprement scientifique. C'est l'époque du retour au passé. Nkrumah rebaptise la *Gold Coast* par Ghana, un des légendaires empires de l'Afrique de l'Ouest entre le IX^e et le XI^e siècle. Le Dahomey est rebaptisé Bénin en référence à une des plus brillantes civilisations du Bénin qui avait atteint son apogée au XVI^e siècle.⁷⁷⁵ Cette frénésie d'un passé souvent artificiellement reconstitué a très certainement empêché l'Afrique de voir ce que l'épisode colonial avait eu de « positif » (notamment l'instruction) !⁷⁷⁶ Quelques voix infiniment minoritaires de

l'individu comme tel a une valeur infinie [...] Si l'homme sait le Rapport à l'esprit absolu comme son essence, il a, en outre, dans la présence, l'esprit divin aussi comme entrant dans la sphère de l'existence mondaine, comme la substance de l'Etat, de la famille, etc. Ces Rapports-ci sont élaborés par cet esprit-là et constitués en conformité avec lui. »

⁷⁷⁴ Le *panafricanisme* est un mouvement littéraire et politique qui prend sa source aux Antilles et aux ETATS-UNIS avec W.Du Bois (ETATS-UNIS) et Marcus Garvey (Jamaïque). En Afrique, ce furent Kwame Nkrumah, premier président du Ghana, et Jomo Kenyatta, père de l'indépendance Kényanne, qui vont développer les idées politique du panafricanisme.

⁷⁷⁵ V. Thébault, *op. cit.*, p. 72.

⁷⁷⁶ Ce qui est « positif » dans l'histoire n'est pas à considérer au sens où une certaine lecture tente souvent à identifier la *colonisation* à une œuvre de bienfaisance en faveur des Africains. Cette lecture en vient ainsi à distordre l'étymologie de ce mot telle qu'on peut le retrouver par exemple chez Aristote, savoir, une « sorite » de la maisonnée. Et sortir de sa maison, sous-entend des raisons économiques qui poussent une famille, un village, une communauté quelconque à chercher à s'approvisionner ailleurs, chez les voisins, par l'usage de la force. Le sens qu'il nous faut donc retenir quand nous parlons de « positif » quant à la colonisation, c'est l'insaisissable avènement de l'Esprit dans l'histoire des peuples et qui procède par des bouleversements, des heurts, des injustices, etc.

la littérature de l'époque, comme Cheikh Hamidou Kane, incitèrent la nouvelle Afrique à envoyer les jeunes à l'école occidentale pour apprendre à « *lier le bois au bois* », et pour que les valeurs de la modernité prennent dans leurs vies toute la place que les traditions auraient dû laisser libre.⁷⁷⁷ Mais on apprend plutôt aux jeunes que les morts n'étaient pas morts ; qu'ils élisent leur demeure dans le bois, qu'ils sont dans le murmure du vent, le ramage d'un oiseau, etc. Paradoxalement, les historiens en vinrent à interpréter l'échec des premiers philosophes et hommes politiques de cette période par le fait que formés eux-mêmes à l'école occidentale, et condamnés ainsi par leur formation à exprimer leurs idées dans des langues occidentales, leurs peuples ne purent s'identifier à leurs rêves. Mais en réalité, le facteur de la langue a plutôt été un des atouts de la colonisation puisque plusieurs ethnies qui ne se comprenaient pas pouvaient enfin communiquer dans une langue commune.

On aura reproché au christianisme d'avoir fait des Africains des chrétiens plutôt que des physiciens. Soit. Mais le plus étonnant est que toutes les premières expériences scientifiques qui devaient promouvoir la physique en Afrique prirent plutôt une orientation passéiste et purement idéologique. Tous les acquis théoriques des sciences modernes étaient comme momifiés par des projets qui ne semblaient avoir pour objectif que de ressusciter un passé volatilisé. On eût pourtant espéré que ceux qui se montraient tellement avides de sciences exactes et de progrès techniques insufflassent le déclic dont l'Afrique avait besoin pour adopter les sciences et techniques qu'elle prétend avoir perdu avec la colonisation. Au contraire, l'ironie de Montesquieu sur « *ceux qui n'avaient inventé ni la poudre ni la boussole, etc.* », devint astucieusement une valeur revendiquée par le romantisme de la négritude d'inspiration rousseauiste.⁷⁷⁸ Aimé Césaire répondra indirectement à Montesquieu en acclamant sa fierté d'appartenir à la communauté de « *ceux qui n'ont inventé ni la poudre ni la boussole ; ceux qui n'ont jamais su dompter la vapeur ni l'électricité ; ceux qui n'ont exploré ni les mers ni le ciel* ».

Souvent, derrière de tels bouleversements, apparaît la figure d'un autre monde différent de ce qui existait avant.

⁷⁷⁷ Ch.H. Kane, *L'aventure ambiguë*, éd.10/18, Paris, 2005, p. 56-57.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 425.

En dehors des centres de recherches dont l'infécondité sera interprétée par le manque de moyens financiers⁷⁷⁹, les populations africaines n'auront donc pas eu leur Georges Charpak qui créa « *La main à la pâte* » pour apprendre aux enfants le raisonnement scientifique au contact de l'expérience. Et le vrai problème de la nouvelle Afrique libre consistera précisément dans cet aveuglement qui aura coalisé les peuples non pas autour des nouveaux atouts de son destin, mais derrière la haine d'un épisode de l'histoire. L'Afrique attend toujours un engouement susceptible de transformer le fanatisme issu des flétrissures de l'histoire en une figure positive, faite à partir de ce que les peuples africains auront appris de l'histoire, pour enfin devenir des bâtisseurs de leur avenir au milieu des autres nations. Faut-il comparer les premiers intellectuels et hommes politiques d'Afrique d'après les indépendances avec le portrait que Hegel fait des grands hommes de l'histoire, c'est-à-dire ceux qui savent identifier et s'identifier eux-mêmes aux vagissements de l'Esprit universel qui s'enfante dans l'histoire par des tragédies ? Sans doute pas, hélas, car les grands hommes sont au-delà des passions destructrices des peuples, tout en portant profondément l'âme de leur destin qui les pousse à agir avec génie en guidant leurs contemporains vers ce à quoi l'histoire les engage. Une histoire qui naît dans les larmes de ceux qui pleurent devant les ruines du passé ancestral emporté par « la roue irréversible de l'histoire ».⁷⁸⁰

Contre cette lecture qui ne veut voir dans la colonisation que les souffrances infligées aux peuples africains, nous avons déjà suggéré cette autre lecture qui consiste à considérer que, malgré ses injustices, la colonisation marque objectivement l'entrée de l'Afrique dans la modernité et dans les relations internationales. Cette ouverture au monde s'est faite certes dans la douleur et l'influence africaine sur les relations internationales reste encore quasi insignifiante, Mais en même temps, l'ouverture au monde place l'Afrique face à d'autres valeurs universelles comme le droit, la dignité humaine, etc. que ces traditions inhibaient souvent par une hiérarchisation sociale inégalitaire. L'histoire africaine étant mal connue, faute d'écrits anciens, on peut supposer qu'il eut plusieurs situations similaires à ce qui s'est passé dans le royaume du Kongo au XIV^e siècle. Vers 1380, le prince Ntinu Wene se rebelle contre les coutumes de son clan, tue sa tante,

⁷⁷⁹ *Histoire générale de l'Afrique, op. cit.*, p. 406.

⁷⁸⁰ *RdH*, p. 120 sq.

s'empare du pouvoir et bouleverse de fond en comble le système clanique.⁷⁸¹ Si le poids des injustices des traditions avait suffisamment préparé de tels foyers de fermentation de la « révolution » pour la justice, la dignité de la personne, le nouveau contexte provoqué par la colonisation aurait aidé les sociétés africaines à mieux accueillir la nouveauté et à se transformer. Les révolutions des peuples semblent porter du fruit quand les fondations de leurs traditions sont préalablement fissurées par la contestation de quelques-uns, comme l'ont fait les philosophes en Grèce, les chrétiens de l'empire romain. Si la modernité a été si mal accueillie en Afrique, on peut supposer que les fissures n'avaient pas suffisamment préalablement creusé profond dans les structures sociales et la conscience des peuples.

Nous avons déjà rappelé plus haut pourquoi les auteurs de la négritude avaient trouvé dans le romantisme pseudo-rousseauiste l'étendard de la résistance contre la civilisation technicienne. Le rejet des cathédrales et de la culture policée des néoromantiques de la négritude prolonge la révolte rousseauiste en faveur de l'homme civil que la culture rend esclave. Dès sa jeunesse, les moyens de formation que la société met à la disposition du citoyen (collèges, précepteurs, nourrices, etc.), ont pour conséquence de dénaturer en l'homme ce que la nature a déposé en lui : « *l'homme civil naît, vit et meurt dans l'esclavage : à sa naissance on le coud dans un maillot, à sa mort on le cloue dans une bière ; tant qu'il garde la figure humaine, il est enchaîné par nos institutions* ». ⁷⁸² Dès lors, pour sortir l'homme civil de cette misère, Rousseau propose un remède ou plutôt une autre manière d'être authentiquement homme en face des conventions décadentes des cités industrielles. Le remède rousseauiste s'appelle « retour à la nature » et même à une certaine innocence. Il faut remarquer ici une certaine ambiguïté qui distingue Rousseau de Voltaire qui souhaitait le retour de l'homme à l'état de nature. Chez Rousseau, au contraire, l'ambiguïté consiste dans le fait que son *Discours sur les sciences et les arts* récuse leur rôle moteur dans le progrès de l'humanité, alors que dans le *Contrat social*, il dit que l'entrée en société a fait de l'animal humain un « homme ». On retrouve certes chez lui cette fibre pré-écologique mais qui n'est pas, à proprement parler, un retour à l'état de nature où l'homme en viendrait à marcher à quatre pattes. Rousseau défendra, par exemple, que les femmes, plutôt que de courir dans

⁷⁸¹ J. Lantier, *op. cit.*, p. 113.

⁷⁸² J.-J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, Garnier-Flammarion, Paris, 1966, p. 43.

les cliniques comme le font les citadines, devraient au contraire se rendre dans la campagne pour accoucher.⁷⁸³ En ville et plus précisément dans les sociétés industrielles, les ordonnances des médecins (santé du corps), les préceptes des philosophes (santé de l'esprit), et les exhortations des prêtres (santé de l'âme) ont un commun défaut qui consiste à avilir le cœur et à désapprendre à l'homme civil à mourir.⁷⁸⁴ Ce trait par lequel on qualifie souvent grossièrement⁷⁸⁵ ce rousseauisme-là structure la pensée de ceux qui voulurent défendre une autre manière de concevoir la civilisation en face des automates.

Et pourtant, l'innocence de l'homme naturel devient une défaite coupable devant les hostilités que la nature oppose à l'homme : maladies, durs labeurs, etc. La question du progrès technique ne relève pas d'un choix de vie des peuples, mais d'abord d'une nécessité de survie. C'est pourquoi, au-delà de toute idéologie, la question des sciences et des techniques subsiste face au dénuement des populations des villes africaines, question dont l'urgence est beaucoup plus préoccupante que toutes les interrogations sur ce qui a pu être fait ou non par le passé. La question n'est plus de savoir pourquoi les techniques ne se sont pas développées en Afrique, mais plutôt de savoir pourquoi ceux qui ont étudié la physique, la chimie, les mathématiques depuis les indépendances ne parviennent pas à changer l'environnement économique et politique de leurs pays. La responsabilité des fonctionnaires de l'Etat hégélien prend ici toute son importance, compte tenu du fait qu'ils sont supposés connaître tous les *processus météorologiques* dont il va être question comme fondement de l'essor industriel. Mais suffit-il d'avoir un savoir théorique en Afrique pour être le moteur de changements significatifs ? De nombreux médecins africains préfèrent s'exiler de peur de ne pas pouvoir trouver dans leurs pays d'origine les équipements qui leur permettent d'exercer leurs métiers. De plus, il est tentant de croire que, quelle que soit la bonne volonté des élites africaines, l'influence géopolitique qu'exercent les pays industrialisés sur les économies africaines conduit au pessimisme. C'est ici que la thèse classique de la victimisation prend la figure la plus dramatique de l'histoire contemporaine de

⁷⁸³ *Idem*, p. 60.

⁷⁸⁴ *Ibid.*

⁷⁸⁵ Au début de son *discours sur les sciences et les arts*, Rousseau prétend lui-même qu'il n'entend pas maltraiter la science en elle-même mais plutôt qu'il s'insurgeait contre les savants qui pratiquent la science sans Vertu. Cf. coll. Folio/Essais, Gallimard, Paris, p. 29.

l'Afrique, dont on peut élargir les conséquences depuis les guerres du pétrole jusqu'aux flux ininterrompus d'immigrés.

Au sortir des indépendances, les nouveaux Etats ont voulu nationaliser l'exploitation des matières premières pour bénéficier des recettes issues de leurs ressources. Mais ces programmes de nationalisation des économies se sont soldés par des échecs et ont été en quelque sorte rendus inféconds par les jeux complexes du commerce international : la fluctuation des termes de l'échange, des stratégies géopolitiques occidentales, etc. Cette tentative d'échapper au contrôle des grandes firmes occidentales et de s'affranchir des marchés qu'elles contrôlent a rarement réussi. Même lorsque les Etats nationalisent la fonction productive, les rentes se trouvent toujours sous le contrôle indirect des sociétés occidentales. De plus, c'est en Occident que se trouvent les plus grandes places boursières et les grands organismes internationaux comme le FMI (Fond monétaire international), qui contrôlent les Programmes d'ajustement structurel (PAS).⁷⁸⁶ Le poids des firmes transnationales (FTN) est tel que, dans l'agroalimentaire par exemple, une compagnie comme Nestlé détient jusqu'à 50% du marché international de la poudre de lait, tandis que Cargill et Adam détiennent 75% du marché des céréales.⁷⁸⁷ Cette dissymétrie est renforcée par le fait que les pays africains producteurs de matières premières ont recours aux services, au savoir-faire et aux technologies de ces firmes transnationales. Car l'exploitation des matières premières comme celle des mines nécessite des équipements lourds et des capitaux importants, et puisque les pays producteurs ne peuvent se les procurer, ils sont contraints d'avoir recours aux firmes transnationales. De plus, tout produit destiné à l'exportation doit s'insérer dans les mécanismes du marché qui le soumettent ainsi à la spéculation, la mutation conjoncturelle suivant les aléas de la consommation et du cours des monnaies, comme ceux des mutations structurelles (apparition d'un produit de substitution sur le marché).⁷⁸⁸

En somme, les raisons sont nombreuses pour que les immenses gisements de richesse des sous-sols africains desservent, paradoxalement, le décollage en Afrique.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 47.

On en est venu à parler de « la malédiction pétrolière » (*dutch disease*) qui fait que les revenus considérables que procurent les hydrocarbures ne parviennent pas à favoriser une économie diversifiée dans les pays exportateurs. Au contraire, les convoitises des firmes transnationales, renforcées par les autorités locales, mettent plutôt en évidence de façon tragique que la plupart des régions du monde qui sont plongés dans les conflits armés correspondent également aux régions riches en hydrocarbures. La cartographie des énergies correspond souvent avec celle des conflits armés qui agitent le monde.⁷⁸⁹ Compte tenu d'une telle complexité, qui génère des relations politiques et économiques de plus en plus dissymétriques entre les pays africains, exportateurs de matières premières, et ceux du Nord, qui détienne le monopole de la géopolitique des énergies et font le cours des marchés, la réflexion sur les conditions de possibilité de l'industrialisation peut se perdre dans ces méandres et arcanes du commerce international. Et pourtant, en ce qui concerne la réflexion philosophique soucieuse de cerner ce qui est au fondement des choses, le point de départ n'est pas d'abord le déséquilibre des forces en jeu entre le Nord et le Sud, mais plutôt l'évaluation des connaissances des différents *processus météorologiques* dont dispose une nation pour commercer avec d'autres nations du monde. Autrement dit, les rapports entre les nations seront toujours asymétriques en raison de paramètres complexes. Ce n'est de la faute de personne, encore moins un mérite, qu'un pays comme le Gabon possède près de 800 kms de côtes tandis que des pays comme la République centrafricaine, le Tchad, le Niger, le Mali, le Burkina Faso, sont totalement enclavés à l'intérieur des terres. Que les pays situés le long du littoral disposent ainsi d'atouts « naturels » qui pourraient devenir une force économique, de telles disparités relèvent de l'arbitraire de la nature. Mais le problème est de savoir comment chaque pays est capable de transformer ses atouts en force économique et politique. Ainsi, la Côte d'Ivoire a pu être le modèle éphémère de succès économique pendant les années d'Houphouët-Boigny grâce à son cacao. Et en matière d'atouts, les pays situés en plein désert du Sahara sont dotés d'immenses ressources, au même titre que les pays des savanes

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 113: « La rente a des retombées politiques et sociales au point qu'il est impossible de ne pas poser la question des relations existant entre les hydrocarbures et les régimes peu démocratiques, ainsi qu'entre les régimes en place et les compagnies pétrolières [...] Très souvent, la rente est confisquée au profit d'un petit groupe de dirigeants et de sa clientèle qui s'enrichit grâce à la corruption des responsables ».

subsahariennes. Le Niger, par exemple, est souvent connu pour son uranium. Et en ce qui concerne le pétrole, l'Afrique détient 10% des réserves mondiales.⁷⁹⁰

Les potentialités économiques des pays africains sont donc considérables mais, jusque là, tous leurs atouts ont surtout aiguisé les convoitises des firmes transnationales, des gouvernements des pays du Nord⁷⁹¹ et des acteurs politiques locaux. En matière de convoitises locales, outre les guerres qui déchirent l'Afrique et dont on sait depuis la « guerre du Biafra » au Nigeria qu'elles peuvent être orchestrées par les enjeux géopolitiques et économiques (Shell, Elf, etc.), l'exemple de Kadhafi illustre bien qu'il n'y a pas que des firmes transnationales qui participent à la déstabilisation des Etats africains riches en hydrocarbures. Avec son projet de créer une « république saharienne », Kadhafi apporta son soutien aux rebelles Toubous et Touaregs (présents à la fois au Burkina Faso, Mali, Mauritanie, Niger, Algérie et Libye).⁷⁹² Mais en réalité, c'est bien l'enjeu des hydrocarbures qui en était la motivation. C'est pourquoi, quand il faut cerner les issues de l'industrialisation qui permettrait à l'Afrique de sortir de son sous ou mal-développement, le point de départ n'est pas seulement la faiblesse économique ou le poids de la géopolitique internationale. La représentation des Etats africains et de leur essor économique inféodés aux firmes transnationales est une lecture pessimiste et simpliste qui condamne le destin de l'Afrique à la *damnation* d'un monde définitivement cloisonné en ghettos, selon la vision de Franz Fanon⁷⁹³, et qui justifierait ainsi de nos jours l'exode des cerveaux et des hordes d'immigrants d'Afrique. Mais un tel pessimisme, nourri par le préjugé selon lequel les pays du Nord dominant et pillent ceux du Sud, se dissout quand on le confronte aux causes endogènes. Même si leurs matières premières suscitent des convoitises internationales, comme partout ailleurs, personne n'oblige les populations africaines à s'entretuer. Les statistiques des guerres africaines choquent les consciences. Entre 1970 et 2002, l'Afrique a été le théâtre de 37 guerres civiles qui ont fait 7 millions de morts, 3 millions de réfugiés et 20 millions de déplacés. Et ce sont 20% de la

⁷⁹⁰ Vincent Thébaud, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁹¹ C'est à contrecœur que la France dut abandonner ses gisements de pétrole et la base de Reggane où eurent lieu les premiers essais balistiques et la première explosion nucléaire française. D'un autre côté, les Etats-Unis dominent les enjeux géopolitiques de l'Afrique du Nord jusqu'au Moyen-Orient. Cf Vincent Thébaud, *op. cit.*, p. 39.

⁷⁹² *Idem*, p. 39.

⁷⁹³ Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, éd. La Découverte, Paris, 2002, p. 42 *sq.*

population africaine qui sont touchés par ces guerres et conflits.⁷⁹⁴ Il est simpliste de croire que leur origine se trouverait dans le seul développement d'une économie de guerre soutenue par les convoitises des firmes transnationales. Ces guerres reposent aussi sur des conflits identitaires en raison de la marginalisation de certains groupes de la rente des matières premières de leur pays.⁷⁹⁵ De plus, on estime que 40% de l'épargne africaine est replacée sur les marchés financiers hors d'Afrique tandis que les indicateurs de développement ne représentent que 1% seulement du total mondial.⁷⁹⁶ Dans un pays comme le Congo RDC, les actifs placés dans les banques européennes par les bénéficiaires du système correspondraient au montant de la dette du pays.⁷⁹⁷ L'Afrique se complait dans la victimisation et revendique astucieusement des *réparations* qui, si elles venaient à être payées, ne serviraient certainement qu'à enrichir certains.⁷⁹⁸ Ceux qui demandent réparations feignent d'ignorer qu'avant la traite atlantique, il y eut d'abord les commerçants arabes et que, à chaque fois, toutes ces ponctions démographiques se sont faites grâce à la participation des Africains eux-mêmes. Des royaumes littoraux comme Ashanti et Abomey sont devenus en quelque sorte des pôles-entrepôts d'où partaient les négriers.⁷⁹⁹ Par ailleurs, les Africains réclament des réparations tandis que leurs gouvernements vendent aux pays industrialisés leurs droits de polluer, monnayant ainsi la prétendue culpabilité des pays occidentaux.

Telle est bien l'Afrique avec ses paradoxes. C'est pourquoi elle ne peut se dédouaner de ses responsabilités par les alibis polyformes et routiniers du récit de sa victimisation. Elle doit au contraire interroger ses différents rapports au monde, ses institutions, son organisation sociale, ses léthargies, ses refus d'innover qui font obstacle à ce que K. Popper appelle une *société ouverte*.⁸⁰⁰ L'avènement des sciences et techniques dans les sociétés africaines est lié à cette évaluation des processus de l'histoire par lesquels les cultures se renouvellent.

⁷⁹⁴ Ph. Hugon, *op. cit.*, p. 89.

⁷⁹⁵ *Idem*

⁷⁹⁶ Ph. Hugon, *op. cit.*, p. 26.

⁷⁹⁷ Ph. Hugon, *op. cit.*, p. 108.

⁷⁹⁸ Vincent Thébaud, *op. cit.*, p. 77 : « certains hommes politiques tentent de tirer profit d'un sentiment de culpabilité qu'ils voudraient inculper collectivement aux Européens sous prétexte qu'ils seraient les héritiers des négriers de Liverpool, Nantes ou Hambourg. »

⁷⁹⁹ *Idem*.

⁸⁰⁰ Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis, t.I.L'ascendant de Platon*, trad. Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Seuil, Paris, 1979, p. 9.

III. L'industrie et ses processus moteurs

La deuxième raison qu'il nous faut maintenant examiner, après la victimisation, concerne les processus par lesquels l'industrie prend son envol dans une culture. Chez Hegel, comme chez bien d'autres auteurs après lui, l'essor industriel, et particulièrement l'industrialisation européenne, a souvent été interprété du point de vue géographique et historique. Hegel avait prêté attention à ce lien entre modes de production et histoire. Marx avait vu dans la révolution industrielle la victoire du capitalisme bourgeois selon un processus historique par lequel l'accumulation et la monopolisation des capitaux devaient conduire non seulement à l'exploitation des classes prolétariennes mais aussi à l'inféodation de l'Etat.⁸⁰¹ On peut en effet considérer tout phénomène selon son processus historique. A ce titre, les produits de l'industrialisation ne peuvent pas être considérés du seul point de vue des techniques de productivité, mais également selon une détermination de toute une culture dans son triple rapport : a) aux phénomènes naturels ; b) à la théorie scientifique qui formalise l'expérience naturelle ; c) aux résultats qui sont les fruits de tout ce processus. Les produits manufacturés sont à situer au confluent de cet enchaînement de facteurs à la fois techniques, géographiques et historiques. Car une société ne peut espérer jouir des bienfaits de la science et des techniques si celles-ci ne sont pas appropriées et surtout si elles ne relèvent pas des liens que cette société entretient avec la nature.

L'analyse de Max Weber dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* en est l'illustration quant à l'histoire du capitalisme occidental. Il s'agit de considérer le capitalisme, par exemple, ou tout autre phénomène historique, pas seulement comme un mécanisme opératoire mais aussi comme un processus de l'histoire concentré en un *idéal type*.⁸⁰² Dans le cadre de l'Afrique, la situation se présente de façon différente dans la mesure où il ne s'agit pas d'un idéal type, en

⁸⁰¹ K. Marx, *Les luttes des classes en France*, coll. Folio/Histoire, Gallimard, Paris, 1994, p. 166 *sq.*

⁸⁰² *Idem*, « La loi de l'économie n'est pas seulement économique [...] Des phénomènes historiques comme le capitalisme, la bureaucratie, la féodalité, l'artisanat du Moyen Age, la ville d'Occident sont compréhensibles dès lors qu'ils sont rendus intelligibles par l'énoncé des traits typiques qui les caractérisent. Ainsi le type idéal du capitalisme synthétise les traits suivants : une entreprise visant un maximum de profit à partir d'une organisation rationnelle du travail et de la production, la discipline que suppose et exige cette entreprise constitue une forme particulière de domination qui s'appuie sur la distinction entre vie privée et vie socioprofessionnelle, ainsi que sur une bureaucratie de plus en plus rationnelle. »

l'occurrence l'industrialisation, qu'on aurait à rapporter au processus historique qui l'aurait produit. Il s'agit au contraire de susciter un idéal (l'industrialisation) à partir de l'histoire des sciences et des techniques. En se demandant pourquoi les sciences et les techniques ne se sont jamais développées en Afrique, il n'est pas nécessaire de surévaluer la notion de *processus historique* qui laisserait entendre que l'Afrique n'adoptera les sciences et les techniques que dans la mesure où elle aura préalablement parcouru toutes les étapes historiques par lesquelles l'Europe industrielle est passée. La vérité du processus historique déboucherait alors sur la loi de la gradualité.

Dans la *Philosophie de l'histoire* de Hegel, on trouve l'idée selon laquelle l'Europe occidentale est ce qu'elle est, c'est-à-dire industrielle et civilisée, grâce au long processus de son histoire qui intègre à la fois la géographie, la religion, la philosophie et la vie politique. La plupart des analyses consacrées à l'Afrique en viennent ainsi à laisser entendre que l'Afrique et d'autres parties du monde, ne devraient leur salut qu'en imitant l'histoire occidentale.⁸⁰³ Ainsi le retard de l'Afrique s'interprète comme un défaut de parcours dont certaines étapes viendraient à manquer ou à être anticipées comparativement à l'histoire occidentale. Tout se passe comme si l'Afrique, et avec elle tous les autres peuples non européens, devait passer par toutes les étapes historiques qu'a connu l'Occident depuis l'Antiquité grecque jusqu'à l'effondrement des monarchies avec la Révolution française de 1789.

Une telle lecture quasi linéaire de l'évolution scientifique et technique des peuples peut aussi être rattachée à Auguste Comte⁸⁰⁴. En effet d'après Comte, le savoir humain passerait par trois états, à savoir, l'état *théologique* (fétichisme, polythéisme, monothéisme), l'état *métaphysique* et enfin l'état proprement *positif*. Mais comme on peut le constater, ce parcours comporte le risque d'une représentation de l'évolution de la conscience humaine selon un ordre irréversible, de sorte qu'une étape ultérieure ne peut régresser vers l'état antérieur qui l'a engendrée. Ainsi la doctrine de Comte est-elle traversée par une succession d'états

⁸⁰³ Bertrand Badie, *L'Etat importé*.

⁸⁰⁴ Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, J. Vrin, Paris, 1995, p. 45 sq.

selon un ordre de perfectionnement dont le sommet est l'esprit positif.⁸⁰⁵ Parvenu à cette cime de l'évolution de la conscience de l'humanité enfin libérée de l'âge puéril⁸⁰⁶, l'esprit positif remplace définitivement l'état qui l'a précédé.⁸⁰⁷ Le progrès de l'humanité ainsi mesuré à l'aune d'un tel positivisme graduel conduit à ces conclusions habituelles qui expliquent le sous-développement des pays non industrialisés par le fait que ceux-ci n'auraient pas suivi la loi des trois états.

Chez Hegel, il n'est pas question d'évolution graduelle selon des états. Cependant, on trouve chez lui, les manifestations spirituelles (l'art, la religion et la philosophie) et des dispositions physiques (la mer en particulier) qui auraient prédisposé l'Europe méditerranéenne, mieux que toutes les autres parties du monde, à être le creuset de la civilisation⁸⁰⁸, et qui auraient fait de l'Europe occidentale le théâtre de l'histoire universelle. Tous les autres peuples périphériques ne pourraient donc parvenir à l'histoire universelle que s'ils se mettent au contact avec le monde occidental. L'idée de gradualité historique comme hypothèse traditionnelle de l'essor industriel et technique des peuples peut également se reconnaître dans la théorie économique de Rostow avec ses cinq étapes du processus de croissance, à savoir : la société traditionnelle, les conditions préalables, le démarrage, la marche vers la maturité et enfin l'ère de la consommation de masse.⁸⁰⁹

⁸⁰⁵ *Idem*, p. 51 : « Si toutes les explications théologiques ont subi, chez les modernes occidentaux, une désuétude croissante et décisive, c'est uniquement parce que les mystérieuses recherches qu'elles avaient en vue ont été de plus en plus écartées comme radicalement inaccessibles à notre intelligence, qui s'est graduellement habituée à y substituer irrévocablement des études plus efficaces, et mieux en harmonie avec nos vrais besoins. »

⁸⁰⁶ *Ibid*, p. 56.

⁸⁰⁷ *Ibid*, p. 55 : « On peut pleinement démontrer combien l'esprit théologique a dû être longtemps indispensable à la combinaison permanente des idées morales et politiques, soit en vertu de leur complication supérieure, soit parce que les phénomènes correspondants, primitivement trop peu prononcés, ne pouvaient acquérir un développement caractéristique que d'après un essor très prolongé de la civilisation humaine. »

⁸⁰⁸ Hegel, *Enc.*, I, § 80 Add., p. 512 : « Dans l'art, l'entendement se manifeste en ce que les formes du Beau, diverses suivant le concept, sont aussi maintenues fermes et exposées dans cette différence qui est la leur. Il est requis en conséquence pour la beauté et l'achèvement d'un poème dramatique, que les caractères des divers personnages soient développés dans leur pureté et déterminé, et de même, que les divers buts et intérêts dont il s'agit soit exposés de façon claire et tranchée. Pour ce qui concerne le domaine religieux, la supériorité de la mythologie grecque sur la mythologie nordique consiste essentiellement aussi en ce que dans la première les figures divines singulières sont développées jusqu'à la détermination plastique, tandis que dans la dernière elles s'écoulent les unes à travers les autres dans le brouillard d'une morne indétermination. Pour l'acte de philosopher, il est requis que chaque pensée soit appréhendée dans toute sa précision. »

⁸⁰⁹ W.W. Rostow, *Les étapes de la croissance économique*, trad. M.-J. du Rouret, éd. Seuil, Paris, 1960, p. 13.

Dans *Le secret de l'Occident*, David Cosandey passe au crible toutes ces hypothèses couramment admises et montre en quoi elles n'expliquent pas suffisamment pourquoi l'Occident seul a pu produire la révolution industrielle. En sens inverse, on pourrait s'appuyer sur Cosandey pour montrer que si les hypothèses par lesquelles on justifie traditionnellement les progrès scientifiques et techniques ne sont pas à surévaluer, on peut alors soutenir, pour l'Afrique en particulier, que les peuples encore non industrialisés peuvent y parvenir non pas en imitant l'histoire occidentale, mais plutôt ses techniques. Toute la question est alors de savoir s'il est possible de dissocier technique et histoire. C'est là un point délicat en ce qu'il paraît contredire par ailleurs notre exposé sur les conditions historiques de l'émergence d'un Etat, de la compréhension du droit, du respect de la personne dans des cultures étrangères au droit romain, au christianisme et à la philosophie grecque. Il convient de préciser que nous ne considérons que le seul point de vue de la croissance économique et des conditions matérielles et techniques qui la soutiennent. Certes, ces conditions sont en lien avec tout un ensemble de valeurs historiques, religieuses, politiques, qui façonnent la conscience historique des peuples et structurent la vie politique et économique. Mais précisément, le point de vue de Cosandey auquel nous souscrivons (sauf à propos du christianisme dont il rejette l'impact) a cette particularité de montrer le danger d'enfermer l'émergence d'un phénomène comme la révolution industrielle dans une hypothèse univoque. Car si l'on admet, par exemple, que l'Europe occidentale s'est industrialisée grâce aux découvertes scientifiques, pourquoi l'Inde, la Chine, les Arabes n'ont-ils pas connu de révolution industrielle ? Or en Inde, dès la première moitié du premier millénaire, le bouddhisme développait déjà une conception de l'univers proche de la science.⁸¹⁰ Il enseigne que l'univers est un enchaînement de causes et d'effets qui explique tout phénomène. Mieux, le jaïnisme (religion indienne minoritaire) contribua considérablement à l'essor des sciences en enseignant que les mathématiques étaient une forme d'approche de la vérité divine. Plusieurs mathématiciens indiens furent jaïnistes. En Chine, il y eut également un engouement pour la science et les techniques. Qu'on se rappelle simplement cette Académie des sciences qui constituait, d'après Hegel, l'une des plus hautes autorités de l'Etat.⁸¹¹ Et pourtant,

⁸¹⁰ D. Cosandey, *op. cit.*, p. 133.

⁸¹¹ *PhH*, p. 105.

tout engouement pour les sciences et les techniques chez ces peuples n'a pu donner lieu à une révolution industrielle.

D'après D. Cosandey, le succès des sciences et des techniques en Occident tient plutôt au contexte politique qu'à l'expérience théorique en tant que telle. Après la mort d'Alexandre (en 323 av. J.-C), les rivalités entre les princes qui s'étaient partagés l'empire ont favorisé la promotion de la science à la fois pour des raisons de prestige et pour renforcer leurs armées.⁸¹² Le gigantesque empire d'Alexandre s'étendait de l'Asie mineure jusqu'à l'Asie centrale en passant par la Mésopotamie, l'Égypte et la Perse. L'empire ayant été fragmenté en plusieurs royaumes, les Lagides avec Ptolémée régnèrent sur l'Égypte, la Cyrénaïque, la Palestine, Chypre, et le littoral de l'Asie mineure. L'autre grand royaume fut celui des Séleucides qui régnaient sur la Mésopotamie avec pour capitale Antioche sur l'Oronte (rivale d'Alexandrie sur le Nil) et s'étendait jusqu'à la Syrie, la Perse, l'Anatolie et l'Asie centrale. À côté de ces deux grands royaumes, il y avait aussi les Antigonides, des Attalides, etc. Tous ces royaumes s'affrontaient régulièrement pour le contrôle des côtes de l'Asie mineure tout en gardant leurs frontières intactes.⁸¹³ Du point de vue de la science et des techniques, chaque prince devint mécène. C'est l'époque de la fondation des grandes bibliothèques qui symbolisent les rivalités entre capitales. En 300 av. J.-C, Ptolémée I^{er}, inspiré par la collection de livres qu'Aristote avait organisée pour son Lycée, envoya des émissaires dans le monde civilisé d'alors pour acheter tous les rouleaux présentant un intérêt quelconque. On parvint ainsi à collectionner près de 200 à 400.000 volumes. Plus tard, en 280 av. J.-C, Ptolémée II adjoignit à la bibliothèque un *Musée* (c'est-à-dire le lieu où l'on cultive les muses) qui devait héberger des dizaines de savants rémunérés pour leurs recherches. Le musée avait des salles de dissection, un jardin zoologique, un observatoire astronomique, une salle de repas en commun. Les souverains lagides livraient aux médecins les cadavres des condamnés à mort.⁸¹⁴ L'obsession des bibliothèques rivales était telle que, chaque capitale et chaque souverain, désirant éclipser les autres par un prestige, voulaient avoir pour son centre les plus grands savants de

⁸¹² Cosandey, *op. cit.*, p. 101.

⁸¹³ *Ibid*, p. 614.

⁸¹⁴ *Ibid*, p. 629.

l'époque, quelle que fut leur nationalité. Et ce sont donc ces rivalités qui furent à l'origine de la plupart des progrès techniques du III^e siècle.

Et pourtant, remarque Cosandey, tout cela n'a pu être possible que grâce à *l'organisation politique*. C'est ultimement l'organisation des Etats qui favorise le succès des sciences et des techniques. C'est pourquoi après avoir examiné les hypothèses traditionnelles (le christianisme, la culture occidentale, l'ethnie ou la race, le climat, le tiers-mondisme et le grec), Cosandey formule la sienne, qu'il appelle *la théorie méreuporique*⁸¹⁵, à partir du grec *méros* (diviser) et *euporos* (être dans l'abondance). Autrement dit, la *méreuporie* est le fait que dans un territoire donné, si les Etats sont distincts, durablement stables et concurrents entre eux, l'économie trouve des conditions favorables pour croître : « *Pour qu'un système isolé avance dans les sciences et les techniques, il faut qu'il soit divisé en plusieurs Etats durables et qu'il bénéficie d'une économie dynamique* ». ⁸¹⁶ Il ajoute que l'Europe occidentale a une bonne *méreuporie* grâce à la présence de la mer. C'est pourquoi la théorie *méreuporique* est fondamentalement liée à cette autre théorie dite *thalassographique*, déjà exprimée chez Hegel, qui veut que compte tenu de la prospérité des Etats durablement stables du fait de leur articulation distincte et de leur concurrence mutuelle, l'Europe se prêtait mieux au développement des sciences et techniques que les autres parties du monde, grâce à la *mer*. ⁸¹⁷

Toutes les théories sur le retard des sciences et des techniques en Afrique traduisent des vérités confirmées par l'expérience. Nous avons déjà évoqué plus haut *l'inquiétude* qui pèse sur les sociétés africaines non industrialisées. Qu'une épidémie ou une catastrophe survienne en Afrique, les populations ne peuvent attendre leur salut que de l'aide internationale tandis que les gouvernements locaux sont impuissants. Et même si on interprète souvent cette impuissance comme une

⁸¹⁵ *Ibid*, p. 312.

⁸¹⁶ *Idem*, p. 101.

⁸¹⁷ *Ibid*, p. 509 *sq.* : « Quelle devrait être la silhouette d'un continent idéalement avantagé par l'essor économique et par la division politique stable ? Pour faciliter l'activité commerciale, le continent idéal devrait littéralement *baigner* dans des mers, c'est-à-dire qu'il devrait être *mince*, ses régions se trouvant toutes proches d'une mer. En outre, il devrait être vaste, afin d'héberger une population importante. Pour engendrer des Etats partiels durables, il devrait offrir des domaines distincts, bien séparés par la mer, tout en restant interconnectés les uns aux autres par des isthmes, permettant les affrontements. Pour concilier ces exigences, quelque peu contradictoires, il faut un profil littoral tourmenté, très sinueux, tout en péninsules, en golfes, en presqu'îles et en îles. Nous appellerons ce type de côte une *thalassographie articulée* ».

incompétence des gouvernants, ce sont plus fondamentalement les incapacités réelles des pays africains, compte tenu de leur faible niveau de progrès scientifique et technique, qui constituent la raison centrale. Si un pays n'a pas de médicaments et n'offre pas assez de biens et de services à sa population, on conclut qu'il s'agit d'une absence de tissu industriel local. Et la raison d'une telle absence ne peut pas être seulement matérielle ou technique ; elle embrasse aussi toute l'histoire des sciences et des techniques d'un peuple. On ne peut sous-estimer la jeunesse des centres de formations, et particulièrement les centres de recherches scientifiques et technologiques. Car les premières universités nationales africaines, rappelons-le, n'apparaissent que dans les années 50. Autrement dit, près de mille ans après la fondation des premières universités en Europe au XII^e siècle⁸¹⁸ ! Plusieurs siècles après Galilée, Kepler, Newton, Einstein, Alexander Flemming !

Derrière ces grands noms, il faudrait surtout voir les grands progrès scientifiques et techniques grâce auxquels les sociétés industrielles ont pu produire des biens et des services utiles à l'échelle nationale et internationale. De la pharmacie jusqu'à l'exploration des planètes, les pays africains se dotent d'universités et centres de recherche plusieurs siècles après tant et tant de découvertes brevetées. Ce retard ne pouvait que placer l'Afrique dans un rapport asymétrique vis-à-vis de ceux qui s'étaient levés tôt dans l'aventure scientifique et technique. L'immaturation des institutions africaines de formation supérieure rappelle, par leur jeunesse, que les ambitions africaines de rattraper leur retard économique et politique étaient un défi que la simple effervescence nationaliste d'une génération d'affranchis ne pouvait combler de sitôt.

Mais par-delà toutes les théories sur le retard africain, nous retiendrons, quant à nous, une seule explication : l'ignorance de ce que Hegel appelle, à la suite d'Aristote,⁸¹⁹ les *processus météorologiques*. Ce choix de lecture n'explique évidemment pas pourquoi les sciences et les techniques sont en retard en Afrique, mais il a cependant l'avantage de situer l'origine de tout progrès scientifique et technique dans l'évaluation de la structure interne de la nature telle qu'elle est

⁸¹⁸ Jacques Verger, *Les universités au Moyen-Age*, Quadrige/PUF, 2^{ème} édition, Paris, 2007, p. 10.

⁸¹⁹ Voir à ce sujet, Aristote, *Traité du ciel*, trad. Catherine Dalimier et Pierre Pellegrin, Flammarion, Paris, 2004.

exposée dans la *Philosophie de la nature* de Hegel.⁸²⁰ S'il y a une pensée scientifique au sens propre du terme, par laquelle l'Europe se distingue de l'Afrique, elle correspond d'abord à la représentation de la nature. Les peuples africains représentent souvent la nature comme un lieu investi de forces invisibles tandis que le regard scientifique réduit celle-ci au caractère spécifique des éléments de la nature. Comme on le verra dans le cas de l'aimant, la représentation animiste des cultures africaines investit des forces surnaturelles là où l'explication rationnelle interprète le phénomène magnétique par des causes naturelles. A l'origine de cette désacralisation de la nature, il y a certes la pensée biblique à travers laquelle Dieu crée une chose et lui donne un nom spécifique de telle sorte que cette chose-là ne sera plus désormais que cette réalité précise désignée uniquement et spécifiquement par la réalité de son nom. Un arbre sera un arbre et rien de plus : il y eut un soir, un matin ; le premier jour Dieu créa telle chose, le second, telle autre, etc.

Mais la désacralisation de la nature prend aussi sa source dans la pensée grecque. La nature est définie dans la *Métaphysique* d'Aristote comme la matière susceptible de recevoir le principe de son mouvement.⁸²¹ Et cette matière se caractérise essentiellement par sa composition en ses éléments premiers⁸²² qui la constituent et par lesquels elle peut subir des modifications, la croissance, bref, le *mouvement*. Tous les phénomènes naturels peuvent ainsi s'interpréter objectivement en fonction de cette représentation de la nature perçue comme une matière, c'est-à-dire une détermination d'éléments primitifs. La nouveauté d'une telle conception de la nature (*φύσις*), en dehors du fait qu'elle évacue la superstition des mentalités primitives, permet de constater avec Hegel que la raison est présente dans la nature.⁸²³ Les phénomènes naturels se manifestent selon une certaine détermination de l'Idée. Et cette détermination se comprend par le fait que chaque élément naturel est doté d'un caractère spécifique (sa nature) qui le rend apte à un mouvement

⁸²⁰ Particulièrement dans la troisième section, c'est-à-dire la « Physique organique » qui évalue nature géologique, la nature végétale et l'organisme animal. Toutes ces parties sont exposées entre les pages 299 et 330.

⁸²¹ *Métaphysique*, Δ, 4, p. 170 : « De tout ce que nous venons de dire, il résulte que la nature, dans son sens primitif et fondamental, c'est l'essence des êtres qui ont, en eux-mêmes et en tant que tels, le principe de leur mouvement. La matière, en effet, ne prend le nom de nature que parce qu'elle est susceptible de recevoir en elle ce principe ; et le devenir et la croissance, que parce que ce sont des mouvements procédant de ce principe. La nature, en ce sens, est le principe du mouvement des êtres naturels, immanents en quelque sorte, soit en puissance, soit en entéléchie ».

⁸²² *Idem*, Δ, 3, p. 166.

⁸²³ *Enc. I*, § 24, p. 290.

spécifique. Quand nous parlerons de la nature, dans le chapitre qui va suivre, nous ferons alternativement référence à cette conception aristotélicienne (et scientifique) de la matière saisie en ses composantes élémentaires et aussi à la vision africaine traditionnelle marquée par l'animisme.

Les peuples qui sont arrivés à la conception aristotélicienne et scientifique de la nature peuvent être dits des peuples cultivés. Car agir sur les phénomènes naturels suppose la *connaissance* de ce qu'est la nature : son principe de mouvement, ses éléments fondamentaux, etc. Car connaître, chez Aristote, c'est connaître les causes, et plus précisément connaître selon les quatre causes à partir desquelles tous les phénomènes naturels peuvent être interprétés. C'est aussi à partir de là qu'il est possible de comprendre les progrès scientifiques et techniques, œuvre des *processus météorologiques*. Par ailleurs, les peuples qui en sont restés à un rapport animiste vis-à-vis de la nature ne purent développer les sciences et les techniques. C'est pourquoi, après le chapitre qui va suivre, consacré aux processus météorologiques, nous reviendrons sur l'obstacle spécifique de l'animiste pour confronter « le monde des esprits » au « monde des lois physiques ».

CHAPITRE XI

LE PROCESSUS METEOROLOGIQUE

I. Les fondements grecs de la physique élémentaire

Souhaiter à l'Afrique qu'elle devienne autonome économiquement, grâce à des programmes d'industrialisation, nous renvoie à la connaissance détaillée des phénomènes naturels. Savoir que le feu est une combustion obtenue à partir de l'association de trois éléments : un comburant (dioxygène dans l'air), un combustible (bois, charbon, gaz, pétrole, etc.) et une source d'énergie (flamme ou équivalent)⁸²⁴, que le savon est un mélange de soude et de l'huile, que l'électricité est une mise en circulation des électrons qui composent le noyau de certains corps (conducteurs), que l'eau est une association des atomes d'oxygène et d'hydrogène, tout cela relève de la connaissance des structures et autres phénomènes de la nature. Tout processus industriel repose sur l'entendement explorant les phénomènes naturels dans leurs déterminations chimiques, mécaniques, électriques. Les objets de confort de la culture moderne sont, avant d'être des marques de fabrique, de simples liens de la nature avec elle-même ou plus précisément, ils proviennent de la vie interne de la matière que Hegel appelle le *processus météorologique*.⁸²⁵

Démocrite saisissait déjà en son temps ces liens élémentaires de la matière auxquels il donna le nom d'*atomes* et qui, en vertu de leurs formes diverses (crochues, filamenteuses, etc.), peuvent s'associer entre eux pour former la totalité des corps (minéral, animal et vivant). Depuis cette première « révolution atomique » jusqu'à la révolution industrielle (1780-1880), fruits des découvertes physiques et chimiques, la tradition scientifique obtient ses résultats à partir de ce qu'elle déchiffre dans la structure interne ou atomique de la nature.⁸²⁶ Si la nature avait un

⁸²⁴ Alain Gras, *Le choix du feu. Aux origines de la crise climatique*, Fayard, Paris, 2007, p. 139.

⁸²⁵ *Ibid*

⁸²⁶ Claude Allègre, *Un peu de science pour tout le monde*, Fayard, Paris, 2003, p. 11 : « C'est dans l'atome qu'il faut rechercher la cause de tous les phénomènes, grands ou petits, naturels ou artificiels : l'eau, le feu, l'air, la Terre, le froid, le chaud, tout a son explication à l'échelle des atomes. L'atome, c'est la clef du Monde. »

ADN, il serait dans l'atome qui fonde tout, construit ou déconstruit la matière selon les *températures*. Une des plus belles victoires qu'on doit considérer comme le secret de l'ère industrielle est très certainement *la loi des proportions*. Car on savait en effet, depuis Démocrite que les atomes s'associent entre eux pour former des corps. Mais la découverte des règles de ces associations grâce aux travaux de Lavoisier, de Proust et surtout de Dalton,⁸²⁷ est ce qui va déterminer l'industrie moderne. Il est vrai qu'entre les « atomes » de Démocrite et l'atome du nucléaire moderne, il y a ce que Bachelard appelle « une rupture épistémologique ». Mais nous ne faisons référence à ces « atomes » que comme balbutiement de la désacralisation de la nature telle qu'on l'a souligné plus haut. Si les esprits sont désormais exorcisés des éléments de la nature, c'est parce qu'on en vient à concevoir la matière comme une association d'atomes selon des proportions fixes d'après lesquelles le chimiste se dote d'un pouvoir de créer et de recréer des mondes par des *synthèses*.⁸²⁸

L'essor des sciences et des techniques en Afrique repose non seulement sur la désacralisation de la nature mais aussi, de façon concrète, sur l'étude des lois physiques pour expliquer les phénomènes naturels et fonder une activité industrielle. Ce que nous appelons ici « activité industrielle » désigne surtout le travail mécanique qui est à l'origine des produits manufacturés. Mais derrière ces machines de l'ère industrielle, qui révolutionna profondément les modes de production traditionnels (travail manuel, jachère, usage de bêtes de sommes, etc.), ce qu'il convient de noter dans ces différentes activités, est la connaissance des lois physiques et celles des combinaisons d'atomes. C'est grâce à elle que le chimiste parvient à transformer une matière première en produit manufacturé pour améliorer le niveau de vie des cités modernes. Quand on sait qu'il existe 92 atomes différents dans la matière et que ces 92 atomes offrent une infinité (125.580)⁸²⁹ de possibilités

⁸²⁷ *Idem*, p. 25.

⁸²⁸ *Idem*, p. 30 : « Le fait que l'on attribue à chaque atome de chaque élément chimique un symbole et que pour chaque atome on sache avec combien d'autres atomes il peut se lier, c'est-à-dire sa valence, va permettre à la chimie [...] d'inventer des molécules (la synthèse) sur le papier en écrivant des réactions chimiques [...] Le chimiste est celui qui invente des nouveaux mondes. Sans chimie, il n'y a pas de technologie. Et le point de départ, c'est le code chimique. Les atomes qui s'assemblent pour donner des molécules selon des règles strictes. Les métaux que nous manipulons chaque jour, les plastiques variés qui nous facilitent tant la vie, les liquides détergents ou médicaments, tout cela c'est de la chimie. »

⁸²⁹ *Idem*, p. 41.

de se combiner entre eux selon la règle des proportions, les sciences et les techniques ne peuvent que susciter de l'admiration et des promesses encore plus grandes quant aux besoins des peuples. En respectant les proportions et les températures requises pour chaque réaction chimique, le chimiste se retrouve avec un pouvoir de plus en plus grand « d'inventer des mondes ». Et ces « mondes » regroupent tout à la fois les biens de consommation, le confort, la sécurité et la santé. L'industrialisation est donc, avant tout, une affaire d'évaluation de la structuration de la matière et des *processus météorologiques*.

II. Hegel et la physique

Certes Hegel n'est pas un partisan de l'atomisme au sens de Démocrite et encore moins du chimisme, auxquels il reproche de ne pas pouvoir rendre compte de l'individualité universelle de la physique.⁸³⁰ Cependant, il reconnaît que dans la matière, il y a des proportions au sens où les différents éléments qui composent chaque matière se compénètrent à des proportions diverses. Et cette logique des proportions de la matière, parce qu'elle est avant tout une détermination processuelle des éléments, se retrouve dans la *Philosophie de la nature*, sous deux rapports.

Le premier rapport est l'ordre de la structuration interne des éléments. Ainsi par exemple, le *basalt* est composé de « 40 parts de silice, 16 parts d'argile, 9 de potasse, 2 de talc, 2 de soude, le reste est de l'oxyde de manganèse et de l'eau ».⁸³¹ La loi des proportions ne se limite pas seulement aux quantités de particules des différents éléments, on la retrouve aussi en tant que critère d'association de ces éléments. Ainsi par exemple, « l'or se trouve toujours avec du quartz, ou bien seul ou bien avec du plomb et du cuivre, avec de l'argent et du zinc, etc., mais non avec du mercure, de l'étain, du cobalt, du molybdène, du wolfram. L'argent est plus

⁸³⁰ *Ibid.*, § 281 Add., p. 409 : « Au niveau de la chimie, on est d'avis qu'il faut entendre par élément une partie constituante générale des corps, lesquels seraient tous composés d'un nombre déterminé de ces éléments. On part de l'idée que tous les corps sont composés, et c'est alors l'intérêt de la pensée que de ramener les entités corporelles qualifiées, individualisées, de manière infiniment variées, un petit nombre de qualités non composées, par là universelle. Cette détermination étant présupposée, on a, de nos jours, rejeté la représentation, devenue générale depuis Empédocle, des éléments. »

⁸³¹ *Enc.*, II, § 340 Add., p. 568.

sociable, il se rencontre beaucoup plus fréquemment avec d'autres métaux, de la façon la plus habituelle avec la galène et accompagné de minerai de zinc. »⁸³²

Le deuxième rapport de proportionnalité est la juxtaposition ou l'équilibre des éléments selon leur nature ou leur environnement physique. Autrement dit, outre les proportions, le processus de la Terre obéit également à un équilibre selon lequel on ne peut trouver n'importe quelle matière dans n'importe quel environnement physique ni à n'importe quelle profondeur de la Terre. L'or par exemple se rencontre le plus souvent sous l'équateur tandis que les métaux se trouvent à certaines profondeurs précises.⁸³³ Ce qui est dit de l'or est valable aussi pour les matières premières comme l'uranium, le pétrole, etc. On retrouve à chaque fois le double sens de proportionnalité. Des gisements se localisent à des endroits et à des profondeurs spécifiques. Ainsi l'uranium se présente dans les roches magmatiques. Il est entre 1 à 6 parties par millions (*ppm*) dans les granites, 2 à 7 *ppm* dans les rhyolites et les trachytes. Il est souvent associé au nickel, au cobalt, à l'argent tandis que ses gisements proviennent du remaniement d'altérites.⁸³⁴ Il en est de même pour le pétrole. Il naît dans des milieux riches en matière organique et dériverait du plancton qu'on retrouve généralement dans les eaux de surface près des littoraux, les estuaires, les lagunes et tous les bassins sédimentaires plus ou fermés.⁸³⁵ L'élaboration du pétrole commence quand les cadavres planctoniques se sont déposés dans le fond et enfouis dans la boue où vivent des bactéries saprophytes. Là, ils produisent le kérogène, une substance organique, qui donne à son tour des hydrocarbures par transformation physico-chimique. L'élaboration du pétrole nécessite des températures et des pressions élevées tandis que le kérogène ne se transforme en pétrole qu'entre 1500 et 2000 mètres en moyenne de profondeur. Et au-delà de 4000 mètres, on obtient du méthanogène qui est à l'origine du méthane.⁸³⁶ Mais ce qui nous intéresse dans la logique des proportions de la matière, ce n'est pas seulement qu'on la retrouve à la fois dans les sciences comme la physique, la chimie et dans la philosophie de la nature de Hegel, mais que d'une part, elle montre l'ordonnement des différents éléments qui composent le règne

⁸³² *Ibid.*, p. 570-571.

⁸³³ *Ibid.*

⁸³⁴ Annette Ciattoni, Yvette Veyret, *Géographie et géopolitique des énergies*, Hatier, Paris, 2007, p. 37.

⁸³⁵ *Idem*, p. 28.

⁸³⁶ *Ibid.*

minéral, végétal et animal ; et que d'autre part, elle illustre bien le lien entre production de biens manufacturés et la connaissance de la nature intime selon ses différents *degrés*⁸³⁷. La dissymétrie qu'on remarque dans les relations politiques et économiques entre les pays industrialisés du Nord et ceux de la rente du Sud provient fondamentalement d'une méconnaissance des processus d'élaboration des matières premières. Et cette méconnaissance aura une double conséquence. Elle est d'abord technique du fait du manque d'un tissu industriel. Mais elle est aussi commerciale puisque, ne connaissant pas les processus, les pays rentiers en viendraient à exporter et vendre indifféremment sur le marché international tous leurs produits sur la base du brut. Or les qualités d'un produit brut comme le pétrole par exemple, peuvent varier d'un gisement à un autre. On évalue à plusieurs centaines leur qualités : brut arabe, léger, moyen, lourd, brut nigérian, brut de la mer du Nord, etc. La distinction de chacune de ces qualités se fait sur la base de la densité exprimée en degré API (American Petroleum Institute). Et c'est donc en fonction de cette densité que la valeur économique du brut est déterminée. Les pétroles légers, à faible teneur en soufre et parce qu'ils requièrent moins de raffinage, seront plus chers, tandis que les bruts extra lourds auront des coûts élevés parce qu'ils auront été raffinés deux fois avant d'être transformés en essence.⁸³⁸

Ce lien entre connaissance interne de la nature et production industrielle sous-tend tout l'intérêt *des processus météorologiques* qui trouvent précisément chez Hegel une perspective qui n'est pas simplement celle d'une technique mise au service des besoins existentiels. Ils décrivent en profondeur la vie interne de la nature (*le processus des éléments*) dont la connaissance, saisie en sa positivité par les sciences de la nature, est à l'origine des produits industriels qui en sont les dérivés.⁸³⁹ C'est de la connaissance de l'ordre des éléments de la nature que découle la grande aventure scientifique et technique qui procure à l'homme moderne les biens pour son confort. De ce point de vue, la *Philosophie de la Nature* de Hegel apparaît comme un immense traité des différentes interactions que la nature entretient avec elle-même à travers les divers processus de ses règnes. De la figure

⁸³⁷ *Enc.*, II, § 249, p. 189 : « La nature est à considérer comme un système de degrés ». La suite de cette citation contient une nuance fondamentale qui ne nous intéresse pas ici mais qui trouve tout son sens chez Hegel dans la critique de la pensée positiviste de façon générale.

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 31.

⁸³⁹ *Idem.*, § 286, p. 240.

pure de la géométrie jusqu'aux complexes ramifications de la vie minérale, végétale et animale, les déterminations de la nature, en même temps qu'elles livrent la nature intime de la matière physique, deviennent aussi les matériaux par lesquels l'homme moderne découvre et met en valeur les richesses infinies que détiennent les sous-sols, les mers et les planètes. Et ce sont ces liens intimes de la nature avec elle-même qui constituent proprement les *processus météorologiques*.

Ces processus sont à la fois une organisation interne et spécifique de chaque règne, mais en même temps, ils sont le résultat de leur interaction. Hegel circonscrit trois niveaux de processus : *l'atmosphère*, *la mer* et *la terre*. Qu'il s'agisse de l'un ou l'autre de ces trois sphères, pour Hegel, ces éléments physiques auront une double signification dans la mesure où ils se réfèrent certes à leur contenu matériel et physique, mais en même temps, ils sont à prendre au sens d'éléments principiels comme chez les Grecs. La physique hégélienne est à ce point ambiguë de sorte que, non seulement elle a pu indigner ses détracteurs⁸⁴⁰, mais surtout elle ne peut se comprendre qu'en rapport avec la physique grecque. On comprend pourquoi Hegel reprochait à Newton⁸⁴¹, entre autres, d'avoir appauvri la diversité de la nature au profit d'une trop grande importance accordée à la formalisation mathématique.⁸⁴² La préférence hégélienne de Kepler à Newton tient, non pas à la mathématisation de l'expérience empirique en tant que telle, mais plus spécifiquement à la perte du lien nécessaire entre le concept de la nature et les lois mathématiques énoncées. Cet intérêt primordial pour l'Idée qui sous-tend les déterminations positives des sciences se retrouve dans le plan de l'exposé de la *Philosophie de la nature* articulé autour de la mécanique (ou mathématique selon l'édition de 1817), la physique et la physique organique. Mais malgré cette critique, l'originalité de la *Philosophie de la nature* est dans le fait que Hegel déduit les sciences du comportement même de la nature et fait ainsi des productions chimiques et mécaniques qui constituent les produits

⁸⁴⁰ Voir la « Présentation » de Bernard Bourgeois de la *Philosophie de la nature*, *op. cit.*, p. 8 sq.

⁸⁴¹ Sur les erreurs de la critique hégélienne de Newton, voir Bernard Bourgeois, *Présentation de l'Enc.* II, p. 8 sq : « Hegel, dans sa critique de l'explication newtonienne du mouvement orbital, confond la force centrifuge et le mouvement tangentiel d'inertie, et fait également erreur en voulant établir une loi sur les distances entre les planètes à l'aide d'une mathématique relevant de sa Logique de l'être ».

⁸⁴² *Idem*, p. 60 : « Saisissant la matière comme Idée, la pensée de la gravitation universelle du système solaire vivant du mouvement harmonieux de ses astres doit être reconnue, pour elle-même, comme une pensée profonde, même si son sens vrai, conceptuel a été négligé, oublié, perverti, par la science mathématisée de l'entendement réfléchissante sur l'expérience, science illustrée entre tous par Newton. »

industriels quelque chose de totalement tributaire du dynamisme interne de la nature. Certes, on sait que Hegel reproche de façon générale aux sciences de la nature de méconnaître l'*individualité* des éléments physiques que seule une pensée spéculative permet de saisir.⁸⁴³ Autrement dit, pour Hegel, les sciences de la nature ne distinguent pas ce qui est purement physique, reconnu à son *extériorité réciproque*, de ce qui relève de la *physique de l'individualité* porteur de subjectivité. Dans l'approche industrielle qui constitue l'objet de notre analyse, l'*individualité* de la physique hégélienne va nous intéresser dans sa détermination en tant que « être-lié ». Dans la *Philosophie de la nature*, la *Physique de l'individualité* intervient chez Hegel dans une opposition à l'encontre des sciences empiriques et formelles dont les énoncés, précisément du fait de leur formalisme, ne peuvent saisir la nature que du point de vue de ses phénomènes physiques. Or les phénomènes physiques que constituent les éléments naturels, sont privés de l'individualité que leur donnèrent jadis les premiers philosophes grecs. Quand ils parlaient de « feu », « eau », et de la « terre », en tant que principes de la nature, ils ne désignaient pas simplement les éléments physiques mais bien plutôt quelque chose d'immatériel. Mais ce n'est pas ce débat entre une philosophie des principes et une science des phénomènes finis qui va nous guider. Au contraire, il nous faut montrer que la physique de l'*individualité* de Hegel ne contredit pas fondamentalement les sciences qui étudient les phénomènes naturels. D'une certaine manière, l'empirique et le conceptuel se rejoignent chez Hegel dans l'*individualité totale* telle que la nature en donne elle-même des preuves comme on le voit dans le cas des êtres imparfaitement constitués (la chaux, les infusoires, etc.) qui se situent entre les différents règnes de la vie (minérale, végétale, animale). Non seulement ces êtres ne sont d'aucun règne spécifique, mais de plus, en étant précisément dans cet état intermédiaire, ils annoncent une forme de vie totale que seul le concept peut réaliser.⁸⁴⁴

L'opposition entre le raisonnement empirique et la raison spéculative est très présente dans l'œuvre de Hegel, au point qu'on peut être amené à oublier que ce qui est préalablement abstrait, divisé, éclaté analytiquement est par la suite totalisé dans une unité de l'identité et de la différence. L'illustration parfaite, en ce qui concerne la *Philosophie de la nature*, est précisément dans ces formes de vies intermédiaires

⁸⁴³ *Ibid.*

⁸⁴⁴ *Enc.*, II, § 340 Add., p. 572.

comme les champignons, les lichens, des infusoires, etc. Ces êtres constituent ce en quoi, chez Hegel, le point de vue empirique et le point de vue spéculatif sont liés. Et, au sujet du *processus des éléments*, bien qu'on distingue souvent la vie en trois différents règnes, à savoir la vie minérale, végétale et animale, les frontières entre ces différents degrés de la vie ne sont pas en rupture les unes avec les autres. Au contraire, le passage de l'une à l'autre se fait de telle sorte que la détermination d'un règne laisse en même temps apparaître l'irruption du degré de vie suivant sans pour autant que ces êtres intermédiaires s'identifient ni au règne antérieur ni à celui qu'ils annoncent.⁸⁴⁵ Ainsi imparfaitement constitués, ils ont des caractéristiques particulières ou intermédiaires. C'est le cas des lichens, des champignons dont on ne sait s'ils sont des végétaux ou des animaux⁸⁴⁶, c'est aussi le cas des infusoires, les vers intestinaux, dont on ne sait non plus s'il s'agit de végétaux ou d'animaux. Hegel dit que de tels êtres n'appartiennent à aucun des règnes concernés, précisément parce qu'ils préfigurent une forme de vie totale dont ils sont des moments, à ce stade, maintenus isolés.⁸⁴⁷ Que les sciences de la nature s'en tiennent, quand il s'agit d'étudier une plante, entre autres, à des déterminations comme les sucs, l'oxygénation, l'hydrogénation, le mode de reproduction, la température, tout cela n'engendre que des abstractions pauvres, auxquelles échappent précisément la compréhension vraie de tels êtres. La vie apparaît dans la nature comme un flux et reflux continuel qui sont saisis par la *Philosophie de la nature* selon la détermination de l'individualité des éléments physiques, là où les sciences empiriques de la nature ne voient que des déterminations abstraites des mécanismes chimiques, électriques.⁸⁴⁸ Mais les deux points de vue sont intimement liés.

C'est pourquoi l'évaluation de la nature par l'entendement ne contredit pas la représentation conceptuelle, surtout quand on tient compte par ailleurs du fait que, dans la *Philosophie de la nature*, le point de vue conceptuel fait dériver l'individualité physique des représentations empiriques qu'il considère certes

⁸⁴⁵ *Ibid.*, § 340 Add., p. 567 : Dans le cas du règne minéral, le processus d'enchaînement est le suivant : « Dans l'un des minéraux commencent à se former des boules, des nids, des centres caractéristiques de l'autre, qui, pour une part entremêlés, pour une autre part aussi coupés extérieurement les uns des autres, se forment dans le premier ».

⁸⁴⁶ *Ibid.*, § 341 Add., p. 578.

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 580.

⁸⁴⁸ Au sujet du processus vital des plantes qui oscille entre matière chimique et organique, Hegel dira que « l'eau organique, imprégnée de vie, individualisée, file entre les mains de la chimie, c'est un lien spirituel ». cf. *Enc. II*, § 345 Add., p. 604.

comme réductrices, Mais en même temps, c'est à partir de ces représentations empiriques que se constitue le discours conceptuel. Quand il s'agit de physique dans la *philosophie de la nature*, Hegel évoque donc ce double sens de phénoménalité et de finalité ou de fondement (métaphysique) des choses. C'est pourquoi il en vient à apparier en quelque sorte les propriétés des éléments physiques avec leur *individualité*. Ainsi l'atmosphère, selon la représentation empirique, désigne l'ensemble des gaz qui la composent : l'Azote, l'Oxygène, le Gaz carbonique, l'Ozone, etc. Non seulement ces gaz sont dénombrés dans le détail, ils sont aussi connus en leurs individualités spécifiques selon les déterminations physiques. On sait ainsi que c'est l'interaction de ces différents gaz qui a rendu la vie possible à la surface de la Terre et que celle-ci lui doit, en grande partie, sa configuration actuelle. Car la planète, au départ bleue et rouge, n'est devenue verte que quand apparut l'Oxygène il y a deux milliards d'années.⁸⁴⁹ Alors purent apparaître les plantes à respiration et les animaux. Mais à côté de ces individualités physiques qui confèrent à chaque élément physique la propriété, la faculté ou la *perception* (Leibniz⁸⁵⁰) de se comporter d'une certaine manière dans le processus des différents éléments, Hegel reconnaît une représentation spéculative. C'est ainsi que l'atmosphère n'est pas seulement un ensemble de gaz mais s'identifie à une fonction propre ou une individualité qui est la « *possibilité* »⁸⁵¹ de faire surgir la vie sur Terre. L'individualité de l'atmosphère ou de l'air tout court, est de rendre la vie *possible* (sur terre et dans l'eau). La *mer* quant à elle, aura pour individualité spécifique la « *neutralité* ». Elle accueille ainsi toute vie possible en elle à commencer par les eaux des fleuves qui viennent s'y jeter jusqu'aux animalcules les plus divers : infusoires, mollusques, zoophytes, etc.⁸⁵² Quant à la terre, enfin, son individualité spéculative est la *végétation universelle* en ce qu'elle permet à toute vie végétale d'éclorre et de couvrir sa surface. En tant que végétation universelle, elle englobe à la fois les végétaux soumis au cycle des semences ou germes et des végétaux à la croissance spontanée comme les champignons qui n'ont ni fleur

⁸⁴⁹ Claude Allègre, *Un peu de science pour tout le monde*, Fayard, Paris, 2003, p. 389.

⁸⁵⁰ Leibniz, *La Monadologie*, Librairie Générale Française, Paris, 1991, p. 129.

⁸⁵¹ *Enc.*, II, § 341 Add., p. 575 : « La première vie déterminée de la Terre est l'atmosphère. Mais bien que la Terre soit vivifiée par le processus météorologique, cette vivification est seulement la possibilité réelle que la subjectivité surgisse sur la Terre en tant qu'un être vivant. »

⁸⁵² *Ibidem*, p. 576.

comme les autres végétaux ordinaires, ni chlorophylle qui confère aux plantes la verdure caractéristiques des végétaux.⁸⁵³

L'ambiguïté du sens des éléments physiques dans le *processus météorologique* nécessitait cette précision, non seulement pour noter chez Hegel la préséance de la représentation conceptuelle sur la représentation purement physique, mais aussi pour justifier notre choix, qui consiste non pas dans l'opposition hégélienne entre la phénoménalité et la finalité, mais dans le souci de fonder notre propos dans la phénoménalité des processus dans le but d'envisager l'activité industrielle. Le fait est que l'industrialisation, en tant qu'elle est exploration de la « vie » enfouie dans des minerais, des végétaux et des animaux, trouve bien son fondement dans la structure interne de la nature en son évaluation empirique. Autrement dit, avant de saisir les sciences et les techniques comme des instruments de conquête et de maîtrise, elles sont avant tout une connaissance de la « charpente » ou de la structuration interne des phénomènes naturels. Et cette « charpente » chez Hegel est d'abord géologique, où le granite constitue la roche primitive sur laquelle viendront s'adjoindre des strates d'autres couches rocheuses pour constituer le premier *processus* dit *terrestre*.⁸⁵⁴ Et ce *processus terrestre* s'amplifie jusqu'aux mouvements gravitationnels des corps libres.⁸⁵⁵

La question est maintenant de savoir si la physique spéculative de Hegel peut devenir une alliée dans la perspective de l'industrialisation (de l'Afrique) tant, de son point de vue, la représentation physique des sciences de la nature reste unilatérale si elle n'intègre pas, par ailleurs, cette autre dimension qu'est le point de vue spéculatif. La nature et son évolution historique resteraient comme engluées dans le mystère de la vie si les différents règnes ne relevaient que d'une simple juxtaposition des âges de la vie ou des différents éléments qui les structurent. Il faut au contraire admettre au fondement de tout processus (minéral d'abord, ensuite végétal et enfin animal) des éléments physiques dont l'individualité permet de justifier l'enchaînement des évolutions ultérieures. Ces éléments, d'après Hegel, sont déjà contenus dans la roche primaire (le granite) qui est l'assise fondamentale

⁸⁵³ *Ibidem*, p. 580.

⁸⁵⁴ *Ibid*, § 340 Add., p. 567.

⁸⁵⁵ *Ibid*. § 268 Add., p. 374.

sur laquelle reposent toutes les évolutions ultérieures contenues dans des roches dites stratifiées.⁸⁵⁶ Le granite, roche primaire, se place au fondement de tout processus terrestre et donc aussi au fondement du processus global qui constitue proprement le *processus météorologique* en tant qu'il totalise tous les règnes du minéral jusqu'à l'animal. Dans la *Philosophie de la nature*, la vie, en tant que détermination finie, a toujours un point de départ à partir duquel tout le processus du règne considéré prend son origine. Toute l'*Encyclopédie des sciences* est à ce titre un savoir processuel. Dans le règne végétal, l'arbre est déjà présupposé dans le germe.⁸⁵⁷ Dans le règne minéral, la particularité de la roche primaire granitique est qu'elle est composée de trois éléments que Hegel appelle « *la Trinité simple de la Terre* » : le quartz, le mica et le feldspath.⁸⁵⁸ Ces trois éléments constituent le processus terrestre. Trois autres éléments constituent à leur tour le processus météorologique : *l'air, l'eau et le feu*.⁸⁵⁹ Hegel défend l'idée selon laquelle si la représentation empirique s'en tient à la juxtaposition des différents éléments qui s'engendrent à l'infini soit selon une dégradation du noyau granitique soit par un éclatement de cette roche primaire en des formes abstraites⁸⁶⁰, la représentation spéculative qui est le point de vue de la philosophie de la nature, quant à elle, devrait s'en tenir à *l'individualité*. Dans la nature, on la retrouve sous la forme mystérieuse des êtres intermédiaires dont on a du mal à savoir s'il s'agit d'êtres organiques ou inorganiques. Ils brouillent les frontières entre les règnes, de telle sorte qu'ils sont à

⁸⁵⁶ Bernard Bourgeois, *Présentation de la philosophie de la nature*, § 266, note 2, p. 163 : « L'organisation physique de la Terre est régie par le développement conceptuel de la roche primitive qui, en l'identité immédiate de sa totalité ou concrétité triadique, est le granite. Cette totalité se différencie d'abord en transformant sa composition interne (passage de la silice à l'argile, puis au calcaire), ensuite en séparant ou abstrayant ses composants dans des roches stratifiées, fracturées à l'intérieur d'elles-mêmes pour laisser place à des gangues ou filons métalliques. Enfin un tel éclatement de la roche se résout dans les mélanges alluvionnaires où le minéral, vie objective, vivant seulement en soi, anticipe négativement, dans la fertilité de ceux-là, la vie positive, vraiment vivante, de l'organisme végétal et animal. »

⁸⁵⁷ *Ibid.*, § 346 Add., p. 606.

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 566.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, § 282-283 Add., p. 410 *sq.*

⁸⁶⁰ *Idem*, p. 569 *sq.* : Le processus terrestre peut se faire selon deux ordres. Soit par une simple modification du granite, dans ce cas, toutes les traces de l'assise fondamentale des trois éléments (quartz, mica, et feldspath) qui sont à l'origine de tout processus, restent alors présent ou subsistent dans la matière engendrée à partir de la première. Soit, au contraire, par un éclatement du concret en des formes abstraites que sont les chaînes rocheuses, des gangues, des gisements. Dans ces formes abstraites, c'est-à-dire que les éléments fondateurs sont dissous, éclatés, séparés, de telle sorte que le granite dont ils sont composés en vient à perdre toute sa constitution minérale. En se dégradant ainsi la roche primitive parvient à atteindre d'autres formes : d'abord transitoires (tourbes, chaux, etc.) mais aussi des formes totalement abstraites en lesquelles le granite est effectivement dissolu.

la fois imparfaits et une anticipation d'un règne dans l'autre.⁸⁶¹ Mais là où la pensée hégélienne rejoint parfaitement notre préoccupation de fonder l'essor industriel dans la connaissance des processus météorologiques, c'est dans ce qui rapproche cet essor de la physique moderne, bien que cette dernière réduise au silence les questions de l'individualité et de la métaphysique. C'est dans ce sens que l'exploration des processus de la nature et *La philosophie de la nature* rejoignent la physique moderne.

Du point de vue de la science empirique, l'histoire de la Terre se réduit ainsi du point de vue de la physique moderne à l'histoire d'un noyau métallique liquide émettant une chaleur telle qu'en explosant, ses laves se sont refroidies progressivement pour donner des roches qui composent le règne minéral. Les métaux comme l'uranium et même les météorites en sont les témoins. A cette première phase, la Terre était encore une planète bleue et rouge sans oxygène, ni azote, ni gaz carbonique, ni ozone ni aucun des autres gaz qui composent l'atmosphère terrestre sans laquelle la vie n'est pas possible sur la Terre. Or ces gaz sont eux-mêmes produits par l'activité interne de la Terre. Ce sont les volcans qui émettent du Gaz carbonique. Tandis que l'océan a un effet inverse, c'est-à-dire qu'il dissout le Gaz carbonique.⁸⁶² Mais c'est la présence de l'eau qui permet l'apparition de la vie végétale et bien sûr celle du règne animal sur la Terre. Selon les Anciens, elle est la « *mère de toute vie* »⁸⁶³ et particulièrement de la vie animale. Ainsi l'ordonnement des règnes de la vie est, avant d'être une classification, le résumé de tout un processus minéral, végétal et animal. On retrouve précisément chez Hegel la critique du formalisme des sciences de la Terre dont les points de vue ont parfois tendance à réduire le processus terrestre à un ordre contingent des éléments qui la composent. Ainsi expliquer ce qu'est la Terre, du point de vue des sciences de la nature, s'identifiera à l'évaluation du rayon de la Terre, à la détermination des roches volcaniques, des ondes émises lors des tremblements de terre, des orages, (météorites), etc.⁸⁶⁴ Les renseignements ainsi recueillis permettent d'établir que la Terre a la forme d'un œuf avec une coquille rigide appelée la croûte. Cette croûte est divisée en deux parties : les océans et les continents. Sous la croûte, la Terre est

⁸⁶¹ *Ibid.*, § 340 Add., p. 567.

⁸⁶² Claude Allègre, *Ibid.*, p. 370.

⁸⁶³ *Ibid.*, § 341 Add., p. 578.

⁸⁶⁴ *Enc.*, II, § 286.

composée d'un manteau de 3000 kms d'épaisseur. Le manteau couvre le noyau composé lui-même de fer métallique liquide qui se met en tourbillons pour créer le champ magnétique terrestre.⁸⁶⁵ Et c'est précisément dans ce dénombrement des enveloppes de la Terre que réside, selon Hegel, la limite d'une lecture empirique des sciences de la nature. Car selon lui, la géologie, par exemple, en vient à manquer de pensée lorsqu'elle considère les roches selon des formes nouvelles d'engendrement des minéraux. On sait en effet que les minéraux, comme toutes les autres espèces, passent d'une forme à une autre. Dans le règne minéral, par exemple, ce qui aura plus d'intérêt sera alors le fait qu'une roche primaire passe d'un premier état à un autre.⁸⁶⁶ Les roches en viennent ainsi à n'être que des réceptacles de quelque chose issu d'une secousse originelle dont elles sont une mémoire pétrifiée. Car le point de vue empirique des sciences de la nature considère que lorsqu'une lave volcanique se refroidit, elle fige la direction du champ magnétique dans lequel elle a cristallisé.⁸⁶⁷ Telle est la représentation ordinaire des corps comme l'uranium, l'aimant, etc. Ils sont les uns et les autres, la mémoire de la Terre depuis l'explosion originelle dont l'énergie se retrouve enfermée dans leur coque rocheuse issue des laves rigidifiées. C'est particulièrement vrai pour l'uranium tandis que l'aimant est surtout la mémoire des grands bouleversements de la Terre d'après lesquels le pôle nord et le pôle sud se seraient, à un moment de l'histoire, intervertis. Tout se passe dans le monde minéral, et particulièrement depuis la découverte de la radioactivité (Pierre Curie, Laborde), de telle façon que l'énergie ou le comportement spécifique des minéraux comme l'uranium, le Thorium, le Potassium, n'intéressent la physique que pour autant qu'ils doivent leur individualité à la source de chaleur interne de la Terre. On savait déjà que la Terre bouillonnait de l'intérieur à cause des volcans, des séismes, des gisements de pétrole. Hegel explique d'ailleurs l'origine des fleuves et les sources d'eau selon un mécanisme spontané qui répond au besoin de la Terre de respirer. Il les appelle à ce titre les *poumons* de la Terre.⁸⁶⁸ Les mineurs romains

⁸⁶⁵ Claude Allègre, *Un peu de science pour tout le monde*, *op. cit.*, p. 375 sq.

⁸⁶⁶ *Enc.*, II, § 340 Add., p. 567 : « Une roche, dit Ebel, passe, par une altération progressive de ses parties constitutives, dans la roche appartenant à une autre plaque. De cette façon, le granite massif passe dans le granite veiné et le gneiss, le gneiss le plus dur passe, par une série de Rapports de ses parties constitutives, jusque dans le schiste micacé le plus mou, et le schiste micacé dans le schiste argileux primitif.»

⁸⁶⁷ Claude Allègre, *ibid.*, p. 383.

⁸⁶⁸ *Enc.*, II, § 341 Add. p. 576 : « Face à la mer, la Terre est le cristal qui sépare de lui-même l'eau en surabondance, dans les sources qui se rassemblent en des fleuves [...] On n'a donc pas le droit de présenter l'origine des sources intarissables, d'une manière mécanique comme un suintement, pas plus que, de l'autre côté, la naissance des volcans et des sources chaudes ; Mais de même que les

avaient déjà pu expérimenter que plus ils s'enfonçaient à l'intérieur de la Terre, plus la chaleur devenait grande. Une découverte confirmée entre autres par les minerais radioactifs, leur énergie, par ailleurs, n'est pas recueillie dans des roches comme une simple preuve que la Terre renferme une source de chaleur interne, leur intérêt est désormais aussi décuplé par les besoins de l'industrie nucléaire. Nous avons là une illustration du lien qui existe entre la connaissance des processus de la nature et la production industrielle.

L'intérêt de s'appesantir sur de telles évaluations des processus complexes de la vie physique est d'établir le rapport entre l'essor de l'industrialisation et la connaissance de la nature physique. Car ce qui sous-tend le vœu d'une industrialisation de l'Afrique pose, implicitement ou explicitement, le problème du difficile projet de doter les pays africains de la connaissance théorique fondamentale qui leur permettrait d'exploiter et de transformer eux-mêmes les immenses gisements de pétrole, d'uranium, de manganèse, qui sont généreusement disséminés dans leurs sous-sols. Il est regrettable de remarquer qu'à chaque fois qu'il s'agit d'évaluer le poids des économies africaines, les analyses se réduisent à des statistiques et à des phénomènes plus ou moins secondaires comme la convoitise des firmes transnationales, la géopolitique internationale, etc. Ces paramètres influent très certainement sur les conditions de décollage des économies nationales. Mais ils ne mettent pas suffisamment en valeur le lien indispensable entre la connaissance des *processus météorologiques* (terre, mer, atmosphère) et la production industrielle. Le poids des ressources naturelles des sous-sols africains est certes important dans le commerce international : 10% de la production mondiale de pétrole ; 30% des réserves mondiales en minéraux dont 97% du chrome, 54% du manganèse, 40% de l'or 20% du fer, 23% de l'uranium et des diamants.⁸⁶⁹ L'Afrique est riche de tous types de minerais dont beaucoup ne sont pas encore exploités. C'est le cas au Gabon où d'importants gisements de fer, de talc et de barytine ont été simplement répertoriés.⁸⁷⁰ Pendant longtemps, l'Afrique a crié au pillage de ses ressources par les colonisateurs. Après les indépendances, on vit naître en Afrique des compagnies nationales pour contrôler la production des matières premières. On ne peut ignorer

sources sont les *poumons* et les vaisseaux sécrétoires pour l'exhalation de la Terre, les volcans constituent son *foie* en tant qu'ils exposent ce fait, pour elle, de s'échauffer à même eux. »

⁸⁶⁹ Vincent Thébaud, alii, *op. cit.*, p. 44 sq.

⁸⁷⁰ *Idem*, p. 200.

le fait que les minerais (pas seulement ceux d’Afrique mais aussi ceux d’ailleurs) suscitent de grandes convoitises de la part des industries du Nord. Et que ces convoitises peuvent aller parfois, dans certains cas, jusqu’à déstabiliser des Etats déjà fragilisés par leur histoire récente. En 1998, on a accusé Elf d’avoir soutenu la guerre civile au Congo. Car c’est avec l’argent du pétrole que les armes lourdes dont se servaient les milices, auraient été achetées tant par le gouvernement légitime de Pascal Lissouba qui disposait de la redevance versée par les compagnies pétrolières, que par son prédécesseur Denis Sassou Nguesso qui avait gardé des liens étroits avec des dirigeants du groupe Elf.⁸⁷¹ Avant la guerre civile du Congo-Brazzaville, il y eut celle du Nigeria dite la « guerre du Biafra » en 1967 et qu’on a qualifié de « guerre du pétrole ». Car c’est un fait que, en Afrique, derrière les rivalités interethniques puissent se cacher les intérêts économiques. Dans le cas de la « guerre du Biafra », Shell aurait apporté son soutien au pouvoir de Lagos tandis que Elf aurait pris le parti du Biafra qu’il approvisionnait en armes, vivres, médicaments à partir de Libreville (Gabon).⁸⁷² En 1960, derrière les revendications sécessionnistes du Katanga, se cachaient également les intérêts économiques de la Belgique qui, craignant les relents de communisme du premier ministre congolais Patrice Lumumba, le fit assassiner avec la complicité des Américains.⁸⁷³ Une telle implication des Etats-Unis n’étonne pas quand on sait que c’est l’uranium du Congo RDC qui avait servi à la fabrication des bombes atomiques larguées à Hiroshima et à Nagasaki en 1945. Depuis lors, les Etats-Unis ont gardé une position stratégique au Congo RDC. Une place qu’ils cherchent à affermir de plus en plus en Afrique pour atténuer leur dépendance vis-à-vis du Moyen-Orient en particulier au sujet du pétrole. Outre les intérêts économiques des multinationales (Shell, Elf, etc.) dont l’implication a été évoquée dans les conflits internes de plusieurs pays (Nigeria, Congo Brazzaville, etc.), la deuxième raison qui justifie les convoitises des pays du Nord à l’égard des ressources africaines, est géopolitique. Le fait que les Etats-Unis s’intéressent à l’Afrique et particulièrement aux pays producteurs de pétrole du golfe de Guinée relève de la géopolitique qui consiste non seulement à contrôler la carte des ressources énergétiques dans le monde en général, mais aussi de façon particulière, à réduire leur dépendance vis-à-vis des sources d’approvisionnement

⁸⁷¹ *Ibid*, p. 105.

⁸⁷² *Ibid*, p. 100.

⁸⁷³ *Ibid*, p. 99.

des pays du golfe arabo-persique.⁸⁷⁴ Mais le phénomène géopolitique est très ancien. Pendant la colonisation, « la course aux clochers » ou le *scramble* (mot anglais signifiant ruée) reste l'illustration parfaite de la compétition à laquelle se livrèrent les puissances européennes (France, Angleterre, Allemagne) pour s'emparer de tel ou tel territoire lointain en fonction des ressources pressenties. Le sommet de ces convoitises a généré les frontières conventionnelles de l'Afrique lors de la Conférence de Berlin en 1884-1885. Mais ces convoitises de l'Occident vis-à-vis des richesses naturelles africaines, en particulier du pétrole, manifestent, somme toute, la dépendance d'une économie mondiale fondée sur le pétrole et les matières premières. Le pétrole a des usages multiples.⁸⁷⁵ On le retrouve comme gaz (Butane, propane, etc.), comme essence (automobile), comme Naphta (Plastiques, solvants, fibres synthétiques, détergents, etc.), comme gasoil (gazole moteur, fuel domestique), comme huiles de base (Lubrifiants), comme fuels lourds (production d'électricité par les centrales thermiques) et comme bitumes (revêtement des routes, étanchéité, etc.).⁸⁷⁶ Une telle omniprésence du pétrole dans l'économie mondiale avive les débats sur les énergies alternatives au pétrole considéré comme « le graal du XX^e siècle ». ⁸⁷⁷ Car le pétrole à lui seul, couvre plus de 36% des besoins en énergie devant le charbon, le nucléaire et les autres sources d'énergies.⁸⁷⁸

Les difficultés qu'éprouvent les économies modernes à se débarrasser des énergies fossiles dont *l'émission des gaz à effet de serre* menace l'écologie mais qui sont, par ailleurs, le fondement de la révolution industrielle⁸⁷⁹, montrent que ce serait une utopie de croire que l'Afrique et ses matières premières parviendraient à ne plus attirer ces convoitises des pays industrialisés. En revanche, les Etats rentiers pourraient envisager de jouer un autre rôle dans les échanges commerciaux internationaux si les gouvernements s'intéressaient davantage aux progrès scientifiques et techniques. Compte tenu des guerres civiles, souvent financées par les rentes, les études en viennent à conclure que les matières premières comme le pétrole, au lieu d'être une chance d'accumulation des capitaux qui devraient

⁸⁷⁴ *Idem*, p. 14.

⁸⁷⁵ Annette Ciattoni, alii, *Géographie et géopolitique des énergies*, Hatier, Paris, 2007, p. 23.

⁸⁷⁶ *Idem*, p. 22 : « La vie de tous les jours, dans les pays riches notamment, est dépendant du pétrole au travers de l'électricité, mais surtout par l'usage des plastiques, des produits alimentaires dérivés du pétrole ou qui ont nécessité sa présence pour la fabrication. »

⁸⁷⁷ *Idem*, p. 17.

⁸⁷⁸ *Idem*, p. 7.

⁸⁷⁹ *Idem*.

favoriser le démarrage de la croissance économique des pays concernés, sont au contraire une « malédiction » (autrement appelé *le mal hollandais ou Dutch Disease*)⁸⁸⁰. Mais au-delà des convoitises et des paramètres complexes de la géopolitique, l'évaluation des ressources naturelles des sous-sols africains pose le problème de la connaissance des processus par lesquels la nature fermente ces richesses et ceux par lesquelles l'homme moderne est parvenu à développer des sciences *ad hoc*. Si on veut comprendre pourquoi l'Afrique qui dispose de tant de richesses naturelles ne parvient pas, paradoxalement, à décoller, il faut se demander avant tout, ce que savait l'Africain d'avant la colonisation des matières premières qui pullulent dans la terre de ses ancêtres. Une terre dont les entrailles étaient à peine explorées par quelques activités rudimentaires (inhumation d'un mort, enfouissement d'une graine, etc.) sans jamais parvenir à une exploration industrielle de ses profondeurs.

III. Des questions embarrassantes :

A. Avant la colonisation que savait l'Afrique [...] ?

Avec l'exploitation récente de gisements de pétrole, d'uranium, d'or, etc. qu'on retrouve dans la plupart des sous-sols africains, on ne devrait plus se demander « comment se fait-il que ces pays dotés de tant de trésors naturels ne parviennent pas à l'essor industriel ? », mais plutôt : « que savent-ils de l'exploitation de leurs gisements ? », « quelle est leur représentation culturelle de la nature, de la matière ? ». Que savaient les Africains et tous les autres peuples colonisés du diamant, de l'or, de l'ivoire, et de toutes les autres matières premières dont on considère que l'Europe n'a cessé de les piller ? Que savaient ces peuples de la vie des minerais, du processus des végétaux et des animaux ? De l'Afrique, surtout celle dont parle Hegel à partir, bien sûr, des seuls récits de voyages de missionnaires et des explorateurs, le fait de n'avoir trouvé nulle part l'histoire de la Terre, maîtrisée par les habitants et consignée dans des livres, a dû attester de la naïveté, ou de l'enfance des peuples africains. Tous les autres continents disposent d'un grand nombre d'expériences scientifiques et d'organisations sociales qui en ont

⁸⁸⁰ *Idem*, p. 113.

porté la marque. En Chine⁸⁸¹ et dans d'autres cultures, l'importance de la science a donné lieu à des institutions spécifiques proches du pouvoir et de l'organisation de la société. Partout où les sciences et les techniques firent des progrès, il y eut des bouleversements des habitudes et des institutions nouvelles firent leur apparition. Cette thèse pourrait se rattacher au platonisme. Dans le *Phèdre*, Platon rapporte que le dieu égyptien *Theuth*, inventeur de l'écriture (et des sciences telles que la numérisation, le calcul, la géométrie, l'astronomie, etc.), incita le roi de Thèbes, *Thamous*, à en faire une large diffusion parmi les Egyptiens pour accroître leur science et les protéger ainsi de l'oubli et de l'ignorance.⁸⁸² Mais le roi prévoit que l'écriture aura pour défaut non seulement de procurer chez les disciples la présomption d'être savants alors qu'ils sont en réalité des ignorants, mais que, de plus, elle privera les âmes de la *réminiscence*.⁸⁸³ Peut-être y a-t-il eu certains peuples qui, pour ne pas perdre la chaleur de la parole orale en faveur d'un écrit froid sans vie, ont dû faire ce choix platonicien. Toujours est-il que l'Occident, et particulièrement depuis la révolution industrielle, considère l'écriture comme un facteur central dans le développement des sciences et des arts. Il est évident que le seul fait de l'écriture ne justifie pas les progrès scientifiques et techniques comme le rappelle D. Cosandey en référence aux Chinois, Indiens, et Arabes. L'écriture n'est pas la seule mémoire des progrès techniques.

B. [...] Que savait l'Afrique de l'agriculture ?

Quand on s'intéresse aux us et coutumes des peuples, on peut parvenir à reconstituer une certaine mémoire du passé scientifique et technique. L'exemple typique est l'agriculture dont l'apparition a dû modifier le comportement des hommes et l'organisation sociale. Le rapport au temps a fini par évoluer, car le paléanthropien a appris à élaborer des projets plusieurs mois avant leur application, exécuter plusieurs activités complexes en vue de la récolte.⁸⁸⁴ L'agriculture a donné à la femme un statut particulier puisque c'est elle qui cultivait les champs et récoltait avec les enfants. L'importance de la femme due à sa fonction a été telle qu'on en

⁸⁸¹ *PhH*, p. 104.

⁸⁸² Platon, *Le banquet/Phèdre*, trad. Emile Chambry, GF Flammarion, Paris, 1992, livres 274c-275b, p. 191 : « L'enseignement de l'écriture accroîtra la science et la mémoire des Egyptiens ; car j'ai trouvé là le remède de l'oubli et de l'ignorance ».

⁸⁸³ *Idem*.

⁸⁸⁴ Mircéa Eliade, *op. cit.*, p. 49.

vint à instituer la matrilocation (désormais le mari habite dans la maison de son épouse).⁸⁸⁵ A travers des formes de vie dans les sociétés africaines, on peut reconstituer la mémoire des progrès techniques. En effet, à défaut d'écriture et de monuments, les us et des coutumes peuvent renseigner sur le passé de l'Afrique. Car si l'on prend l'exemple de la domestication du feu (vers -600.000), on s'aperçoit que le fait que l'homme puisse désormais produire le feu, le conserver et le transporter, a entraîné des modifications profondes dans l'organisation de sa vie. Il pouvait désormais cuire ses aliments, se réchauffer, et plus tard battre le fer, cuire la terre. La domestication du feu est à ce titre considérée comme ce qui marqua la séparation définitive des Paléanthropiens d'avec leurs prédécesseurs zoologiques.⁸⁸⁶ Les différents usages et techniques du feu seront élaborés progressivement. Ainsi, avant de découvrir qu'on pouvait obtenir le métal en fusionnant des minerais, les paléanthropiens ont travaillé le fer météorique (c'est-à-dire lié à l'air, vent, pluie, soleil), traitant certains minerais comme des pierres. C'est seulement avec la découverte de la fonte de la magnétite ou de l'hématite qu'on pouvait obtenir de grandes quantités de métal. Mais ce fut surtout grâce à la découverte des fourneaux et la technique de durcissement du métal porté au blanc-rouge que le fer gagna sa position prédominante.⁸⁸⁷

Ce qui intéresse notre réflexion dans la domestication du feu et, de façon générale, dans toutes les révolutions « mécaniques » de l'histoire, ce sont précisément ces transformations culturelles qui en sont non seulement les conséquences, mais aussi des vestiges de l'évolution des sociétés dans lesquelles on les trouve. Il peut donc paraître étrange à l'historien et à l'anthropologue qu'après la domestication du feu, on retrouve encore des peuples qui mangent cru, ne savent pas battre le fer, cuire la terre. On peut admettre qu'en fonction des besoins, des circonstances historiques et géographiques particulières, tous les peuples n'aient pu développer de la même manière les différents usages du feu. Mais il n'en demeure pas moins que le feu est connu et fait partie des éléments culturels des peuples qui l'ont apprivoisé. Il en sera de même pour l'agriculture. On situe sa découverte dans le mésolithique au cours duquel on trouve, d'abord en Palestine, ensuite sous

⁸⁸⁵ *Idem*, p. 52.

⁸⁸⁶ Mircea Eliade, *op. cit.*, vol.1, p. 14.

⁸⁸⁷ *Idem*, p. 64.

d'autres lieux, la domestication des premiers animaux et les débuts de l'agriculture.⁸⁸⁸ Le mouton apparaît vers -8000 à Zawi Chemi-Shanidar ; le bouc vers -7000 à Jéricho ; le porc vers -6500 en Jordanie ; le chien à Stan Carr en Angleterre vers -7500. L'agriculture, quant à elle, se fait d'abord sous forme de végéculture (c'est-à-dire de reproduction végétative par des tubercules, des racines ou des rhizomes) en Amérique et en Asie du Sud-Est,⁸⁸⁹ ensuite par céréaliculture (c'est-à-dire à partir de graines, comme le maïs, le blé).⁸⁹⁰ Peu importe l'antériorité de ces cultures à travers les différents peuples du monde, ce qui nous intéresse dans l'apparition de l'agriculture est le fait qu'elle existe aujourd'hui encore chez tous les peuples africains sous cette forme archaïque comme vestige de la révolution mésolithique. Le fait de savoir que l'arachide a une origine indienne, que le manioc vient du Brésil, présente un intérêt relatif par rapport au fait central selon lequel ces cultures marquent, partout où les peuples se les sont appropriées, une évolution considérable entre une civilisation de la cueillette et celle de la culture issue du néolithique. Dans tous les villages africains, on peut encore voir les chiens, les moutons et tous les animaux de la basse-cour cohabiter avec les hommes dans un même espace social. Leur présence dans l'organisation sociale atteste sans équivoque que la révolution agricole du néolithique a eu lieu en Afrique. On peut considérer comme une preuve de la révolution du néolithique en Afrique le fait que la plupart de ces animaux portent un nom dans les dialectes africains. En effet, plusieurs langues vernaculaires des peuples africains ont un vocabulaire assez riche pour désigner le feu, l'agriculture. Cette diversité de noms n'est pas simplement une richesse sémantique, mais atteste par ailleurs de la diversité des usages culturels du feu et de l'agriculture dans l'organisation sociale.

A l'inverse, les langues africaines semblent ignorer tout, ou presque, des deux grandes révolutions industrielles fondées sur le charbon et plus tard sur le pétrole. L'absence de mots constituerait en soi une ignorance manifestée par le fait que les peuples n'ont « nommé » que des choses dont ils avaient connaissance. Ce point de vue pourrait être rapproché de celui d'André Leroi-Gourhan qui considère que le

⁸⁸⁸ *Idem*, p. 40.

⁸⁸⁹ *Idem*, p. 48.

⁸⁹⁰ *Idem*, p. 49.

langage et l'outillage se sont développés l'un grâce à l'autre.⁸⁹¹ Ainsi, nommer une chose est éminemment un acte d'appropriation de son environnement. L'homme donne des noms à des objets dont il fait usage pour ses besoins et à des réalités immatérielles comme la peur, l'amour, les rêves, des esprits, Dieu.⁸⁹² Dans une telle logique, l'absence des mots techniques et scientifiques dans une langue ne peut être perçue que comme l'inconnu de cet univers culturel. On retrouve cette idée chez des auteurs comme René Bureau chez qui « *l'objet technique n'est pas un instrument pur, mais il est pris dans un réseau de significations. Il n'est pas réductible à lui-même, il fait partie d'un « ensemble technique » d'abord et d'un ensemble économique et social. Ainsi, il n'est pas possible d'inventer la galère sans avoir « inventé » l'esclavage* ». ⁸⁹³ Le rapport qui existe entre le langage et l'outillage doit aussi intégrer une troisième dimension qui est la culture entendue comme un ensemble de valeurs caractéristique d'un peuple particulier. Ainsi, on peut apercevoir qu'il est inimaginable qu'un peuple puisse atteindre un certain niveau de développement technique sans que la langue de ce peuple ne parvienne à fixer une telle évolution dans la culture.

Curieusement, quand on interprète le retard économique des sociétés africaines à l'aune de cette logique sémantique (le nom est vecteur d'appropriation), le mystère de l'apparition de la révolution industrielle n'est pas pour autant élucidé. Car si l'on tient pour vrai que seuls les peuples qui avaient connaissance du charbon ou du pétrole et de leurs différentes composantes pouvaient aboutir à une révolution industrielle, on s'aperçoit très vite que cette hypothèse n'est pas satisfaisante. Bien avant la révolution industrielle en Europe occidentale, les Chinois, les Grecs et les Romains connaissaient la houille⁸⁹⁴, mais ne furent pas pour autant à l'origine de la révolution industrielle. Les Chinois et les Indiens firent de grandes avancées dans les connaissances astrologiques et mathématiques, mais ni les uns ni les autres ne purent parvenir à la révolution industrielle. Les Phéniciens inventèrent l'écriture ; les Mayas connaissaient le chiffre zéro, fondement de l'arithmétique, un peu plus d'un demi-millénaire avant sa découverte par les savants indiens de qui l'Europe l'a

⁸⁹¹ Cité par René Bureau, *op. cit.*, p. 88.

⁸⁹² Voir la critique de la « thèse linguistique » du miracle européen par David Cosandey, *op. cit.*, p. 144 *sq.*

⁸⁹³ *Idem*, p. 89 *sq.*

⁸⁹⁴ Annette Ciattoni, *alli*, *op. cit.*, p. 10.

reçu par l'intermédiaire des Arabes.⁸⁹⁵ Et pourtant, tous ces peuples n'inventèrent pas la civilisation industrielle.

C'est pourquoi David Cosandey critique l'hypothèse linguistique qui veut que l'Occident ait mieux réussi dans les sciences et les techniques à cause des idiomes indo-européens qui exprimeraient mieux les concepts abstraits ou généraux que les autres peuples. Comment expliquer alors, se demande-t-il, que les Kurdes, les Iraniens, et les Indiens du Nord qui ont aussi des langues indo-européennes, soient restés arriérés techniquement et scientifiquement ? De même, la Russie et l'Europe de l'Est sont tout autant indo-européennes que les autres pays occidentaux et pourtant, ils sont restés arriérés dans les sciences et les techniques pendant longtemps.⁸⁹⁶ Mais en ce qui nous concerne, ce n'est pas tant le lien entre langue et progrès scientifique et technique qui nous intéresse que le fait qu'une langue, en fonction de son usage, laisse percevoir les us et les coutumes qu'un peuple a adoptés. En ce sens la langue peut être considéré comme le miroir de la culture au sens d'une appropriation des sciences et des techniques. Et cette fonction spéculaire d'une langue, parce qu'elle est indicatrice de l'histoire des innovations des peuples, se démarque des interrogations sur l'origine des sciences en tant que telle, mais consacre les progrès comme usage. De ce point de vue, l'important n'est pas de chercher à comprendre si le degré d'abstraction d'une langue particulière peut être vecteur d'innovation scientifique et technique, mais au contraire, de considérer tout simplement que quelque chose existe dans une culture parce qu'elle est adoptée par une langue et donc par une culture.

Claude Lévi-Strauss cherchait à trancher le débat sur l'antériorité de l'apparition des sciences et des techniques chez les peuples en montrant que, finalement, la révolution industrielle est apparue en Europe occidentale non pas parce que cette dernière avait plus de connaissances que n'importe quelle culture du monde, mais simplement parce qu'elle a su en faire meilleur usage. Le succès de l'Europe réside dans la mise en valeur des techniques anciennes pour résoudre les problèmes de société, contrairement aux autres peuples qui disposaient des mêmes connaissances que l'Europe occidentale mais qui n'en sont pas devenus pour autant

⁸⁹⁵ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, coll. Foli/Essais, Unesco, Paris, 1987, p. 40.

⁸⁹⁶ David Cosandey, *op. cit.*, p. 144.

des nations industrielles.⁸⁹⁷ Cette notion d'usage est centrale chez lui, puisqu'il en vient à considérer que, les bouleversements scientifiques et techniques étant apparus concomitamment sur des territoires et des régions du monde éloignés les uns des autres à la même époque, « *si la révolution industrielle n'était pas apparue d'abord en Europe occidentale et septentrionale, elle se serait manifestée un jour sur un autre point du globe* ». ⁸⁹⁸ Les auteurs comme David Cosandey lui reprochent d'avoir méconnu *le secret de l'Occident* et réduire ainsi la révolution industrielle à un fait du hasard alors qu'il n'en fut pas un.⁸⁹⁹ Mais en réalité, qu'il s'agisse d'admettre que tous les peuples avaient un fond culturel commun hérité du néolithique et qui aurait pu aboutir à la révolution industrielle si l'Europe occidentale n'en avait pas été la pionnière ; qu'il s'agisse par ailleurs de considérer la révolution industrielle comme un processus spécifiquement européen, aucune interprétation ne parviendra à dédouaner l'Afrique qui doit, si elle veut rentrer dans l'air industrielle, réévaluer ses connaissances sur ce qu'elle sait des *processus météorologiques*, fondement de tout essor industriel.

On peut remarquer que, plusieurs siècles après la révolution du néolithique, l'héroïsme de la femme, en Afrique est devenu un témoin archaïque d'une société qui n'a plus connu de transformation scientifique et technique. On doit à Paul Du Chaillu le célèbre aphorisme selon lequel, en Afrique, « *la femme est la bête de somme* ». ⁹⁰⁰ Autant, pendant le néolithique, le statut de la femme fut exhaussé par la matrilocation et son rôle nourricier en tant que cultivatrice de la terre, autant, compte tenu des révolutions scientifiques et techniques qui ont considérablement allégé l'effort physique dans le domaine agricole, il devient difficile d'admettre qu'il y ait des êtres humains qui fassent de nos jours ce qui est désormais dévolu aux machines. C'est pourquoi au-delà de la bravoure des femmes africaines ployant sous le fardeau de leurs paniers, leur portage donne plutôt matière à des portraits pitoyables d'un monde en décalage avec son époque : « *porteuse de la nourriture comme elle est porteuse des enfants, la paysanne africaine est admirable dans l'accomplissement d'un rôle ancestral mais de plus en plus en décalage avec ce que*

⁸⁹⁷ *Idem*, p. 50.

⁸⁹⁸ *Ibidem*, p. 65.

⁸⁹⁹ David Cosandey, *Le secret de l'Occident. Vers une théorie générale du progrès scientifique*, Champs/Flammarion, Paris, 2007, p. 168.

⁹⁰⁰ Cité par Vincent Thébaud, *ibid.*, p. 135.

le progrès peut apporter pour soulager l'effort physique dans sa quotidienneté ». ⁹⁰¹

Si cette image de la femme africaine « bête de somme » est investie d'une indigne sonorité, c'est parce qu'elle exprime précisément ce décalage par lequel l'Afrique accuse son retard dans les progrès scientifiques et techniques. Si les femmes en sont encore au portage et aux durs travaux physiques à longueur de journée pour nourrir leurs familles, c'est bien une preuve que les sociétés africaines en sont restées à des modes de productions traditionnelles comme on peut les voir de nos jours dans la plupart des villages des pays d'Afrique centrale tels le Gabon, la Guinée équatoriale, le Cameroun et le Congo. Des communautés villageoises cultivent plusieurs hectares de forêts qu'elles auront préalablement déboisé, brûlé, bêché. Chaque famille étend ses champs en fonction du nombre de bouches à nourrir pour plusieurs mois. N'ayant ni électricité ni congélation, les habitants des villages africains conservent leurs provisions dans de petites claies enfumées qui ne peuvent contenir qu'une faible quantité. C'est pourquoi les villageois de l'Afrique centrale font plusieurs voyages au quotidien entre le village et leur champ pour se servir en fonction de leurs besoins. Et pour éviter des ruptures dans l'approvisionnement annuel, on cultive large afin de tenir compte de l'alternance des saisons (six mois de pluies et six mois de soleil), qui oblige à déboiser, brûler, bêcher pendant la saison sèche tandis que la saison des pluies est favorable aux semailles et récoltes.

Il existe une variété de cultures qui ne sont pas soumises à ce cycle, Mais dans l'ensemble, les aliments principaux se cultivent en fonction de ces deux grandes saisons qui se subdivisent encore chacune en deux sous-saisons : la grande et la petite saison des pluies, ainsi que la grande et la petite saison sèche. Et chaque petite saison dure trois mois environ. Mais précisément, on ne comprend pas comment une telle importance du temps dans les activités agricoles et un tel labeur qui décuple l'effort physique des paysans, compte tenu de l'ardent soleil de l'équateur, n'ont pu susciter une technicisation progressive des outils de travail. On ne comprend pas pourquoi les bêtes de somme ne se sont pas massivement substituées aux femmes dans les durs labeurs champêtres alors que la domestication des animaux apparaît dans l'histoire (occidentale) dès le néolithique. ⁹⁰² On ne comprend pas pourquoi les agriculteurs des savanes africaines ne purent développer des herses et autres

⁹⁰¹ Vincent Thébaud, *op. cit.*, p. 135.

⁹⁰² Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 44.

techniques rudimentaires pour alléger les tâches pénibles des laboureurs alors que la fonte et toute la paléindustrie issue de la domestication du feu apparaît également dans l'histoire (occidentale) pendant le néolithique.⁹⁰³ On en vient toujours à cette question douloureuse pour la conscience africaine : que faisaient les ancêtres africains depuis le néolithique ? Quelles étaient leurs méthodes de travail, de quoi se nourrissaient-ils et quelle était leur organisation sociale ?

Si on dénombre les aliments dont se nourrissent la majorité des Africains d'aujourd'hui, figurent la banane, le manioc, l'arachide, la tomate, etc. Tous ces produits passent chez les Africains comme étant typiquement des composantes de leurs cultures les plus anciennes. Et pourtant, le manioc, originaire du Brésil, a été introduit en Afrique par les Portugais, tandis que les arachides, en provenance des Indiens de l'Amérique centrale (caca-huète est un mot indien), sont introduites au Sénégal au milieu du XIX^e siècle.⁹⁰⁴ Tous ces aliments se sont tellement bien assimilés dans les habitudes alimentaires africaines que non seulement on a du mal à imaginer l'Africain des villages sans son manioc et son arachide, mais surtout on ne fait plus un grand cas du fait que l'apparition de ces nouveaux produits alimentaires a complètement transformé toute une organisation de la société traditionnelle africaine. Ne fût-ce que pour adopter la culture de ces nouveaux produits alimentaires qui étaient inconnus des Africains jusqu'avant le contact avec les Européens.

Mais ce qui nous intéresse ici n'est pas de faire l'historique des modes de cultures et des habitudes alimentaires des Africains avant le contact avec l'Occident. Au contraire, il faut chercher, à travers les habitudes alimentaires et les modes de production africains, les indicateurs du niveau de technicité de l'industrie africaine qui couvre le champ de ce que nous désignons par « *culture* ».

Dans la *Philosophie de la nature*, Hegel cite plusieurs rapports d'expériences de la nature qui doivent certainement être familières à tous les cultivateurs. Le fait, par exemple, que les plantes aient besoin de lumière pour croître et avoir leur sève ; que si on laissait une plante dans un endroit sombre, elle s'orienterait d'elle-même,

⁹⁰³ *Idem*, p. 64.

⁹⁰⁴ Vincent Thébault, *alii, op. cit.*, p. 164.

en direction d'une ouverture d'où elle peut recevoir de la lumière⁹⁰⁵ ; que certaines plantes manifestent une certaine excitabilité quand on les touche ou quand elles sont en contact avec le vent.⁹⁰⁶ N'importe quel cultivateur ou paysan connaît tous ces phénomènes sans forcément arriver à leur compréhension (théorique) grâce aux sciences de la nature qui vont peu à peu appréhender le comportement spécifique des végétaux. Dans la représentation des différents *degrés* de la vie, la plante ou la vie végétale sont précisément inférieures à la vie animale en raison de « *l'ipséité négativité du soi* »⁹⁰⁷ de la plante, c'est-à-dire du fait que celle-ci ne reçoive et ne puisse conserver sa vie, son soi, que des éléments extérieurs : le soleil, l'eau, l'air. C'est pourquoi dans *La philosophie de la nature*, l'âme d'une plante, c'est-à-dire son principe vivifiant, est « *plongé dans le processus de l'extériorisation réciproque* »⁹⁰⁸ qui est cette lignification totalement dépendante de ces éléments extérieurs. L'ipséité négative du soi de la plante ne s'explique pas seulement vis-à-vis de la nature extérieure mais elle est sa nature constitutive : « *la plante se divise en une multitude de germes qui sont, à leur tour, des plantes totales ; de la sorte sont produits des membres dont chacun est le tout* ». ⁹⁰⁹ Ainsi le mode de production chez les phytozoaires réside dans la substance même du végétal, soit sous forme de petits grains soit sous forme de corps plus gros.⁹¹⁰ Les plantes supérieures comme les arbrisseaux, ont une croissance immédiatement présente à même la division de la plante. Car chaque partie de la plante (rameaux, racines, tiges, feuilles) est en réalité un végétal complet, une plante totale de telle sorte que, même coupée en tant que bouture et enfoncée dans le sol, cette bouture va pousser pour la simple raison qu'en chacune des parties de la plante, les racines peuvent être soit dans la plante ou dans le sol. Et si on fixe un bourgeon dans un arbrisseau, un arbre sur un autre tronc, il continue de pousser. Mieux encore, les nouvelles plantes ainsi obtenues des rameaux, non seulement reproduisent l'espèce de la plante dont on les a prises, mais aussi elles se reproduisent comme sa variété. La raison de ce résultat est dans le fait qu'une semence peut croître soit pour reproduire son espèce ou encore pour diversifier les aspects de l'espèce en variétés. Parmi les plantes à bulbes, propres

⁹⁰⁵ *Enc.*, II, § 344 Add., p. 586 : « plantés dans une cave, les plants de pommes font ramper leurs germes sur le sol dans la direction où se trouve un trou de lumière, et ils grimpent comme s'ils savaient le chemin, le long du mur pour atteindre l'ouverture où ils puissent jouir de la lumière ».

⁹⁰⁶ *Idem*, p. 591.

⁹⁰⁷ *Idem*, p. 586.

⁹⁰⁸ *Idem*.

⁹⁰⁹ *Ibid*, p. 593.

⁹¹⁰ *Ibid*.

aux monocotylédones, on peut voir apparaître plusieurs phénomènes. Les bulbes peuvent, par exemple, éclore dans les angles adjacents aux feuilles ou le long de la tige, et ensuite, se détacher de temps en temps spontanément de la tige-mère ; poussent alors, séparés de celle-ci, des racines et des feuilles.⁹¹¹

Dans *La philosophie de la nature*, tous ces rythmes de vie végétale perdent en dignité face à la vie végétale parce que la vie d'une plante reste fondamentalement, pour Hegel, une pure répétition où la plante se pose comme l'Autre d'elle-même de façon idéale. Autrement dit, la plante a une existence idéale et non réelle en tant qu'elle ne peut parvenir à se supprimer pour ainsi dépasser sa contradiction interne qui la rendrait autre qu'une pure répétition. C'est en cette « *contradiction non résolue* » de la vie végétale idéale que l'animalité constitue un progrès.⁹¹²

Dans les différentes considérations théoriques de la nature, le fait de mesurer la température des plantes⁹¹³, de s'intéresser à leur rythme de sommeil⁹¹⁴, à l'excitation de leurs organes de reproduction⁹¹⁵, etc., fait d'abord apparaître les sciences de la nature comme une discipline sans intérêt. Mais l'intérêt naît dès lors que ces différentes considérations permettent de mieux connaître les plantes, de mieux les apprivoiser, modifier leur croissance et leur mode de reproduction. Et c'est précisément ces différents traitements de la nature qui finissent par donner à l'homme en tant que *cultivateur* les techniques qui lui permettent de modifier à sa guise le cours de la nature. Qu'il s'agisse de faire des greffes des plantes, d'obtenir diverses variétés à partir des rameaux pris à un arbre ; qu'il s'agisse, dans le domaine minéral, d'exploiter les gisements d'or, d'uranium, de pétrole ; qu'il s'agisse des énergies, tout le savoir et les techniques que l'homme acquiert sur la nature et qu'il transforme en produits industriels lui viennent de cette connaissance fondamentale qui considère les phénomènes naturels dans le détail de leurs comportements, dont les résultats pratiques sont particulièrement amplifiés par l'activité industrielle.

⁹¹¹ *Idem*, p. 596.

⁹¹² *Enc.*, II, § 343 Add., p. 584.

⁹¹³ *Idem*, § 344 Add., p. 589 : « On a mis un thermomètre à l'intérieur des arbres que l'on percevait et trouvé une différence significative entre la température extérieure et la température intérieure, par exemple de -5 degrés Réaumur et +2 degrés, de -10 degrés et +1 degré, etc. »

⁹¹⁴ *Ibid.*

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 591.

Il est particulièrement significatif de noter le paradoxe selon lequel tant de peuples, en Afrique, ont pu cultiver la terre sans avoir atteint le progrès des connaissances et des techniques agricoles qui auraient, peut-être, fourni à l'industrialisation de l'Afrique moderne ses premières assises. Quand on cherche à savoir pourquoi l'Afrique moderne, avec ses nombreuses ressources naturelles ne parvient pas à transformer son économie de rente en une économie diversifiée, on devrait être amené à se demander préalablement pourquoi l'Afrique ancestrale n'a pas pu diversifier les fonctions agricoles alors qu'il semble évident que tout cultivateur pourrait arriver, à force de familiarité avec la terre et avec la nature, à observer les comportements que les sciences de la nature n'ont fait que théoriser. Pourquoi le besoin d'observer les phénomènes de la nature en vue de les reproduire, la mise en place des techniques de greffes, de transplantation, se sont moins développés en Afrique qu'ailleurs ? Il est possible qu'on trouve dans les traditions africaines des vestiges de savoirs détaillés sur la nature et peut-être aussi sur d'autres sciences, mais le fait que tout cela ne se soit pas développé jusqu'à un certain niveau de progrès technique constitue un problème à la fois historique et philosophique quant à l'industrialisation en Afrique. On peut accuser l'évolution très lente des traditions, qui non seulement ne valorisaient pas les savoirs dont elles étaient porteuses, mais de surcroît ne se diffusaient pas à grande échelle au-delà des communautés villageoises.⁹¹⁶ On peut aussi imaginer, historiquement, que compte tenu de la configuration géographique africaine que Hegel qualifie de *compacte*, l'Afrique n'a pas pu bénéficier de l'essor économique qu'ont connu la plupart des pays européens du fait de leur situation géographique. D'après Hegel, la mer favorise les échanges et la créativité⁹¹⁷, tandis que la terre enferme ses habitants sur eux-mêmes.⁹¹⁸ Le retard des sciences et des techniques en Afrique ne serait donc pas simplement dû à l'immobilisme des traditions mais aussi, de façon plus large, à un environnement géographique mal pourvu de cours d'eaux navigables et donc, par conséquent, fermé aux échanges avec les autres peuples. A l'époque où il n'y avait pas suffisamment de routes, ce manque de cours d'eau navigables à l'intérieur du

⁹¹⁶ Mais il faut immédiatement ajouter que cela n'est vrai que dans une logique chronologique et qu'il n'y a pas, de là, à déduire une certaine fatalité de la condition des Africains comme le laisse parfois entendre une certaine interprétation de Hegel colportée à tort par les africanistes. A ce sujet, on peut se référer au commentaire de Bernard Bourgeois, dans la note 12 du § 339 Add. de la *Philosophie de la nature*, *op. cit.*, p. 565.

⁹¹⁷ Hegel, *Raison dans l'histoire*, p. 229.

⁹¹⁸ *Idem*, p. 223.

continent africain a certainement constitué un frein au développement des connaissances et à la circulation des biens. Pour W.W. Rostow, il y a un lien évident entre le désir de mécaniser les modes de production et les conditions d'échange avec d'autres localités. C'est ce lien qui justifie l'enchaînement des étapes de la croissance économique des peuples et qui fait passer de la société traditionnelle, caractérisée par des modes archaïques et non mécanisés d'une production à l'échelle d'un village, à la société de consommation de masse qui, elle, s'appuie sur l'industrialisation et les transports, facteurs d'ouverture sur la ville et le monde.

Les sociétés africaines qui tardent encore à adopter les nouveaux modes de production sont encore loin de ces mutations, faute de moyens techniques et surtout, comme nous l'avons montré de plusieurs manières, faute de maîtrise des connaissances des processus naturels. Mais ce qui est surprenant, c'est qu'au moment où l'Afrique devait se défendre contre ceux qui l'accusaient de n'avoir jamais rien pu inventer par le passé, ceux qui voulurent parler au nom de l'Afrique ont plutôt revendiqué les mérites de l'anti-progrès africain au lieu d'entreprendre d'évaluer les handicaps du passé. La *négritude* s'est plu à faire l'apologie du bucolique contre les tours, les cathédrales et les machines du monde policé. Cette littérature naïve aux accents de rousseauisme et de romantisme est pourtant réfutée par les vagues d'immigrés des pays pauvres, qu'ils viennent d'Afrique, d'Asie ou d'Europe de l'Est, qui rappellent au monde ce à quoi les nations sous-développées aspirent. Si la culture africaine avait consciemment fait le choix d'une vie innocente proche de la nature, tant de gens désespérés ne quitteraient pas leurs pays. Le choix d'une culture technicienne peut toujours être relativisé si l'on considère que les indices par lesquels on mesure l'évolution d'une civilisation peuvent varier en fonction des observateurs. On peut admettre que l'Afrique ait fait un choix différent de celui du progrès technique, comme la thèse de la *négritude* veut le laisser entendre. On ne peut cependant ignorer ce qu'il y a d'objectif dans les événements de l'histoire. Précisément, comme le dit Lévi-Strauss, ce qu'ils manifestent est cette aspiration des peuples au progrès. Mieux encore, au progrès technique tel qu'il s'est accompli en Occident : « *ce que les pays insuffisamment développés reprochent aux autres dans les assemblées internationales n'est pas de les occidentaliser, mais de*

ne pas leur donner assez vite les moyens de s'occidentaliser ». ⁹¹⁹ Et ce moyen, c'est la connaissance des *processus météorologiques* qui est fondement de toute industrialisation, dont la première étape, chez Rostow notamment, est constituée par l'agriculture, ensuite par les produits issus de la transformation des matières premières.

C. [...] Que savait l'Afrique des matières premières ?

La plupart des pays africains semblent avoir pris connaissance des matières premières et des richesses de leurs sous-sols seulement à partir du contexte colonial. Un certain nombre de villes africaines portent des noms dérivés de l'activité économique dominante par laquelle elles se sont construites (par exemple : la Côte d'Ivoire, la *Gold Coast* ou la « Côte d'or » qui désigne l'actuel Ghana, etc.). Ce qui témoigne du grand engouement que dut susciter l'exploitation des richesses africaines au niveau international. Or ce n'était pas seulement le commerce qui a dû être nouveau pour les populations autochtones, car tout a dû être nouveau pour leur culture. Un demi-siècle après les indépendances, l'Afrique offre toujours aux yeux du monde le spectacle d'un continent à l'agonie, incapable de s'approprier les techniques modernes. *L'inquiétude* qui l'étreint peut prendre des formes diverses quand survient, par exemple, une inondation ou une épidémie quelconque au de laquelle les populations ne doivent généralement leur salut qu'à l'aide venue d'ailleurs. Derrière l'impuissance des gouvernements locaux, le problème majeur est celui d'une modernité qui n'a jamais vraiment été intégrée dans les cultures africaines. Cette modernité consiste dans la production de biens de consommation en vue d'échanger avec d'autres peuples. Or l'Afrique semble s'être toujours positionnée en pourvoyeuse de matières brutes, dont l'intérêt lui a été révélé par ceux qui les convoitaient. Avant les explorateurs occidentaux, il y eut des Arabes qui sillonnaient les côtes africaines dès le VII^e siècle. Ils en ramenèrent l'ivoire des défenses d'éléphant, les plumes d'Autriche, les animaux sauvages, la gomme arabique du Sahel, l'or du Soudan et de Guinée et surtout des esclaves. ⁹²⁰

⁹¹⁹ Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, coll. Filio/Essais, éd. Unesco, Paris, 1987, p. 51-53.

⁹²⁰ *Idem*, p. 36.

Héritiers en quelque sorte de l'expérience arabe, les explorateurs occidentaux n'ont fait que prolonger la colonisation érigée en une institution par laquelle l'Afrique fut contrainte d'échanger ou de fournir les matières premières⁹²¹ contre les produits manufacturés, sans jamais parvenir elle-même à entretenir une relation symétrique avec les pays du Nord. La plupart des cultures d'exportation et vivrière viennent des Indes occidentales (manioc, arachide, tomates, hévéa, etc.) ; elles ne sont cultivées en Afrique qu'à cause de la main-d'œuvre, sans que les Africains eux-mêmes ne puissent en être les destinataires ni avoir la science de les transformer en produit fini.⁹²² Mais précisément, ce qui pose problème est le fait que ces différentes activités semblent toujours avoir été quelque chose d'étranger à la culture africaine. L'Afrique a échangé, depuis les Arabes et les Occidentaux, les matières premières contre les tissus, des perles, miroirs, bref, toute la « pacotille » : le rhum des Antilles, les fusils, la poudre. Ces rapports asymétriques n'ont fait que créer l'habitude chez les populations africaines de consommer les produits européens sans pouvoir les produire par leur propre industrie.⁹²³ L'ivoire n'a été valorisé que par le commerce « international », tout comme le seront plus tard le pétrole, l'uranium et d'autres matières premières. Au fil des ans, l'ignorance des Africains de ce que représentent les ressources naturelles, ainsi que les processus de la terre qui les produisent, a fini par renforcer une dissymétrie dans les rapports entre l'Afrique et le reste du monde. Cette dissymétrie peut s'observer à deux niveaux.

D'une part, elle consiste en des économies de rente. Le danger que peut représenter une économie totalement dépendante de la rente est illustré par le Congo Brazzaville où la rente pétrolière représente près de 2/3 des recettes budgétaires et 90% des devises. Sur 2,5 millions d'habitants, 85.000 fonctionnaires sont pris en charge par une trésorerie assurée par la rente.⁹²⁴

D'autre part, la dissymétrie consiste en l'impuissance des Etats rentiers à contrôler les mécanismes complexes du marché international. Le fait que les Etats africains ne disposent pas d'une connaissance des processus du sol, c'est-à-dire de la formation des minerais, de leur mise en valeur par une exploitation industrielle,

⁹²¹ *Ibid.*, p. 12.

⁹²² Ph. Hugon, *op. cit.*, p. 12.

⁹²³ *Ibid.*, p. 78.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 89.

justifie que toutes leurs matières premières soient entièrement exportées vers les pays du Nord qui les achètent à l'état brut. L'Etat africain est donc essentiellement rentier. L'essentiel de ses recettes est fourni par l'exportation de produits primaires, sans aucune garantie de productivité ni de rentabilité à long terme.⁹²⁵ Il est significatif de remarquer que le mode rentier de l'économie n'a pas changé depuis les indépendances. Entre 1960 et 2005, les matières premières représentent plus de la moitié des exportations des pays africains, tandis que les exportations des produits manufacturés ne constituent que 5% des échanges.⁹²⁶ Du nord jusqu'au sud de l'Afrique, les matières premières sont variées et diverses. Outre les minerais, les rentes agricoles sont également importantes. Le cacao de la Côte d'Ivoire et du Ghana a représenté jusqu'à 60% de la production mondiale. Mais le « miracle ivoirien » fut de courte durée, non seulement à cause des crises politiques internes, mais surtout parce que ce n'était pas une croissance fondée sur un dynamisme de l'appareil productif mais plutôt sur une valorisation de la rente.⁹²⁷ L'Afrique du Sud est le seul pays africain à avoir réussi à développer une industrie dérivée (aciéries, fonderies, métallurgie et électrométallurgie) et à avoir amorcé un décollage industriel. Les exportations de ses nombreuses matières premières (vanadium, platine, chrome, Or manganèse, diamant, charbon, uranium, titane, zirconium, etc.) s'élèvent à près de 68% et témoignent d'une véritable économie de diversification.⁹²⁸

L'absence des sciences et des techniques est certainement ce qui a le mieux conforté les thèses sur l'ahistoricité de l'Afrique. Car contrairement à la plupart des autres civilisations connues, on considère que l'Afrique noire n'a pas seulement ignoré la pierre et l'écriture, elle n'aurait surtout pas contribué au développement des sciences et des techniques du monde. Ce que l'Afrique noire a de sciences et de techniques lui vient de ses contacts avec les Arabes et les Occidentaux. Ainsi les rares monuments anciens rencontrés en Afrique noire sont surtout des mosquées, dont l'exemple le plus connu est Djenné au Mali. L'Ethiopie avec ses ruines et les obélisques d'Axoum datant de l'époque des Salomonides, d'une part, et le Zimbabwe, connu pour son site archéologique *Great Zimbabwe* daté d'avant

⁹²⁵ *Ibid.*, p.43 .

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 46.

⁹²⁷ Philippe Hugon, *L'économie de l'Afrique*, p. 26.

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 46 et p. 200.

l'exploration occidentale, d'autre part, constituent, pour le moment, des exceptions en matière de vestiges. Certes, il existe d'autres exemples comme le palais des rois d'Abomey (Bénin) et d'autres villes fortifiées en matériaux périssables. Mais, dans l'ensemble, on considère que l'Afrique noire n'a pas eu de monuments qui aient suffisamment résisté au temps, comme les vestiges grecs et romains.⁹²⁹ Au contraire, il apparaît clairement que la plupart des villes africaines sont nées sous l'effet d'entraînement des activités économiques entretenues par la présence européenne sur les côtes.

A l'image d'une urbanisation qui se concentrait près du littoral à cause de la présence européenne, tous les signes de la modernité semblent donc être le fait d'une nouveauté profondément tributaire de l'Occident, et donc étrangère au développement historique immanent de l'Afrique. Elle est restée extérieure à la maîtrise des processus et aux réseaux internationaux du commerce des matières premières. Jusqu'à l'époque coloniale, on estime que les progrès techniques en étaient encore au néolithique et la quasi-totalité de l'Afrique noire ne connaissait pas ni roue, ni l'écriture ni la culture attelée.⁹³⁰ Certains observateurs en concluent alors que si les nouvelles technologies de l'information et de la communication (NTIC) se heurtent à tant de difficultés en Afrique aujourd'hui, c'est principalement parce que par le passé, elle n'a pas souvent bien maîtrisé les processus de la nature dans une perspective industrielle.⁹³¹ C'est pourquoi l'Afrique ballote encore entre le néolithique et l'informatique.

Et pourtant, on a quand même le sentiment que toutes les raisons avancées pour expliquer le retard des sciences et des techniques en Afrique restent insatisfaisantes. On en vient à se demander pourquoi les sciences et les techniques ne se seraient pas développés chez tous les peuples à la manière d'une intuition philosophique qui, selon Karl Jaspers, éclôt dans les interrogations intempestives et naïves des enfants sur tout ce qui les environne : « qu'est-ce que c'est ? », « pourquoi telle chose ? ». On retrouverait ainsi les fondements de la pensée scientifique et technique dans les récits épiques des conteurs de la tradition orale en

⁹²⁹ Vincent Thébaud, *op. cit.*, p. 70.

⁹³⁰ Philippe Hugon, *op. cit.*, p. 12.

⁹³¹ *Idem*, p. 52.

Afrique. Car, en effet, dans la littérature orale de certains peuples africains comme les Fang (principalement au Gabon, au Cameroun et en Guinée Equatoriale), des épopées comme le Mvett font écho à une guerre qui avait opposé les mortels aux immortels. Les premiers rivalisent d'ingéniosité technique et militaire pour transcender la condition ordinaire des mortels. Les seconds, ne pouvant être atteints par la mort, exerçaient leur empire sur les mortels, non seulement parce qu'ils ne pouvaient être défaits par aucune puissance militaire mais surtout parce que le secret de leur immortalité résidait dans une sagesse supérieure à brutalité des mortels.⁹³² Par-delà le caractère épique des scènes, la mention de l'usage du fer, de l'ivoire, de fusils de canons dans la conquête de l'immortalité⁹³³, peut être comparée à la littérature grecque. Qu'on se rappelle Athéna venant se plaindre devant Zeus pour libérer Ulysse, prisonnier dans une île et, qui ne pouvait revenir au pays de ses pères, faute de « vaisseaux ». En réponse, Zeus finit par donner l'ordre à Hermès de faire connaître son décret du retour d'Ulysse sur un « radeau » de poutres assemblées jusqu'au pays des Phéaciens qui devaient le ramener sur leurs « vaisseaux » après l'avoir comblé d'or, de bronze et d'étoffes.⁹³⁴ Même si ces « vaisseaux » n'avaient rien des engins modernes, il n'empêche que leur mention dans la littérature grecque fait penser que les Grecs avaient bien une connaissance rudimentaire des techniques qui vont se raffiner peu à peu en Occident.

Dans le cadre de l'Afrique, on aimerait déduire l'existence des sciences et des techniques à partir des légendes et des récits épiques comme le Mvett des peuples fang. Car, d'une certaine manière, toutes les cultures et traditions anciennes portent les marques d'une élaboration d'un savoir scientifique et technique de ces peuples. Le fait que les arbres, les animaux, les poissons et les fleurs portent un nom constitue déjà, en soi, un acte scientifique. Car la prise de conscience qu'un arbre, tel poisson, tel animal, ne sont rien d'autre que *ceci* et seulement *cela*, est une grande révolution de l'histoire universelle. C'est pourquoi Hegel rend hommage à l'histoire d'Israël⁹³⁵ pour avoir fait du récit de la *Genèse* le moment de l'identité, la

⁹³² Tsira Ndong Ndoutoumou, *Le Mvett : l'homme, la mort et l'immortalité*, L'Harmattan, Paris, 1993, p. 115-116.

⁹³³ *Idem*, p. 212 sq.

⁹³⁴ Homère, *L'Odyssée*, trad. Victor Bérard, Armand Colin, 1931, p. 93 sq.

⁹³⁵ *Enc.* II, § 339, p. 563 : « Ce qui est naturel, vivant, n'est pas entremêlé, n'est pas un mélange de toutes les formes, comme dans des arabesques. La nature comporte par essence de l'*entendement* [...] L'histoire mosaïque de la création procède encore de la meilleure façon, dans la mesure où elle dit

singularisation du particulier, par lequel chaque chose est posée dans son identité physique. Chaque chose est telle et n'est que cela, fixée dans la rigidité de son identité. Le fait qu'on retrouve cette singularisation des éléments de la nature dans toutes les cultures pourrait être perçu comme le fondement universel des sciences et des techniques.

Pour avoir une idée du niveau des progrès des sciences et des techniques des sociétés africaines, on peut regarder les Africains vivre, les écouter parler dans leurs langues maternelles. Ce qu'ils savent et ce qu'ils ne savent pas y est contenu. Mais on en vient toujours à demander aux historiens : « que savaient les peuples africains de l'utilité de leurs matières premières, de l'organisation interne de la nature, de l'extraction des mines, de la transformation des produits de la nature ? ». Dans le chapitre sur l'histoire africaine dans l'œuvre de Hegel, nous avons formulé autrement cette même question : « que faisaient nos aïeux quand leurs contemporains occidentaux construisaient des tours, des cathédrales, des universités ? ». Or s'il n'y a pas de doute que la révolution néolithique a bien eu lieu dans les cultures traditionnelles africaines,⁹³⁶ ce qui reste difficile à expliquer est la raison pour laquelle ceux qui avaient découvert l'usage du feu ne s'en sont pas servi pour cuire la terre, pour fabriquer des briques, bâtir des édifices religieux ou politiques, des monuments dédiés aux ancêtres. C'est pourquoi, du point de vue historique, on en vient toujours à se demander quel chemin de développement l'Afrique a-t-elle emprunté au point d'apparaître ainsi comme une énigme de l'histoire.

Les missionnaires et les premiers historiens modernes de l'Afrique ont eu beaucoup de mal à répondre à la question de savoir ce que savait l'Afrique sur son propre passé et sur les *processus météorologiques* dont découle l'industrialisation. Faute d'écriture et de monuments anciens, ils ont dû conclure que l'Afrique n'avait jamais rien inventé et que les Africains sont restés dans un état d'enfance et de communion naïve avec la nature. On retrouve la formule sentencieuse chez Hegel :

tout à fait naïvement : aujourd'hui sont nées les plantes, aujourd'hui les animaux, et aujourd'hui l'homme ».

⁹³⁶ Lvi-Strauss, *op. cit.*, p. 36 : « Les progrès accomplis par l'humanité depuis ses origines sont si manifestes et si éclatants que toute tentative pour les discuter se réduirait à un exercice de rhétorique ».

« tels on les voit aujourd'hui, tels ils ont toujours été ». ⁹³⁷ L'âge de l'enfance se traduit par le fait de vivre dans l'ignorance de ce qui se passe sous la terre, dans la mer, et dans l'atmosphère. On a déjà rappelé plus haut une des thèses de Cheikh Anta Diop, selon laquelle les Occidentaux auraient développé un complexe de supériorité depuis l'avènement de l'industrialisation en ignorant qu'avant eux, d'autres peuples, et particulièrement l'Égypte et l'Éthiopie avaient atteint un niveau scientifique et technique notable. Or précisément, ce que nous savons de la terre ne naît pas avec l'industrialisation qui, en tant que technique de production à grande échelle, est un phénomène historiquement récent.

C'est Eratosthène qui mesura le premier, à Alexandrie, le rayon de la Terre par la méthode de *triangulation*. Cette méthode qui aura marqué la culture scientifique du monde grec pendant plusieurs siècles, consiste à mesurer la hauteur d'un objet placé sous le soleil, à partir de son ombre, puisque, quand le soleil est au zénith, c'est-à-dire quand ses rayons sont supposés être perpendiculaires à la Terre, l'ombre d'un objet est proportionnelle à la hauteur de cet objet. C'est Thalès de Milet qui en donna l'exemple le plus célèbre. ⁹³⁸ On le fit venir en Égypte pour mesurer la hauteur de la pyramide de Kheops que le pharaon Amasis voulait reconstruire plus haute. Au coucher du soleil, Thalès monta sur le plateau de Gizeh, y mesura sa propre taille et fit une marque sur le sable à cet endroit. Or Thalès constata par ailleurs que le soleil se couchait dans un plan perpendiculaire à l'une des bases de la pyramide de Kheops. En mesurant sa propre ombre à partir de l'angle d'où il s'était marqué, et, sachant que son ombre était proportionnelle à sa taille, il fit mesurer en même temps l'ombre gigantesque de la pyramide à laquelle il appliqua le même principe. Il conclut que la hauteur de la pyramide de Kheops était proportionnelle à son ombre. Depuis, la règle de triangulation resta l'étalon de mesure de tout ce qui est perpendiculaire à la Terre et dont on sait désormais que la hauteur est proportionnelle à son ombre.

Pour mesurer le rayon de la Terre, c'est ce que fit Eratosthène. Il choisit donc deux points géographique différents : le puits d'Alexandrie et l'obélisque de Syène. Si on considère que les rayons solaires sont perpendiculaires à la Terre quand celui-

⁹³⁷ RdH

⁹³⁸ C. Allègre, *ibid.*, p. 119 sq.

ci est au zénith, et que tout ce qui est fixé perpendiculairement à la Terre (en l'occurrence l'obélisque et le fond du puits) forme donc un angle droit ; si on sait par ailleurs la distance qui sépare les deux angles (en l'occurrence Syène et Alexandrie) il est alors possible de calculer le rayon de la Terre. Eratosthène trouva une longueur de 4.600 km⁹³⁹ (mais la valeur réelle est de 6.400 km).⁹⁴⁰

On a pu s'indigner de la place marginale que Hegel assigne à l'Afrique dans l'histoire universelle. Mais si l'on mesurait la thèse hégélienne de l'ahistoricité de l'Afrique à l'aune de la culture entendue comme exploration minutieuse de l'environnement, et non pas à l'aune du contexte colonial, ceux qui accusent l'Occident de falsifier son histoire feraient mieux de s'interroger sur l'histoire des peuples qui ont connu les progrès scientifiques et techniques. Cette histoire est celle de l'industrialisation, des progrès, celle qui raconte les plus belles aventures humaines par lesquelles les mystères de la nature finissent par livrer leurs secrets. Or cette histoire-là semble « muette » en Afrique. Quand on interroge les traditions africaines sur les phénomènes naturels, la santé, la sagesse, on ne recueille en général que les discours des marabouts et sorciers qui, de surcroît, ne se sentent pas le devoir de divulguer leur prétendu savoir des réalités secrètes. Or l'avènement de la science occidentale a précisément mis en échec cette culture du mystère. Car ce que les traditions ont caché aux hommes, la science moderne, grâce à la rencontre avec l'Occident, l'a bien révélé à tous.

On peut certes chercher à relativiser les succès de la science moderne pour d'excellentes raisons (le dualisme, l'objectivisme, etc.), critiquer les méfaits de la technique.⁹⁴¹ Et la tentation serait de croire que, si les sciences positives tâtonnent encore sur bien des sujets, la solution serait du côté de ces traditions à mystères qui détiendraient ce que la science moderne ne parvient pas à cerner. Mais le problème réside dans la difficulté de connaître exactement ce que ces traditions savent de la nature, de l'homme et de ses angoisses. Si on leur demande ce qu'elles savent, les *initiés* répondent qu'ils en savent certainement beaucoup plus que les non-initiés. Ils prétendent également que les non-initiés ne peuvent parvenir à la connaissance

⁹³⁹ C. Allègre, *op. cit.*, p. 359.

⁹⁴⁰ *Idem.*

⁹⁴¹ Voir Jean Guittou, *Dieu et la science. Vers le matérialisme*, Grasset, Paris, 1994, p. 111.

qu'en passant par une initiation. Cette démarche apparaît ainsi contraire à l'esprit scientifique tel qu'il fut représenté par les Grecs. Hegel dit à ce sujet que Socrate avait refusé de s'initier aux religions à mystères comme le faisait la plupart des Athéniens de son temps, parce qu'il était convaincu que la science et l'art ne résidaient pas dans le secret mais plutôt dans « le champs découvert de la conscience ».⁹⁴² D'ailleurs, ce qu'on entendait par « religions à mystères » n'avait rien de mystérieux puisqu'on y enseignait, non pas des choses secrètes ni « *de profondes conceptions philosophiques, mais d'anciens cultes divins, des conceptions de la nature, des représentations grossières de la métamorphose générale, de simples symboles des opérations générales de la nature comme par exemple le rapport de la terre aux phénomènes célestes* ».⁹⁴³ Or en Afrique, les dépositaires de savoirs font de l'initiation un mystère au sens d'une accession à des choses secrètes et particulièrement profondes. Cette attitude se couvre de ridicule dès lors que la science moderne, grâce à l'instruction scolaire, nous renseigne sur la nature, sur l'homme, le système solaire. Certes la critique hégélienne nous avertit des limites de la science moderne qui, malgré ses résultats spectaculaires et admirables, ne peut cependant pas résoudre tous les problèmes humains. Hegel dénonce en termes clairs le dogmatisme de l'entendement qui ne peut être, à ses yeux, le seul lieu d'investigation du savoir.⁹⁴⁴ Car l'approche du savoir est multiforme, qui relève des différentes phases de la liberté de l'esprit. La première phase est celle de l'innocence où l'esprit est encore dans une unité avec la nature. C'est la phase de l'expérience empirique. La deuxième est celle de la scission ou de la réflexion. Et la troisième est celle de la connaissance proprement dite. C'est la forme pure de la connaissance.⁹⁴⁵ Cependant, du point de vue du progrès des sciences et des techniques, nous devons reconnaître que les résultats et surtout la méthode de transmission du savoir constituent un grand mérite qu'on ne peut décerner au savoir des initiés. Car si l'humanité devait attendre des initiés africains des innovations pour nourrir tant d'enfants affamés, soigner tant d'épidémies qui secouent l'Afrique et exploiter des gisement de pétrole, les villes africaines s'éclaireraient encore à la cire (faute de

⁹⁴² *PhH, op. cit.*, p. 181 : « Tous les Athéniens étaient initiés aux mystères et Socrate seul ne se fit pas initier, sachant bien que la science et l'art ne sortent pas des mystères et que la vérité ne réside jamais dans le secret. La science véritable se rencontre bine plutôt dans le champ découvert de la conscience. »

⁹⁴³ *Idem*, p. 189.

⁹⁴⁴ *Enc. I*, § 37 Add., p. 493.

⁹⁴⁵ *Enc. I*, § 24, 3 Add., p. 478.

pétrole pour les lampes ou d'électricité), et elles n'auraient même pas les quelques rares infrastructures sanitaires qui ont le mérite d'exister. C'est pourquoi l'Etat africain a l'impérieux devoir de favoriser l'instruction moderne contrairement à un savoir initiatique dont il n'y a aucun moyen de tirer profit pour rendre à l'homme sa dignité.

On ne peut certes méconnaître le fait que chaque tradition est le résumé, en quelque sorte, des expériences accumulées des peuples. Hegel considère à juste titre les religions, les coutumes et les lois comme la manifestation de l'esprit. Toutes ces expériences accumulées ont certainement contribué à donner naissance à nos sciences modernes et celles-ci peuvent encore enrichir celles-là dans l'avenir. Mais pour autant, faut-il s'attarder sur les traditions qui ne parlent pas ? Est-il légitime de leur attribuer des savoirs qui ne peuvent pas se communiquer ? Et à supposer que les traditions muettes seraient détentrices des secrets de la nature, on peut encore se demander s'il leur serait possible de fonder un autre discours sur le monde physique, sur l'homme, le système solaire, qui soit totalement différent de celui par lequel les sciences modernes et la philosophie essaient de cerner l'énigme de la vie. Autrement dit, si les sociétés secrètes ou *fermées* prétendent à juste titre posséder des savoirs qui échapperaient encore à la culture moderne, jusqu'où peut-on leur confiance ? Arriverait-on un jour à connaître autre chose sur l'homme que ce que nous a révélé le christianisme et enseigné la philosophie ? Même si les sciences ne sont pas encore parvenues à expliquer tous les mystères de la nature, elles représentent certainement le chemin le plus sûr par lequel l'homme peut connaître la nature. Dans l'exposition de la *Philosophie de la nature* de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, Hegel soutient que la nature ne peut ni se voiler, puisqu'elle est extériorité réciproque, au sens où elle n'a pas son noyau en elle-même, ni être voilée, puisque ses déterminations, objets de l'exploration scientifique, s'exposent ainsi à l'entendement, non pas de quelques initiés, mais bien plutôt à la discipline de la connaissance scientifique fondée sur la dialectique. Il appartient à la nature, en tant que *φύσις* c'est-à-dire une réalité vivante ou dynamique, précisément parce qu'elle est *extériorisation* de l'Idée.⁹⁴⁶ La nature est par essence dévoilement, dont les déterminations livrent à la fois ce qu'elle est en réalité, c'est-à-dire une *extériorité*

⁹⁴⁶ *Enc.* II, § 194 : « La nature s'est produite comme l'Idée dans la forme de l'être-autre. L'extériorité constitue la détermination dans laquelle elle est en tant que nature », p. 109.

réci-proque, et en même temps permettent à l'entendement de saisir les lois physiques qui sont ses modes d'être.

L'on ne peut parvenir à l'industrialisation que par la maîtrise des lois de la matière dont l'observation des déterminations requiert une attention rigoureuse. Toute cette attention portée aux diverses déterminations de la vie depuis la roche primaire jusqu'aux terrains alluvionnaires, aux gangues, aux chaînes de roches, aux gisements de charbon, de pétrole, a pour but de rompre avec l'innocence de l'homme vis-à-vis de la nature. On s'intéresse à la matière en vue de mieux *maîtriser* la nature en agissant sur elle pour le bien-être de l'homme et la prospérité des peuples. Qu'on ne s'étonne pas si, chez Hegel, l'analyse du processus terrestre n'est plus simplement ce que le positivisme des sciences de la Terre détermine comme une structuration interne du globe, mais devient chez lui une sorte d'humanisme qui fait de la Méditerranée la partie rationnelle de l'histoire universelle. C'est là en effet, que se développèrent les trois grandes religions monothéistes, c'est là où naquirent Homère, Socrate, Platon, Aristote et tout l'hellénisme. C'est là que, après les Grecs, les Romains bâtirent le plus grand empire du monde. Mais surtout, c'est là que fermenta l'esprit de conquête, d'audace, d'ouverture et d'aventure.⁹⁴⁷ C'est pourquoi, chez Hegel, les phénomènes naturels comme la tectonique des plaques, les différences des températures entre les continents, la répartition de la mer, prennent une importance particulière. Ce n'est pas un hasard si les Phéniciens furent les premiers à avoir inventé le vaisseau et exploré la mer jusqu'en Afrique. Ce n'est pas non plus un hasard si la philosophie, le droit, le monothéisme, et tardivement l'industrialisation firent leur apparition en ces lieux fertiles où l'esprit de l'homme, parvenu à sa maturité, se dressa et façonna le monde en y imprimant les figures d'une histoire humaine s'affranchissant des langes de l'innocence primitive.

Dans la *Philosophie de la nature*, l'exposé sur le processus terrestre aboutit à la conclusion selon laquelle, les configurations du monde n'ont rien de contingent.⁹⁴⁸ Elles relèvent au contraire d'un ordre supérieur, « *une connexion*

⁹⁴⁷ *RdH*, p. 228.

⁹⁴⁸ *Enc.*, II, § 339 Add., p. 564.

intérieure des choses »⁹⁴⁹ qui révèle les étapes de la conscience. L'Europe est méditerranéenne, pénétrée de partout par la mer, et s'identifie ainsi à la partie rationnelle de la Terre. La géographie physique de l'Afrique, quant à elle, est une masse compacte avec peu de cours d'eau à l'intérieur des terres, ce qui implique une représentation de la conscience fermée et « *envahie par la torpeur* ». ⁹⁵⁰

Bien sûr, on doit reconnaître ici que Hegel a exagéré les traits. Nous avons déjà signalé l'influence de la géographie universelle de Ritter qui interprétait l'histoire des peuples, leurs psychologies, leurs religions et leurs cultures en fonction de leur environnement géographique et climatique.⁹⁵¹ Il explique à fond l'hypothèse climatique selon laquelle le climat aurait une influence déterminante sur les comportements et les mentalités des peuples, y compris leurs progrès. On sait qu'elle remonte à Hippocrate et se retrouve aussi chez Montesquieu. En gros, les peuples sont ce qu'ils sont en fonction de leur environnement naturel. Si la conscience africaine est endormie, elle le doit à la configuration géographique opaque de son continent. L'opacité géographique opacifie en même temps les consciences de ses habitants. Mais on a aussi rappelé, avec D. Consandey que les hypothèses géographique et climatique étaient contredites par l'expérience d'autres peuples. Car d'après lui, si l'on admet que le froid est la cause de l'industrialisation de l'Europe, en tant que le froid est propice à la force et à la créativité de l'esprit tandis que la chaleur le rendrait lâche et esclave, on ne pourrait pas alors expliquer pourquoi plusieurs régions tempérées comme les contrées slaves et la péninsule balkanique sont restées à la lisière de l'essor scientifique et technologique de l'Europe de l'Ouest.⁹⁵² A l'inverse, certaines régions du monde arabo-musulman, des régions très chaudes comme Bagdad de l'époque des califes ou le sud de l'Inde, ont été, à certains moments, des foyers importants de commerce. Le sud de la Chine, malgré son climat tropical chaud et humide, a souvent été plus dynamique que le nord qui a un climat proche de celui de l'Europe. Avec humour, il fait d'ailleurs observer que la symbolique des climats n'a rien d'univoque, et qu'elle été probablement pervertie à partir de la révolution industrielle en Europe. Car jusqu'au X^e siècle, au temps de la splendeur de l'Islam, alors que l'Occident chrétien n'était

⁹⁴⁹ *Idem*, § 339 Add., p. 562.

⁹⁵⁰ *Ibid*, p. 565.

⁹⁵¹ *RdH*, p. 250 sq.

⁹⁵² *Idem*, p. 157.

qu'une vague et pauvre périphérie du monde riche et civilisé, le géographe arabe Al-Masudi aurait écrit que « *les peuples du Nord sont ceux pour qui le Soleil est éloigné du zénith [...] L'humeur chaude manque chez eux. Leurs corps sont épais, leurs natures grossières, leurs manières rudes, leurs intelligences affaiblies* »!⁹⁵³ L'hypothèse climatique peut être utilisée dans n'importe quel sens. Mais il n'en demeure pas moins que ces réserves ne nous avancent guère pour élucider le mystère du passé de l'Afrique quant à sa méconnaissance des processus météorologiques.

Que Hegel ait présenté l'Afrique sous des traits que les africanistes considèrent comme caractéristiques du négationnisme occidental à l'égard des peuples africains et de leur diaspora⁹⁵⁴ ne change rien à la question fondamentale, toujours posée, qui est celle de l'interprétation des liens que l'Afrique a jadis entretenus avec la terre. Que savait-elle de la terre et de ses ressources naturelles ? Que savait-elle en faire ? Après un demi-siècle d'indépendance, on aurait pu espérer qu'une telle interrogation ne renverrait qu'à un passé révolu. Comme ce n'est pas le cas, il faut dépasser les affirmations hégéliennes des africanistes qui nous font manquer l'essentiel. En réalité, le fond du problème est dans l'histoire des relations que la conscience africaine entretient avec la nature. Si l'on cherche ce que les peuples d'Afrique ont compris du volcan, de l'orage, des séismes et autres phénomènes de la nature, on trouvera la réponse dans les légendes et les superstitions qui en font le courroux des dieux ou l'expression des mystères qu'ils considèrent comme l'âme de la nature.

L'explication superstitieuse, en tant que telle, ne fait pas forcément obstacle à la connaissance scientifique et technique, du moins sous ses formes élémentaires. Depuis le néolithique, les découvertes techniques se sont accompagnées de représentations religieuses.⁹⁵⁵ On considérait, par exemple que la terre étant sacrée, les cavernes et les mines étaient comme la matrice de la Terre-Mère, au sein de laquelle poussaient les métaux qui y croissaient comme des embryons. C'est pourquoi l'extraction des mines était assimilée à des fausses couches, à une opération pratiquée avant terme, de telle sorte que l'on pouvait croire que si on leur

⁹⁵³ B. Lewis, *Les Arabes dans l'histoire*, Aubier, Paris, 1993, p. 202, cité par D. Cosandey, *op. cit.*, p. 161.

⁹⁵⁴ Susan Buck-Morss, *Hegel et Haïti*, éd. Lignes-Léo Scheer, Paris, 2006.

⁹⁵⁵ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 64.

avait laissé le temps de se développer selon leur rythme géologique normal, ces minerais-embryons seraient devenus des métaux mûrs et parfaits. Et c'est pour avoir violé une telle sacralité que les mineurs pratiquaient des rites de purification, le jeûne, la méditation, la prière accomplissaient certains actes cultuels.⁹⁵⁶ Mais malgré cette représentation religieuse de la Terre-Mère, lieu de la gestation minéralogique, l'époque néolithique s'est pourtant effectivement appropriée les techniques du feu et tout ce qui s'ensuit. Le métallurgiste, le forgeron et le potier furent considérés comme des « maîtres du feu »⁹⁵⁷, car c'est par le feu qu'on faisait passer la matière d'un état à un autre. Par l'usage des fourneaux, le métallurgiste accélérât la « croissance » des minerais en les rendant « mûrs » dans un intervalle de temps très court. Et ce désir du métallurgiste de collaborer au perfectionnement de la matière suscita chez l'homme la responsabilité de changer la *nature* et de se substituer au temps.⁹⁵⁸

Mircea Eliade voit dans cette fierté du métallurgiste un signe précurseur de ce que sera plus tard la lutte pour la maîtrise du temps par les produits synthétiques grâce à la chimie organique de l'homme moderne.⁹⁵⁹ Pour expliquer que la superstition puisse cohabiter avec un certain progrès scientifique et technique, on pourrait évoquer une tournure de l'esprit humain, chez qui le désir de religion peut se muer en des formes diverses, même lorsque les hommes se disent sans dieu ou sans religion. Cette interprétation pourrait correspondre avec celle *Des deux sources de la morale et de la religion* de Bergson où l'instinct et la raison, la superstition et la vraie religion, bref, d'une certaine manière, l'homme primitif et l'homme moderne se renvoient mutuellement. Dans cette mutuelle imbrication du superstitieux et du rationnel, l'un subsiste dans l'autre. Et la superstition, sous cet angle, n'est plus, à proprement parler un obstacle au déploiement de la rationalité scientifique et technique. C'est pourquoi on est alors en droit de se demander pourquoi les superstitions qui hantent l'Afrique traditionnelle ont fait, et continuent de faire obstacle à l'esprit d'entreprise et de créativité.

⁹⁵⁶ *Idem.*

⁹⁵⁷ *Ibidem*, p. 66.

⁹⁵⁸ *Ibidem*, p. 67 : « Ce qu'auraient demandé des Eons pour mûrir dans les profondeurs souterraines, l'artisan estime pouvoir l'obtenir en quelques semaines, car le fourneau remplace la matrice tellurique ».

⁹⁵⁹ *Ibidem.*

CHAPITRE XII

LE MONDE DES ESPRITS ET LE MONDE DES LOIS

I. Le monde des esprits et ses écueils dans les progrès scientifiques et techniques en Afrique

Dans le chapitre précédent, nous avons exclu de la culture tout ce qui n'est pas technique, c'est-à-dire ce qui ne relève pas de la maîtrise des lois scientifiques qui président à la production et à la gestion d'un bien de consommation. Cette restriction du domaine de la culture peut paraître comme un choix purement matérialiste dans la mesure où elle ne considère que le seul critère économique du mode d'organisation sociale des peuples. Mais en réalité, ce choix de lecture veut rendre compte de deux aspirations politiques des sociétés traditionnelles africaines.

D'une part, l'aspect économique prévaut ici à cause de l'importance de la notion de salut qui se comprend chez la plupart des peuples africains comme un état de vie matériel. C'était déjà le cas dans l'Antiquité grecque et romaine avant l'avènement du christianisme. Car, en effet, les Grecs et surtout les Romains adoraient une série de divinités domestiques (Foyer, Lares, Mânes) dont ils attendaient, non pas un salut *post mortem* de l'âme, mais bien le confort matériel, la santé, la protection contre les maladies et les dangers.⁹⁶⁰ Hegel dira de cette religion romaine qu'elle était « *une religion toute prosaïque de l'étroitesse, de l'opportunité, de l'utilité* ». ⁹⁶¹ Et quand il fallait représenter la vie après la mort, celle-ci était conçue comme une continuation de la vie d'ici-bas. Ainsi, Suétone rapporte, par exemple, qu'à la mort de César, on porta au bûcher les *munera* (charges), les vêtements, les armes et les bijoux.⁹⁶² En ce sens, on peut remarquer que, même si le matérialisme reste étranger aux traditions africaines, bon nombre de religions traditionnelles africaines cherchent à satisfaire les exigences de la vie concrète des hommes. Ces religions cherchent à procurer une protection contre les forces du mal qui sont à l'origine des mauvaises fortunes que sont les maladies, les accidents et le

⁹⁶⁰ Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Librairie Hachette, Paris, p. 21 sq.

⁹⁶¹ *PhH*, p. 225.

⁹⁶² Cité par Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 9.

chômage. Il s'agit donc de se sauver ici-bas de ces maux en se protégeant contre eux.⁹⁶³

D'autre part, la délimitation de la notion de culture au seul champ des progrès techniques et scientifiques tient à l'aspiration des peuples africains. Car après avoir résisté à l'influence occidentale, les peuples africains finirent par envoyer leurs enfants à « l'école occidentale » dans le but de se rendre, à leur tour, maîtres des techniques qui les avaient vaincus et pour rendre leurs sociétés prospères. Ce projet africain s'est explicitement développé dans certains mouvements religieux africains comme le Harrisme et le *bwiti* qui sont deux mouvements religieux qui s'enracinent à la fois dans l'histoire africaine et dans le christianisme.

Du point de vue des traditions africaines, l'on considère que le bonheur est dans la possession des richesses matérielles. Même si les biens matériels proviennent du labeur des hommes, une certaine représentation des traditions africaines admet cependant que c'est plutôt Dieu qui pourvoie aux besoins des hommes. Plus une divinité est importante, plus elle comble ses fidèles de biens. A l'inverse, les infortunes peuvent être attribuées à l'impuissance ou à l'indifférence d'un dieu.⁹⁶⁴ A ce sujet l'antiquité romaine est riche d'illustrations. Cependant la particularité africaine est le fait que cette croyance antique a permis de conclure que la prospérité et la supériorité technique des Occidentaux étaient le signe de la supériorité du dieu de l'Occident chrétien. Autrement dit, c'est Jésus-Christ, le dieu des Occidentaux, qui serait à l'origine de la prospérité occidentale. Et si l'Afrique veut se développer et atteindre le niveau de prospérité des sociétés occidentales, il lui fallait alors abandonner ses fétiches et ses idoles, identifiés aux dieux faibles et vaincus, pour adhérer au christianisme. C'est un prédicateur libérien, William Wadé Harris dont le nom a donné le harrisme, qui fut à l'origine de cette pseudo-exégèse pendant la période coloniale.⁹⁶⁵ Mais, en réalité, derrière ce courant religieux se

⁹⁶³ René Bureau, *op. cit.*, p. 187 sq.

⁹⁶⁴ Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 23 : « Le père de famille invoquait le feu sacré pour ses enfants et lui demandait de leur donner la santé et une abondance de biens. Dans l'infortune l'homme s'en prenait à son foyer et lui adressait des reproches ; dans le bonheur il lui rendait grâces. Le soldat qui revenait de la guerre le remerciait de l'avoir fait échapper aux périls. »

⁹⁶⁵ Harris commence sa mission en 1914. Il prétendait avoir eu la révélation de prêcher l'Evangile à ses contemporains alors qu'il était en prison pour avoir contesté le joug administratif imposé par les Noirs américains venus s'installer à Monrovia après l'abolition de l'esclavage. Sorti de prison, il parcourt les villages libériens et ensuite s'installe en Côte d'Ivoire où il est accueilli comme un

cache aussi une certaine *fascination* des nations occidentales industrialisées chez les Africains de la période coloniale. Reprenant le schéma de René Girard, René Bureau insiste sur le fait que l'Occidental a, en effet, fini par paraître aux yeux des Africains comme un modèle de réussite en même temps qu'un rival.⁹⁶⁶ On l'admire pour ses biens matériels, la puissance militaire et le confort acquis grâce au développement de l'industrie.

La réponse à la fascination occidentale a trouvé dans le *bwiti* fang du Gabon une vision du monde qui permet de poser à nouveau frais le problème des sciences et des techniques en Afrique. Le *bwiti* fang, comme nous le rappelle René Bureau, est une religion syncrétique née dans les années 30 à partir de trois cultures : le culte des ancêtres fang, appelé *bieri* ; un rituel d'initiation de l'ethnie *Mitsogo*, au centre du Gabon ; et le christianisme importé par les missionnaires.⁹⁶⁷ Cette religion syncrétique est souvent connue pour sa gnose. Mais nous allons ici nous contenter de mentionner un tout autre aspect qui fait du *bwiti* le rêve brisé du peuple fang et d'une certaine manière, celui de tous les peuples africains. Le *bwiti* est porteur d'une idéologie qui veut que le peuple *fang* ait cherché à s'appropriier les sciences et les techniques qui permirent à l'Occident de soumettre l'Afrique et de conquérir le monde. Le peuple fang dut alors adopter l'école occidentale et la religion chrétienne auxquelles on attribua le secret du succès économique et du pouvoir technique des Occidentaux. Mais ce rêve ne put être achevé. Car les Fangs en vinrent à s'apercevoir que, même après avoir envoyé leurs enfants à l'école occidentale et à après s'être faits chrétiens, les secrets des sciences et des techniques étaient toujours l'apanage des Occidentaux tandis qu'ils ne parvenaient pas à s'affranchir de la condition du colonisé. Le rêve du Fang était de se substituer aux « colons », c'est-à-dire à ceux qui dominent leurs semblables et leur environnement grâce aux progrès scientifiques et techniques, pour ne plus avoir à subir d'autres formes de colonisation. Mais ne pouvant renverser l'ordre établi, ils cherchèrent alors à se réfugier dans une gnose obtenue par l'absorption d'une plante hallucinogène, *l'iboga*, riche de légendes et qui suscite une certaine curiosité quant à ses vertus supposées. Certains pensent qu'elle aurait poussé sur la tombe d'Adam et qu'elle

prophète et draine de nombreuses foules. Il meurt en 1929 et son mouvement put survivre grâce à des disciples et prédicateurs comme Albert Atcho. A ce sujet, voir René Bureau, *op. cit.*, p. 260 sq.

⁹⁶⁶ *Idem*, p. 97.

⁹⁶⁷ *Ibidem*, p. 196.

aurait été révélée à la première femme de l'humanité par la voix d'un chœur de défunts. D'autres la comparent à l'hostie de la liturgie chrétienne et prétendent que sa manducation conduirait l'initié au « savoir » secret et surtout à une sorte d'état béatifique où les rapports de domination et d'inégalités sont supprimés.⁹⁶⁸

Ce n'est certainement pas cet aspect mystique du *bwiti* qui nous intéresse ici, mais plutôt le fait que le *bwiti* représente avant tout, répétons-le, un modèle de rêve brisé des peuples africains. Ceux qui avaient compris que pour « sauver » l'Afrique, il fallait s'approprier les sciences et les techniques modernes, s'étaient en même temps fourvoyés par la suite. Car ils succombèrent à une utopie sacrée qui les fit s'évader du monde matériel, toujours dominé par les puissants, pour se réfugier dans l'indifférente béatitude où personne ne se distingue des autres. Et ce choix manifesta l'impuissance des peuples africains à renouveler l'ordre du monde. C'est pourquoi, on peut reprocher au *bwiti fang* et à la plupart des religions traditionnelles africaines, non seulement de s'être trompé en confondant la religion et la technique, Jésus-Christ et l'industrie, mais aussi d'avoir laissé croire qu'on pouvait obtenir en l'espace du temps requis pour l'initiation ce que les nations industrialisées purent obtenir par les sacrifices de plusieurs siècles.

Les cérémonies culturelles du *bwiti* durent trois jours⁹⁶⁹ au terme desquels l'initié peut déjà prétendre à quelque savoir, même s'il lui faudra encore subir d'autres épreuves pour confirmer et approfondir le savoir déjà acquis. Mais, quels que soient les grades, la durée d'une initiation représente peu de chose par rapport au cycle de formation d'un ingénieur, d'un docteur ou d'un médecin des écoles modernes. Mais le retard de l'Afrique dans les progrès scientifiques et techniques n'est pas à rechercher seulement dans cette impatience africaine qui institua une culture du résultat immédiat, ni dans l'identification du christianisme avec les lois scientifiques. Les raisons du retard de l'Afrique dans les progrès scientifiques et techniques résident aussi dans d'autres formes d'obstacles comme la place des morts dans le destin des personnes, le mode spécifique de la transmission des savoirs dans les sociétés africaines traditionnelles et l'ambiguïté des sphères des savoirs.

⁹⁶⁸ *Idem*, p. 229.

⁹⁶⁹ *Idem*, p. 226.

A. La place des morts

Brièvement, on connaît l'importance que les sociétés traditionnelles, en Afrique ou comme dans la Rome antique⁹⁷⁰, accordaient aux morts. Ils sont en quelque sorte les tuteurs des vivants dans les choix concrets de leur vie.⁹⁷¹ Des sacrifices leur sont offerts quand on estime qu'ils sont irrités. On leur rend un culte et, dans certaines ethnies, leurs crânes sont conservés pour être vénérés. Par ailleurs, les sorciers vont jusqu'à utiliser leurs reliques pour des actions maléfiques : envoûtement, mauvais sort, etc.⁹⁷² Mais ce qui retient notre attention est le fait de faire dépendre des morts un certain nombre de connaissances sur la médecine, les phénomènes naturels, l'économie, la politique, etc. Tout cela met en évidence une culture qui considère que les « *morts ne sont pas morts* », selon la célèbre expression de Birago Diop. Il faut croire que les morts accompagnent les vivants et qu'ils peuvent les aider à vaincre les épreuves du quotidien, quelle qu'en soit leur nature.

En réalité, que les esprits des ancêtres soient considérés comme médiateurs des connaissances et des bienfaits matériels, cela n'est pas une spécificité africaine. Nous l'avons déjà signalé dans l'Antiquité romaine. De plus, l'histoire montre que la culture scientifique, n'élimine pas automatiquement les superstitions et la religiosité des peuples. Henri Bergson est éclairant à ce sujet dans la mesure où, selon lui, l'instinct et la raison, la superstition et l'évidence scientifique se compénètrent dans la culture moderne. Déjà dans l'Antiquité grecque, Socrate, avant sa mort, demande à sacrifier un coq blanc au dieu Esculape.⁹⁷³ A l'ère chrétienne, on retrouve la même tendance récurrente, y compris à l'âge de l'astronomie. Ainsi Tycho Brahé avait trouvé un grand soutien auprès du roi Frédéric II du Danemark, certainement parce que celui-ci était fasciné par le

⁹⁷⁰ Pour le cas précis du culte des morts pratiqué par les Romains, on peut se référer à la présentation de Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 15 *sq.* La similitude de ces croyances telles qu'on peut les observer aussi en Afrique, dans l'antiquité grecque et romaine, et dans d'autres cultures, laisse apercevoir le même fondement cultuel des croyances d'avant le christianisme.

⁹⁷¹ *Ibidem*, p. 199, R. Bureau y consacre précisément un chapitre sur « *La mort, les morts et les ancêtres dans les sociétés africaines* ».

⁹⁷² *Ibidem*, p. 206.

⁹⁷³ François Daumas, *Les dieux de l'Égypte*, QSJ ? n°1194, PUF, Paris, 1965, p. 114 *sq.* : « Tous les degrés de conscience religieuse existent en un peuple. Lorsque Socrate, mourant, demande à Criton de sacrifier un coq blanc à Asclépios, quelle était exactement sa pensée ? C'est que l'on peut concevoir un monothéisme fait d'exclusion violente, un respect de la transcendance tel que toute acceptation de la moindre tradition religieuse, si minime soit-elle, paraît idolâtrie. C'était le cas du monothéisme hébraïque, que défendaient les Prophètes. »

catalogue d'observations astronomiques, mais aussi parce qu'il avait besoin de se faire confectionner des horoscopes pour prédire l'avenir.⁹⁷⁴ De nos jours, nombre de scientifiques contemporains entrent dans des sectes comme la scientologie. Il se pourrait donc que « la méfiance » qui consiste à se tenir à distance de tout ce qui est irrationnel et superstitieux rende coupable la culture moderne, qui ne prendrait en compte qu'une partie des objets étudiés en refoulant d'autres formes de connaissances non conformes aux critères conventionnels de la rationalité moderne. Mais parce que tout effort scientifique requiert une systématisation, c'est-à-dire une mise en cohérence des énoncés logiques et des objets empiriques à étudier, la rationalité ne peut aboutir qu'au rejet de tout ce qui n'est pas « ordre », « règle », « méthode », « loi », etc.

Ce point de vue se retrouve chez Hegel pour qui toute culture superstitieuse manifeste le niveau inférieur des peuples qui ne sont pas encore parvenus à une libre conscience d'eux-mêmes.⁹⁷⁵ Mais ce qui reste chez Hegel la marque d'une liberté non libérée devient précisément chez Henri Bergson l'enclage du nouveau statut de ce que la raison a considéré jusqu'ici comme irrationnel, superstitieux et non accompli. Car d'après Bergson, la religion et les superstitions subsistent toujours mystérieusement dans la culture moderne, malgré leur caractère absurde et leurs erreurs grossières.⁹⁷⁶ Les superstitions survivent au règne de la rationalité même quand on a fait l'expérience de saint Augustin qui raconte dans *Les confessions* comment il en était venu à renoncer à consulter les horoscopes grâce au témoignage de son mentor, selon lequel il fallait mieux comprendre Hippocrate et suivre la médecine plutôt que les impostures des astrologues.⁹⁷⁷

⁹⁷⁴ Claude Allègre, *op. cit.*, p. 131.

⁹⁷⁵ *PhH*, p. 344 : « C'est un faux principe, que les entraves du droit et de la liberté puissent être ôtées sans que soit libérée la conscience et qu'il puisse y avoir une Révolution sans Réforme ».

⁹⁷⁶ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Quadrige/PUF, Paris, 2003, p. 105 : « Le spectacle de ce que furent les religions, et de ce que certains sont encore, est bien humiliant pour l'intelligence humaine. Quel tissu d'aberrations ! L'expérience a beau dire « c'est faux » et le raisonnement « c'est absurde », l'humanité ne s'en cramponne que davantage à l'absurdité et à l'erreur. Encore si elle s'en tenait là ! Mais on a vu la religion prescrire l'immoralité, imposer des crimes. Plus elle est grossière, plus elle tient matériellement de place dans la vie d'un peuple ».

⁹⁷⁷ Saint Augustin, *Les confessions*, trad. Joseph Trabucco, GF Flammarion, Paris, 1964, p. 68 : « Je prêtais à ces propos une oreille assidue et attentive. Quand il sut par ma conversation que j'étais adonné à la lecture des tireurs d'horoscopes, il m'engagea avec une bienveillance paternelle à rejeter ces livres et à ne pas gaspiller dans ces chimères la peine et le travail que requièrent les choses utiles. Il me dit que lui aussi avait cultivé l'astrologie au point d'avoir songé dans sa jeunesse à en faire sa

Que la superstition et l'irrationalité ne soient pas éradiquées des représentations culturelles des peuples, cela ne constitue pas une préoccupation centrale. Notre point de vue sur l'essor des sciences et des techniques en Afrique n'aura pas à s'étendre sur ce lien entre progrès scientifique et religion. Ce n'est pas l'irrationalité en tant que telle qui est contestée mais plutôt la foi des cultures africaines dans « *la main invisible* » des ancêtres pour résoudre les énigmes de la vie. Quand on se représente le patient travail des physiciens et chimistes pour faire des synthèses, celui des botanistes pour classer les plantes, celui des astronomes comme Tycho Brahe qui, sans lunette astronomique, passait des années à étudier la position du Soleil, croire en « *une main invisible* » qui accomplirait en lieu et place de l'homme le labeur qui change le cours de l'histoire ne peut apparaître que comme un frein à l'essor de la science et des techniques.

B. Les modes de transmission de la connaissance dans l'Afrique ancienne

Pour comprendre l'attitude hostile qu'on a souvent opposée à la croyance en des forces surnaturelles, il faut revenir au statut moderne de la connaissance entendue comme un processus d'autorévélation et de liberté. La plus grande difficulté des cultures africaines réside dans l'essence même de la connaissance issue des rites initiatiques. Dans les sociétés traditionnelles africaines, il n'y a point de savoir qui ne passe par des rites d'initiation. Encore une fois, l'exemple du *bwiti fang* reste caractéristique de ces modes de transmission des connaissances. Le *bwiti fang* raconte l'histoire d'une veuve qui alla à la pêche et qui fut surprise de retirer de l'eau les ossements de son défunt mari. Tandis qu'elle les tirait de l'eau, elle entendit aussitôt des voix d'un chœur de défunts qui s'adressaient à elle et lui disaient que, si elle voulait entendre la voix de son défunt mari, elle n'avait qu'à manger la racine de l'arbuste qui se trouvait à côté d'elle. Cet arbuste était *l'Iboga*. Elle en mangea et put alors converser avec son défunt mari. Alors que les esprits lui avaient interdit de révéler tout cela, elle finit par dévoiler le secret. Cela lui coûta la vie.⁹⁷⁸ La mort apparaît ainsi dans les sociétés initiatiques comme le salaire de quiconque chercherait à dévoiler le savoir aux non-initiés. Le savoir reste l'apanage

profession pour gagner sa vie. Du moment qu'il avait compris Hippocrate, il pouvait bien comprendre ces écrits-là. Cependant il les avait laissés pour suivre la médecine, la seule raison de cet abandon, c'est qu'un homme sérieux n'avait pas voulu gagner sa vie en faisant des dupes. »

⁹⁷⁸ René Bureau, *op. cit.*, p. 166.

des esprits qui le révèlent à une élite d'initiés qui, cependant, ne peuvent le disposer librement. On l'acquiert par une initiation mais on ne peut décider à son gré de le transmettre à qui on veut.

René Bureau décrit le déroulement d'une cérémonie rituelle de *bwiti* au cours de laquelle l'initié est amené à vivre une sorte de mort avant de parvenir à la gnose et à l'état béatifique.⁹⁷⁹ Toute l'organisation des sociétés traditionnelles est ainsi marquée par le clivage entre les « connaisseurs », c'est-à-dire les initiés, et les « ignorants », c'est-à-dire les non-initiés.⁹⁸⁰ La difficulté surgit précisément lorsqu'il s'agit de traduire ces « connaissances » initiatiques en termes de progrès scientifiques et techniques dont les bienfaits pourraient bénéficier à « tous ». C'est précisément ce (datif) « pour tous » qui pose problème parce que les sociétés traditionnelles initiatiques interdisent précisément de communiquer le savoir à tous. Le savoir n'appartient qu'aux initiés qui cohabitent cependant dans le même monde que les non-initiés. Or « l'initié » et le « non-initié » ne désignent pas de simples « classes » sociales comme on peut l'imaginer dans une société des corporations diversifiées où les produits du métier des uns et des autres créent des relations d'interdépendance et d'échanges réciproques. Mais la réalité de ces deux catégories relève d'un vrai cloisonnement *sui generis* qui fonctionne de telle façon que ce qui appartient aux initiés ne peut être destiné à un non-initié tant qu'il perdure dans son état de non-initié.

C. L'ambiguïté des sphères d'application des sciences et des techniques

Les progrès scientifiques et techniques font face à un de ces plus grands paradoxes qui freinent la créativité et révèlent aussi ce que les sociétés initiatiques africaines peuvent avoir d'immoral. Dans ces sociétés traditionnelles, on croit à cette idée absurde selon laquelle si les biens matériels font défaut aux sociétés africaines, ce n'est pas en raison d'une méconnaissance des mécanismes industriels, mais parce que les sociétés traditionnelles initiatiques ont pour principe de ne jamais révéler leur savoir-faire au grand jour. En gros, l'Afrique aurait des « connaisseurs » des lois de la physique, de la mécanique et de l'industrie. Elle serait capable de disposer d'industries produisant autant de biens de consommation que les industries

⁹⁷⁹ *Idem*, p. 184.

⁹⁸⁰ *Ibidem*, p. 185.

européennes. Mais la seule différence est que cette « industrie africaine » n'est pas visible par tous, c'est-à-dire par les non-initiés. Seuls les sorciers⁹⁸¹ sont capables de voir ses productions parce qu'ils sont dotés d'un organe (*l'Evus*) qui leur permet de se dédoubler. Le sorcier voit ce qui est invisible à l'œil d'un non-initié. Il peut rendre quelqu'un malade ou le tuer à distance. Il se meut essentiellement dans le « monde nocturne ».

La sorcellerie s'entend fondamentalement comme une force d'inventivité qui peut être attribuée à un ingénieur quelconque, à un pilote d'avion, à n'importe qui, peu importe sa race ou son origine, à condition qu'il détienne un savoir-faire particulier qui le rend apte à maîtriser certains phénomènes. En ce sens, la Révolution industrielle a été considérée par certains Africains comme une mise à jour de ce que les sorciers africains savaient déjà depuis longtemps. On retrouve, par exemple chez René Bureau, une compilation d'affirmations des prédicateurs africains messianisants en lutte avec la sorcellerie de l'époque coloniale : « *Les Européens travaillent avec la force des sorciers. Ils ont inventé leur science par le moyen des esprits. Tout existait avant les Européens : les maisons à étages, les avions, le téléphone. Les sorciers noirs utilisent tout cela depuis longtemps, en sorcellerie. Les sorciers blancs ont le pouvoir de faire passer cela à l'état visible* ». ⁹⁸²

En réalité, ce n'est donc pas le savoir qui manque au « sorcier africain » mais le pouvoir de faire passer son industrie à l'état visible. Et plus profondément, il manque au sorcier africain de pouvoir s'affranchir d'une hiérarchisation des sphères des savoirs dont les champs d'applications sont distincts et exclusifs. Le *bwiti fang* explique cette impuissance par un mythe de l'origine du monde. Au commencement, Dieu créa trois êtres à partir d'un œuf. En explosant, l'enveloppe de cet œuf donna aussi naissance à un quatrième être appelé *Evus*. Sur la base de la primogéniture, un ordre fut alors établi entre eux et chacun reçut un lieu propre en affectation. ⁹⁸³ De ces quatre, *Evus* est l'inventeur de la civilisation en même temps qu'il est celui qui va introduire la zizanie entre les hommes et va se nourrir de la chair humaine. Il est au fondement de l'anthropologie du *bwiti fang* selon laquelle

⁹⁸¹ Sur la notion de « sorcier », voir R. Bureau, *op. cit.*, p. 178.

⁹⁸² *Idem*, p. 257.

⁹⁸³ *Ibidem*, p. 227.

tout être humain appartient forcément à l'une des trois catégories suivantes : celui qui a l'*Evus* et qui se met au service du mal ; celui qui en a et qui se met au service du bien ; enfin celui qui n'en a pas et qui s'identifie au profane, à l'homme sans connaissance parce que tout savoir important et tout pouvoir proviennent d'*Evus*.⁹⁸⁴ Or le pouvoir de l'*Evus* reste essentiellement obscur parce qu'il provient d'un principe du mal qui cherche à rivaliser avec Dieu et à détruire l'unité entre les hommes. Son action est telle qu'elle ne peut être exposée à la lumière du « jour » pour être vue de tous parce qu'*Evus* n'agit que pendant la « nuit », c'est-à-dire dans le monde des ténèbres. Il est la force destructrice qui se nourrit de la vie et des meurtres.

Cette impossibilité de passer du mode opératoire « nocturne » à une industrie « diurne » expliquerait pourquoi les progrès des sciences et des techniques tardent à porter leurs fruits en Afrique. Quel paradoxe ! Car comment croire que l'Afrique aurait, dans le « monde de la nuit » des industries pharmaceutiques, aéronautiques, agroalimentaires, etc., tandis que, dans « le monde du jour », des milliers de ses fils meurent de faim et de maladies endémiques sous les regards médusés des humanistes du monde chrétien ? C'est pourquoi tous ces modes traditionnels de transmission des savoirs en Afrique avaient besoin d'être « renouvelés », non seulement pour libérer le savoir des arcanes initiatiques et de l'arbitraire, mais surtout pour que ce type de savoir se transforme en un vrai savoir « objectif » fondé sur l'analyse des phénomènes, sur des méthodes, l'étude des processus et des lois universelles telles qu'on les vit émerger dans l'esprit grec.⁹⁸⁵

II. Le monde des lois

A. La quête de la substance des choses depuis les physiocrates

L'acte philosophique est indissociable du désir de comprendre. Nous avons déjà rappelé plus haut le témoignage de la *Métaphysique* d'Aristote qui fait de l'étonnement des premiers philosophes devant le spectacle de la nature, l'acte fondateur de la tradition philosophique.⁹⁸⁶ L'étonnement amène à une explication,

⁹⁸⁴ *Ibidem*, p. 185.

⁹⁸⁵ *PhH*, p. 181.

⁹⁸⁶ Aristote, *op. cit.*, p. 43.

même symbolique, de l'objet contemplé. Mais à côté des mythes et des légendes par lesquels tous les peuples ont expliqué les phénomènes physiques, il s'est aussi levé en Grèce le désir de cerner dans les phénomènes naturels ce qu'il y a d'universel ou de substantiel et non plus seulement en se bornant à donner des explications et des interprétations.

Le substantiel est la permanence de ce qui subsiste dans les changements (croissance, décomposition, vieillissement, etc.) des choses. C'est ainsi qu'on a pu considérer « l'eau », « l'air » et « le feu » comme les principes immatériels de tout ce qui existe. Connaître une chose revient ainsi à connaître sa substance ou son principe. Ce qu'est la loi se comprend alors, chez Hegel en particulier, comme « *Le Rapport de déterminations universelles, permanentes [qui] a sa nécessité en elle-même* ». ⁹⁸⁷ Et cette « nécessité » intérieure est précisément la loi qui est au fondement de toutes choses.

A côté de cette « architecture » (puisque *archè* signifie le fondement ou le principe d'une chose), l'autre démarche pour comprendre un objet s'en tient à l'explication, c'est-à-dire, comme son étymologie (*explicatio*) l'indique, le fait de « dérouler », de « déplier » et « d'interpréter » cet objet couvert en quelque sorte d'énigme. Et puisque les explications peuvent être infinies et arbitraires, surtout quand elles ne sont pas sous-tendues par une « loi » qui en assure la cohérence et la fiabilité du résultat, l'explication s'apparente alors à la méthode des sciences empiriques. Mais avant l'âge de la rationalité scientifique telle qu'elle va se développer dans les sciences modernes, nous retrouvons déjà cet esprit scientifique chez les Grecs. Nous n'allons plus revenir sur la notion de « *Panthéia* » liée au dieu grec *Pan* qui fournit l'explication à tout phénomène et dissipe la torpeur des cultures animistes qui voient dans le moindre déchaînement des éléments de la nature, l'œuvre d'un dieu en courroux. On peut dire que ce « panthéisme » grec a trouvé sa nouvelle expression dans l'essor des sciences modernes dont les résultats ne cessent de rendre intelligibles les phénomènes naturels. Ainsi, il nous paraît désormais puéril que tant de générations aient pu croire que l'eau de pluie était soit les larmes ou les urines d'une divinité. Tout comme il nous paraît désormais tellement naturel de se promener le long d'une plage sans craindre le bruit de la mer alors que,

⁹⁸⁷ *Enc.*, III, § 423, p. 227.

autrefois en Grèce, cela suscitait la panique.⁹⁸⁸ Les modernes savent désormais, depuis Galilée (1564-1642), que les vagues et les marées sont liées à la rotation de la Terre et à l'influence de la Lune.⁹⁸⁹

En réalité, qu'on s'en tienne aux principes des choses ou à leur explication empirique, ce qui nous intéresse avant tout est de comprendre la nature des savoirs initiatiques et religieux dont se targuent les sociétés traditionnelles africaines. Ils ne se transmettent, au cours d'une initiation, qu'à ceux qui disposent d'un organe, l'*Evus*, qui les rend aptes à « connaître » les mystères cachés aux profanes. Et, précisément, cet organe désigne aussi le principe du mal qui n'agit que dans les ténèbres et pour les ténèbres. Si l'on prend au sérieux une telle détermination du savoir, on voit en quoi les traditions africaines se distinguent de la rationalité scientifique qui divulgue ses résultats et contribue ainsi à transformer peu à peu le quotidien des peuples depuis la Révolution industrielle.

On devrait s'interroger sur le statut de la science africaine traditionnelle qui continue de fasciner ceux qui nourrissent l'espoir de recueillir les secrets de ces prétendus savoirs pour les mettre au grand jour. Ce qui suscite la méfiance vis-à-vis de tels espoirs est le fait que ceux qui y vont avec l'intention de revenir pour divulguer les savoirs découverts ne le pourront, parce que, une fois initiés, ils finissent par se soumettre au silence et aux tabous de la phratrie dont l'inobservance peut parfois conduire à des malheurs.

On est souvent séduit par certains témoignages des auteurs comme Eric de Rosny, un jésuite français qui arrive en Afrique (Douala) en 1957, âgé de 27 ans, et va y découvrir, avec fascination, le mystérieux « monde de la nuit ».⁹⁹⁰ Le sommet de ce parcours initiatique est l'accession à la connaissance dont le rituel s'identifie à une sortie de la condition du commun des mortels ou à un réveil de la cécité du monde profane. C'est ce qu'il appelle « ouvrir les yeux ». Mais au terme d'une telle aventure, on en vient à éprouver une sorte d'insatisfaction et à se demander

⁹⁸⁸ *PhH*, p. 179.

⁹⁸⁹ Marta Spranzi, *Galilée. Le « Dialogue sur les deux grands systèmes du monde »* : rhétorique, dialectique et démonstration, PUF, 2004, p. 96 sq.

⁹⁹⁰ Eric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*, Plon, Paris, 1981, p. 298.

pourquoi, si tant est que les « Maîtres de la nuit »⁹⁹¹ savent « ouvrir les yeux » des profanes, les secrets révélés aux nouveaux initiés n'ont jamais pu apporter des révolutions qu'on attend des prétendues connaissances secrètes que détiendraient ces sociétés traditionnelles. De plus, pourquoi ne parvient-on pas à résoudre le dilemme qui fait que la connaissance initiatique elle-même n'est pas « révéléable » par qui le veut ? Or ces paramètres (la consigne du secret imposée à tout initié au risque de perdre sa vie, d'une part, et d'autre part, l'impossibilité de transposer au « jour » ce qui est essentiellement « nocturne ») sont aux antipodes de la culture occidentale qui est essentiellement une culture de la révélation et de la communication. Mais fondamentalement, il ne s'agit pas d'une considération ethnique qui consisterait à comparer les modes de pensées selon les espaces géographiques et culturelles. Ce dont il s'agit est le statut de la connaissance en tant que telle.

C'est dans la religion chrétienne qu'il est apparu de façon spéciale, le fait selon lequel ce qu'il y a de plus profond, de sublime et de plus élevé, c'est-à-dire l'Absolu ou Dieu, soit en même temps accessible, non par une gnose des initiés, mais bien par une autorévélation de Dieu lui-même : « *Ce qui était depuis le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons contemplé de nos yeux, ce que nous avons vu et que nos mains ont touché, c'est le Verbe, la Parole de la vie. La vie s'est manifestée [...]: nous vous annonçons cette vie éternelle qui était auprès du Père et qui s'est manifestée à nous* ». ⁹⁹² Si, en Jésus, ce qui était secret et invisible se rend accessible et visible, le christianisme apporte ainsi à l'histoire de l'humanité la vérité de la révélation qui rend caduque toute religion à mystère. Dès lors, si une religion est dans la vérité, cette vérité est dans la révélation de Dieu en tant qu'esprit absolu. Et cette révélation est inscrite dans la nature même de Dieu. Son concept est d'être révélé et plus précisément de s'autorévéler. Hegel fait remarquer que « *si, dans la religion, on prend au sérieux le mot 'Dieu' en général, il est permis et nécessaire de faire commencer la détermination aussi par Dieu, [...] et, si on lui refuse l'acte de se révéler, il ne resterait plus, quant à un contenu de lui-*

⁹⁹¹ Eric de Rosny, *op. cit.*, p. 298.

⁹⁹² Première lettre de Jean, chapitre 1,1-2.

*même, qu'à lui attribuer de la jalousie. Mais si, absolument, le mot 'esprit' doit avoir un sens, celui-ci contient la révélation de soi ».*⁹⁹³

S'il est donc vrai que, du point de vue du christianisme et de la spéculation hégélienne, la vérité du savoir implique une autorévélation, la culture de la gnose africaine ne peut paraître alors que comme un paradoxe, tant du point de vue de la nature intime de ce type de connaissance que du point de vue de l'existence réelle de cette prétendue gnose des religions traditionnelles africaines. Et on en vient toujours à s'interroger sur la nature de cette connaissance spécifique qui non seulement ne peut être révélée, mais aussi ne peut se révéler elle-même à cause de sa structure « nocturne » qui la confine dans des oppositions non réconciliées que sont « le monde de la nuit » et « le monde du jour », « l'initié » et « le profane », etc. ? Autrement dit, si les traditions initiatiques renferment une certaine vérité, pourquoi leurs connaissances ne parviennent-elles pas se communiquer ?

Il faut reconnaître que les religions initiatiques africaines offrent à l'histoire de la pensée un cas de figure spéciale. Quelques exemples peuvent nous aider à cerner cette spécificité qui distingue les religions traditionnelles initiatiques africaines de la tradition des religions à mystères. Dans l'Antiquité grecque, Hegel rappelle que les religions à mystères n'avaient rien de mystérieux si ce n'est un enseignement et des explications des phénomènes naturels à partir des représentations sensibles et non plus par des influences religieuses.⁹⁹⁴ Les Romains étaient connus pour leurs superstitions. Il voyait le mystérieux partout et les objets avaient toujours, pour eux, une face cachée. Hegel rapporte à ce sujet que « *la ville des Romains avait outre son nom proprement dit, encore un nom secret que peu de gens seulement connaissaient. On pense que ce fut Valentia, la traduction latine de Roma, selon d'autres, c'est Amor (Roma lu à rebours). Romulus, le fondateur de l'Etat, avait encore un nom sacré : Quirinus sous lequel il était honoré* ». ⁹⁹⁵ Et pourtant, dans cette superstition romaine, le mystère n'est pas vraiment mystérieux puisqu'il s'agit d'une

⁹⁹³ *Enc.*, III, § 564, p. 354 sq.

⁹⁹⁴ *PhH*, p. 189 : « Les mystères étaient bien plutôt d'anciens cultes divins et il est aussi peu historique que sot, d'y vouloir trouver de profondes conceptions philosophiques, alors qu'au contraire, ils ne contenaient que des conceptions de la nature, des représentations grossières de la métamorphose générale en celle-ci, et de la vie universelle [...] Les mystères ne constituaient pas un système de doctrines, mais ils consistaient en usage et en représentations sensibles, simples symboles des opérations générale de la nature, comme par exemple le rapport de la terre aux phénomènes célestes. »

⁹⁹⁵ *Idem*, p. 224.

interprétation des faits et des objets et qui confère à ces objets un caractère ouvert à l'enseignement et donc transmissible. A ce sujet, la Kabbale peut être une illustration suggestive. Au XIII^e siècle, la Kabbale apparaît initialement comme une sorte de religion à mystères. Mais en réalité s'il y a mystère, il ne pourrait être entendu au sens des religions initiatiques africaines, c'est-à-dire au sens d'une connaissance structurellement « nocturne » et incommunicable au jour. Le mot « kabbale » signifie « tradition » entendue ici dans son sens latin de *traditio* c'est-à-dire *transmission* d'un enseignement et de *relation* entre le maître et son disciple. La Kabbale est à la fois une tradition ou une méthode d'interprétation de la Bible et une relation mystique fondée sur la « connaissance » du monde (son origine, ses mystères, son gouvernement, sa finalité).

Par rapport à la méthode d'interprétation : pour découvrir le sens secret des Ecritures, la Kabbale avait établi des règles à partir de la valeur numérique de la langue hébraïque. Ces règles consistent en une *combinaison* de lettres (*notarikon* ou acrostiche), l'évaluation numérique de chaque mot par *addition* des lettres qui le composent (*guematria*), la *permutation* des lettres ou des mots (*temoura*). Et toutes ces règles de combinaisons ouvrent la voie à la contemplation des mystères du verbe révélé. Les règles de combinaisons des kabbalistes permettaient de décliner diversement le sens du verbe : le « sens apparent » (*pschat*), le « sens allusif » (*rémez*), le « sens allégorique » (*drach*) et le « sens mystique » (*sod*).⁹⁹⁶ Derrière ces possibilités infinies d'interpréter l'Ecriture, le kabbaliste cherche à contempler et à être illuminé par le verbe révélé. Le kabbaliste contemple le mystère de l'univers caché derrière les apparences sensibles. Par rapport à la relation mystique : la Kabbale considère que le monde est totalement imprégné de la Présence divine (la *Chékhina*). Dieu, tout en siégeant dans les cieux, assure sa présence parmi les hommes.⁹⁹⁷ Dans les religions traditionnelles initiatiques africaines, il n'y a rien de tout cela puisque le mystère est toujours ce qui échappe à la méthode.

Au XVIII^e siècle (la fondation de la Grande Loge de Londres en 1717 étant considérée comme la naissance de la Franc-maçonnerie moderne d'inspiration

⁹⁹⁶ André Chouraqui, *La pensée juive*, PUF, 5^{ème} éd., Paris, 1989, p. 95.

⁹⁹⁷ Voir aussi Marc-Alain Ouaknin, *Mystères de la Kabbale*, éd. Assouline, Paris, 2006.

chrétienne⁹⁹⁸), la franc-maçonnerie est initialement une institution qui regroupait des savoir-faire.⁹⁹⁹ Elle aussi, comme toutes les religions initiatiques, prétend avoir une connaissance secrète des choses acquise au contact des dieux au moyen des rites.¹⁰⁰⁰ Au terme de la phase d'initiation, l'artisan avait la science et le pouvoir qui garantissaient la qualité de son travail, même si, en vertu de son appartenance à la corporation d'initiés, il devait s'astreindre à une ascèse, aux codes et aux secrets du métier.¹⁰⁰¹ Au-delà du caractère ésotérique de la plupart des religions à mystères, il est toujours question d'une activité qui a lieu dans la réalité concrète.¹⁰⁰² Mais ce dont il s'agit dans les religions initiatiques africaines relève d'une connaissance d'un ordre différent. Elle est incommunicable par essence, c'est-à-dire, incapable d'agir sur le cours de l'histoire des hommes.

Pour qu'il y ait communication, il y a certes la structure intime de la connaissance qui fait que, dans chaque chose, est inscrite une certaine dialectique qui la pousse à supprimer son enfermement pour s'extérioriser en s'autodéterminant. Mais outre cette autorévélation de soi par soi de l'objet connu, l'autre voie est la démonstration. Ici, il ne s'agit plus de montrer que, par une nécessité interne des choses, tout savoir s'expose de son propre mouvement. Il s'agit, cette fois-ci, de remarquer que cette exposition de soi par soi constitue une démonstration. Autrement dit, c'est objet de connaissance lui-même qui révèle son caractère connaissable en même temps qu'il dispose d'une manière propre par laquelle on peut le connaître. Et c'est bien dans cette manière propre d'étudier les objets pour mieux les comprendre que les sciences modernes sont parvenues à des résultats considérables et ont rendu possible la domination de l'homme sur son environnement.

⁹⁹⁸ Paul Naudon, *Histoire générale de la Franc-maçonnerie*, Office du Livre, 2^{ème} éd., Italie, 1987, p. 9.

⁹⁹⁹ *Idem*, p. 12.

¹⁰⁰⁰ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰⁰² Il ne s'agit pas ici de cautionner un quelconque ésotérisme au détriment d'un autre. Nous voulons seulement montrer l'originalité de l'ésotérisme africain dont l'essence, contrairement aux mystères d'Eleusis, de la Kabbale et de la Franc-maçonnerie, par exemple, est structurellement « obscure » à toute intelligibilité conforme à la rationalité opérant sur le théâtre de l'histoire des peuples marquée par la passion, l'intérêt, l'économie, la politique, etc.

B. La révolution newtonienne

Un soupçon pèse sur les traditions africaines et particulièrement sur ses prétendues connaissances secrètes. On en vient à se demander si l'on doit vraiment leur accorder un certain crédit. Le soupçon pourrait être dissipé si une communauté scientifique (d'Afrique ou d'ailleurs) parvenait à « s'emparer » de ces prétendues connaissances secrètes pour sauver des vies, améliorer les conditions de vie des populations et nous renseigner sur la composition de l'univers. Dans le cas contraire, le soupçon subsistera aussi longtemps que ces « connaissances » ne pourront pas se démontrer et se soumettre à l'esprit scientifique tel qu'il a été inauguré par Newton (1642-1727).

Le mérite de Newton n'est pas seulement le fait d'avoir affranchi la connaissance scientifique des influences religieuses, magiques et des superstitions. Il est aussi dans le fait qu'il aura fixé les critères du savoir scientifique « objectif » tel qu'il fut désormais possible de garantir un certain résultat par une procédure rigoureusement déterminée. Pour qu'un savoir soit valide, il devrait relever de « *l'expérience des sens* » et des « *démonstrations nécessaires* ». ¹⁰⁰³ Gilles-Gaston Granger résume ainsi cette caractéristique de l'esprit scientifique qui identifie le savoir à la procédure : « *Un savoir concernant l'expérience n'est scientifique que s'il est assorti d'indication sur la manière dont il a été obtenu, suffisante pour que puissent en être reproduites les conditions [...] S'il s'agit d'un énoncé mathématique, ce sont les hypothèses, les définitions et l'ensemble des règles de démonstration admises qui sont supposées être toujours jointes au théorème proposé* ». ¹⁰⁰⁴

Même si on peut élargir cette rigueur de la démonstration scientifique à un vaste domaine du savoir, on doit cependant préciser que le savoir dont il s'agit dans les sciences modernes concerne les phénomènes qui relèvent en général de l'expérience empirique. La magie, la religion, et tout ce qui est au-delà de l'expérience physique s'en trouvent alors exclues, non pas parce qu'ils seraient privés de quelque vérité, mais pour la simple raison que leurs énoncés échappent

¹⁰⁰³ Marta Spranzi, *Galilée. « Le dialogue sur les deux grands systèmes du monde » : rhétorique, dialectique et démonstration*, PUF, Paris, 2004, p. 19.

¹⁰⁰⁴ Gilles-Gaston Granger, *La science et les sciences*, QSJ ? n°2710, PUF, Paris, 1993, p. 47.

aux critères objectifs. Le savoir est avant tout une procédure, ou encore, comme dirait Descartes, un *discours de la méthode*.

Pour justifier les tentatives de recours à tout ce que les peuples ont de magique, de superstitieux et d'irrationnel, on en vient souvent à critiquer la méthode et les résultats de la science moderne. Sa méthode est restrictive et laisserait échapper une part du « réel » que les peuples africains assimilent au monde des esprits. Par ailleurs, on prétexte que les résultats scientifiques n'ayant pas toujours la garantie absolue et l'efficacité qu'on leur attribue (l'effet placebo par exemple), d'autres sources de savoir devraient constituer alors des issues alternatives au savoir technoscientifique occidental. Mais la vraie difficulté semble être ailleurs.

D'une part, le savoir initiatique du type *bwiti* transmet un savoir par des voies non-conformes au *Discours de la méthode*. Surgit alors une interrogation : comment imaginer un savoir destiné à des êtres rationnels qui ne soit pas médiatisé par la raison ? Certes, l'exaltation de la raison peut paraître un phénomène historiquement récent. On l'attribue aux Grecs depuis leur quête des causes premières. On l'attribue surtout à Descartes, à Newton et à toute la tradition scientifique qui se réclame d'eux. Mais la rationalité ne peut pas être seulement considérée comme un instrument mis au point historiquement depuis une période récente. Elle est fondamentalement une catégorie de la condition humaine. Si l'homme est, par son essence, un « animal rationnel », tout ce qui lui est destiné ne peut alors que porter la marque de ce qu'il est. Or précisément, être rationnel revient, en partie, à connaître les choses selon une procédure, par catégorie, bref, selon une méthode qui prend en compte le mode spécifique de l'intelligibilité des humains. Et ce mode d'intelligibilité de l'animal rationnel relève bien chez Aristote de l'*Organon*.

D'autre part, on peut admettre que le savoir scientifique et technique devient parfois aveugle par ses méthodes soucieuses de parvenir aux seules démonstrations. Mais suffit-il de relever le carcan du formalisme de la rationalité moderne pour en venir à légitimer toute superstition ? De plus, à supposer que le discours initiatique contienne effectivement un certain savoir sur l'univers, sur la santé, et sur tous les arts et les techniques, et que, par ailleurs, ce savoir ne diffère point de ce que les sciences modernes nous ont appris de l'univers, de la santé, des arts et des

techniques, quelle serait alors l'utilité de croire qu'il existerait un monde, celui de l'*Evus*, dans lequel résideraient tous les secrets de la science ?

Mis à part le cynisme déjà mentionné plus haut des cultures traditionnelles initiatiques africaines, qui prétendent disposer des savoirs encyclopédiques tandis que tant d'Africains agonisent d'indigence ; mis à part aussi le fait que le prétendu savoir ésotérique africain ne parvient pas à résoudre le dilemme de son statut, qui échappe aux critères de la rationalité (par une autorévélation de la substance ou par une démonstration) ; le savoir initiatique conduit à se poser cette question fondamentale : quelles sont les raisons pour lesquelles on doit demander à la rationalité de faire l'économie de ses méthodes quand il s'agit des superstitions et du mutisme des rites initiatiques ? Ne faut-il pas croire que, même si les sciences modernes ne parviennent pas à répondre à toutes les énigmes de la vie, elles ont cependant le mérite d'apporter d'infimes progrès suffisamment bienfaisants, qui allègent le fardeau des peuples et permettent de rendre l'homme moderne artisan de son destin moyennant de laborieux sacrifices ?

CONCLUSION

I. Premier principe de l'Etat moderne : le triple héritage

Au terme de ce travail, nous pouvons nous demander si nous n'avons pas trop idéalisé l'Occident et méprisé le riche patrimoine africain et des peuples non occidentaux. Ne passerons-nous pas, aux yeux des africanistes, comme celui qui aura renié ses racines au point de se convaincre que rien de ce qui s'est fait en dehors de l'Occident chrétien n'est digne d'aucun intérêt ?

Quand bien même certaines de nos interprétations seraient sujettes à polémique et pourraient paraître quelque fois excessives, elles veulent rendre compte du contexte politique africain marqué par tant d'impasses coupables. Nous avons voulu faire ressentir, dans le prologue de ce travail, le poids de ces impasses à partir de la formation de la conscience d'un Africain depuis sa tendre enfance, où tout se passe comme si chacun avait le sentiment que son enfance eut déjà été volée sitôt qu'il vint au monde. Ils n'ont pas eu le temps d'être enfants que déjà les drames de la vie les ont exposés à des combats d'adultes. Très jeunes, il leur faut déjà porter des armes pour aller à contrecœur aux fronts des génocides interethniques. Il leur faut affronter tous les risques de la vie, le plus souvent dans une totale indifférence des institutions de leurs pays. Le laxisme politique et l'indigence matérielle dans lesquels le plus grand nombre naît en Afrique, passent le plus souvent inaperçus.

Ces événements, inaperçus par certains, deviennent au contraire pour d'autres l'urgence d'une vocation à consacrer une vie entière pour en modifier le cours. Et pourtant, ceux qui choisissent de s'arrêter au chevet des infortunés n'ont rien d'exceptionnel par rapport à ceux que l'indifférence aveugle. En réalité, il ne s'agit pas d'indifférence ou d'aveuglement, mais bien d'une vision de l'homme imprimée, même de façon involontaire, au fond des consciences des peuples par une certaine

culture. Les combats de l'Etat moderne en faveur du bien-être des individus¹⁰⁰⁵, de la liberté des peuples et du développement, ne peuvent se comprendre, de façon authentique, que lorsqu'ils s'inscrivent dans cette culture humaniste dont les racines puisent dans l'héritage grec et le christianisme. Le poids d'une telle affirmation peut réveiller l'humiliation ou le rejet de la part des cultures non chrétiennes et hellénisantes. De ce point de vue, on peut comprendre les frustrations des africanistes. Mais, de façon fondamentale, ce dont il s'agit n'est pas le cheminement de chaque culture par rapport à la vérité, mais plutôt d'un événement particulier qui ne peut se comprendre dans sa réalité plénière que dans l'ensemble de ses composantes. Cet événement est la consistance de l'Etat moderne. Il n'existe authentiquement que là où l'homme est saisi comme une valeur absolue par une culture particulière. Plus précisément, ce que nous avons cherché par-dessus tout à analyser est ce *contenu spécifique* de l'Etat moderne articulé autour des trois piliers : la philosophie grecque, le christianisme et l'héritage romain. Et ce triple héritage constitue le *contenu* qui fonde l'Etat moderne qui n'existe que là où les institutions politiques, les luttes sociales, l'organisation des sociétés sont sous-tendues par cette trilogie politique.

On pourrait se contenter d'affirmer que l'Etat moderne est fondamentalement un Etat chrétien parce qu'il est fondé sur la liberté et la valorisation de l'individu.¹⁰⁰⁶ Nous avons rappelé tout au long de ce travail ce que la religion chrétienne a apporté à l'histoire universelle, tel que Hegel le présente dans la *Philosophie de l'Esprit*.¹⁰⁰⁷ Ce que valent la vie humaine, le droit de la personne, et les institutions politiques trouve son contenu dans la doctrine chrétienne. Le christianisme n'est pas simplement une nouveauté advenue dans l'histoire

¹⁰⁰⁵ *PhD*, 260.

¹⁰⁰⁶ *PhD*, § 260, p. 264 : « Le principe de l'Etat moderne a cette force et cette profondeur prodigieuses de permettre au principe de la subjectivité de s'accomplir au point de devenir l'extrême autonome de la particularité personnelle et de le ramener en même temps dans l'unité substantielle et ainsi de conserver en lui-même cette unité substantielle ».

¹⁰⁰⁷ *Enc.*, III, § 482, p. 279 : « Des continents entiers, l'Afrique et l'Orient, n'ont jamais eu cette Idée [de liberté] et ne l'ont pas encore ; les Grecs et les Romains ; Platon et Aristote, également les Stoïciens ne l'ont pas eue [...] Cette Idée est venue dans le monde par le christianisme, suivant lequel l'individu comme tel a une valeur infinie [...] Si l'homme sait le Rapport à l'esprit absolu comme son essence, il a, en outre, dans la présence, l'esprit divin aussi comme entrant dans la sphère de l'existence mondaine, comme la substance de l'Etat, de la famille, etc. Ces Rapports-ci sont élaborés par cet esprit-là et constitués en conformité avec lui. »

universelle. Il est le fondement de toute vie politique et des institutions de l'Etat moderne.

Dans les parties du monde où sévissent encore des dictatures et où les droits de l'homme se trouvent bafoués, les dénonciations des ONG, des associations et de la presse internationale pourraient paraître arbitraires s'il n'y avait aucune référence implicite à un ensemble de valeurs du monde chrétien. Derrière les clameurs de ceux qui défendent les droits de l'homme et sa dignité, il n'est pas seulement question de libération des peuples opprimés, ni d'aide aux populations précarisées par des calamités naturelles et des dysfonctionnements politiques. Mais si les nations du monde (chrétien) se mobilisent, même sans avoir conscience d'agir sous l'influence des valeurs ou de la vision chrétienne de l'homme, c'est fondamentalement parce qu'on suppose qu'une certaine idée de l'homme, dans les parties du monde agitées, n'est pas conforme à ce que l'homme « devrait être » selon son essence universelle.

Ce que l'homme devrait être fut énoncé chez les Grecs par Apollon à Delphes : « *Connais-toi toi-même* ». ¹⁰⁰⁸ Ce principe de la libre subjectivité va trouver dans le monde chrétien le fondement de l'Etat moderne au point que les Etats imparfaits se reconnaîtront d'une certaine manière à leur inorganisation politique et sociale. Chaque Etat, à travers ses institutions, son organisation politique et économique, rend compte de la vision qu'il a de l'homme. Les Grecs avaient bien perçu l'homme comme un être libre, tandis que la discipline romaine l'avait en quelque sorte vassalisé. Et c'est seulement dans le monde chrétien que l'homme fut réellement perçu du point de vue universel. Dans la vision paulinienne, l'universalité de la nature humaine est énoncée par la suppression du clivage d'antan entre le Juif et le païen. Il n'y a plus d'homme libre ni d'esclave. Tous les hommes sont à considérés du point de vue de leur commune condition mortelle et de leur liberté d'enfants de Dieu. Il n'appartient donc à aucune autorité ni à aucun groupe particulier de priver d'autres hommes de cet attribut fondamental.

¹⁰⁰⁸ *Idem*, § 377, p. 175 : « La connaissance de l'esprit est la plus concrète, par conséquent la plus haute et la plus difficile. *Connais-toi toi-même* ! Ce commandement absolu n'a, ni en lui-même, ni là où il se présente historiquement en tant qu'exprimé, la signification seulement d'une *connaissance de soi* selon les aptitudes, le caractère, les inclinations et les faiblesses *particularisant* l'individu, mais la signification de la connaissance de ce qu'il y a de vrai dans l'homme, ainsi que de ce qu'il y a de vrai en et pour soi, de l'*essence* elle-même en tant qu'esprit ».

C'est ici que l'héritage romain, en tant que projet d'un gouvernement universel soumettant toute particularité, trouve une importance particulière. Car le droit romain, après avoir soumis tous les citoyens sous une commune discipline, devait être modifié par le monde chrétien. La particularité de l'Etat moderne sera donc de maintenir concomitamment la liberté subjective du principe grec, l'extrême discipline romaine qui soumet l'ensemble sous l'universel, et enfin l'infinie liberté humaine inaugurée par la religion chrétienne. Ce que la culture moderne considère comme une valeur universelle de l'homme relève de ce triple héritage. Autrement dit, ce que l'homme doit être, ce que nous cherchons à voir chez tous les hommes, quelles que soient les contrées et les cultures, quelles que soient leur histoire et leurs particularités, est l'homme perçu selon cette vision façonnée par la philosophie grecque, le droit romain et le christianisme.

Quand nous disons que les droits de l'homme sont bafoués dans telle ou telle société, que les guerres interethniques manifestent l'absence d'un Etat moderne dans une société, etc., de telles affirmations présupposent une vision politique à l'aune de laquelle sont appréciées toutes les organisations politiques des peuples particuliers. En Grèce, si Platon rejetait l'oligarchie, la ploutocratie, l'aristocratie et les autres formes imparfaites de gouvernement, c'est aussi parce qu'il présupposait l'idéal d'une communauté juste. Lorsque Marx fait la critique de la société capitaliste bourgeoise, c'est aussi parce qu'il présupposait le communisme. Ainsi à chaque fois qu'une culture politique ambiante est dénoncée, on lui en présuppose une autre. Si les sociétés africaines, éprouvées par la famine et des flux migratoires (soit à cause des guerres, soit à cause de l'inexistence de la vie économique), nous paraissent globalement comme des organisations politiques imparfaitement accomplies en Etat moderne, c'est principalement à cause du destin de l'homme africain. Son habitat, son emploi, sa santé, sa nourriture, son confort et les risques auxquels la vie l'expose au quotidien ne sont pas simplement des inquiétudes que tous les peuples ont en commun, mais, précisément, attestent de la présence ou non d'un Etat moderne.¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰⁹ *PhD*, § 289.

Les critères de ce que l'homme « devrait être », c'est-à-dire selon sa nature universelle, s'identifient parfois, dans les rapports Nord-Sud, à une exigence arbitraire imposée aux pays du Sud pour se conformer à ce que les pays occidentaux considèrent comme « normal », en fonction de leur culture et de leurs intérêts stratégiques. Qu'on leur oppose une vision de l'homme d'autres civilisations, le monde chrétien du Nord n'aurait alors aucune légitimité à faire prévaloir sa vision unilatérale aux autres cultures du Sud. L'histoire mondiale se serait peut-être passée autrement si on lui enlevait le maillon du christianisme. Mais de telles suppositions débouchent souvent sur une impasse quand on les compare au vécu politique concret des peuples. Partout où l'homme n'est pas perçu par une culture particulière comme un être libre, doté d'une liberté inamissible, les institutions de ces sociétés font très peu de cas des revendications des individus. On en vient alors à se demander : si l'homme n'est pas image de Dieu, une valeur absolue, pourquoi les forts se priveraient-ils de tuer les faibles ? Qu'est-ce qui peut pousser un homme politique à rechercher la justice et le droit pour ses contemporains si sa conscience n'est pas préalablement marquée par une culture qui conçoive l'homme comme un être libre ?

La difficulté qu'éprouvent les Etats africains à travailler pour l'épanouissement de l'homme pourrait ainsi avoir ses racines dans une crise des valeurs fondamentales indispensables à l'Etat moderne. Dans les drames qui secouent les sociétés africaines, on se contente souvent de noter le manque d'infrastructures, la corruption des acteurs politiques. Mais on ne s'est pas souvent suffisamment demandé quelle idée l'Afrique se faisait de l'homme. Est-il perçu comme autre chose qu'un membre d'une communauté, d'une tribu, d'un village ? De ces interrogations dépend la nature et le contenu des institutions, de l'organisation économique et politique de toute société.

II. Deuxième principe de l'Etat moderne : la culture

La vision christocentrique de l'homme dans l'Etat moderne amène cependant à s'interroger sur les cultures d'une grande partie de l'humanité qui vit en dehors des valeurs chrétiennes, comme la Chine et l'Inde, dont les succès spectaculaires, dans

de nombreux domaines, donnent pourtant à penser que le modèle occidental de l'Etat moderne pourrait aussi se construire dans l'ignorance totale des valeurs chrétiennes. Autrement dit, les succès économiques, scientifiques et techniques des pays asiatiques attisent la curiosité de savoir s'il est possible que l'Etat moderne, fondé sur la *liberté* humaine telle qu'elle fut conçue par la philosophie grecque et le christianisme, puisse être adopté par des cultures dont les institutions manient les brutalités arbitraires et le mépris des droits individuels.

Les Leçons sur la philosophie de l'histoire donnent un élément de réponse au sujet du Mahométisme ou de l'Islam. Les Arabes chez qui cette religion est née avaient certes fait d'immenses conquêtes à travers le monde. Ils conquièrent la Syrie, la Perse, l'Egypte, l'Espagne et pénétrèrent le sud de la France jusqu'à la Loire avant d'être vaincus à Tours par Charles Martel en 732.¹⁰¹⁰ Ensuite ils mirent beaucoup de soins à promouvoir les sciences et les arts, qu'ils répandirent dans tout leur empire. Partout ils construisirent de grandes villes, de splendides palais et des écoles. Le commerce et l'industrie florissaient : « *La cour brillait non seulement par l'éclat extérieur des pierres précieuses les plus exquises, des ustensiles et des palais, mais surtout grâce à l'état florissant de la poésie et de toutes les sciences* ». ¹⁰¹¹ Mais tout cet éclat fut de courte durée parce que la vision musulmane de l'homme en était restée à une contradiction insoluble. La vision musulmane de l'homme est celle de la soumission quasi servile à l'Un qui confine au fanatisme.¹⁰¹² De la même manière, on peut dire que si la Chine et l'Inde parviennent à refaire leur retard économique, la question des droits de l'homme ou de la liberté semble encore rappeler que l'Etat moderne n'y sera effectif que quand seront maintenus concomitamment l'esprit grec et chrétien à côté de la créativité scientifique et technique.

Ce qui est dit de la Chine et de l'Inde concerne, de façon générale, toutes les cultures non occidentales, si tant est que l'Occident désigne, selon Husserl, non plus

¹⁰¹⁰ *PhH*, p. 176.

¹⁰¹¹ *Idem*, p. 277.

¹⁰¹² *Ibid.*, « Nulle race, nul droit politique de naissance et de propriété n'a de valeur, seul l'homme comme croyant en a une : adorer l'Un, croire en lui, jeûner, se dégager du sentiment corporel de la particularité, faire l'aumône, cela signifie se défaire de son bien particulier : ce sont là les simples commandements ; mais le mérite le plus haut, c'est de mourir pour la foi, et qui meurt pour elle dans la bataille, est sûr du Paradis [...] Le musulman est indifférent à tout. »

un espace géographique mais bien une aire culturelle et spirituelle pouvant s'étendre au-delà de l'Europe. Et c'est à propos de tous ces confins du « paganisme » ou de la « barbarie », le païen et le barbare étant traditionnellement l'homme de la périphérie dont le culte et les mœurs résonnent comme une onomatopée, qu'il faut se demander s'il est possible d'imaginer une organisation politique autre que l'Etat moderne, qui tienne compte de l'homme selon son essence libre, transposée dans la vie éthique par une organisation de la société civile sans laquelle l'Etat est imparfait.¹⁰¹³

L'organisation de la société civile est la matérialisation d'un Etat moderne en tant que différenciation de l'activité économique selon des états et des professions qui se rapportent en même temps, de façon organique, à une autorité politique souveraine.¹⁰¹⁴ Dans cette organisation, la question de la culture apparaît dans un réseau de déterminations complexes. D'abord, elle apparaît sous forme d'instruction ou de formation indispensable aux fonctionnaires de l'Etat qui doivent, par leurs compétences, permettre à l'Etat moderne et particulièrement au « prince », d'assurer la souveraineté de l'Etat et de garantir les intérêts particuliers. La culture est en outre un lieu de médiation civile. Par la culture, les ardeurs violentes de l'homme naturel s'émeussent par l'éducation, le travail et le respect de la loi.¹⁰¹⁵ Mais ultimement, la culture constitue le fondement de la civilisation. Elle désigne l'ensemble des biens et services qui procurent le confort aux sociétés modernes, et particulièrement depuis la Révolution industrielle. Mais précisément, derrière ces biens et services, la culture se manifeste, non seulement comme l'ensemble des moyens techniques, mais aussi comme une évaluation des *processus météorologiques*.

Les biens et services qui emplissent les sociétés riches proviennent de la vie interne de la terre depuis la roche primaire jusqu'à l'étude des constellations. Les

¹⁰¹³ *Enc.*, I, § 80 Add., p. 511 *sq.* : « L'Etat est imparfait si en lui on n'en est pas encore parvenu à une différenciation des états et des professions, et si les fonctions politiques et se rapportant à l'autorité, diverses suivant le concept, ne sont pas encore, de la même manière, développées en organes particuliers, comme par exemple c'est le cas, dans l'organisme animal développé, avec les diverses fonctions de la sensation, de la motricité, de la digestion, etc. »

¹⁰¹⁴ *Idem.*

¹⁰¹⁵ *PhD*, § 187, p. 219 : « Dans sa destination absolue, la culture est donc la libération et le travail de la libération supérieure, à savoir l'absolu point de passage vers la substantialité infinie, subjective de la vie éthique, substantialité qui n'est plus immédiate ou naturelle, mais spirituelle et élevée à la forme de l'universel ».

inventions scientifiques et techniques des pays industrialisés relèvent de cette culture. Ce que les peuples apprirent de la nature, de ses dangers comme de ses bienfaits, se constitua peu à peu en une culture technique de la maîtrise de l'environnement. Après la philosophie et le christianisme en lesquels se fonde la liberté théorique selon l'essence de l'homme, cette liberté devint effective par les découvertes scientifiques et techniques.

La connaissance rend l'homme plus rassuré dans son existence concrète quand il se trouve en possession des lois de son environnement et le pouvoir agir sur lui. Il n'a plus peur des tonnerres ou de la pluie, parce qu'il sait les expliquer comme simples phénomènes naturels dont il peut dégager des lois universelles. De lourdes souffrances des travaux champêtres ont été ainsi allégées par des machines mises en place grâce à ces lois physiques. Tous les peuples qui n'y sont pas encore parvenus peinent à affirmer leur souveraineté sur les marchés internationaux, où chaque Etat apporte les produits de son industrie, c'est-à-dire les résultats de son exploration des processus de la terre, de la mer et de l'atmosphère. Mais tous ces peuples non industrialisés font aussi s'interroger sur leur passé, le type de rapports qu'ils durent entretenir avec leur environnement.

Il n'y a pas d'Etat moderne si l'homme ne peut satisfaire ses besoins élémentaires et se rendre capable d'assumer son destin. Une société où les hommes s'inquiètent de leur lendemain, de leur confort et de leur sécurité n'est pas seulement une société dans laquelle l'Etat n'existe pas encore, mais c'est avant tout une société ignorante à laquelle échappent la connaissance des *processus météorologiques*, des lois de l'économie et de la politique. Et si c'était cette ignorance qui caractérisait les peuples sans histoire, l'Afrique se retrouverait encore en face du sévère verdict hégélien.¹⁰¹⁶

Cependant il ne faut pas privilégier le registre de la polémique puisque l'an historicité n'est pas une spécificité africaine dans l'œuvre de Hegel. Qu'on se rappelle, Hegel n'aurait vu chez les *Indiens* d'Amérique, des êtres physiquement

¹⁰¹⁶ *RdH*, p. 268 : « Ce que nous comprenons sous le nom d'Afrique, c'est un monde anhistorique non-développé, entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle ».

fragiles, incapables de travailler la terre, viscéralement imperméables à la civilisation et tellement enfantins qu'ils avaient besoin de l'autorité d'un maître pour les gouverner et les diriger dans la vie ! Les *Chinois*, quant à eux, manquaient de personnalité. Quand ils sont au pouvoir, ils laissent leurs mères prendre les décisions politiques importantes à leur place. Ils acceptent d'être battus à la verge sans en éprouver la moindre gêne ni le déshonneur. Tels ils sont dans leurs rapports familiaux, tels ils sont dans leurs rapports avec l'Etat. Les *Indiens* ne peuvent comprendre ce qu'est l'homme en soi et pour soi. Leur religion les dispose à s'extraire du monde et de la condition humaine pour se fondre dans une abstraite contemplation.¹⁰¹⁷ Le *Juif*, quant à lui, est atteint de l'*odium generis humani* ou la « haine du genre humain ».¹⁰¹⁸ Depuis Abraham, le Juif se sépare et combat les autres nations. Le *Musulman*, sous-entendu l'Arabe, quant à lui, est inculte et fanatique. Il n'est pas dans l'histoire universelle.¹⁰¹⁹

Les *Egyptiens*, furent idolâtres et ne parvinrent pas à adorer l'esprit pur, détaché de toute matérialité. Les *Orientaux*, de façon générale, ont tous quelque chose qui n'est pas accompli et qui devait trouver sa *plénitude* dans la Méditerranée. Certes Hegel reconnaît à une partie de l'Orient d'être le berceau du lever de Soleil de la raison. Mais globalement, il ne se passe pas grand-chose chez les peuples périphériques de l'Europe. Et même à l'intérieur de l'Europe occidentale, Hegel établit encore une autre hiérarchie. Les *Français* sont connus pour leur légèreté, même si par ailleurs cela leur est reconnu comme un avantage de sociabilité opposée à l'esprit trop sérieux de l'Allemand. *L'Espagnol* est légaliste et fidèle à l'Eglise catholique. *L'Italien* aime la fête ! Les *Anglais* sont conquérants et ouverts au monde. Au final, c'est seulement *l'Allemagne* qui représente ce que l'Europe occidentale a vraiment de mûr et de rationnel.

Certes Hegel n'est pas seulement européocentriste, il est aussi avant tout un germanophile dont le nationalisme, quand il vient à être froissé, s'épanche de façon surprenante. A titre d'exemple, sa prise de position maladroite à l'égard des lois gravitationnelles de l'anglais Newton, visait à réhabiliter l'œuvre de l'Allemand

¹⁰¹⁷ *PhD*, § 5, p. 73.

¹⁰¹⁸ Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, p. 89.

¹⁰¹⁹ *PhH*, p. 278.

Kepler.¹⁰²⁰ Mais au-delà de toutes ces considérations extérieures, la thèse de l'an historicité tout comme celle de l'absence de l'Etat moderne en Afrique doivent être mises en rapport avec toute l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. En particulier avec la *Philosophie de la nature* où l'histoire et l'Etat rationnel sont manifestés à travers la prodigieuse aventure scientifique et technique par laquelle l'homme évalue les *processus météorologiques* pour asseoir sa maîtrise dans le monde. Et dans la *Philosophie de l'Esprit*, l'Etat rationnel se manifeste aussi à travers les institutions sociales qui reflètent l'acte ou le surgissement de l'Idée dans l'histoire concrète à travers les étapes de la conscience des peuples.

Partout où les formes de gouvernements et les institutions des sociétés sont en déphasage avec les rêves de bonheur des peuples, on doit déduire l'absence ou l'imperfection de l'Etat moderne.

¹⁰²⁰ Voir Bernard Bourgeois, *Enc.*, II, § 212, note 2.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

(Répartie en 5 rubriques: œuvres de Hegel, sur Hegel, philosophie générale, méthodologie et questions diverses)

I. Œuvres de Hegel

1. Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin* précédé de *L'esprit du judaïsme*, trad. O. Depré, Paris, J.Vrin, 2003, 254 pages.
2. Hegel, *Introduction à l'esthétique – Le beau*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1979, 379 pages.
3. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit I*, trad. Gwendoline et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 801 pages.
4. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit II*, trad. Gwendoline et P.J Labarrière, Paris, Gallimard, 546 pages.
5. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I: La science de la logique*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, J.Vrin, 1994, 646 pages.
6. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques II: Philosophie de la nature*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, J.Vrin, 2004, 778 pages.
7. Hegel, *Encyclopédie des sciences III: philosophie de l'Esprit*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, J.Vrin, 1998, 604 pages.
8. Hegel, *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'Etat en abrégé*, trad. Robert Derathé, Paris, J.Vrin, 1993, 370 pages.
9. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, J.Vrin, 1987, 349 pages.
10. Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, éd. 10/18, n°235, Librairie Plon, 1965, 313 pages.
11. Hegel, *Ecrits politiques: La constitution de l'Allemagne, Actes de l'assemblée des états du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816, à propos du « Reformbill » anglais*, suivi de *La raison et la croix du présent*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, éd. Champ Libre, 1977, 422 pages.
12. Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, PUF, Paris, 1983, 138 pages.

13. Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefbvre, GF Flammarion, Paris, 1996, 249 pages.
14. Hegel, *Textes pédagogiques*, trad. Bernard Bourgeois, J.Vrin, Paris, 1990, 163 pages.
15. Hegel, *Correspondance, III*, trad. Jean Carrière, Gallimard, Paris, 1967, 434 pages.

II. Sur Hegel

16. Dominique Folscheid et alii, *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, PUF, 1993, 436 pages.
17. Karl Rosenkranz, *Vie de Hegel suivi de Apologie de Hegel contre le docteur Haym*, trad. Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 2004, 735 pages.
18. Eric Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, Paris, J.Vrin, 1974, 117 pages.
19. Bernard Bourgeois, *Hegel : Les actes de l'Esprit*, Paris, J.Vrin, 2001, 354 pages.
20. Bernard Bourgeois, *Hegel à Francfort ou Judaïsme-Christianisme-Hégélianisme*, Paris, J.Vrin, 1970, 125 pages.
21. Bernard Bourgeois, *Hegel*, Paris, coll. Ellipse/Edition marketing S.A., 1998, 63 pages.
22. Bernard Bourgeois, *Le vocabulaire de Hegel*, Paris, coll. Ellipse/Edition marketing S.A., 2000, 64 pages.
23. Bernard Bourgeois et alii, *Hegel et la philosophie du Droit*, Paris, PUF, 1979, 157 pages.
24. Bernard Bourgeois, *Encyclopédie des sciences philosophiques : Hegel*, Paris, coll. Ellipse/Edition marketing S.A. 2004, 71 pages.
25. Jacques D'Hondt, *Hegel. Teste et débats*, Librairie Générale Française, Paris, 1984, 379 pages.
26. Emmanuel Renault, *Hegel, la naturalisation de la dialectique*, Paris, J. Vrin, 2001.
27. Jacques D'Hondt, *Encyclopédie philosophique universelle*, in « *L'actualité de la dialectique* », Paris, PUF, 1989.

28. Olivier Tinland et alii, *Lectures de Hegel*, Paris, Librairie Générale Française, 2005, 506 pages.
29. Bernard Gilson, *L'essor de la dialectique moderne et la philosophie du droit*, Paris, J.Vrin, 1991, 703 pages.
30. Médéwalé-Kodjo-Jacob Agossou, *Hegel et la philosophie africaine : une lecture interprétative de la dialectique hégélienne*. Paris, Karthala, 2005, 276 pages.
31. Claude Bruaire, *La dialectique*, QSJ ? n°363, Paris, PUF, 1983, 2^{ème} édition, 1993, 127 pages.
32. Alessandro Baricco, *L'âme de Hegel et les vaches du Wisconsin*, traduit de l'italien par Françoise Brun, coll. Folio, n°4013, Paris, Gallimard, 2004, 131 pages.
33. Gwendoline Jarczyk, alii, *Hegel : le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*, Aubier, Paris, 1989, 161 pages.
34. Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et servitude dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, Paris, p.1987, 146 pages.
35. Joseph Cohen, *Le spectre juif de Hegel*, éd. Galilée, Paris, 2005, 185 pages.
36. Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis t.2 : Hegel et Marx*, Paris, Seuil, 1979, 256 pages.
37. Xavier Tilliette, *L'Eglise des philosophes. De Nicolas de Cuse à Gabriel Marcel*, Cerf, Paris, 2006, 305 pages.

III. Ouvrages de philosophie générale

38. Platon, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris, GF Flammarion, 1966, 510 pages.
39. Platon, *Les Lois : Livres I à VI*, trad. Luc Brisson et J.-F. Pradeau, GF Flammarion, Paris, 2006, 459 pages.
40. Platon, *Les Lois : Livres VII à XII*, trad. Luc Brisson et J.-F. Pradeau, GF Flammarion, Paris, 2006, 427 pages.
41. Platon, *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, trad. Emile Chambry, Paris, GF Flammarion, 1969, 512 pages.
42. Platon, *Le banquet, Phèdre*, trad. Emile Chambry, GF Flammarion, Paris, 1964, 219 pages.

43. Aristote, *Constitution d'Athènes. Le régime politique des Athéniens*, trad. Michel Sève, Librairie Générale Française, Paris, 2006, 190 pages.
44. Aristote, *Catégories de l'interprétation : Organon I et II*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2004, 169 pages.
45. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. Jean Tricot, J.Vrin, Paris, 1994, 541 pages.
46. Aristote, *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 1990, 576 pages.
47. Aristote, *La métaphysique*, trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, éd. Pocket, Paris, 1991, 558 pages.
48. Aristote, *Métaphysique*, t.1, liv. A-Z, trad. J. Tricot, J.Vrin, Paris, 2000, 310 pages.
49. Aristote, *Métaphysique*, t.2, liv. H-N, trad. J. Tricot, J. Vrin, Paris, 2004, 315 pages.
50. Augustin (saint), *La cité de Dieu I*, trad. Gustave Combès et Goulven Madec, coll. Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, éd. Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1993, 636 pages.
51. Augustin (saint), *Les confessions*, GF Flammarion, Paris, 1964, 381 pages.
52. Descartes, *Les principes de la philosophie*, 1^{ère} partie, J.Vrin, Paris, 1993, 155 pages.
53. Leibniz, *La Monadologie*, trad. Emile Boutroux, livre de poche n°4606, Paris, Librairie Générale Française, 1991, 317 pages.
54. Etienne La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, éd. GF Flammarion, Paris, 1983.
55. Hobbes (Th.), *Le citoyen*, trad. Samuel Sorbière, GF Flammarion, Paris, 1982, 408 pages.
56. Hobbes (Th.), *Léviathan*, trad. Gérard Mairet, Gallimard, Paris, 2000, 1027 pages.
57. Machiavel, *Le Prince*, trad. Jean Anglade, Librairie Générale Française, Paris, 1983, 303 pages.
58. Montesquieu, *Lettres persanes*, livre de poche n°1665, Paris, Librairie Générale Française, 1984, 392 pages.
59. Montesquieu, *De l'esprit des lois*, t.1, GF Flammarion, Paris, 1979, 507 pages.

60. Montesquieu, *Grandeur et décadence des Romains*, Flammarion, Paris, 1968, p.188 pages.
61. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Alain Renaut, GF Flammarion, Paris, 1993, 351 pages.
62. Kant, *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, Flammarion, Paris, 1990, 248 pages.
63. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et Fr. Marty, Gallimard, Paris, 1980, p.1018 pages.
64. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, GF Flammarion, Paris, 2000, 540 pages.
65. J.-J. Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire*, Librairie Générale Française, Paris, 2001, 224 pages.
66. J.-J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, GF Flammarion, Paris, 1966, 633 pages.
67. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris, 2001, 257 pages.
68. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Librairie Générale Française, Paris, 1996, 159 pages.
69. J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, coll. Folio/Essais, Gallimard, Paris, 1964, 183 pages.
70. John Locke, *Traité du gouvernement civil*, trad. David Mazel, GF Flammarion, 1984, 408 pages.
71. Bacon, *La nouvelle Atlantide*, trad. Michèle Le Doeuff et Margaret Llasera, 2^{ème} éd., GF Flammarion, Paris, 2000, 178 pages.
72. Fichte, *La destination de l'homme*, trad. Jean-Christophe Goddard, GF Flammarion, Paris, 1995, 279 pages.
73. *Idem*, *Discours à la nation allemande*, trad. Alain Renaut, éd. Imprimerie nationale, 1992, 396 pages.
74. F.W.J. Schelling, *Introduction à l'esquisse d'un système de philosophie de la nature*, trad. Franck Fischbach et Emmanuel Renault, coll. Livre de Poche, Librairie Générale Française, 2001, 188 pages.
75. Sören Kierkegaard, *Traité du désespoir*, coll. Folio/Essais, Gallimard, Paris, 1949, 255 pages.
76. Sören Kierkegaard, *Crainte et Tremblement*, III, 95, OC 5, Éditions de l'Orante, Paris, 1972.

77. Sören Kierkegaard, *Etapas sur le cheminement de la vie*, Gallimard, Paris, 1975, 424 pages.
78. Karl Marx, *Les luttes des classes en France*, trad. Maximilien Rubel, Gallimard, Paris, 1994, 687 pages.
79. Karl Marx, *Philosophie*, trad. Maximilien Rubel, Gallimard, Paris, 1982, 687 pages.
80. Karl Marx et Engels, *Manifeste du parti communiste*, trad. Emile Bottigelli, GF Flammarion, Paris, 1998, 206 pages.
81. Arthur Schopenhauer, *Philosophie et science*, trad. Angèle Kremer-Marietti, coll. Livre de Poche, éd. Librairie Générale Française, 2001, 249 pages.
82. Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist. Suivi de Ecce homo*, trad. Jean-Claude Hémery, coll. Folio/Essais, Gallimard, Paris, 1974, 339 pages.
83. Max Stirner, *L'Unique et sa propriété*, trad. Henri Lasvignes, éd. Table Ronde, Paris, 2000, 413 pages.
84. Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, trad. Jeanne Hersch, Paris, 10/18, 2003, 188 pages.
85. Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion, 2000, 395 pages.
86. Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis t.1 : L'ascendant de Platon*, Seuil, Paris, 1979, 261 pages.
87. Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, trad. Myriam Revault d'Allonnes et Joël Roman, Seuil, Paris, 1997, 418 pages.
88. Martin Buber, *Judaïsme*, trad. Marie-José Jolivet, Verdier, Lonrai (Normandie), 2004, 251 pages.
89. Hannah Arendt, *L'origine du totalitarisme. L'impérialisme*, trad. Martine Leiris, Fayard, 1982, 380 pages.
90. Gérard Raulet, *Les lumières allemandes*, Flammarion, Paris, 1995, 503 pages.
91. Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif*, J.Vrin, Paris, 1995, 255 pages.
92. Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Cranel, Gallimard, Paris, 1976, 589 pages.
93. Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, coll. Folio/Essais, éd. Gallimard, Paris, 1949, 191 pages.

94. Bertrand Russell, *La méthode scientifique en philosophie. Notre connaissance du monde extérieur*, trad. Philippe Devaux, éd. Payot, Paris, 2002, 287 pages.
95. Arthur Schopenhauer, *Philosophie et science*, trad. Auguste Dietrich, coll. Livre de Poche, éd. Librairie Générale Française, 2001, 249 pages.
96. Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, coll. Folio/Essais, Gallimard, Paris, 1993, 462 pages.
97. Chantal Delsol, *Le souci contemporain*, éd. de La Table Ronde, Paris, 2004, 312 pages.
98. *L'irrévérence. Essai sur l'esprit européen*, éd. de La Table Ronde, Paris, 2003, 249 pages.

IV. Méthodologie

99. Dominique Folscheid et alii, *Méthodologie philosophique*, *Quadrige/PUF*, Paris, 1992, 366 pages.
100. Michel Beaud, *L'art de la thèse : comment préparer et rédiger une thèse de doctorat, un mémoire de DEA ou de maîtrise ou tout autre travail universitaire*, Paris, La Découverte, 2003, 197 pages.
101. Bettina Soulez, *Devenir un lecteur performant*, Paris, Dunod, 2^{ème} édition, 2003, 215 pages.
102. D. Bourdin et alii, *50 fiches de lecture en philosophie : 2 de Hegel à la philosophie d'aujourd'hui*, Rosny (France), éd. Bréal, 2000, 320 pages.
103. François Nayrolles, *Pour étudier un poème*, coll. Profil pratique, n°421, série Examens, Paris, Hatier, 1996, 79 pages.
104. Sophie Boutillier et alii, *Réussir sa thèse ou son mémoire*, Jeunes éditions-Studyrama, Levallois-Perret (France), 2002, 188 pages.

V. Questions diverses

105. Jacques Attali, *Karl Marx ou l'esprit du monde*, Fayard, 2005, 599 pages.
106. Erasme, *Eloge de la folie* suivi de la *Lettre d'Erasme à Dorpius*, trad. Pierre de Nolhac, GF Flammarion, Paris, 1964, 187 pages.

107. Marcel Le Glay et alii, *Histoire romaine*, Quadrige/PUF, Paris, 1991, 587 pages.
108. Daniel Boorstin, *Les découvreurs*, trad. Jacques Bacalu, Jérôme Bodin et Béatrice Vierne, éd. Robert Laffont, Paris, 2004, 761 pages.
109. Alain Ricard, *Voyages de découvertes en Afrique. Anthologie 1790-1890*, Robert Laffont, Paris, 2000, 1059 pages.
110. William Easterly, *Les pays pauvres sont-ils condamnés à le rester ?* trad. Aymeric Piquet-Gauthier, Eyrolles, Paris, 2006, 397 pages.
111. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, éd. La Découverte et Syros, Paris, 2002, 313 pages.
112. Francis Fukuyama, *La fin de l'homme, les conséquences de la révolution biotechnique*, coll. Folio/actuel, GF Flammarion, Paris, 1992, 445 pages.
113. L.S Senghor, *Œuvre poétique*, Seuil, Paris, 1964, 1973, 1979, 1984 et 1990, 444 pages.
114. Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel l'enfant peul. Mémoires*. Ed. J'ai lu, Paris, 2001, 437 pages.
115. Amadou Hampâté Bâ, *L'étrange destin de Wangrin*, 10/18, Paris, 2005, 382 pages.
116. Théophile Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère*, éd. L'Harmattan, Paris, 1990, 567 pages.
117. Gilbert Nzuè-Nguéma, *Africanités hégéliennes. Alerte à une nouvelle marginalisation de l'Afrique*, L'Harmattan, Paris, 2006, 248 pages.
118. René Bureau, *Anthropologie, religions africaines et christianisme*, Karthala, Paris, 2002, 372 pages.
119. Edouard Kabagema, *Carnage d'une nation. Génocide et massacres au Rwanda 1994*, L'Harmattan, Paris, 2001, 249 pages.
120. Ramsès L. Boa Thiémélé, *L'ivoirité entre culture et politique*, L'Harmattan, Paris, 2003, 263 pages.
121. Magloire Kede Onana, *Le droit à l'éducation en Afrique. enjeux et perspectives à l'ère de la mondialisation*. L'Harmattan, Paris, 2007, 177 pages.
122. Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë*, 10/18, Paris, 2005, 191 pages.
123. Camara Laye, *L'enfant noir*, Plon, Paris, 2002, 221 pages.
124. Albert Camus, *L'homme révolté*, coll. Folio/Essais, Paris, Gallimard, 1951, 384 pages.

125. Albert Memmi, *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur*, coll. Folio/Essais, Paris, Gallimard, 1985, 163 pages.
126. Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Présence Africaine, Paris, 1954, 1979, 564 pages.
127. Louis Sala-Molins, *Le code noir ou le calvaire de canaan*, PUF, Paris, 1987, 292 pages.
128. René Dumont, *Pour l'Afrique j'accuse*, Plon, Paris, 1986, 457 pages.
129. Ryszard Kapuscinski, *Ebène – Aventures africaines*, Plon, Paris, 2000, 374 pages.
130. Olivier Pétré-Grenouilleau, *La traite des Noirs*, QSJ ? n°3248, Paris, PUF, 2^{ème} édition, 1998, 128 pages.
131. Stéphane Rials, *Textes constitutionnels français*, QSJ ? n°2022, Paris, PUF, 10^{ème} édition, 1994, 126 pages.
132. Jean-Marie Cotteret et Claude Emeri, *Les systèmes électoraux*, QSJ ? n°1382, Paris, PUF, 2^{ème} édition, 1973, 127 pages.
133. Alain Lancelot, *Les attitudes politiques*, QSJ ? n°993, Paris, PUF, 4^{ème} édition, 1974, 128 pages.
- Bertrand Badie, *L'Etat importé : Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992, 334 pages.
134. Jacques Lantier, *Le destin de l'Afrique*, Paris, éd. Culture, Art, Loisirs, 1968, 311 pages.
135. J. Ki-Zerbo et alii, *Histoire générale de l'Afrique : I. Méthodologie et préhistoire africaine*, Présence Africaine/Edicef/Unesco, Paris, 1986, 416 pages.
136. G. Mokhtar et alii, *Histoire générale de l'Afrique : II. Afrique ancienne*, Présence Africaine/Edicef/Unesco, Paris, 1987, 560 pages.
137. M. El Fasi et alii, *Histoire générale de l'Afrique : III. L'Afrique du VII^e au XI^e siècle*, Présence Africaine/Edicef/Unesco, Paris, 1997, 559 pages.
138. J. Ki-Zerbo, D.T. Niane, *Histoire générale de l'Afrique : IV. L'Afrique du XII^e au XVI^e siècle*, Présence Africaine/Edicef/Unesco, Paris, 1991, 416 pages.
139. B.A. Ogot et alii, *Histoire générale de l'Afrique : V. L'Afrique du XVI^e au XVIII^e siècle*, Présence Africaine/Edicef/Unesco, Paris, 1998, 605 pages.
140. Roger Garaudy, *Le grand tournant du socialisme*, coll. Idées actuelles, Paris, Gallimard, 1969, 317 pages.
141. Renaud Denoix de Saint Marc, *Etat*, Coll. QSJ ?, n°616, PUF, Paris, 2004.

142. Xavier Yacono, *Les étapes de la décolonisation française*, QSJ ? n°428, PUF, Paris, 1971, 128 pages.
143. Lénine, *L'Etat et la Révolution*, éd. langues étrangères, Pékin, 1970, 154 pages.
144. J.F. Couet et R. Lignières, *Pays sous-développés ou pays en voie de développement ?* coll. Profil Dossier : Economie/Sociologie, n°513, Paris, Hatier, 2^{ème} édition, 1979, 79 pages.
145. François Châtelet, *Le capital (Livre I) : Marx*, coll. Profil d'une œuvre, n°212, Paris, Hatier, 1975, 79 pages.
146. Robert Jouanny, *Ethiopiennes : Senghor*, coll. Profil Littérature, n°209/210, Paris, Hatier, 1997, 175 pages.
147. Pierre Brunel, *La critique littéraire*, PUF, Paris, 2001, 128 pages.
148. Saint Jean de la Croix, *La montée du Carmel*, Seuil, Paris, 1972, 480 pages.
149. Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, trad. Henri Mongault, Gallimard, Paris, 1973, 990 pages.
150. Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, trad. Dominique Peters, Gallimard, Paris, 1992, 373 pages.
151. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I*, GF Flammarion, Paris, 1981, 569 pages.
152. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, GF Flammarion, Paris, 1981, 414 pages.
153. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, coll. Folio/Essais, Gallimard, Paris, 1972, 380 pages.
154. Marc Chemillier, *Les mathématiques naturelles*, Odile Jacob, Paris, 2007, 238 pages.
155. Jean Bonal et Pierre Rossetti, *Energies alternatives*, éd. Omniscience, Bayeux, 2007, 271 pages.
156. Françoise Balibar, *Galilée, Newton lus par Einstein. Espace et relativité*, 7^{ème} éd., PUF, Paris, 2007, 127 pages.
157. Frédéric Borel, *Comprendre la physique : QCM illustré*, éd. Eyrolles, Paris, 2007, 191 pages.
158. Claude Allègre, *Un peu de science pour tout le monde*, vol. 1, Fayard, Paris, 2003, 405 pages.

159. Claude Allègre, *Un peu plus de science pour tout le monde*, vol. 2, Fayard, Paris, 2006, 512 pages.
160. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, coll. Folio/Essai, Unesco, 1987, 127 pages.
161. Roger Penrose, *A la découverte des lois de l'univers. La prodigieuse histoire des mathématiques et de la physique*, trad. Céline Laroche, Odile Jacob, Paris, 2007, 1061 pages.
162. Sylvie Brunel, *L'Afrique. Un continent en réserve de développement*, Bréal, Rosny-sous-Bois (France), 2004, 239 pages.
163. Annette Ciattoni et Yvette Veyret, *Géographie et géopolitique des énergies*, Hatier, Paris, 223 pages.
164. Thierry de Montbrial, *Ramses*, Institut français des relations internationales (ifri), Paris, 2000, 374 pages
165. Vincent Thébault, alii, *Géopolitique de l'Afrique et du Moyen-Orient*, Nathan, Paris, 2006, 351 pages.
166. Colin Platt, *Atlas de l'homme médiéval*, Seuil, Paris, 1981, 256 pages.
167. *Collection Lagarde et Michard, XVIII^e siècle*, Bordas, 1985, 418 pages.
168. *Concilium* : Revue internationale de théologie, *La Modernité en débat*, n° 244, Paris, Beauchesne, 1992, 165 pages.
169. *Etudes*, mars 1993, Paris, éd. Assas, 431 pages.
170. *Ethique, sexe à problèmes*, n°5 Automne 1992, éd. Universitaires, 103 pages.
171. *Ethique, La responsabilité (II) Question de principes*, n°9, 1993/3, éd. Universitaires, 103 pages.
172. *Ethique, Est-il indigne de mourir ?* n°11, 1994/1, éd. Universitaires, 107 pages.
173. *Ethique, Ethique et déterminismes*, n°14, 1994/4, éd. Universitaires, 139 pages.
174. *Ethique, L'accueil de l'enfant malformé*, n°16, 1995/2, éd. Universitaires, 121 pages.
175. *Ethique, Autour de l'évolution*, n°18, 1995/4, éd. Universitaires, 136 pages.
176. *Ethique, L'écologie, humanisme ou naturalisme ?* n°13, 1994/3, éd. Universitaires, 129 pages.
177. *Ethique, La vie en question : Sida (II)*, n°12, 1994/2, éd. Universitaires, 119 pages.

178. *Etudes*, tome 404, n°2 (4042), Février 2006, 286 pages.
179. *Etudes*, tome 404, n°3 (4043), Mars 2006, 430 pages.
180. *Etudes*, tome 404, n°4 (4044), Avril 2006, 572 pages.
181. *Etudes*, tome 404, n°5 (4045), Mai 2006, 717 pages.
182. *Etudes*, tome 404, n°6 (4046), Juin 2006, 862 pages.
183. *Science et Vie*, 200 ans de sciences 1789-1989, n°166, mars 1989, hors série, 324 pages.
184. *Revue gabonaise des sciences de l'homme. Actes du séminaire : les réformes traditionnelles de gestion des écosystèmes au Gabon*, n°5-Juin 2004
185. *Mythologie. Encyclopédie illustrée*, éd. Atlas, Paris, 1980, 303 pages.
186. Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. Laure Meyer, Flammarion, Paris, 1983, 285 pages.
187. Michel Barde, Nathalie Barde, et alii, *Physique Chimie 2^{nde}*, coll. Faire le point, Hachette, Paris, 2000, 287 pages.
188. David Cosandey, *Le secret de l'Occident. Vers une théorie générale du progrès scientifique*, Champs-Flammarion, Paris, 2007, 864 pages.
189. Philippe Hugon, *L'économie de l'Afrique*, coll. Repères, 5^{ème} éd., La Découverte, Paris, 2006, 123 pages.
190. Jacques Adda, *La mondialisation de l'économie. 1. Genèse*, 4^{ème} éd., La Découverte, Paris, 2001, 126 pages.
191. W.W. Rostow, *Les étapes de la croissance économique*, trad. M.-J. du Rouret, éd. Seuil, Paris, 1963, 255 pages.
192. Stephen W. Hawking, *Une brève histoire du temps. Du big bang aux trous noirs*, trad. Isabelle Naddeo-Souriau, Flammarion, Paris, 1989, 247 pages.
193. Henri Broch, *Gourous, sorciers et savants*, Odile Jacob, Paris, 2007, 213 pages.
194. *Déclaration universelle des droits de l'homme*, illustration de J.-Michel Folon, coll. Folio, éd. Amnesty International, Bruxelles, 1998, 123 pages.
195. Alain Gras, *Le choix du feu. Aux origines de la crise climatique*, Fayard, Paris, 2007, 281 pages.
196. richard P. Feynman, *Leçons sur la physique*, Odile Jacob, Paris, 2007, 343 pages.
197. Gilles-Gaston Granger, *La science et les sciences*, QSJ ? n°2710, PUF, Paris, 1993, 127 pages.

198. Mathilde Annaud, *Les arts premiers. Reflets sauvages d'Occident*, éd. Milan, Toulouse, 2007, 63 pages.
199. Philippe Moreau Defarges, *Introduction à la géopolitique*, 2^{ème} éd., Seuil, Paris, 2005, 252 pages.
200. Jean-Pierre Rioux, *La révolution industrielle 1780-1880*, Seuil, Paris, 1989, 273 pages.
201. Tsira Ndong Ndoutoume, *Le Mvett : l'homme, la mort et l'immortalité*, L'Harmattan, Paris, 1993, 317 pages.
202. Jean Guitton, alii, *Dieu et la science. Vers le matérialisme*, Grasset, Paris, 1994, 196 pages
203. Serge Bilé, *Quand les Noirs avaient des esclaves Blancs*, éd. Pascal Galodé, Saint-Malo (France), 2008, 125 pages.
204. Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Cerf, Paris, 1983, 535 pages.
205. Marta Spranzi, *Galilée. Le dialogue sur les deux grands systèmes du monde : rhétorique, dialectique et démonstration*, PUF, Paris, 2004, 128 pages.
206. René Girand, *Le bouc émissaire*, éd. Grasset et Fasquelle, Paris, 1982, 315 pages.
207. Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Quadrige/PUF, Paris, 2003, 340 pages.
208. Eric de Rosny, *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*, Plon, Paris, 1996, 474 pages.
209. Jean-François Mattéi, *Le regard vide. Essai sur l'épuisement de la culture européenne*, Flammarion, Paris, 2007, 306 pages.
210. Marc-Alain Ouaknin, *Mystère de la kabbale*, éd. Assouline, Paris, 2006, 447 pages.
211. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Librairie Hachette, Paris, 480 pages.
212. André Chouraqui, *La pensée juive*, QSJ ? PUF, 5^{ème} éd., Paris, 1989, 126 pages.

INDEX DES NOMS ET DES NOTIONS

- Afrique, 2, 4, 9, 10, 16, 20, 21, 22, 29, 31, 33, 37, 41, 44, 48, 49, 50, 53, 59, 61, 63, 68, 71, 75, 78, 84, 87, 92, 94, 97, 100, 104, 105, 107, 108, 110, 115, 124, 126, 129, 135, 143, 147, 152, 159, 161, 162, 165, 168, 173, 174, 176, 177, 180, 182, 187, 190, 193, 194, 196, 201, 202, 204, 205, 207, 209, 218, 222, 224, 229, 230, 233, 240, 241, 244, 245, 249, 251, 257, 260, 262, 264, 265, 267, 273, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 292, 294, 296, 299, 305, 314, 318, 320, 321, 322, 323, 327, 332, 333, 334, 336, 339, 341, 344, 346, 383, 385, 387, 388
 Aimé Césaire, 288
 Alexis Philonenko, 26, 40, 159
 Allègre, Claude, 305, 313, 316, 317, 340, 341, 353, 386
 Anta Diop, Cheikh, 162, 172, 177, 384
 Aristote, 1, 7, 13, 17, 19, 103, 140, 198, 205, 239, 242, 247, 250, 253, 286, 287, 300, 302, 344, 379, 380
 Aron, Raymond, 202
 Augustin, saint, 24, 38, 111, 164, 353, 354, 380
 Bacon, Francis, 168, 193
 Badie, Bertrand, 10, 98, 163, 195, 196, 202, 203, 204, 231, 250, 262, 277, 278, 279, 297, 385
 Balibar, Françoise, 386
 Bilé, Serge, 5, 76, 389
 Bodin, 42, 78, 383
 Bonal, Jean, 386
 Boorstin, Daniel, 178, 192, 193, 383
 Bourgeois, Bernard 1, 129, 141, 142, 144, 171, 182, 183, 224, 248, 310, 315, 332, 377, 378
 Broch, Henri, 388
 Brunel, Sylvie, 386, 387
 Ch. Falgayrettes-Leveau, 176
 Chemillier, Marc, 386
 Christianisme, 6, 22, 24, 26, 32, 35, 41, 45, 85, 92, 105, 111, 129, 154, 189, 193, 210, 211, 221, 224, 232, 238, 261, 284, 286, 287, 288, 299, 377
 Ciattoni, Annette, 63, 308, 320, 325, 387
 Civilisation, 11, 39, 45, 49, 82, 131, 135, 157, 162, 171, 174, 180, 188, 189, 194, 209, 217, 223, 234, 240, 241, 248, 263, 264, 265, 266, 270, 276, 290, 298, 324, 333
 Colonisation, 4, 10, 41, 61, 75, 92, 98, 104, 108, 111, 115, 131, 163, 170, 196, 203, 214, 220, 222, 227, 231, 241, 249, 269, 284, 287, 288, 318, 321, 335
 Comte, Auguste, 181, 297, 382
 Cosandey, David, 46, 47, 299, 300, 301, 322, 325, 326, 327, 346, 388
 Delsol, Chantal, 18, 22, 24, 245, 246, 383
 Denoix de Saint Marc, Renaud, 78, 385
 Dignité humaine, 10, 45, 86, 90, 120, 134, 153, 222, 234, 289
 Dostoïevski, 8, 24, 45, 386
 Droit de l'homme, 91
 Dumont, René, 10, 385
 Enfants, 69, 73, 112, 166, 189, 193, 205, 234, 237, 251, 273, 275, 288, 289, 322, 327, 337, 342
 Epiménide, 253
 Esprit universel, 186, 225
 Etat, 2, 4, 10, 17, 20, 26, 28, 29, 35, 37, 39, 41, 42, 43, 44, 48, 49, 50, 53, 56, 57, 61, 63, 67, 68, 70, 71, 77, 82, 87, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 101, 103, 104, 105, 106, 108, 112, 114, 116, 119, 120, 122, 126, 127, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 142, 143, 146, 148, 151, 159, 163, 166, 173, 176, 191, 195, 196, 202, 203, 204, 206, 209, 218, 219, 220, 222, 227, 231, 235, 237, 240, 243, 245, 250, 257, 259, 260, 262, 269, 274, 275, 277, 278, 281, 287, 291,

- 296, 297, 299, 336, 343, 377, 378, 385
- Etat moderne, 4, 11, 32, 36, 39, 41, 44, 50, 53, 56, 63, 68, 72, 79, 82, 88, 92, 96, 99, 101, 105, 106, 115, 119, 122, 128, 133, 135, 138, 146, 151, 152, 196, 203, 217, 231, 238, 251, 258, 263, 278
- Ethnie, 9, 49, 51, 84, 96, 118, 157, 274, 301
- Fanon, Frantz, 294, 384
- Femme, 73, 176, 211, 237, 251, 322, 327
- Fichte, 26, 381
- Folscheid, Dominique, 22, 35, 70, 74, 105, 107, 123, 157, 190, 378, 383
- Fukuyama, Francis, 46, 384
- Garaudy, Roger, 105, 385
- Gras, Alain, 305, 388
- Grèce, 3, 38, 54, 60, 85, 103, 106, 131, 143, 148, 165, 178, 182, 205, 210, 225, 239, 244, 269, 286, 290
- Guerre, 25, 29, 48, 51, 54, 56, 61, 73, 79, 84, 88, 95, 98, 100, 105, 110, 111, 124, 130, 137, 142, 147, 151, 154, 164, 192, 204, 212, 214, 222, 229, 240, 249, 294, 319, 338
- Guitton, Jean, 389
- Gwendoline, Jarczyk, 24, 25, 32, 151, 152, 155, 180, 377, 379
- Hampâté Bâ, Amadou, 92, 384
- Hannah Arendt, 171, 192, 203, 217, 221, 222, 223, 225, 227, 242, 264, 382, 386
- Hans Morgenthau, 202
- Hawking, Stephen W., 388
- Henri de Lubac, 7, 45, 389
- Hersch, Jeanne, 2, 382, 383
- Hobbes, Thomas, 78, 83, 95, 104, 166, 212, 380
- Homme, 6, 9, 15, 18, 21, 22, 24, 27, 29, 38, 41, 45, 46, 49, 58, 70, 74, 77, 82, 87, 90, 96, 104, 112, 118, 119, 121, 123, 126, 127, 130, 134, 135, 143, 152, 158, 160, 164, 166, 174, 180, 181, 182, 187, 193, 194, 197, 200, 207, 218, 220, 222, 223, 234, 236, 242, 243, 245, 246, 249, 251, 259, 264, 265, 283, 286, 287, 290, 309, 321, 323, 331, 338, 339, 341, 344, 347, 354, 381, 384, 387, 388, 389
- Hugon, Philippe, 63, 71, 75, 90, 143, 148, 281, 295, 335, 336, 337, 388
- Industrialisation, 180, 254, 293, 296, 305, 314, 318, 332, 334, 339, 341, 344
- Institutions, 4, 13, 15, 20, 27, 32, 35, 39, 43, 47, 49, 50, 57, 66, 69, 73, 85, 88, 93, 102, 104, 108, 113, 115, 125, 128, 134, 135, 139, 144, 148, 151, 159, 166, 175, 182, 203, 210, 221, 224, 231, 233, 236, 240, 243, 246, 251, 259, 262, 265, 271, 276, 277, 286, 290, 295, 302, 322
- Jaspers, Karl, 2, 337, 382
- Jean de la Croix, 242, 386
- Jean de la croix, saint, 177
- Jean de la Croix, saint, 242
- Jean Guitton, 341
- Kant, Emmanuel, 26, 224, 378, 380, 381
- Kaplan, Francis, 77, 118, 135
- Kepler, 182
- Labarrière, Pierre-Jean, 24, 25, 32, 151, 152, 155, 180, 377, 379
- Lantier, Jacques, 10, 190, 205, 207, 209, 210, 211, 213, 217, 220, 227, 277, 290, 385
- Leibniz, 313, 380
- Lévi-Strauss, Claude, 325, 326, 333, 334, 339, 386
- Liberté, 6, 7, 9, 11, 24, 26, 27, 30, 35, 47, 48, 50, 54, 58, 64, 69, 74, 83, 90, 93, 94, 99, 104, 111, 114, 120, 127, 134, 136, 140, 148, 151, 152, 160, 167, 170, 174, 185, 200, 201, 219, 222, 224, 225, 230, 233, 236, 243, 247, 249, 257, 260, 263, 273, 286
- Locke, John, 207, 212, 214, 219, 227, 381
- Machiavel, 42, 78, 79, 205, 225, 231, 380
- Marx, Karl, 33, 66, 70, 74, 105, 107, 117, 122, 123, 124, 145, 156, 203, 242, 284, 296, 379, 381, 382, 383, 386
- Memmi, Albert, 175, 176, 276, 277, 384

- Montesquieu, 10, 18, 19, 38, 54, 102, 103, 106, 164, 165, 181, 236, 240, 251, 252, 263, 269, 288, 345, 380
 Négritude, 90, 110, 115, 154, 194, 230, 234, 240, 249, 284, 288, 333
 Néron, 162
 Newton, 182, 310
 Obenga, 162, 165, 184, 195, 230
 Occident, 278
 Olivier Pétré-Grenouilleau, 184
 Pétré-Grenouilleau, Olivier, 385
 Pillage, 100, 105, 116, 201, 202, 204, 240, 318
 Platon, 7, 22, 27, 30, 110, 117, 148, 149, 151, 163, 168, 184, 195, 253, 257, 279, 286, 295, 322, 344, 379, 382
 Popper, Karl, 224, 295, 379, 382
 Ptolémée, 162
 Ritter, 223, 265, 266, 345
 Rome, 38, 46, 54, 60, 72, 80, 85, 106, 110, 124, 131, 143, 164, 178, 188, 193, 204, 208, 210, 217, 221, 225, 236, 237, 286
 Rossetti, Pierre, 386
 Rostow, W.W., 298, 333, 334, 388
 Rousseau, J.-J., 125, 129, 131, 200, 227, 248, 290, 291, 381
 S. Kuhn, Thomas, 388
 Schopenhauer, 224, 382
 Senghor, L.S., 109, 110, 112, 163, 169, 189, 190, 194, 195, 230, 238, 247, 248, 249, 277, 278, 384, 386
 Souveraineté, 12, 34, 43, 48, 50, 51, 56, 61, 71, 77, 88, 93, 94, 100, 104, 117, 134, 140, 143, 156, 164, 166, 206, 216, 218, 222, 227, 232, 240, 256, 274, 285
 Stephen Smith, 86, 87, 194, 240, 245
 Stoïciens, 198, 200, 201, 286
 Thébault, Vincent, 49, 61, 62, 64, 84, 100, 283, 287, 294, 295, 318, 327, 329, 337, 387
 Tocqueville, Alexis de, 32, 66, 72, 271, 386
 Tribu, 65, 157, 205, 216, 229, 232
 Universel, 1, 11, 12, 16, 21, 32, 34, 57, 85, 89, 99, 102, 103, 104, 108, 110, 115, 120, 140, 143, 154, 159, 170, 177, 185, 186, 191, 211, 224, 228, 229, 238, 243, 249, 253, 260, 279, 289, 339
 Universel *abstrait*, 21, 110, 239
 Universel *concret*, 150
 Verger, Jacques, 302
 Veyret, Yvette, 308, 387
 Violence, 3, 25, 38, 46, 49, 54, 56, 82, 87, 95, 104, 122, 126, 128, 133, 145, 151, 152, 166, 186, 212, 214, 224, 234, 236, 246
 Weber, Max, 26, 46, 196, 197, 262, 270, 382
 Xavier Harel, 100, 202, 204, 240