Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine

Godefroy Noah Onana

▶ **To cite this version:**

Godefroy Noah Onana. Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine. Philosophie. Université Paris-Est, 2012. Français. ⟨NNT : 2012PEST0022⟩. ⟨tel-00855954⟩

HAL Id: tel-00855954

https://theses.hal.science/tel-00855954v1

Submitted on 14 Oct 2013

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.

HAL Authorization

UNIVERSITE DE PARIS-EST CRETEIL

Faculté des lettres et sciences humaines

Thèse de doctorat nouveau régime en philosophie : option Métaphysique, Epistémologie, Esthétique

SUJET : Tradition et modernité, quel modèle pour l'Afrique ? Une étude du concept tradition dans ses rapports avec la modernité des Lumières jusqu'à l'époque contemporaine.

Par NOAH ONANA Godefroy

Sous la direction de : **Monique CASTILLO**

Sous la co - direction de : **Diop PAPA SAMBA**

ANNEE ACADEMIQUE **2011-2012**

DEDICACE

Je dédie ce travail à mes parents : mon feu père Jacques Onana et ma mère Justine Bekono. Qu'ils éprouvent dans ce travail un plaisir légitime.

REMERCIEMENTS

Je remercie le Seigneur de m'avoir conduit tout au long de ce travail, et à travers Lui, j'adresse toute ma profonde gratitude à monseigneur Adalbert Ndzana pour le soutien qu'il m'a toujours accordé pour aller de l'avant dans mes études.

Je dis également merci aux professeurs Mme Monique Castillo, Mr Diop Samba. Ce merci s'adresse aussi à tous mes autres professeurs depuis l'école primaire jusqu'aujourd'hui. Je pense particulièrement à Mr Balla Philippe Fernant en terminal au Séminaire St. Paul de Mbalmayo, Mr Manga Bihina et Mr Pierre-Paul Okah à l'Université de Yaoundé I.

Je dis également merci à mes amis et frères l'abbé Fortuné Noah, François Manga Akoa, Godefroy Bidima, Ze Mendo Gérard, Etienne Alega, Sylvestre Atagana.

Sans oublier ces familles si généreuses : la famille Théophile Abéga, la famille Crairvoyant, la famille Jonaszick, la famille Carbonnel, et à tous ceux qui de prêt ou de loin m'ont aidé dans ce travail.

SIGLES

O.U.A. Organisation de l'Unité Africaine

U.A. Union Africaine

INTRODUCTION GENERALE

Etablir un parallèle entre les concepts tradition et modernité est une entreprise très complexe. A nos yeux, cette complexité pourrait s'expliquer de prime abord par le caractère antithétique de ces deux notions. Ce qui généralement développe entre elles, une apparence conflictuelle. De plus cette difficulté serait également considérée comme la conséquence des problèmes sémantiques qui les entourent. Ainsi, pour mieux appréhender ces deux notions, il conviendrait de les aborder en tenant compte qu'elles obéissent chacune à une acception plurielle.

En ce qui concerne la tradition par exemple, on peut tenter de la saisir d'abord en rapport au temps. Dans ce sens, elle désignerait ce qui est de l'ordre du passé ; par opposition au présent et au futur. Il s'agirait de tout ce qui appartient à une époque révolue, et qui par conséquent, reflète une apparence dépassée. Par ailleurs, ce concept pourrait aussi être envisagé par rapport à la morale. Il aurait alors pour contenu, un ensemble de normes et de prescriptions destiné à la codification des attitudes et des comportements des individus dans une société donnée. Bien plus, de l'usage du concept tradition, on peut aussi entendre un état d'arriération qui se mesure au degré de la rusticité. On parlerait dans ce sens de l'état primitif pour ainsi dire, un état de développement encore rudimentaire.

Lorsqu'elle est ainsi considérée, la tradition semble développer à l'égard de la modernité une relation pour le moins antinomique. Car la modernité suivant les trois critères de définition que nous venons d'évoquer apparaît du point de vue temporel s'opposer au passé ou au dépassé, pour s'identifier au présent ou à l'actuel. De plus lorsqu'elle est envisagée du point de vue moral, elle s'opposerait à l'échelle de valeurs traditionnelles, généralement taxées d'obscurantisme. Du point de vue développement, la modernité correspondrait à un niveau de transformations scientifiques, marqué par une évolution technique

très perfectionnée. C'est dire pourquoi au regard de ces trois critères, la modernité constituerait une rupture radicale par rapport à la tradition.

Pourtant, un regard plus attentif peut constater qu'entre ces deux notions, il existe également des points de convergences. Ce qui veut dire qu'au de-là des apparences, il n'est pas possible d'ériger entre elles une cloison étanche. Nous pouvons une fois de plus réaliser la complexité de ces deux notions à la lecture de cet ouvrage d'Antoine Compagnon : *Les cinq paradoxes de la modernité*[1], dans lequel il entreprend de dénoncer entre autres la prétention de la nouveauté que revendique la modernité. L'auteur parle notamment de « la superstition du nouveau »[2], pour désigner cette propension au changement qui caractérise la modernité et qui la pousse très souvent au rejet de tout ce qui relève du passé pour ne considérer que l'actuel. Or l'expérience commune nous montre que ce qui est moderne aujourd'hui appartiendra au passé demain ; de même ce qui était déjà relégué au passé peut ressurgir pour faire partie du présent. Aussi dans le domaine artistique, certains styles vestimentaires jadis dépassés reviennent-ils à la mode au présent sans aucune difficulté. Cet exemple montre à suffisance la légèreté d'une rupture radicale entre les termes tradition et modernité**.**

Au cours de l'histoire, les rapports entre ces deux concepts, ont souvent été envisagés de manière divergente. Voltaire par exemple réagissant contre la tradition chrétienne a développé un ordre de raison qui conduit à l'incompatibilité entre la tradition et la modernité. La première accusée d'obscurantisme et d'infamie, tandis que la deuxième affirme l'autorité de la raison qui consacre le règne de la liberté et de la tolérance ; tel que le prescrit le programme des Lumières initié par Kant. Joseph de Maistre, quant à lui, décrit cette même incompatibilité en montrant le caractère destructeur de la raison moderne, et sollicite le retour à l'autorité traditionnelle. De ce rapport antithétique découle une interrogation de savoir quelle compréhension de la

[1] Compagnon Antoine, *Les cinq paradoxes de la modernité*, Paris, Editions Du Seuil, 1990

[2] Cf *Ibidem*, p. 11

tradition et de la modernité peut-elle rendre compte des aspects convergents que partagent ces deux termes ? Si cette interrogation ne révèle pas nécessairement d'autres critères de définition accolés à ces deux notions, il n'en demeure pas moins vrai qu'elle souligne à coup sûr la possibilité d'une rencontre entre elles. C'est dans cette perspective qu'au cours d'un débat qui a opposé Joseph Ratzinger et Jürgen Habermas, ces deux auteurs sont parvenus à établir un dialogue entre les valeurs de la tradition chrétienne (foi) et celles de l'Etat démocratique moderne (raison), ceci pour montrer tour à tour la vacuité de la théorie du défaitisme de la raison moderne et celle de l'obscurantisme de la tradition chrétienne. Il se dégage alors une autre interrogation qui porte celle-là sur le caractère diachronique de ces deux termes, sur leur collaboration, et sur leur fécondité. Cette interrogation vise finalement à savoir le cas échéant, quels types de rapports établir entre la tradition et la modernité ?

Si, dans le contexte occidental, il est possible d'engager un dialogue entre ces deux termes apparemment opposés, la question se pose de savoir comment envisager ce rapport en ce qui concerne la tradition africaine, qui comme on peut s'y attendre présente tout un autre contenu que celle dont nous venons de parler plus haut. En réalité la geste de la rencontre entre la tradition africaine et la modernité occidentale pose la question de savoir comment l'Afrique envisage-t-elle le projet de sa modernité à partir de ses traditions ?

La réponse à cette interrogation révèle que l'histoire de la rencontre entre ces deux termes est entichée d'incompréhension, de violence, d'oppression et de soumission, qui ont abouti finalement à la négation pure et simple de cette tradition africaine. Ce qui en raison de conséquence a nourrit en Afrique la conscience de l'échec qui a donné naissance à la doctrine de l'africanisme défendue par Cheikh Anta Diop. La rencontre entre ces deux termes met également en évidence le phénomène de l'assimilation auquel réagi les mouvements littéraires (la négritude et la tigritude) et philosophiques

(l'ethnophilosophie), qui s'inscrivent dans le cadre d'une revendication destinée à la valorisation des valeurs culturelles de la tradition africaine.

C'est pour cette raison qu'à nos yeux, il importe d'envisager d'autres critères d'évaluation qui conduiraient la rencontre entre la tradition africaine et la modernité. De ce critère se dégagerait la question de savoir qu'est-ce que la tradition africaine ? Cette question elle-même en appelle une autre, celle de savoir quelle conception de la modernité peut-elle favoriser la rencontre avec cette tradition africaine ? En d'autres termes il s'agit de savoir si par modernité africaine, il faut entendre un processus d'imitation ou d'importation des façons de faire et des modes de pensée occidentales ? Ou alors serait-elle l'amorce d'un processus identitaire qui confinerait ce continent dans les fossiles de ses traditions ancestrales ? L'enjeu de cette problématique se formule en ces termes : y aurait-il une voie originale pour la modernité africaine ? Sur quoi se fonderait-elle ? Quel en serait le contenu ?

La réponse à toutes ces questions fera l'objet de notre analyse tout au long du travail. Pour faciliter notre démarche, nous avons divisé le travail en deux grandes parties. Dans la première partie, nous chercherons à comprendre si en contexte occidental, les rapports entre les concepts tradition et modernité sont tranchés ou non. Dans la deuxième, nous risquerons d'abord une définition de ce qu'il faut entendre par tradition africaine. Ensuite notre démarche tentera de dégager une conception de la modernité de la tradition africaine, par l'éclosion des virtualités enfouies au sein de cette tradition. Le projet de modernité du continent africain s'inscrit dans ce sens, aux antipodes de deux attitudes erronées : l'attitude réactionnaire et l'attitude d'imitation ou d'assimilation, pour faire ressortir les jalons d'une modernité authentiquement africaine.

I

PREMIERE PARTIE

QUELQUES FIGURES DE LA RELATION ENTRE TRADITION ET MODERNITE

CHAPITRE I - VOLTAIRE

Introduction

Ecrivain et philosophe français du XVIIIè siècle, Voltaire fait partie des auteurs qui ont contribué à la propagation de la philosophie des Lumières en Occident. Son talent va d'abord s'affirmer dans le théâtre, puis sa renommée deviendra plus célèbre par ses prises de position contre toutes sortes de violation des libertés, toutes sortes d'abus d'autorité et d'injustices qui régnaient pendant son époque. Son combat se dirige surtout contre le fanatisme et l'intolérance religieuse ; qui ont entraîné des massacres horribles entre les adeptes de religions contraires. Voltaire dénonce alors cette situation et milite pour un changement radical de mentalités tel que l'annonce les revendications de la philosophie des Lumières. Il s'agit d'une véritable révolution qui amorce comme le dit si bien René Pomeau un :

«changement des mentalités solidaire d'un changement en profondeur de la société française »[3].

Cette démarche de Voltaire, bien qu'elle ait permis de prendre conscience du danger que constitue le phénomène des guerres de religion a malheureusement aussi conduit l'auteur à l'excès : le rejet de la religion. Pour indiquer quelques traits qui ont caractérisé cette démarche de Voltaire, nous parlerons dans les lignes qui suivent de la défense de la liberté de l'entendement, et du sentiment antireligieux qu'il a malheureusement généré.

[3]Pomeau René, *Ecraser l' infâme*, Oxford, Voltaire foundation, 1994. p. 1

I. LE COURAGE DE SE SERVIR DE SON ENTENDEMENT

I. 1. La lutte contre le fanatisme

L'un des points décisifs qui caractérise les revendications des auteurs du siècle des Lumières est sans conteste le libre exercice de l'entendement. Cette revendication répond à l'injonction de la devise même de la philosophie des Lumières formulée par Kant en ces termes : « sapere aude »[4] (aie le courage de te servir de ton propre entendement). Cette préoccupation apparaît comme une réaction partagée par les philosophes au XVIIIè siècle contre la lâcheté et la paresse des peuples d'alors qui se complaisent à vivre dans une situation de minorité c'est-à-dire sous la tutelle d'un pouvoir extérieur à soi-même. Les auteurs de la philosophie des Lumières vont donc réagir chacun à sa manière contre cette situation, dans le but d'inciter leurs contemporains à se libérer de l'esclavage mental dans lequel ils se sont enlisés depuis bien longtemps. C'est dans cette perspective que s'inscrit la démarche de Voltaire notamment en France. Le champ de bataille que s'est donné l'auteur se dirige vers le milieu religieux où il va s'attaquer au phénomène du fanatisme religieux qui, à ses yeux constituait alors le symbole même de l'absence des Lumières.

Dans son ouvrage intitulé *Le siècle de Louis XIV*[5], l'auteur endosse le visage de l'historien pour stigmatiser les horreurs et les atrocités qui ont émaillé le grand projet de construire une monarchie universelle de l'Europe chrétienne initiée par Charles Quint (empereur de l'Empire Germanique 1519-1556). Avant l'ascension de Louis XIV au pouvoir en France par exemple, il régnait une situation d'instabilité et de violence permanente due à ce que l'auteur appelle

---

[4] Kant Emmanuel, Mendelssohn Moses, *Qu'est-ce que les Lumières ?Trad. Dominique Bourel et Stephane Piobetta,* Mille et une nuits, n°508, Librairie Arthème Fayard, 2006, p. 11

[5] Voltaire, *Le siècle de Louis XIV,* Paris, Librairie Générale Française, 2005, p. 135

l'esprit de faction[6] pour désigner le climat de tensions et de discordes qui embrasait toutes couches sociales. Il décrit lui-même cette situation en disant :

« on se disputait tout, parce qu'il n'y avait rien de réglé ; il n'y avait pas jusqu'aux paroisses de Paris qui n'en vinssent aux mains ; les processions se battaient les unes contre les autres pour l'honneur de leurs bannières. On avait vu souvent les chanoines de Notre-Dame aux prises avec ceux de la Sainte-Chapelle »[7].

Cette citation de l'auteur permet de comprendre qu'il existait dans ce pays plusieurs confessions religieuses mais dont la cohabitation était douloureuse. Il régnait un climat de suspicion et de violence entre elles et chacune voulait écraser l'autre. A ce moment, l'Eglise étendait son influence dans le domaine politique, il n'était pas rare de voir certains responsables de l'Eglise engagés dans l'armée et même occuper des fonctions ministérielles. L'auteur illustre lui-même cette situation par la déclaration suivante :

« rien n'était plus commun alors de voir des prêtres commander des armées : le cardinal –Infant, le cardinal de Savoie, Richelieu…avaient endossé la cuirasse de guerre »[8].

Ce qui laisse entendre une confusion flagrante nuisible à la stabilité sociale et de l'Eglise.

Bien plus, l'auteur montre qu'avec l'avènement de Louis XIV, celui-ci entreprit d'instaurer la discipline et l'ordre dans la maison. Il réussira à concilier le pouvoir de l'Eglise et celui de l'Etat, mais cette réconciliation répondait aux intérêts du roi, désireux d'accroître sa domination à l'intérieur même de l'Eglise. Ainsi à l'esprit de faction jusqu'ici en vigueur, succéda un esprit dogmatique mis en place sous le règne du roi soleil. Ce dernier étend son intervention même dans les conflits entre les confessions religieuses notamment contre les

[6] Cf., *Ibidem*, p. 155

[7] *Ibidem*, p. 155

[8] *Ibidem*, p. 153

calvinistes et par rapport aux protestants, il signa la révocation de l'Edit de Nantes.

Voltaire va se faire remarquer surtout par ses prises de position au sujet de l'affaire Calas, un commerçant tué à cause de son appartenance religieuse. Il s'engagea alors à dénoncer le fanatisme religieux comme un phénomène qui entrave le libre choix de l'individu que défendent les Lumières. Le cas de Calas n'est certes pas l'unique occasion où se manifeste le fanatisme religieux ; bien d'autres massacres organisés sont dénoncés par l'auteur notamment le chevalier de la Barre, le protestant Sirven et sa femme… La démarche de Voltaire vise alors à provoquer un changement de mentalité préalable à un contexte nouveau du point de vue moral, politique et religieux. Il décrit les découvertes effectuées lors de ses voyages vers d'autres pays en Europe. Dans un de ses ouvrages célèbres, intitulé *Les lettres philosophiques*, il raconte la situation religieuse en Angleterre. A travers un dialogue avec un quaker, il raconte comment il a découvert que, dans ce pays, il existe plusieurs religions et que celles-ci vivent en paix. Voltaire prend donc en exemple cette situation pour dénoncer l'intolérance religieuse qui faisait rage dans son pays. A cette époque-là l'intention du roi et de sa cour était bien de parvenir à la conversion des huguenots ; et celle-ci se faisait par force sous la menace de passer à la roue ou à l'échafaud.

Voltaire exprime donc sa bile contre ces massacres qui plus est, sont à l'origine d'une série d'injustices commises contre des pauvres citoyens à l'instar de Jean Calas. L'injustice apparaît donc comme liée au fanatisme parce que les jugements et les condamnations prononcés se situent aux antipodes mêmes des lois et de l'esprit d'humanité, de compassion et de justice. L'objectif étant de parvenir à soumettre sinon tous du moins le plus grand nombre à la religion de l'Etat. On est loin du libre choix de sa religion que préconisera plus tard la liberté religieuse et la liberté de conscience. Il règne un esprit d'obscurantisme et d'opacité qui enferme toute conscience individuelle dans l'immobilisme total.

Contre cette situation catastrophique, Voltaire prend position et écrit pour faire agir et pour mettre à découvert les méfaits causés par l'intolérance religieuse. Il les condamne et s'engage lui-même « à écraser l'infâme »[9], pour reprendre le titre de l'ouvrage de René Pomeau dans lequel ce commentateur de Voltaire tente de définir le mot « infâme » en disant :

« *mais qu'est-ce donc que cette infâme ? Réalité émotionnelle, Voltaire n'a jamais pris la peine de la définir. On comprend cependant que sous ce vocabulaire il vise un complexe de superstition et de fanatisme, éminemment dangereux. Infâme c'est la passion religieuse soulevant les foules pour les exciter à des massacres comme celui de la Saint-Barthélemy, ou bien incitant des hommes de foi à réclamer du sang comme il adviendra bientôt en France dans de dramatiques affaires. C'est l'esprit partisan qui fait s'affronter le parti jésuite et le parti janséniste ainsi dire l'horreur de la passion religieuse »*[10].

C'est dire que par ce mot, l'auteur dénonce l'horreur de l'intolérance religieuse qui pousse certaines personnes à tuer et à égorger les autres à la suite d'une discussion dont les puissants récusent toute discussion et toute alternative. Il s'agit en clair d'une classe ou d'un groupe d'enthousiastes qui pensent posséder le monopole de la vérité et détenir l'autorité sur les autres.

Dans *Les lettres philosophiques*, l'auteur utilise justement le terme « enthousiaste » pour désigner l'attitude du fanatique qui n'arrive plus à prendre du recul pour pouvoir réfléchir sur ce qu'il fait afin d'être capable de juger les conséquences de ses actes. Celui-ci est obsédé par une somme de vérités reçues et qu'il tient pour absolument incontestables. Ce qui montre que, pour Voltaire, un « enthousiaste » désigne celui qui ne pense pas par lui-même, celui qui ne choisit pas à partir des critères personnellement évalués. Car il est plutôt dominé par un cercle de vérités préétablies, auxquels il adhère aveuglement c'est-à-dire

[10] *Ibidem*, p. 6

sans possibilité de débat, sans possibilité d'un examen critique. L'enthousiaste représente donc aux yeux de l'auteur cet individu dont le comportement est aux antipodes de la devise des Lumières évoquée plus haut, laquelle recommandait à chaque individu d'avoir le courage de se servir de son entendement : attitude qui réclame l'entière possession de ses facultés naturelles au détriment de toute autre autorité qui viendrait de l'extérieur. Il s'agit bien de l'autonomie du sujet ; valeur inscrite en grande ligne au nombre des réclamations exigées par les auteurs de la philosophie des Lumières.

On peut donc comprendre pourquoi Voltaire fustige en effet, l'absence de liberté en vigueur dans la société de son temps et dont la manifestation criante se voit d'une part du point de vue politique par l'intolérance institutionnelle qui instaure une législation qui autorise l'usage de l'Inquisition contre tous ceux qui sont considérés comme des hérétiques ; et d'autre part du point de vue religieux par les guerres de religion qui répandent le sang des citoyens inutilement. L'auteur prône alors la liberté de conscience qui reconnaît à chacun le droit de choisir librement sa religion sans subir une contrainte ou une pression extérieure. Dans un ouvrage intitulé *Voltaire et les Genevois,* Jean Gaberel expose l'intention de Voltaire en disant que, par ce combat pour la liberté de conscience, cet auteur entendait

« le droit pour chaque individu de choisir ses opinions religieuses et de les professer sans entraves »[11].

C'est dire toute la contradiction qu'il y a de prétendre aimer Dieu en détruisant l'homme au nom de Dieu. Tel est le résultat du fanatisme.

Au demeurant, de ce premier volet de notre analyse retenons que, pour engager ses contemporains à sortir de l'esclavage mental, le premier obstacle contre lequel l'auteur va s'attaquer est le phénomène du fanatisme religieux ; cette passion religieuse qui s'accompagne d'intolérance religieuse. Son ambition

[11] Gaberel Jean, *Voltaire et les Genevois, IX*, n°59, Paris, Ed. numérique de Gustave Swaetens, 2007

est donc de faire fléchir non seulement les leaders d'opinion qui condamnent à la roue ou à l'échafaud des individus innocents, mais aussi de susciter auprès du peuple une prise de conscience sur l'horreur et les conséquences malheureuses qu'entraîne le fanatisme : les injustices, la mort, les condamnations, les persécutions. On peut donc comprendre pourquoi l'auteur en appelle à la liberté de conscience qui consiste à laisser un choix libre à tout individu d'adopter la religion qui lui convient pour louer et prier Dieu. Il s'agit alors de l'avènement d'un ordre nouveau du point de vue religieux, moral et politique.

I. 2. La conception voltairienne de Dieu

De façon générale, trois traits caractéristiques fondent la conception voltairienne de Dieu ; le premier se dégage de sa vision cosmologique, le deuxième est relatif à la transcendance de Dieu et le troisième entend rendre compte du caractère rationnel de Dieu. Du point de vue cosmologique, l'auteur conçoit l'univers comme une horloge et estime que celle-ci doit nécessairement avoir un horloger qui l'a fabriquée ; il conçoit également le monde comme une œuvre architecturale issue des mains d'un génie architecte. De fait il s'agit pour cet auteur d'exprimer son admiration au regard de l'immensité de l'univers. Toutefois malgré cette admiration, il n'hésite pas à exprimer son pessimisme au regard de tout ce qui se passe dans le monde. Il fait dire à Martin, l'un des personnages de son œuvre intitulée *Candide ou L'optimisme*, en réponse avec l'acteur principal Candide lors d'un dialogue avec ce dernier, ce qui suit :

« *mais je vous avoue qu'en jetant la vue sur ce globe ou globuscule, je pense que Dieu l'a abandonné à quelque malfaisant* »[12].

[12] Voltaire, *Candide ou l'optimisme*, Saint-Amand, Gallimard, 1992, p. 61

C'est dire que la cosmologie voltairienne donne une conception du monde abandonné sous le signe de la déréliction c'est-à-dire un monde abandonné par son créateur. C'est dire en conséquence que le monde est livré sinon aux forces du mal du moins laissé à lui-même. C'est un monde déchiré par des guerres, des catastrophes naturelles comme des tremblements de terre. C'est pourquoi dans un de ses ouvrages intitulé *Voltaire*, René Pomeau déclare que :

« le dieu de Voltaire est celui de Newton, manifesté par l'harmonie des sphères, dieu sensible à l'esprit, non au corps »[13].

Cela laisse donc entendre le caractère transcendant et impassible du dieu de Voltaire. C'est un dieu conçu pour les philosophes et la philosophie qui répond à la question de la rationalité d'un tout du monde : les rouages de l'horloge font appel à un auteur intelligent et cet auteur intelligent, Voltaire l'emprunte de Leibniz chez Leibniz qui la réflexion sur le monde est solidaire de celle de la création. Elle se présente sous forme d'une interrogation formulée en ces termes :

« pourquoi y a-t-il un monde plutôt que rien ? »

Il s'agit pour cet auteur de rechercher le pourquoi du monde et en même temps de déterminer la raison qui a motivé Dieu à ne pas créer le monde plutôt. Dans la perspective de Leibniz, le monde a eu un commencement dans le temps. Il récuse donc cette conception en vigueur en Grèce ancienne selon laquelle le monde aurait existé de toute éternité par lui-même. Leibniz estime que cette conception est fausse et elle ne répond nullement à la réalité de la création, laquelle n'aurait pas préoccupé les anciens auteurs grecs. C'est du reste ce qui se voit à travers le texte suivant :

[13]Pomeau René, *Voltaire*, Paris, Seuil, 1955, p. 41

« Le problème de la création n'a pas toujours préoccupé les philosophes. Les anciens grecs ne se la posaient pas, ils étaient dualistes et regardaient le monde comme existant de toute éternité par lui-même ».[14]

De plus, Leibniz affirme la nécessité d'un commencement pour le monde afin de dépasser le point de vue des classiques qui s'en doutaient. Il répond à l'objection que ces auteurs lui ont faite à propos en montrant la vacuité de leur conception du temps, laquelle considère le temps comme une essence. Emile Boutroux traduit cette attitude de Leibniz en disant :

« Leibniz dans son raisonnement sur le monde, suppose maintes fois le monde contre l'objection classique consistant à demander pourquoi Dieu n'a pas créé le monde mille ans plutôt […]. Pour Leibniz, cette objection repose sur une fausse théorie du temps. On suppose que le temps est une essence, et qu'il offre à l'esprit quelque chose à penser qui s'ajoute aux choses. En ce sens, un monde créé plutôt mille ans que celui-ci, est sans doute, autre que le monde actuel. Mais le temps n'est rien d'autre que la succession des phénomènes, et ainsi, supposer que le monde tel qu'il est, ait été créé mille ans plutôt, c'est ne rien dire d'intelligible. Le monde actuel et le monde qu'on suppose ne présentant aucune différence intrinsèque, sont deux indiscernables et par la suite ne sont qu'un seul et même monde ».[15]

Par rapport au temps, Leibniz récuse son autorité sur le monde. Pour lui, le temps est une réalité homogène. On ne saurait donc pas le séparer. Il estime que l'hypothèse qui affirme l'antériorité du temps au monde, aboutit à la négation de la création du monde. Ainsi, reprenant la pensée de Leibniz, Emile Boutroux écrit :

« Il est impossible de dire que Dieu a créé à un certain moment du temps plutôt qu'à un autre. Le temps est un, homogène, pur et n'a rien de distingué. Il n'y a pas de raison pour qu'on prenne un instant plutôt […] qu'un autre si donc

---

[14]Boutroux Emile, *Leibniz, la monadologie,* Paris, Delagrave, p.147

[15] *Ibidem*, p. 94

on posait le temps avant l'univers, Dieu ne pourrait jamais créer l'univers. Or, Dieu est incapable d'un acte sans raison. Mais on peut concevoir qu'en partant de l'instant actuel et en allant vers le passé, on rencontre un terme dans la régression. Voilà en quel sens le commencement du monde est admissible ».[16]

C'est ainsi que Leibniz résout le problème du commencement du monde. La question qu'on peut se poser ensuite est de savoir comment Leibniz conçoit le monde ainsi créé

La conception du monde de Leibniz part des travaux des théologiens et des mystiques. A partir de ces travaux, il établit qu'il existe deux mondes : le monde visible, matériel et grossier et le monde spirituel inaccessible aux sens. Dans cette perspective, il établit que le premier monde désigne les apparences sensibles où règnent le changement, le mouvement, la naissance, la mort, en un mot, le monde des corps, de la matière qu'il appelle le monde des phénomènes. Le second est selon lui, le monde véritable, qui est invisible, réel et est formé de substances spirituelles, c'est-à-dire des unités vraies, indivisibles, sans parties, qui ne peuvent être matérielles. A partir de cette distinction, Leibniz tire un ordre des phénomènes qui renferme une double dimension. Il s'agit de l'ordre réel relatif aux substances et l'ordre symbolique ou apparent relevant des sens, du changement, de l'espace, de la durée, etc. Dans l'esprit de Leibniz, ce monde des substances spirituelles qu'il appelle "les monades" est caché derrière les apparences sensibles des phénomènes pour ainsi dire, la matière organique. C'est pourquoi les monades sont enveloppées par le corps étendu et matériel. Leibniz est contre ceux qui pensent, comme Descartes, que ces apparences sont des choses réelles. Il recommande ainsi :

« *de dépasser ces apparences pour s'approcher du réel ».*[17]

[16] *Ibidem,* p. 175

[17] *Ibidem,* p. 471.

De plus, il s'oppose à Platon qui prétend que ces apparences sont des simples illusions. A ce sujet, il déclare :

« *Ce sont des phénomènes sans réalité substantielle, mais des phénomènes qui rendent sensible une réalité sous-jacente, liée aux relations des substances entre elles ou à l'organisation des substances et leurs composées* ».[18]

C'est dans ce sens qu'il continue en disant que :

« La distinction familière aux théologiens et aux mystiques d'un monde visible, matériel, grossier et d'un monde secret inaccessible au sens est à la base de la nouvelle métaphysique […] Toute monade à l'exception de la monade supérieure qui est esprit pur, est enveloppée d'un corps, étendue et matériel organisé. »[19].

On le voit donc, la conception du monde de Leibniz est opposée à celle de Descartes. De fait, chez Descartes, les qualités et les catégories sensibles du monde constituent les choses réelles qui composent le monde au lieu que chez Leibniz, ces choses constituent plutôt l'apparence, non illusoire certes, mais des phénomènes. Ils cachent derrière eux les véritables réalités : les substances spirituelles pour ainsi dire les monades. Dans la perspective leibnizienne, ce monde véritable créé par Dieu représente le meilleur monde qu'il a choisi parmi les autres mondes possibles. Comment prouver la raison suffisante d'un tel choix ?

Pour Leibniz, ce choix se justifie par l'harmonie des deux facultés qu'il reconnaît à Dieu. Il s'agit de l'entendement et de la volonté. Parlant de l'entendement de Dieu, l'auteur de la *Monadologie* le représente comme le siège des échanges, il représente une infinité de possibilités, tandis que la volonté de Dieu est essentiellement rattachée au meilleur. Elle s'ébranle en fonction d'un motif préalable qui la pousse à réaliser le meilleur. A partir de l'unité de l'activité de ces deux facultés, Leibniz trouve la raison suffisante qui a prévalu

[18] *Ibidem.*

[19] *Ibidem,* p. 468-470.

au choix que Dieu a effectué pour créer le monde, le véritable, le meilleur parmi les autres. L'auteur dit à ce sujet que :

« Le monde actuel est le meilleur entre tous les mondes possibles et voici en quoi a consisté la délibération divine. Les biens et les mots sont comme des quantités mathématiques. Représentons les par M : le mal et par B : le bien. Dieu soustrait M de B et choisit celui d'entre les possibles qui représente une quantité B-M plus grande que celle que représentent tous les autres possibles. Cette différence, la plus élevée qu'il soit possible d'obtenir est le fondement de cet optimisme. »[20]

On le voit donc, la vision du monde de Leibniz repose sur un optimisme qui se réalise dans l'unité de l'entendement et de la volonté divine. En outre, Leibniz reconnaît à ce monde une harmonie qui se réalise en rapport aux réalités qui le composent. Or parlant du monde, nous voyons qu'il en distingue un monde apparent, celui des phénomènes et un monde réel composé des substances spirituelles. Les phénomènes enveloppement la véritable réalité que constitue cette substance spirituelle qu'il appelle monade. Ainsi entendu, le monde véritable est celui des monades.

Définissant ce qu'il entend par monade, l'auteur déclare que :

« La monade dont nous parlons ici n'est autre chose qu'une substance simple qui entre dans les composés, simple c'est-à-dire sans parties. Et il faut qu'il y ait des substances simples puisqu'il y a des composés : car le composé n'est autre chose qu'un amas ou aggrégatura des simples. Or là où il n'y a point de parties, il n'y a ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces monades sont les véritables atomes de la nature et en un mot les éléments des choses »[21].

A travers ce texte, il se dégage nombre de caractéristiques relatives à la nature de la monade. Parmi ces caractéristiques, nous avons la simplicité, l'indivisibilité. S'agissant de la simplicité, Leibniz l'oppose au composé. Pour

[20] *Ibidem*, p. 160.

[21] *Ibidem*, p. 143-144.

lui, le composé représente un agrégat de choses pour ainsi dire un amas qui regroupe plusieurs substances simples. Or, la monade est sans parties, c'est une substance simple. D'autre part, à la monade Leibniz reconnaît l'indivisibilité. En ce sens, il l'oppose à l'étendue qui est divisible à l'infini chez lui. Cette conception de la monade est contraire à la pensée de Descartes. Car pour ce dernier, il existe deux substances dans le monde, la substance pensante : l'esprit et, la substance étendue : le corps, l'étendue. Et, dans la pensée de Descartes, ces deux substances sont indivisibles. Leibniz s'oppose donc à Descartes lorsqu'il pose la divisibilité de l'étendue.

D'autre part, Leibniz voue à la monade deux propriétés qui sont la perception et l'appétition, c'est ainsi qu'il déclare que :

« l'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce que l'on appelle la perception […], l'action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre peut être appelée appétition. »[22].

C'est dire que pour Leibniz, ces deux propriétés expliquent l'activité des monades sur le plan interne. Par la première propriété, Leibniz voudrait résoudre l'ancienne problématique entre l'un et le multiple formulée en ces termes :

« D'où vient qu'avec la réalité de l'un, il y est le multiple ? »

Comment parvient-on à le résoudre ? Reprenant le problème de l'un et du multiple, il entend dépasser Platon qui en a donné une résolution idéaliste relevant des essences générales. Platon condamnait ainsi la résolution de ce problème à partir des substances matérielles, comme le faisait Démocrite avec l'atomisme. Leibniz dépasse donc cette résolution autour de l'idée et l'établit dans l'âme qu'il considère comme plus reculée et plus profonde. Car pour lui, c'est dans l'action du sujet pensant que se réalise cette conciliation de l'un et le

[22]*Ibidem,* p. 148-149.

multiple pour ainsi dire dans la perception, c'est-à-dire dans un effort ou une tendance, comme une force qui pousse une monade vers la perception nouvelle.

De plus, Leibniz établit une harmonie qui obéit à un principe supérieur, qui garantit la communication entre elles. Car les monades sont sans portes ni fenêtres, elles ne peuvent pas se communiquer entre elles. C'est dire que leur communication est relative à un principe supérieur qu'il appelle « l'harmonie préétablie ». La doctrine de l'harmonie revêt une grande importance dans le système de Leibniz, elle permet d'une part de résoudre le problème de l'union entre l'âme et le corps, et permet en même temps l'intercommunication entre les substances établissant alors par extension, l'harmonie universelle dans le monde. C'est du reste ce que Leibniz exprime en disant que :

« Le lien des monades ne peut être une relation extérieure, une influence physique et réelle, car les monades sont comme les consciences, elles n'ont ni portes, ni fenêtres […] mais entre toutes les monades, il y a un trait d'union qui est l'objet même de la représentation propre à chacune d'elles. Toutes représentent un seul et même univers. En d'autres termes, chaque substance, chaque individu est une représentation d'un même modèle. Les monades sont donc identiques dans leur objet de représentation […], leur liaison est une continuité dans la hiérarchie. »[23]

Somme toute, la vision du monde de Leibniz admet l'existence de deux ordres dans l'univers, un ordre symbolique, qui est apparent et qui enveloppe le véritable monde, et celui des monades dont l'activité est l'intercommunication préparée par Dieu. C'est cette intercommunication qui permet une harmonie universelle dans le monde. Le monde ainsi créé représente pour l'auteur le meilleur parmi les autres mondes possibles que Dieu ait créés. On peut donc comprendre pourquoi, la conception du monde de Leibniz revêt un caractère optimiste.

---

[23] *Ibidem*, p. 119-121.

Toutefois cet optimisme leibnizien ne s'accorde pas avec l'auteur du *Traité sur la tolérance* dans la perspective de Voltaire, dire que le monde a été abandonné par son créateur, c'est affirmer le pessimisme voltairien contre l'optimisme de Pangloss ; deux conceptions du monde qui s'affrontent à travers l'œuvre de l'auteur. En effet l'un des thèmes majeurs que développe Voltaire dans *Candide* c'est bien le problème du mal. Il oppose à la doctrine de l'optimisme du maître Pangloss hérité du système de Leibniz (l'existence du meilleur des mondes possibles) une vision pessimiste de la réalité qui se fonde sur l'expérience et sur l'observation des évènements historiques. Ainsi contrairement aux enseignements reçus de son maître, Candide confondu par les atrocités dont il est témoin (la cruauté des Bulgares sur le meilleur des châteaux du monde, sur le meilleur des barons du monde, sur la meilleure des baronnes et surtout sur Cunégonde la plus belle créature du monde ; la méchanceté de M. Vanderdendur qui ampute de leurs membres ses esclaves fugitifs), et la méchanceté dont il est lui-même victime (la série des bastonnades qui lui a déjà été infligée, le rapt du négociant qui lui avait promis le voyage pour Venise à la recherche de Cunégonde) ; devant tout cela et bien d'autres exemples, Voltaire fait sortir cette exclamation de la bouche de Candide :

« O Pangloss !… tu n'avais pas deviné cette abomination ; c'en est fait, il faudra qu'à la fin je renonce à ton optimisme »[24].

Voltaire présente ainsi sa vision du monde en contradiction avec la théorie de Pangloss qui apprenait à Candide que ce monde dans lequel nous vivons est le meilleur des mondes possibles. De fait, Dieu étant éloigné du monde, le mal s'en est emparé et c'est pour cela que le monde est secoué par toutes ces catastrophes. Dans le vingt-troisième chapitre du *Traité sur la tolérance* consacré à « La prière à Dieu » : l'auteur conçoit Dieu comme le « Dieu de tous les êtres, de tous les mondes, et de tous les temps ». Cela veut dire que Dieu ne

[24]Voltaire, *op.cit.*, p. 97

peut être possédé ni par un individu, ni par un groupe, car il est au-dessus de tous et de tous les temps. Cette conception que l'auteur donne de Dieu va justement en direction et au cœur même de son combat contre la passion religieuse. Il s'agit de penser Dieu en dehors et au-dessus de tous les intérêts humains, les intérêts d'un groupe particulier pour l'envisager comme principe de l'harmonie en faveur de tous les hommes. Ce principe Voltaire le trouve dans la raison ; ainsi parallèlement à la religion qu'il connaît et critique – le christianisme -, situé dans l'ordre du sentiment, il met en place un modèle de religion rationnelle. C'est pourquoi le dieu de Voltaire est le dieu de la raison. René Pomeau estime que :

« Voltaire voudrait qu'au christianisme, religion passionnelle, succédât une religion froide… la religion naturelle »[25].

Ceci pour ainsi dire que Voltaire souhaite rapprocher le christianisme d'une religion naturelle et rationnelle ; capable de rassembler tous les hommes autour d'une religion à vocation universelle et qui n'appartiendrait à personne. René Pomeau parle alors de l'exaltation du « dieu de tous les mondes »[26]. Ce qui peut alors s'entendre comme un message de tolérance.

Au terme de cette deuxième piste de notre analyse, que pouvons-nous retenir ? Nous pouvons dire que le dieu de Voltaire se présente comme un architecte ; sorte de démiurge qui fabrique les mondes et les êtres. C'est un dieu transcendant qui ne s'embarrasse pas du théâtre du monde matériel. La conception de Dieu de Voltaire échappe donc à toute tentative d'appropriation humaine ; car c'est le dieu de tous les hommes ; et il ne se laisse pas confisquer par tel ou tel groupe humain. C'est pourquoi le dieu de Voltaire se confond avec la raison. A partir de cette conception de Dieu, Voltaire entend substituer au christianisme passionnel un christianisme rationnel qui se présente comme une religion naturelle qui ne comporte ni dogmes ni Bible. C'est cette conception de

[25] Pomeau René, *op.cit*., p. 41

[26] *Ibidem*, p. 42

la religion qui seul peut permettre d'éviter le fanatisme et la persécution ; il s'agit là d'un message de tolérance adressé à l'humanité tout entière.

I. 3. L'appel à la tolérance

Introduisant le *Traité sur la tolérance*, René Pomeau déclare que :

« Le traité sur la tolérance évoque les phases de crise et d'affrontement, et de tension religieuse »[27]

auxquels Voltaire a assisté durant son enfance. Ces crises et affrontements ont pour cause l'intolérance religieuse qui signifie le refus d'accepter une religion autre que la sienne et c'est ce refus qui conduit aux guerres de religion accompagnées de toutes sortes de persécutions inadmissibles qui en découlent. Voltaire envisage donc d'éclairer la conscience de ses contemporains sur le danger que constitue l'intolérance religieuse. Il prône alors l'indifférence à l'égard de la religion. En fait ce traité est une réaction au sujet de la mort de Jean Calas pour les raisons d'ordre religieux. La tolérance apparaît comme un remède et une valeur universelle capable de guérir la conscience collective de cet horrible monstre. Voltaire milite pour la tolérance afin de panser les plaies et les blessures de toute l'Europe, traversée jadis par des guerres de religion et bien sûr au-delà de l'Europe.

Dans le chapitre XXII du *Traité sur la tolérance*, Il expose sa vision de la tolérance. Une tolérance universelle qu'il souhaite voir se vivre parmi les hommes sans distinction aucune. Il déclare alors qu':

« il ne faut pas un grand art, une éloquence bien recherchée, pour prouver que des chrétiens doivent se tolérer les uns les autres. Je vais plus loin : je vous dis qu'il faut regarder tous les hommes comme nos frères. Quoi ! mon

[27] Voltaire, *Le traité sur la tolérance*, Saint-Amand, Flammarion, 1989, p. 8

frère Turc ? mon frère le Chinois ? le Juif ? le Siamois ? Oui, sans doute ne sommes-nous pas tous enfants du même père, et créatures du même Dieu ? »[28].

Autrement dit, pour Voltaire, tous les hommes doivent se considérer comme des frères ; c'est ce message de la tolérance universelle que l'auteur développe tout au long de son traité.

Lorsque Voltaire écrit le *Traité sur la tolérance,* il s'inspire de Locke et de Bayle qui en ont déjà parlé chacun à sa manière. Mais cette référence à ces deux auteurs ne consiste pas en une répétition servile. Car contrairement à Locke, par exemple, qui milite pour la séparation de l'Etat et de l'Eglise, Voltaire souhaite que le pouvoir de l'Eglise soit soumis à l'Etat ; car si un Etat est soumis à un pouvoir religieux, on parlera de la religion d'Etat et dans ces conditions la volonté des détenteurs du pouvoir sera de convertir l'ensemble des citoyens à cette religion. Dans ce sens, on retombera dans l'obscurantisme dans lequel les peuples vivaient avant les Lumières. En proposant à l'humanité l'idéal de tolérance, Voltaire expose en même temps toute sa doctrine anthropologique. C'est pourquoi, dans « La prière à Dieu », il conçoit les hommes comme de « faibles créatures »[29] qui subissent les décrets implacables de la nature. A ces faibles créatures, il n'hésite pas à interpeller le Dieu de tous les êtres pour qu'il aide les hommes à comprendre qu'ils sont tous des frères :

« Tu ne nous as point donné un cœur pour nous haïr et des mains pour nous égorger ; fais que nous nous aidions mutuellement à supporter le fardeau d'une vie pénible et passagère, et que les petites différences entre les vêtements insuffisants, entre tous nos usages ridicules entre toutes nos lois imparfaites entre toutes nos opinions insensées, entre toutes nos conditions si

[28] *Ibidem,* p. 137

[29] *Ibidem,* p. 141

disproportionnées à nos yeux…qui distinguent les atomes appelés hommes ne soient pas des signaux de haine et de persécution »[30].

L'anthropologie de Voltaire présente en effet l'homme aux prises avec les forces de la nature ; il est victime non seulement des guerres et de la méchanceté dont lui-même est l'auteur ; mais il subit aussi des calamités naturelles qui le menacent et le détruisent continuellement. Au chapitre deux de son ouvrage *Zadig*, chapitre intitulé « Le nez »[31],il montre la fugacité de l'existence humaine, une existence malheureuse accompagnée des déceptions et des trahisons dans sa vie sentimentale.

Toutefois l'homme connaît aussi les délices de la nature qui peuvent lui rendre heureux. La leçon que prodigue Voltaire au genre humain est donc une leçon de tolérance et de solidarité mutuelle ; car pour ce dernier, c'est le seul moyen de vivre ensemble dans ce monde organisé par les lois implacables et éternelles de la nature. Il ne faut donc plus s'entretuer ou s'égorger les uns les autres pour des motifs religieux. .

Bien plus, pour permettre aux hommes de dépasser cette série de conflits qui les déchirent continuellement, l'auteur leur ouvre à sa manière la voie de la modernité qui s'évalue assurément par la priorité donnée à la morale sur la spéculation. Il ne doute pas un instant de l'existence d'une morale humaine universelle. Aux yeux de Voltaire, la nature humaine est identique et dans son *Essai sur les mœurs,* il affirme que :

« La religion enseigne la même morale à tous les peuples sans aucune exception » et « tout ce qui tient intimement à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre. »[32].

---

[30] *Ibidem*

[31] *Voltaire, Zadig ou la Destinée,* Mesnil-sur-l 'Estrées, Gallimard, 1999, p. 31-32

[32] Voltaire, *Essai sur les moeurs, cité par Castillo Monique, op.cit.,* p. 4

C'est dire la dimension universelle de l'ambition qu'incarne Voltaire, un universalisme qui est la véritable source de ses choix philosophiques et religieux, telle qu'il l'exprime dans une lettre à Frédéric de Prusse :

« L'humanité est le principe de toutes mes pensées » et « je ramène toujours, autant que je peux, ma métaphysique à la morale »[33].

C'est pour rendre effective cette fois dans l'unité du genre humain qu'il s'engage dans de nombre des luttes qu'il a menées, car ce qui sépare les hommes, à ses yeux, c'est l'histoire et ce sont les coutumes : les habitudes, les préjugés, les contraintes sociales défigurent la nature et font que l'homme devient l'ennemi de l'homme. Mais le fonds éternel de la nature demeure. C'est ce qui peut expliquer que l'on puisse lutter contre les hommes pour les hommes et au nom de l'humanité.

L'auteur conclut alors son *Essai sur les mœurs* par tableau qui montre l'unité du message morale en face de la diversité culturelle :

« Le derviche, le faquir, le bonze, le talapoin, disent partout: Soyez équitables et bienfaisants » (...) ainsi le fonds est partout le même, et la culture produit des fruits divers ».

Les hommes parviendront à dépasser leurs conflits en suivant le message d'une morale universelle, c'est-à-dire en pratiquant la vertu plutôt qu'en se livrant dans les querelles religieuses. C'est dans ce sens que la figure du Quaker semble correspondre à l'image que Voltaire se faisait de la vertu : honnêteté, simplicité, absence totale d'hypocrisie. Cet éloge de la vertu n'est nullement un conformisme mais bien plutôt et très profondément, un engagement libéral : la liberté est pour Voltaire le plus grand des biens, mais qui ne peut être un bien suprême qu'en s'alliant à la justice. Aussi affirme-t-il de toutes ses forces cette alliance entre la vertu et la liberté : rendez un homme libre, son sentiment de la justice l'emportera sur la peur et sur la lâcheté. Il retrouvera le goût de ses

[33] Voltaire, *Lettre à Frédéric de Prusse*, octobre, 1737

semblables, la volonté de vivre en harmonie avec lui-même et avec le monde. Bernard Groethuysen exprimera mieux cette volonté d'harmonie de Voltaire en disant qu' :

« Il n'y a qu'une seule morale, comme il n'y a qu'une seule géométrie, et elle est la même pour tous les hommes qui raisonnent. Pareil à la loi de la gravitation universelle, il existe « un sens de l'équité commun à tous les hommes. »[34]

Ainsi se résume le message que Voltaire veut donner à l'humanité. Pour tout dire, cette troisième piste de notre analyse nous a permis de découvrir un autre aspect du combat de Voltaire qui lutte pour sortir les peuples de son temps de l'emprise du fanatisme et l'obscurantisme. Il s'agit pour l'auteur de faire agir les autorités en place afin qu'elles mettent en vigueur une législation adoucissante vis -à- vis de ceux qui sont considérés comme des hérétiques notamment des protestants.

Bien plus, l'auteur milite pour un changement radical des mentalités pour qu'advienne enfin à travers toute l'Europe un climat de tolérance religieuse. L'auteur affirme donc son ambition pour une lutte acharnée contre toutes formes de fanatisme, et d'intolérance religieuse. Il souhaite que les hommes prennent conscience de la fragilité de leur condition et de la faiblesse de leur nature ; c'est pour cela qu'il invoque le Dieu de tous les êtres et de tous les mondes de venir en aide à cet être faible sans regarder ses erreurs. Il veut faire comprendre aux hommes que les dons et les facultés reçus de Dieu doivent servir, non à leur destruction mutuelle, pour des motifs religieux, mais ils doivent s'en servir pour se supporter les uns des autres. Car ils sont tous des frères et des enfants d'un même Dieu. C'est toute la portée du message voltairien, un message qui invite à la tolérance et à la solidarité universelle.

---

[34] Groethuysen Bernard, *Philosophie de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1956, p. 66-67.

II - LA PASSION ANTI-RELIGIEUSE

II. 1. Le rejet de la métaphysique

Après l'exposé sur le combat de Voltaire contre le fanatisme religieux, et sur son ambition d'instaurer la tolérance religieuse en passant par la conception voltairienne de Dieu, nous voulons dans cette deuxième partie de notre analyse parler de l'attitude de cet auteur par rapport à la métaphysique en général et plus particulièrement vis-à-vis de la religion. En parlant de la conception voltairienne de Dieu, avons vu son adhésion au système de Newton c'est-à-dire à la physique expérimentale qui définit les lois de l'univers. Ainsi lorsqu'au dix-huitième chapitre de *Zadig*, racontant l'histoire de « L'ermite »[35] l'auteur laisse son acteur invoquer le Très-haut, exprimant l'élévation de l'âme vers le Dieu source de sagesse détachée de la matière, il fait justement allusion à ce dieu impassible aux sollicitations matérielles pour ainsi dire à un ordre immuable qui assure l'harmonie de l'univers. Voltaire récuse la contemplation métaphysique pour se réfugier à la physique c'est –à-dire à l'observation des faits tels qu'ils se déroulent dans l'histoire. Il invite ses contemporains à tourner le dos vers un au-delà à jamais insaisissable. Dieu s'étant éloigné du monde, il le conçoit comme un Etre suprême qui ne peut être saisit que par l'esprit. Or Voltaire s'intéresse aux êtres de chair, dotés d'un corps et ayant des besoins matériels et immédiats à pourvoir. C'est pour cela qu'au chapitre III de son ouvrage *Candide*, il fait dire à Candide, personnage principal de son œuvre en réponse à cette question de son interlocuteur :

[35] *Ibidem,* p. 136

« croyez-vous que le pape soit l'Antichrist ? – … mais qu'il le soit ou qu'il ne le soit pas, je manque de pain »[36].

Et plus loin au dernier chapitre, le même Candide rétorquera à Pangloss :

« qu'il faut cultiver son jardin »[37],

cela signifie que l'auteur invite ses contemporains et sa descendance à organiser la vie ici-bas pour qu'elle soit agréable. Voltaire affirme ainsi sa confiance en l'humanité. Pour lui les hommes parviendront à améliorer leurs conditions de vie en se détournant de ce qui les divisent et en mettant en exercice les facultés mentales et physiques dont ils disposent. Il s'attaque ainsi à Pascal qu'il considère comme un misanthrope du genre humain parce que ce dernier insiste sur l'incapacité de l'homme à se mobiliser tout seul pour changer sa vie et compte plus sur la grâce providentielle de Dieu.

Voltaire refuse de remettre le sort de l'humanité entre les mains de la providence qui pour lui n'intervient jamais en faveur de l'homme. C'est pourquoi au deuxième chapitre de *Candide,* il montre la déception son acteur principal abandonné dans son malheur. Celui-ci après avoir en effet été chassé du château où il a été initié à la métaphysique et où il a appris que tout allait au mieux souffre tout seul dans la rue en :

« marchant longtemps sans savoir où, pleurant, levant les yeux au ciel, les tournant souvent vers le plus beau des châteaux »[38].

Cela veut dire que son salut ne viendra ni du ciel (absence de la providence), ni du château (symbole de la méchanceté et de la cruauté humaines). Il a fallu rencontrer les autres hommes pour qu'il reçoive cette aide escomptée, pour qu'il reçoive le secours attendu. De fait, Voltaire est témoin des fléaux qui minent les peuples au cours de l'ancienne monarchie. Les hommes se battent pour les discussions d'ordre métaphysique et s'abandonnent dans des

---

[36] Voltaire, *op.cit.*, p. 28

[37] *Ibidem, p. 155*

[38] *Ibidem,* p. 22

spéculations oiseuses qui dégénèrent en violences et persécutions continues. Pour comprendre la démarche de l'auteur, il faut se référer à la situation qui prévalait dans son temps.

Les conditions de vie pendant l'ancienne monarchie devenaient de plus en plus difficiles à cause de l'étroitesse et de l'immobilisme en vigueur. Aucune législation en matière religieuse n'était envisagée, et tout le pays souffrait des violences nourries par des débats religieux et bientôt cette violence affectait les autres domaines de la vie sociale – la politique, la morale, la philosophie- Pour Voltaire, la voie de sortie de cet immobilisme n'est possible que si les peuples se mettent au pas pour s'ouvrir au mouvement que préconise la philosophie des Lumières. Il s'agit pour lui du courage d'une remise en question radicale de tout le système d'organisation traditionnelle handicapante et désuète pour instaurer un ordre nouveau au cours duquel sera respectée la liberté de chacun et la tolérance religieuse.

Telle est l'ambition que se donne Voltaire, la feuille de route du combat qu'il entend mener. On comprend donc pourquoi à cette époque l'auteur revendique plutôt une monarchie éclairée qui supplantera la monarchie absolue dans laquelle sont encore enfermées les libertés individuelles (liberté de conscience, liberté religieuse) à l'instar de celle qui a existé au cours du règne de Louis XIV, dont il n'hésite pas malgré tout de chanter la gloire à travers son ouvrage intitulé *L Siècle de Louis XIV* ouvrage dans lequel l'auteur célèbre la grandeur du Roi Soleil, de sa politique et du développement des arts. C'est cette époque que les Français ont appelé « le Grand Siècle ». Pour effectuer le passage vers cette monarchie éclairée, l'auteur s'inscrit volontiers comme l'initiateur d'une révolution qui marque son appartenance à la philosophie des Lumières et à la laquelle il ajoute sa tonalité en mettant en valeur, le pouvoir critique de la raison comme moyen de libération de l'immobilisme dogmatique du système traditionnel en vigueur dans la monarchie ancienne. Dans ce sens, la révolution voltairienne est une révolution philosophique qui affirme la

possibilité de changer le monde dans le pouvoir des idées ; dans la capacité de la raison de se mettre à distance d'elle-même et de faire l'inventaire de ses préjugés, de ses crédulités, de ses faiblesses et même de ses lâchetés.

La révolution de Voltaire est donc pour cela une révolution intérieure, c'est-à-dire celle qui se réalise par la lumière de l'entendement, la vivacité de l'esprit et la clarté des idées. Voltaire prend pour cela en son compte la devise même des Lumières pour adopter une attitude critique par rapport à la tradition métaphysique et il montre par-là que l'exercice de la pensée requiert la liberté. Penser, c'est penser par soi-même et non sous la tutelle d'un autre. Voltaire apprend à avoir une attitude critique vis-à-vis de la tradition, à regarder autour de soi, à questionner et à juger quant à la légitimité de ce qui se passe jusqu'ici. Il s'affirme donc comme un défenseur de l'autonomie de la pensée, et fait de la faculté critique l'élément fondamental de la raison humaine, c'est-à-dire ce qui la caractérise en propre. L'auteur préconise ainsi une révolution mentale, la révolution philosophique pour purifier les mentalités et adoucir les mœurs.

Cette révolution conduit finalement par sa radicalité au mépris de la religion à laquelle il impute une responsabilité plus grande dans les maux dont souffrent les peuples au cours de l'ancienne monarchie, la démarche de Voltaire peut donc s'identifier à l'irréligiosité et dans ce sens, on comprend pourquoi il préconise d'adopter une attitude d'indifférence à l'égard de la religion. C'est cette attitude qu'il envisage pour manifester l'avènement de la nouvelle monarchie : la monarchie éclairée ; cadre dans lequel l'auteur peut faire valoir sa passion aux Lumières. C'est pour cette raison que Groethuysen a pu intituler le quatrième chapitre de son ouvrage que Voltaire a incarné « La passion de la raison »[39] cela pour dire que ce dernier fait de la philosophie des lumières un véritable objet de passion. Il n'est pas un bâtisseur de systèmes, c'est qui explique ces railleries à l'endroit des métaphysiciens tels que Pangloss ce

[39] Groethuysen Bernard, *op.cit*., p. 133

métaphysicien obnubilé et enfermé dans un système d'optimisme désincarné, et décalé des conditions historiques dans lesquelles vivent les hommes. C'est un ton, un style, un esprit, démolisseur et démystificateur des préjugés toujours en action. Il adopte volontiers le ton de l'exhortation comme dans cet appel du *Dictionnaire philosophique* :

« Il ne tient qu'à vous d'apprendre à penser; vous êtes né avec de l'esprit; vous êtes un oiseau dans la cage de l'inquisition; le Saint-Office vous a rogné les ailes, mais elles peuvent revenir. Celui qui ne sait pas la géométrie peut l'apprendre; tout homme peut s'instruire : il est honteux de mettre son âme entre les mains de ceux à qui vous ne confieriez pas votre argent; osez penser par vous-même. »[40].

Telle est la démarche de Voltaire contre la dogmatique métaphysique traditionnelle. De ce parcours sur le projet de la révolution voltairienne contre la monarchie ancienne marquée par le dogmatisme et l'absolutisme, que nous pouvons-nous retenir ? En réponse, nous pouvons d'abord caractériser la démarche de l'auteur comme un refus opposé à la métaphysique en montrant l'intérêt et le choix que Voltaire a porté à la physique de Newton afin de purifier la mentalité de son temps enfouie dans les considérations et des débats concernant des questions qui ont jusqu'ici enfermé ces peuples dans l'obscurantisme et nourri les violences entre eux.

Pour se faire, Voltaire invite ses contemporains à se rendre compte qu'ils sont abandonnés à eux-mêmes et qu'ils ne doivent pour cela compter sur aucun autre appui que celui qui leur vient de leur propre initiative humaine. Dans ce sens, les idées telles que la providence, la prédestination, l'au-delà et toute chose qui éloigne les hommes de la situation concrète ne devraient pas les préoccuper. Il invite plutôt les hommes à organiser leur existence ici-bas et les incite à travailler pour l'avènement d'un monde où il règne la tolérance religieuse entre

[40] Voltaire, *Dictionnaire Philosophique,* Paris, Flammarion, 1964, p. 261.

les peuples. Cette réaction de Voltaire contre la métaphysique se caractérise par un ton radical, une passion démesurée de la raison qui s'ils font le lit de la philosophie des Lumières ouvrent malheureusement la voie à l'irréligiosité. On peut donc comprendre pourquoi l'auteur va s'attaquer particulièrement à la religion qu'il considère comme une superstition capable d'alimenter les querelles entre les peuples si celle-ci n'est pas maîtrisée.

II. 2. La religion comme superstition

Après avoir montré la réaction de Voltaire contre la métaphysique et sa volonté de dépasser une organisation sociale marquée notamment par l'obscurantisme et l'immobilisme caractéristique de l'ancienne monarchie, par l'adhésion de l'humanité au programme initié par la philosophie des Lumières en vue d'un changement radical des mentalités, nous voulons dans cette sous-partie de notre analyse montrer de manière particulière l'attitude de cet auteur à l'égard de la religion.

Dans cette perspective, nous nous attarderons le cas échéant sur deux idées majeures à savoir l'athéisme de Voltaire et son anticléricalisme. Parler de l'athéisme de Voltaire à vrai dire ne traduit pas exactement la volonté de l'auteur lui-même ; en effet nulle part, Voltaire n'a pas revendiqué clairement ce titre, il ne se considère pas comme un athée ; car il conçoit que la religion est une nécessité pour l'homme c'est du reste ce que dit l'auteur lui-même en ces termes :

« partout où il y a une société établie, une religion est nécessaire »[41],

Cela veut dire que chez Voltaire, aucun peuple ne peut vivre sans la religion. Dans ce sens, la religion représente pour lui une superstition utile à la condition de l'homme. Dans la perspective anthropologique de Voltaire en effet,

[41] Voltaire, *op.cit.*, 1291

l'homme étant abandonné dans le monde et vivant dans une situation de faiblesse, l'auteur estime que ce dernier a toujours besoin de quelque chose qui lui permet de comprendre sa situation. C'est pour cela qu'au vingtième chapitre de son *Traité sur la tolérance*, il avoue que

« l'homme a toujours besoin d'un frein »[42]

c'est-à-dire de quelque chose qui lui permet de maîtriser ses préjugés ainsi que l'ensemble de ses superstitions. L'auteur va même plus loin en s'attaquant au prétendu athée qu'il trouve dangereux dans la société. C'est pour cela qu'il déclare qu'

« un athée qui serait raisonneur, violent et puissant serait un fléau aussi funeste qu'un superstitieux sanguinaire »[43].

Cette déclaration de Voltaire nous permet de rapprocher la superstition à la religion. Pour montrer en effet l'appartenance de l'auteur à la hiérarchie de la société. Car de même qu'il sollicite le dieu de la raison pour la classe des philosophes destinée à éclairer la mentalité des peuples, de même il justifie la superstition comme nécessaire pour le bas peuple. Toutefois il appelle l'ensemble de l'humanité à la tolérance, car bien qu'il justifie la superstition, il la trouve aussi dangereuse lorsqu'elle entraîne les peuples à la violence et la persécution. C'est donc dire pourquoi lorsqu'on veut caractériser la religion de Voltaire, il faut plutôt parler du déisme entendu comme une religion qui consiste à :

« *admettre un Etre suprême et pratiquer la vertu »*[44],

pour reprendre ainsi la définition donnée par Marquis de Lassay en disant :

---

[42] I*bidem*

[43] *Ibidem*

[44] Castillo Monique, « Voltaire et la révolution française », Conférence, Rome, 14 mars 2006, p. 20-21

« Il est possible que des hommes « sans admettre ni livres ni révélations, adorent un Etre suprême et cherchent à pratiquer la vertu ; voilà toute leur religion. »[45].

La pratique de la vertu apparaît donc comme une religion qui peut rassembler toute l'humanité sans distinction et sans violence.

C'est cette image de la vertu que donne le portrait du Quaker dont parle l'auteur dès la « Première lettre » dans *Les lettres philosophiques :*

« Le quaker était un vieillard frais qui n'avait jamais eu de maladie, parce qu'il n'avait jamais connu les passions ni l'intempérance : je n'ai point vu en ma vie d'air plus noble ni plus engageant que le sien. Il était vêtu comme ceux de sa religion…et portait un grand chapeau à bords rabattus comme nos ecclésiastiques. Il me reçut avec son chapeau sur la tête, et s'avança vers moi sans faire la moindre inclination de corps ; il y avait plus de politesse dans l'air ouvert et humain de son visage, qu'il n'y en a dans l'usage de tirer une jambe derrière l'autre, et de porter à la main ce qui est fait pour couvrir la tête »[46].

A travers ce portrait du Quaker l'auteur tire alors le symbole même ou l'image d'une vie marquée par l'exigence de sobriété et de la simplicité, contrairement à l'habitude des faux compliments et de l'hypocrisie. Il s'agit en clair de l'éloge de l'honnêteté, et de l'engagement de Voltaire pour la liberté qui représente pour lui le plus grand bien de l'humanité contre tout cet arsenal de révérences et d'honneur que certaines personnes se plaisent à recevoir des autres en signe de respect et d'honneur. L'auteur fustige par cet exemple un système qui enferme les peuples dans le conformisme et qui confisque la liberté des individus dans la société. On peut comprendre le déisme de Voltaire comme une quête de vertu et de religion épurée de préjugés néfastes. Mais on peut aussi se demander si le déisme de Voltaire ne cache pas un véritable anti-christianisme et une négation de toute spiritualité religieuse.

---

[45] Marquis de Lassay, *Recueil de différentes choses*, s.l.n.d. 2 vol. Cité par Castillo Monique, *op.cit*., p. 15

[46] Voltaire, *op.cit*, p. 38

C'est surtout dans le *Sermon des Cinquante* que l'anti-christianisme de Voltaire s'affiche à la manière d'une guerre déclarée comme en témoigne cet extrait :

« Puisse ce grand Dieu qui m'écoute, ce Dieu qui assurément ne peut ni être né d'une fille, ni être mort à une potence, ni être mangé dans un morceau de pâte, ni avoir inspiré ces livres remplis de contradictions, de démence et l'horreur ; puisse ce Dieu créateur de tous les mondes avoir pitié de cette secte de chrétiens qui le blasphèment »[47].

Voltaire trouve blasphématoires les pratiques chrétiennes parce qu'à ses yeux, celles-ci conduisent aux condamnations et à l'inquisition ; c'est pour cela qu'il accorde son dévolu à une religion sans dogmes ni prêtres, ni sacrements, une religion qui consiste dans la pratique de la vertu et qui seule d'après lui pourra rassembler l'humanité dans la tolérance. C'est cette religion de la vertu que pratique le Quaker qu'il a rendu visite :

« Je débutai par la question que de bons catholiques ont fait plus d'une fois aux huguenots :« cher monsieur… êtes-vous baptisé ? – non, me répondit le quaker, et mes confrères ne le sont point-Comment, morbleu, repris-je vous n'êtes donc pas chrétiens ? – Mon fils repartit-il d'un ton doux, ne jure point ; nous sommes chrétiens et tachons d'être bons chrétiens, mais nous ne pensons pas que le christianisme consiste à jeter de l'eau froide sur la tête avec un peu de sel. – Eh ! Ventrebleu, repris-je outré de cette impiété, vous avez donc oublié que Jésus-Christ fut baptisé par Jean ? – Ami point de jurements encore un coup dit le bénit quaker. Le Christ reçu le baptême de Jean, mais il ne baptisa jamais personne ; nous ne sommes pas les disciples de Jean, mais du Christ.- Hélas dis-je comme vous seriez brûlé en pays d'inquisition, pauvre homme !...Eh ! Pour l'amour de Dieu, que je vous baptise et que vous fasse chrétien !- S'il ne fallait que cela pour condescendre à ta faiblesse nous le ferions volontiers repartit-il

[47] Voltaire, *op.cit.*, p. 16

gravement ; nous ne condamnons personne pour user de la cérémonie du baptême, mais nous croyons que ceux qui professent une religion toute saine et toute spirituelle doivent s'abstenir autant qu'ils le peuvent des cérémonies judaïques »[48].

A travers cette conversation entre la quaker et lui, l'auteur invite ses contemporains à effectuer un choix entre le christianisme qu'il identifie à travers les éléments suivants (dogmes, jugements, condamnations, sacrements, inquisition…) et la religion que pratique le quaker c'est-à-dire celle qui se limite à la pratique (de la vertu, la tolérance, la sobriété…) C'est dire que Voltaire milite pour une religion anhistorique qui n'est constituée d'aucun élément extérieur et dans laquelle on ne peut parler ni de l'incarnation, ni de la révélation.

Bien plus, Voltaire manifeste également son refus à l'égard de la communion chrétienne et fait dire au Quaker que l'unique communion est celle des cœurs :

« A l'égard de la communion, lui dis-je, comment en usez-vous ? – Nous n'en usons point, dit-il. – Quoi ! Point de communion ? – Non, point d'autre que celle des cœurs ». Allons il me cita encore des Ecritures. Il me fit un fort beau sermon contre la communion, et me parla d'un ton inspiré pour me prouver que tous les sacrements étaient tous d'invention humaine, et que le mot de sacrement ne se trouvait pas une seule fois dans l'Evangile »[49].

Au regard de ce tableau accablant que dresse Voltaire, il est clair que son ennemi à combattre c'est le christianisme parce qu'il estime que cette religion comporte les éléments qui nourrissent le fanatisme et l'intolérance religieuse. On peut comprendre pourquoi Voltaire formule l'espoir de voir une compatibilité entre le Christianisme et la raison. C'est le veux en l'avènement

---

[48] Voltaire, *op.cit*., p 38

[49] *Ibidem*, p. 40

d'une religion rationnelle; c'est-à-dire un christianisme transformé en déisme. Toutefois, en regardant les choses d'un peu plus près, on s'aperçoit que le déisme que préconise l'auteur est un rationalisme qui favorise une vision positiviste du christianisme. Ce christianisme positiviste est capable non seulement de conduire à l'athéisme mais aussi de menacer à son tour la liberté de penser. C'est surtout dans la tonalité de son indignation à l'égard de la religion chrétienne au profit de la raison, que s'effectue cette dérive.

L'indignation de Voltaire à l'encontre du christianisme engage ce dernier à lutter contre le fanatisme (la revendication du monopole de la vérité religieuse) et dont les conséquences entraînent la destruction des hommes au nom de Dieu. Voltaire refuse de laisser les hommes s'entredétruire au nom de vérités qu'ils ne peuvent pas connaître. Son attitude est une indignation passionnée quand des comportements absurdes, indignes et injustes sont préférés à la sagesse, à la raison et au bon sens :

« détruisez les plates déclamations, les misérables sophismes, les faussetés historiques, les contradictions, les absurdités sans nombre. Empêchez que les gens de bon sens soient esclaves de ceux qui n'en ont point : la génération naissante vous devra sa raison et sa liberté. ».[50]

En fait, la démarche de l'auteur s'explique mieux à partir de son expérience personnelle., une expérience qui l'a marqué passionnément durant toute sa vie d'écrivain, de philosophe, et dont les conséquences vont se faire voir dans le domaine religieux comme en témoigne la déclaration suivante Voltaire[51] a été toute sa vie un homme de passion, il a été lui-même un homme agité par toutes les sortes de passions humaines (le désir de gloire, la jalousie, la domination, l'appétit de richesse etc. en font un personnage très « humain »), et il a assurément été dominé par « la passion de la raison ». Il semble qu'il a voulu

[50] Lettre à Damilaville, du 19 novembre 1765

[51]Cf. Castillo Monique, « Lumières françaises, Lumières : les rapports entre philosophie et religion selon Voltaire et Kant, *Colloque international*, 22-23 nov. 2007, Paris, p. 1-15

imposer la raison comme une sorte de vertu publique et comme l'énergie d'une révolution permanente dans les esprits. C'est ainsi qu'on a dit de lui qu'il était l'homme d'une seule idée, qu'on ne trouve en lui que la monotonie d'une pensée dominante, et que tous les moyens littéraires qu'il utilise ne servent « qu'à faire valoir cette pensée. »[52]. Il y a une manière bien voltairienne de faire passionnément usage de la raison.

La lutte contre le fanatisme est du côté de la raison, mais la lutte contre la religion est du côté de la passion. Du côté de la raison, on doit à Voltaire une indignation publique universalisable et partageable à l'encontre des manœuvres du fanatisme. On lui doit d'avoir compris le fanatisme comme un mal moral qui agit comme un fléau pour le genre humain tout entier. Mais il y a aussi chez lui une passion anti-religieuse qui fait de lui un combattant qui a voulu faire de l'écriture une arme de lutte et un véritable moyen d'action. Dans cette voie, il subordonne le travail de la raison à sa finalité passionnée, il ôte à la raison les ailes de la métaphysique, il la maintient sur terre et ne conçoit le raisonnable que comme ce qui met la raison au service du bonheur des hommes. Il en est ainsi de son anglophilie. Son éloge de John Locke insiste sur la réduction du supérieur (la métaphysique) à l'inférieur (une physique de la genèse des idées) :

« *Tant de raisonneurs ayant fait le roman de l'âme, un sage est venu qui en a fait modestement l'histoire. Locke a développé à l'homme la raison humaine, comme un excellent Anatomiste explique les ressorts du corps humain. Il s'aide partout du flambeau de la Physique. »*[53]

Ce renversement qui fait préférer la physique à la métaphysique, et qui veut partir de la physique pour aller à la métaphysique est philosophiquement moderne, il illustre l'entrée dans la modernité philosophique qu'est le droit

[52] Groethuysen Bernard, *op.cit.*, p. 79.

[53] Voltaire, *op.cit.*, p. 63

d'user de la raison en tant que pouvoir critique. Assurément, Voltaire utilise la raison comme pouvoir critique de dissoudre le dogmatisme de l'ancienne métaphysique, toutefois, ce rejet du dogmatisme s'appuie surtout sur les moyens du scepticisme ; Voltaire a eu la passion de l'anti-dogmatisme, mais il l'a réalisée avec les moyens du scepticisme, Pour être juste, il faut cependant reconnaître que le scepticisme de Voltaire est un scepticisme critique et non un scepticisme simplement destructeur. Il faut reconnaître aussi que ce scepticisme est, à ses yeux, la condition de possibilité de la tolérance elle-même. La grande perfection du philosophe, explique-t-il dans l'article « Homme » du *Dictionnaire philosophique*[54]*:*

« c'est que, lorsqu'il n'a point de motif pour juger, il sait demeurer indéterminé ».

Ce détail est essentiel : le vrai philosophe se préoccupe moins de posséder la vérité que de faire le bonheur des hommes, d'être utile à sa nation et à son époque. De là l'importance de la morale ; l'intelligence ne nous a pas été donnée pour tout connaître, mais pour bien agir afin d'améliorer nos conditions de vie par la pratique de la tolérance et en permettant que l'usage de la raison soit orienté pour les besoins concrets des hommes ; c'est-à-dire en laissant de côté tous ces débats et toutes ces querelles qui concernent des préoccupations d'ordre religieux.

C'est dire toute la condition de la tolérance chez Voltaire : elle passe par l'affirmation de la vacuité des éléments constitutifs de la religion chrétienne y compris la dissolution pure et simple de sa dimension spirituelle ; qui finalement aboutit à l'incrédulité et à l'indifférence à l'égard de la religion. Le croyant comprend que la condition d'accès à la tolérance est tout simplement la destruction de sa foi. L'usage « positiviste » de la raison consiste à mettre cette faculté au service du bonheur terrestre des hommes au mépris de la foi. La

[54] Voltaire, "Homme" in *des Questions sur l'Encyclopédie cité par Monique Castillo, Paris, Garnier, 1935, p.6*

démarche de Voltaire conduit en raison de conséquence à la dérive du rationalisme en positivisme.

Pour le positivisme en effet, la science est la seule pratique de la rationalité qui puisse répondre à toutes les « vraies » questions et éliminer les autres. A une telle position, il est reproché de détruire aussi la possibilité d'un lien vivant et fécond entre la vie et la spiritualité. Cette dérive de la critique sceptique en scientisme est perceptible dans la très célèbre « *Prière à Dieu »* qui clôt le *Traité sur la tolérance* :

« Ce n'est donc plus aux hommes que je m'adresse ; c'est à toi, Dieu de tous les êtres, de tous les mondes, et de tous les temps »[55].

Un Dieu conçu au-dessus de tous les hommes et éloigné du théâtre de la condition humaine, ce qui met Voltaire en contradiction avec la foi chrétienne. C'est pourquoi nous pouvons dire que bien qu'il soit vrai que Voltaire travailla en la matière pour la tolérance religieuse, il n'en demeure pas moins vrai que ce dernier prêcha également l'athéisme.

[55] Voltaire, o*p.cit.*, p. 141

CONCLUSION

Tout bien pesé, pour conclure ce premier chapitre sur la réaction de Voltaire contre le système d'organisation sociale traditionnelle en vigueur dans l'ancien régime, nous pouvons retenir que l'action de Voltaire a été une contestation contre l'absence de Lumières dont souffrait la société au cours de cette période notamment l'obscurantisme, le fanatisme religieux, l'intolérance, la violence, l'injustice et autres atrocités qui ont déchiré l'humanité en Europe. En réaction contre tout cela, l'auteur s'est engagé à susciter un esprit critique pour mettre à découvert les méfaits d'un système qui ne répondait plus aux attentes des peuples. Cette démarche de Voltaire consiste donc à répandre le souffle de la philosophie des Lumières à travers l'Europe et plus particulièrement en France ; il s'agit ainsi pour Voltaire d'ouvrir la voie à un nouvel ordre politique, religieux et moral.

Ainsi donc à l'ancienne monarchie il veut faire substituer une nouvelle, la monarchie éclairée ; bien plus au christianisme jugé par lui comme une religion de sentiment et de passion, il voudrait mettre à la place un christianisme rationnel c'est-à-dire naturel ; à la morale traditionnelle marquée par son étroitesse et par le conformisme il revendique la liberté. C'est dire tout un programme, toute une révolution dont le but final est le changement radical des mentalités pour la mise en place d'un système de tolérance religieuse, de solidarité, de compassion et de justice ; valeurs nécessaires à la situation de l'homme sur terre ; situation qui est celle d'un être faible abandonné à lui-même. Voltaire invite ainsi l'humanité à s'associer ensemble et lutter pour améliorer leurs conditions de vie ; pour cela en mettant de côté tout ce qui peut les diviser en particulier le christianisme parce qu'il est à ses yeux une religion qui renferme les dogmes, les sacrements, les prêtres…toutes choses qui pour lui sont à l'origine des disputes susceptibles d'entraîner la violence et les persécutions. Toutefois, cette démarche de Voltaire aussi pertinence qu'elle puisse paraître

ouvre la voie à un positivisme rationnel qui vide la religion chrétienne de toute sa spiritualité et de tous les éléments constitutifs qu'elle renferme. C'est dire pourquoi nous pouvons conclure que la démarche de Voltaire conduit à l'athéisme.

Avec Voltaire, nous avons vu un exemple de contestation de la tradition au nom de la liberté et des droits des hommes. Voltaire perçoit que la tradition peut cacher la volonté de puissance d'un groupe d'hommes sur les autres. Quand elle prend appui sur la religion pour se donner une apparence de légitimité, la volonté de pouvoir qui se réclame de la tradition détruit l'esprit de réflexion critique et attend de l'obéissance à un ordre transcendant et divin qu'elle serve les appétits de certains hommes. Voltaire dénonce cela et cherche à diffuser dans les esprits l'amour de la tolérance et le sens de la fraternité. Cet esprit de fraternité est peut-être ce qui reste de profondément chrétien en lui.

Mais pour défendre les droits des individus à la liberté et l'espoir d'une société fondée sur la tolérance, Voltaire va très loin dans la dénonciation des torts de la religion quand elle sert d'alibi à la volonté des puissants. Il va si loin qu'on peut se demander s'il ne fait pas du refus de la religion la condition même de la liberté. Alors intervient un problème : si le refus de la religion est la condition de la tolérance, la Raison que défend Voltaire ne risque-t-elle pas d'apparaître comme une arme de destruction plus que comme une arme de construction de l'avenir ? Et si la raison n'est plus qu'une arme de destruction, ne conduit-elle pas au scepticisme, au pessimisme et au relativisme ?

C'est sans doute ces dangers qu'a perçus un auteur devenu célèbre pour sa contestation des idées modernes et sa défense de la tradition : Joseph de Maistre. Maistre a l'originalité de défendre la tradition (la royauté contre la révolution, l'ordre établi contre les idées libérales, le besoin d'obéir contre le souci de s'émanciper) et il faut se demander maintenant comment peut-il être possible de penser la tradition contre la modernité, comme ce qui refuse et récuse la modernité.

CHAPITRE. II – JOSEPH DE MAISTRE

INTRODUCTION

Marqué par la Révolution française, des changements ainsi que des atrocités qu'elle a pu entraîner, Joseph de Maistre est l'un des auteurs sinon le premier à proposer à l'humanité des leçons qu'il tire de cette expérience. C'est ce qui fait dire à Pierre Manent dans la présentation qu'il fait des *Considérations sur la France* de Joseph de Maistre que :

« Pour la première fois les victimes de la Révolution parlent, non pour gémir ou insulter, non pour répandre leurs griefs, mais s'efforcer de comprendre ce qui s'est passé, tout ce qui s'est passé et aussi envisager l'avenir probable. Pour la première fois sur le continent et dans la langue même des révolutionnaires, la pensée s'efforce de faire face à la radicalité de la révolution »[56].

Ceci pour dire que l'auteur est le chef de file de toute une génération désireuse de comprendre l'impact que la révolution française a pu avoir dans l'histoire de la France.

De prime abord Joseph de Maistre manifesta sa sympathie aux idées nouvelles, mais il n'hésita pas à prendre par la suite le contre-pied de ces idées soit pour les condamner et pour défendre les valeurs traditionnelles, soit pour susciter une réaction contre un phénomène jusque-là nouveau : la Révolution. Dans les lignes qui vont suivre, nous essaierons de montrer cette attitude de l'auteur à travers deux grands points qui exprimeront tour à tour la compréhension que l'auteur fait de la tradition, et la justification qu'il fait de la violence en réaction contre cette Révolution.

---

[56] De Maistre Joseph, *Considérations sur la France suivie d'Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, *Bruxelles*, Complexe, 1988, p. vii.

I. LE RAPPEL DU CARACTERE PROTECTEUR DE LA TRADITION

I. 1. L'idée de l'ordre

La notion d'ordre chez Joseph de Maistre semble s'inspirer de deux sources différentes. D'une part, elle peut s'inscrire volontiers dans le contexte en vigueur au cours de la société traditionnelle ; marqué par une hiérarchie bien ordonnée. C'est du reste ce qui se dévoile à travers ce qu'on pourrait appeler l'anthropologie traditionnelle. La description de ce système anthropologique traditionnel peut se voir notamment chez Aristote dont les études sur la nature humaine ont inspiré Joseph de Maistre comme en témoigne Jacques Alibert[57] dans son ouvrage intitulé *Joseph de Maistre Etat et religion ;* ouvrage dans lequel cet auteur reconnaît l'influence d'Aristote sur la réflexion politique maistrienne. Parlant de la nature de l'homme dans la perspective péripatéticienne, il se dégage en effet une classification hiérarchique sur les activités des membres du corps humain.

Dans un de ses ouvrages célèbres intitulé l'Ethique à Nicomaque, Aristote fait une étude de la nature humaine dans laquelle il établit que vivre pour l'homme est un office qu'il a en commun même avec les plantes, manifestement aussi avec tout animal, mais en ce qui concerne la vie vertueuse et raisonnable, il ne la partage avec aucun autre être de la nature[58]. Ceci laisse entendre que l'homme appartient d'une part, à la série animale et possède en commun avec les plantes et les animaux la vie végétative et sensitive ; et d'autre part, il appartient à la série spirituelle parce qu'il a une vie rationnelle, celle-ci lui est propre et l'oppose à tous les autres êtres : c'est son caractère spécifique. De cette classification il s'ensuit un ordre d'activités qui correspond à chaque

[57] Cf Alibert Jacques, *Joseph de Maistre état et religion*, Paris, Tequi, p. 1990, p. 97

[58] Aristote, *L'Ethique à Nicomaque, trad. par Richard Bodéus*, Manche court, Flammarion, 2004, p. 69-71

partie du corps humain dans la recherche du bonheur de l'homme. Or chez Aristote ce bonheur n'est possible à l'homme que dans la mesure où il vit dans la cité (société organisée)[59]. Ainsi dans *La politique*, Aristote au premier chapitre parlant du gouvernement domestique distingue justement trois types de pouvoir : le pouvoir despotique qu'exerce le maître sur son esclave, ensuite le pouvoir marital que le mari a sur sa femme et le pouvoir paternel exercé par le père sur ses enfants. Il se dégage de cette société domestique l'image d'un système d'organisation sociale hiérarchique divisée en plusieurs classes sociales ; dans laquelle les rôles sont bien déterminés et correspondent à la fonction de chaque membre. De là peut provenir l'idée d'ordre chez Joseph de Maistre.

D'autre part, nous pouvons également dire que Joseph de Maistre a puisé sa doctrine dans l'ordre dans christianisme. En ce qui concerne ses sources chrétiennes, nous pouvons les justifier à partir de la déclaration que l'auteur fait dès le début du premier chapitre des *Considérations sur la Révolution française*, en disant que :

« Nous sommes tous attachés au trône de l'Etre suprême par une chaîne souple qui nous retient sans nous asservir, ce qu'il y a d'admirable dans l'ordre universel des choses, c'est l'action des êtres libres sous la main divine »[60].

Par cette déclaration, il atteste l'existence d'une instance supérieure qui assure un ordre établi de toute éternité dans le monde. Ainsi l'action de tous les êtres répond justement à une volonté supérieure qui dirige le déroulement de tous les évènements historiques selon un ordre ainsi établi.

Toutefois, entre ces deux sources d'inspiration, on remarquera que l'ordre tel que le conçoit le système d'Aristote ne jouit pas de toutes les caractéristiques que renferme la compréhension de l'ordre chez Joseph de Maistre. En effet Joseph de Maistre reconnaît à l'ordre une triple caractéristique. L'ordre qui

---

[59] Cf. Aristote, *La politique, trad. Marcel Prélot*, Mayence, Ed. Gonthier, 1980, p. 67

[60] *Ibidem*., p. 15

provient du trône de l'Etre suprême tel que l'auteur le présente est à la fois libre, nécessaire et universel. Aux yeux de Joseph de Maistre, l'ordre supérieur établi pour diriger le monde ne constitue pas un asservissement, ni une violation de la liberté des créatures. C'est pourquoi il n'hésite pas à faire remarquer sa souplesse ; en plus de cette souplesse, cet ordre répond aussi à un enchaînement qui conduit l'action de chaque créature c'est pourquoi l'auteur parle de lui comme d'un ordre nécessaire qui assure le cours de l'histoire. A cette chaîne souple et nécessaire, l'auteur soumet l'action de tous les êtres, tous dépendent d'elle, tous sont attachés à ce trône supérieur qui représente l'autorité divine. C'est pourquoi il considère que cet ordre a un caractère universel.

Contrairement à cette présentation de l'ordre qui s'inspire du contexte chrétien, l'ordre tel qu'il est conçu dans le système d'Aristote développe une hiérarchie entre les hommes qui va jusqu'à la violation de la liberté de certains membres de la société. Ainsi si Joseph de Maistre reconnaît que dans le système d'organisation chrétienne :

« chacun des êtres occupe le centre d'une sphère d'activité dont le diamètre varie au gré de l'éternel géomètre »[61],

signifiant par-là l'ordre nécessaire à une volonté suprême. Il reconnaît en même temps que cette volonté supérieure agit sur les créatures en les laissant libres. Or chez Aristote, le pouvoir du maître sur son esclave par exemple n'autorise pas ce privilège de la liberté. L'esclave est considéré comme une propriété du maître et ne jouit d'aucune reconnaissance comme citoyen dans la cité. Son rôle est limité dans un cadre privé c'est-à-dire à l'usage domestique pour lequel il est déployé. Ce qui ne rend pas compte du contexte social maistrien dans lequel la dépendance de l'esclave au maître suprême n'autorise aucune aliénation de la liberté ; car comme il le déclare lui-même les créatures

[61] De Maistre Joseph, *op.cit.*, p. 15

soumises à l'autorité divine sont considérées comme : « librement esclaves »[62]. Néanmoins, on peut faire remarquer aussi que la caractéristique qui semble rapprocher les deux auteurs se trouve dans le refus du changement. Ainsi chez Aristote, chaque membre du corps humain doit accomplir l'activité qui lui convient selon l'ordre hiérarchique pour éviter ce qu'il appelle « l'alternative »[63], c'est-à-dire le changement des rôles qui nuit au bon fonctionnement de l'ensemble de l'organisme. Pour bien comprendre ce qu'Aristote veut exprimer ici ; il faut d'abord reconnaître que cet auteur distingue le changement au sens ontologique, du changement au plan politique.

Du point de vue ontologique, nous nous appuyons sur *La métaphysique*[64] ouvrage dans lequel l'auteur entend déterminer l'objet spécifique de la métaphysique ; c'est-à-dire la recherche des causes ultimes de l'être en tant qu'être. Il l'exprime en ces termes :

« Et puisque nous recherchons les principes premiers et les causes les plus élevées, il est évident qu'il existe nécessairement quelque science à laquelle ces principes et ces causes appartiennent en vertu de sa nature propre […] C'est pourquoi nous devons, nous aussi, appréhender les causes de l'être en tant qu'être. »[65].

Ces mots de l'auteur laissent entendre qu'il existe une science qui s'occupe de la cause première, mieux une substance qui soit à l'origine de l'être. Dans cette perspective, la métaphysique du stagirite devient science de la substance. Or, aux yeux d'Aristote, il existe deux substances. La première est divisée en substance éternelle et en substance corruptible ; tandis que la deuxième substance est immobile et séparée. Ce qui montre la possibilité de changement de la substance, notamment la première substance qui est passible

---

[62]*Ibidem.*

[63]*Ibidem*., p. 22

[64] Aristote, *La métaphysique, I, tome 1*, Paris, Vrin , 1982, p. 171.

[65]*Ibidem*.

de corruption et de mobilité. Aristote le montre clairement à travers la déclaration suivante :

« C'est sur la substance que porte notre spéculation puisque les principes et les causes que nous recherchons sont ceux des substances […] Il y a deux espèces de substances. L'une est sensible et elle se divise en substance corruptible […] Elle a, suivant certains philosophes, une réalité et est l'objet de la physique, car elle implique le mouvement, mais la substance immobile est l'objet d'une science différente puisqu'elle n'a aucun principe commun avec les autres espèces de substances. »[66].

Selon Aristote, la substance immobile est la cause du mouvement. C'est la première substance qui meut les choses, moteur sans mobile, elle est éternelle et acte pur. En un mot, c'est le premier moteur qui, produisant le mouvement, reste pourtant immobile. A partir de cette déclaration, nous pouvons dire que l'auteur de *La métaphysique* admet le changement, c'est-à-dire l'alternative dans sa théorie de la substance.

Par ailleurs du point de vue politique en revanche, Aristote n'intègre pas le changement. On comprend bien pourquoi dans *La politique*[67], quand il expose sa conception de la cité, on peut remarquer qu'il divise la société en plusieurs classes. Il admet en effet au sein de la cité deux catégories d'éléments nécessaires : la première catégorie regroupe les instruments nécessaires au bon fonctionnement de la cité et comporte les laboureurs, les artisans… tandis que la deuxième catégorie représente le groupe des citoyens. Chacune de ces classes doit exercer sa fonction et rien que sa fonction sans empiéter sur l'autre, pour ne pas briser l'ordre et le bon déroulement des affaires de la cité et pour mieux garantir la félicité des citoyens. C'est dire que l'exigence d'ordre que formule une telle conception anthropologique pourrait se briser si et seulement s'il y a changement, c'est-à-dire si un membre venait à s'octroyer les fonctions allouées

[66] *Ibidem*.

[67] Aristote, *op.cit.*, p. 92

à un autre. C'est ce qui justifie aux yeux d'Aristote, le rejet de l'alternative ou du changement.

Ce refus de « l'alternative » au sens politique du terme chez Aristote se manifeste clairement chez Joseph de Maistre ; car la conception de l'organisation sociale qu'il défend repose sur le respect de la hiérarchie sociale. Joseph de Maistre part justement de cette structure hiérarchique du corps humain pour envisager l'organisation sociale, politique et morale basée sur le strict respect de l'ordre établi ; aussi déclare-t-il que :

« Dans le monde politique et moral comme dans le monde physique, il y a un ordre commun »[68].

Ceci pour dire que la société humaine est un vaste champ bien ordonné qui requiert la présence d'un chef. Sans doute c'est pour cette raison que dans l'introduction de son opuscule intitulé *Le message de Joseph de Maistre*, André Petiot fait de cet auteur un théoricien de la monarchie[69]. En effet Joseph de Maistre affirme son adhésion à la monarchie parce que pour lui c'est cette forme d'organisation politique qui garantit l'ordre et la stabilité d'un gouvernement. C'est surtout parce que cette forme d'organisation politique assure la transmission du pouvoir dans le respect des valeurs traditionnelles qu'il la soutient ; il affirme même sa préférence à la monarchie héréditaire. Dans la préface de son *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques,* Joseph de Maistre fait remarquer clairement que :

« la monarchie héréditaire est le gouvernement le plus stable, le plus heureux, le plus naturel à l'homme ; et la monarchie élective au contraire, la pire espèce des gouvernements inconnus »[70].

Il s'oppose à la monarchie élective lorsque celle-ci s'établit par le mandat du peuple et les représentants qu'elle mobilise répondent à l'autorité du peuple

---

[68]*Ibidem*, p. 16

[69]Cf. Petiot André, *Le message de Joseph de Maistre*, Paris, Ed. Spes, p. 6

[70] De Maistre Joseph, *op.cit*, p. 201-202

qui les a élus. Or le choix du peuple est en perpétuel changement ce qui justifie l'instabilité de la monarchie élective.

En revanche dans le système d'organisation de la monarchie héréditaire, la représentation se fait par le mandat du roi. Ainsi ces représentants sont tenus au respect du pouvoir et de l'ordre en vigueur c'est-à-dire dans le respect des valeurs traditionnelles, reconnues et respectées de tous ; qui ont jusqu'ici assuré l'équilibre et l'ordre dans la vie sociale, morale et politique. Joseph de Maistre insiste sur la stabilité des institutions et refuse toute propension au changement ; il prend ainsi l'exemple de la constitution anglaise en disant que celle-ci « ne va qu'en allant pas »[71] pour montrer qu'aucun cas, aucune situation ne peut provoquer sa modification, elle procède par droit d'exception pour assurer sa pérennité. En s'appuyant ainsi sur cet exemple de pérennité et de stabilité, Joseph de Maistre traduit clairement sa vision de la tradition comme protectrice des valeurs et dévoile en même temps sa réprobation à l'égard de la Révolution française qui conduit à la rupture contre le système traditionnel. Il puise à nouveau dans la constitution anglaise parce qu'elle garantit justement la monarchie héréditaire. Il estime que cette constitution représente :

« cet esprit public, admirable, unique, infaillible, au-dessus de tout éloge, qui mène tout, qui conserve tout, qui sauve tout »[72].

Il s'agit pour Joseph de Maistre de montrer qu'une loi fondamentale doit être respectée et ne doit pas faire l'objet des critiques venant du peuple ; parce que ces critiques aboutiront au changement et à la rupture avec l'héritage historique commun à tout le peuple. Joseph de Maistre s'accorde volontiers avec la position d'Edmund Burke philosophe et ancien sénateur irlandais qui a manifesté son opposition à l'égard Révolution française à travers son œuvre intitulée *Réflexions sur la Révolution française* : Ouvrage dans lequel l'auteur exprime son l'horreur du changement qui est à l'origine des bouleversements

[71] *Ibidem.*, p. 215

[72] *Ibidem.*, p. 217

qui conduisent au désordre. Sa réaction contre la Révolution française consiste à montrer dans son pays le bien fondé d'un ordre de succession du pouvoir capable de garantir à la fois l'unité et la continuité c'est-à-dire un mode de succession qui assure une transmission héréditaire. C'est pourquoi il déclare :

« *le peuple anglais ne signera pas les modes dont il n'a jamais essayés… Il regarde la transmission héréditaire de la couronne comme un de ses droits et non pas comme une injustice ; comme un avantage et non un grief; comme une garantie de sa liberté et non un signe de servitude…et il est persuadé que la succession paisible à la couronne est un gage de la stabilité et de la perpétuité de toutes les parties de notre constitution »*[73].

Cette déclaration d'Edmund Burke finit par rapprocher les deux auteurs et montre qu'ils préconisent tous les deux la soumission, l'obéissance aux valeurs traditionnelles et exigent de l'individu une attitude de conformisme. Attitude qui se situe aux antipodes même de la Révolution française qui proclame les droits et les libertés individuelles en accord avec la philosophie des Lumières dont l'objectif principal est la revendication de l'émancipation de la raison humaine. C'est dire pourquoi il s'attaque à la philosophie qui est justement une activité qui exalte le pouvoir et l'autonomie de la raison humaine. Ainsi dans le troisième chapitre de son ouvrage intitulé *De la souveraineté du peuple*, il exprime son dégoût à l'égard de la philosophie en disant :

« Voilà pourquoi le plus grand fléau de l'univers a toujours été dans tous les siècles ce qu'on appelle philosophie, entendu que la philosophie n'est que la raison humaine agissant toute seule. »[74]

Or à ses yeux, toute activité humaine pour être crédible doit s'appuyer sur le pouvoir de Dieu transmis par la tradition. Il oppose à cette raison individuelle désireuse de s'affranchir du pouvoir de la tradition, l'âme nationale qui renferme

---

[73] Burke Edmund, *Réflexions sur la révolution française, trad. Pierre Andler*, Paris, Hachette, 1989, p. 33

[74] De Maistre Joseph, *De la souveraineté du peuple*, Paris, Puf., 1992, p. 132-133

l'ensemble des croyances, des dogmes, des opinions qui composent l'histoire du peuple.

Dire que la philosophie est un danger, c'est faire valoir le propre même de cette activité qui est par essence, un questionnement perpétuel, une mise en examen continuelle c'est-à-dire l'attitude critique du discours philosophique devant les évidences acquises et spontanées que constituent les préjugés. L'émancipation de la raison que réclame la philosophie des Lumières consiste justement à combattre les préjugés parce qu'ils constituent des obstacles à l'épanouissement de la raison humaine. Or dans la perspective maistrienne, les préjugés favorisent plutôt la stabilité sociale même si leur origine n'est pas toujours élucidée ; car ils forment le berceau ou le creuset des valeurs symboliques qui nourrissent l'imagination du peuple et assurent sa pérennité de génération en génération ; dans ce sens ils sont considérés comme un « principe essentiel de solidarité communautaire »[75], signifiant par-là le rôle positif que peuvent également jouer les préjugés dans la vie de l'homme. Sans doute, c'est pour justifier ce rôle de sauvegarde et de conservation devant les critiques des Lumières que Joseph de Maistre a pu dire que :

« tous les peuples connus ont été heureux et puissants à mesure qu'ils ont obéi plus fidèlement à cette raison nationale qui n'est autre que l'anéantissement des dogmes individuels et le règne absolu et général des dogmes nationaux c'est-à-dire des préjugés utiles »[76].

L'auteur estime en effet que contrairement à la raison qui détruit sans possibilité de construire, les préjugés assurent la conservation des valeurs. On comprend pourquoi au dixième chapitre de son ouvrage intitulé *De la souveraineté du peuple,* il déclare qu':

«*Il n'y a rien de si important pour le peuple que les préjugés. Ne prenons point ce mot en mauvaise part. Il ne signifie point nécessairement des idées*

[75] Castillo Monique, *L'humanisme et les Lumières en question*, Paris, Ellipses, 2001, p. 43

[76] *Ibidem*., p. 148

fausses, mais seulement suivant la force du mot des opinions quelconques adoptées avant tout examen. Or ces sortes d'opinions sont le plus grand besoin de l'homme, les véritables éléments de son bonheur, et le palladium (et non « pallatium » des empires. Sans elles il ne peut y avoir ni culte, ni morale, ni gouvernement »[77].

Dans ce sens les préjugés pour Joseph de Maistre servent au bonheur de l'homme parce qu'ils constituent la base du pouvoir religieux, moral et politique. Le rejet de la philosophie des Lumières par Joseph de Maistre se justifie aussi parce qu'il ne s'intéresse pas aux spéculations abstraites ; son intérêt porte sur l'histoire qui lui fournit le théâtre des évènements tel qu'ils se déroulent. Il veut puiser dans l'expérience concrète de la vie des hommes pour convaincre ses contemporains qui tenteraient de se livrer à la spéculation qui les éloigne de la réalité et rompe leur contact avec l'histoire. Dans ce sens, il s'insurge contre la nouveauté que véhicule la philosophie des Lumières parce qu'elle génère une conception de l'homme coupée de ses racines historiques et symboliques. Une telle conception dégage pour ce faire une idée de l'homme qui prend source dans la simple abstraction et donne lieu à un « humanisme fondé sur une représentation imaginaire de l'homme »[78] soustraite de ses racines traditionnelles. On comprend pourquoi Joseph de Maistre souligne la nécessité d'appréhender la nature humaine en tenant compte de sa situation géographique et historique. C'est pourquoi à la question qu'il se pose au sixième chapitre de ses *Considérations…* :

« Qu'est-ce qu'une constitution ? n'est-ce pas la solution du problème suivant ? Etant donné la population, les mœurs, la religion, la situation géographique, les relations politiques, les richesses, les bonnes et les mauvaises qualités d'une certaine nation, trouver les lois qui lui conviennent »[79].

---

[77] De Maistre Joseph, *De la souveraineté du peuple*, Vendôme, Puf, p. 1992, p. 148

[78] Castillo Monique, *op.cit.*, p. 13

[79] De Maistre Joseph, *op. cit*., p. 87

Il souligne ainsi fermement la prise en compte de l'histoire de chaque individu, de chaque peuple ; c'est-à-dire il refuse de comprendre l'homme en dehors de ses racines symboliques. C'est tout dire toute l'amplitude de cette déclaration célèbre de l'auteur selon laquelle :

« J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu »[80].

C'est aussi dire le refus que l'auteur oppose à l'humaniste moderne qui réclame la reconnaissance des droits de l'homme qui garantissent la liberté et l'égalité de tous. Il s'oppose pour ce faire aux prétendus droits universels issus de la Révolution française parce qu'à ses yeux non seulement ces droits sont d'invention humaine, mais aussi restent au niveau des affirmations et des principes universels. L'auteur estime que ces principes constituent le résultat d'une pure abstraction, et dégagent une conception de l'homme coupée de son histoire et en dehors de toutes les valeurs et des liens qui ont jusqu'ici structuré la vie dans cette société. C'est pour cela que Joseph de Maistre affirme la fragilité et l'impuissance de la raison humaine, il montre que toute seule elle est incapable et doit s'appuyer sur Dieu pour assurer la pérennité de son action Cette manière de présenter le lien entre Dieu et l'action humaine traduit la vision anthropologique de Joseph de Maistre ; une vision qui reconnaît l'incapacité et la faiblesse de l'homme en face de la toute-puissance de son Créateur. En raison de conséquence, c'est la liberté même de l'homme qui est ainsi mise en question : comment l'homme peut encore prétendre jouir de sa liberté dans la mesure où son action obéit à une chaîne orientée par la volonté de Dieu ? En d'autres termes comment l'homme peut-il agir à la fois *« volontairement et*

[80] *Ibidem.*

nécessairement »[81] ? Telle est le problème qui se pose à l'auteur et qui introduit dans son système la notion du providentialisme.

Au terme de notre présentation de la conception de l'ordre chez Joseph de Maistre, nous pouvons retenir que l'auteur élabore sa doctrine de l'ordre en réaction contre les courants de pensée nés de la philosophie des Lumières dont l'objectif principal était la mise en question) du système d'organisation sociale traditionnelle (ancien régime) jugé désuet, et l'affirmation de la liberté de l'homme au moyen du libre exercice de sa raison. Cette doctrine de Joseph de Maistre prend source dans le contexte social traditionnel notamment chez Aristote et en même temps dans le contexte de la religion chrétienne.

Si aux yeux d'Aristote et de Joseph de Maistre, ces deux contextes s'accordent dans le rejet du changement considéré comme funeste pour la stabilité de l'Etat, il n'en demeure pas moins vraie que les deux auteurs s'opposent quant à la conception même de l'ordre ; l'ordre, chez Aristote, est conçu comme un système hiérarchisé qui enferme les individus dans les classes sociales. Ce qui conduit finalement à la violation des libertés individuelles. Contrairement à Aristote, Joseph de Maistre reconnaît au sein de son système la liberté de l'homme ; toutefois il estime que celui-ci a besoin de s'appuyer sur Dieu pour la stabilité et la pérennité de ses œuvres. Il s'en prend surtout à la philosophie parce qu'elle fait valoir les prétentions de la raison humaine ; qui à ses yeux n'aboutissent non seulement aux notions abstraites (droits de l'homme, liberté individuelle) mais aussi donnent lieu à une conception de l'homme coupée de ses racines traditionnelles. Pourtant c'est au sein de cette tradition que l'individu trouve sa sécurité. C'est pour montrer l'importance de ces valeurs que l'auteur défend la tradition comme instance protectrice des valeurs traditionnelles ; n'en déplaise aux revendications de l'humanisme moderne qui établit l'individu comme créateur de ses propres valeurs.

---

[81] *Ibidem.*

I. 2. Le providentialisme

Le concept de providentialisme est l'un des thèmes principaux du système maistrien. Il définit non seulement les rapports entre Dieu et l'humanité mais aussi pose le problème de la liberté humaine en face de Dieu. Ce concept peut se voir à travers toute l'œuvre de l'auteur ; mais dans notre exposé, nous voulons l'aborder à partir de deux points que nous avons jugés importants : la Compréhension maistrienne de la Révolution française et l'origine des institutions. En ce qui concerne la Révolution française, nous pouvons dire qu'elle révèle la conception maistrienne de Dieu ; et de cette conception, nous pouvons retenir le visage d'un Dieu amour qui manifeste sa prodigalité envers l'humanité et qui oriente discrètement toutes les entreprises humaines. Ceci montre que chez Joseph de Maistre, Dieu manifeste sa sollicitude en permanence en faveur de l'homme. C'est du reste ce qu'explique André Petiot en déclarant que

«l'austère conception de la Providence que Maistre développe dans son œuvre explique qu'une loi suprême est nécessaire au maintien de l'ordre dans le monde moral comme dans l'univers physique, nous devrions seulement nous souvenir en l'écoutant que cette loi est au service d'un Dieu penché avec amour sur sa créature comme une mère sur son enfant »[82].

Cette conception de Dieu se situe aux antipodes mêmes de celle présentée par Voltaire. En effet, si l'auteur des *Lettres philosophiques* développe le paysage d'une condition humaine victime de la déréliction par rapport à son créateur : Dieu, l'auteur des *Considérations*…affirme la réalité de l'Emmanuel (Dieu auprès des hommes). Une présence bienfaisante qui soutient l'action de l'homme.

[82] *Pierre André,op.cit.,* p. 7

Les deux auteurs développent en effet une anthropologie qui oppose d'un coté un Dieu impassible, éloigné et confiné dans sa transcendance (le dieu de Voltaire) ; et de l'autre l'image d'un Dieu qui se penche sur l'homme à travers l'histoire, pour relever ce dernier de ces faiblesses et soutenir son action en permanence. C'est pourquoi Joseph de Maistre au dixième chapitre de son ouvrage intitulé *De la souveraineté du peuple,* a pu dire que :

« La raison humaine réduite à ses forces individuelles est parfaitement nulle »[83].

Le Dieu de Joseph de Maistre est donc un dieu compatissant et attentif à la situation de ses créatures ; c'est pour cette raison que l'auteur fait de lui l'acteur principal de l'histoire, c'est-à-dire que c'est lui qui dirige et oriente l'action humaine. Joseph de Maistre exprime cette présence active de Dieu dans l'histoire à travers un mot tiré dans son *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* en disant que :

« Nous sommes trompés sur ce point par un sophisme si naturel…parce que l'homme agit, il croit agir seul et parce qu'il a la conscience de sa liberté, il oublie sa dépendance »[84].

Cela laisse entendre l'idée de la dépendance de l'homme par rapport à Dieu, une dépendance permanente qui rappelle à l'homme que la liberté dont il fait montre à travers son action n'est que l'expression de la volonté de Dieu. L'auteur développe cette dépendance de l'homme à Dieu justement afin de montrer la vacuité des prétentions que se sont donnés les auteurs de la philosophie des Lumières - la revendication de l'autonomie de l'homme, l'affirmation de l'autorité de la raison, la rupture avec toute référence extérieure, la conception de l'homme comme créateur de ses propres valeurs - Pour Joseph de Maistre, toutes ces réclamations font partie de ce qu'il appelle « les

[83] De Maistre Joseph, *op.cit*., p. 147

[84] *Ibidem*, p. 219

sophismes » de la raison humaine et ce sont ces sophismes qui donnent à l'homme l'illusion d'une liberté totale sur lui-même et sur son action alors que c'est Dieu qui agit en lui chaque fois qu'il est en action. La preuve la plus évidente de cette présence agissante de Dieu se voit plus clairement chez Joseph de Maistre dans la Révolution française. Car il estime que cette révolution en réalité a été faite non pas par tous les agitateurs dont on a toujours cité les noms soit comme auteurs, soit comme acteurs ; mais plutôt par une autre cause qui a rendu la révolution inévitable et irréversible.

Pour Joseph de Maistre, la Révolution française apparaît d'abord comme un phénomène nouveau, d'un côté parce qu'elle advient de façon inattendue et met en déroute toutes les prévisions humaines ; et de l'autre parce celle-ci n'a pu être maîtrisée même par ses auteurs ; c'est pourquoi il lui donne pour qualificatif, l'imprévisibilité. Joseph de Maistre écrit alors :

« ce qu'il y a de plus frappant dans la Révolution française, c'est cette force entraînante qui courbe tous les obstacles. Son tourbillon emporte comme une paille légère tout ce que la force humaine a su lui opposer…on a remarqué avec grande raison que la révolution française mène les hommes plus que les hommes la mènent »[85].

Dans ce qui précède, l'auteur laisse planer sans le vouloir sans doute, trois protagonistes qui s'affrontent dans la conduite de l'histoire : le premier émerge des revendications issues de la philosophie des Lumières et affirme la situation de l'homme libre agissant dans l'histoire, les deux autres tout en reconnaissant la faiblesse de l'homme établissent l'un l'action providentielle de Dieu dans l'histoire, et l'autre penche plutôt sur une évolution impersonnelle de l'histoire. Parmi ces trois protagonistes, la position de Joseph de Maistre est claire, car pour lui l'histoire est conduite par la main providentielle de Dieu. Et en affirmant ainsi l'efficacité de la providence il ne semble pas convaincre quant à

[85] *Ibidem., p. 18*

la question de la liberté de l'homme, tout porte à croire que pour lui l'homme n'est que l'instrument qui obéit aux ordres de la volonté de Dieu. De telle sorte que contrairement à l'illusion que se font les auteurs de la Révolution française, d'avoir préparé et dirigé les évènements qui ont abouti à l'éclatement cette révolution, Joseph de Maistre voit en eux de simples instruments passifs qui n'ont fait que subir le cours des évènements que dirigeait la main invisible et efficace de Dieu. Joseph de Maistre en vient ainsi à dire que :

« les scélérats mêmes qui paraissent conduire la Révolution n'y entrent que comme de simples instruments »[86].

L'auteur reconnaît certes que cette providence divine agit en laissant s'exprimer la liberté des créateurs ; mais il est difficile d'accepter une liberté qui se réalise dans la nécessité, c'est-à-dire d'affirmer que l'homme agit librement alors même qu'il obéit à la loi implacable de Dieu. De plus cette doctrine de la providence divine, s'oppose radicalement à la volonté des auteurs de la philosophie des Lumières, l'attitude de ces auteurs consiste en réalité à débarrasser l'homme de tout ce qui porte atteinte à sa liberté et l'empêche de prendre en main la direction de sa conduite. Il s'agit pour ces auteurs de dénoncer le pouvoir et l'autorité arbitraire qui pesaient sur l'homme dans la monarchie pendant l'ancien régime c'est-à-dire avant la Révolution française ; et en même temps d'éclairer la conscience endormie de l'homme enlisé dans la superstition pour l'amener à savoir exercer sa propre raison dans la conduite de ses affaires. C'est non seulement une attitude de revendication déployée par rapport à l'ordre ancien mais aussi une volonté de responsabilisation de l'homme.

Les auteurs de la philosophie des Lumières s'en prennent à l'homme parce qu'il se laisse conduire par les autres notamment Kant parlerait de tuteurs, Voltaire les qualifiera de fanatiques… ils l'invitent à une révision mentale qui le

[86] *Ibidem.*

pousse en mettre en exercice le pouvoir de la raison et à rompre avec la paresse dont il a toujours fait montre jusqu'ici. Par cette attitude, ces auteurs refusent de laisser entre les mains de la providence l'action de l'homme, car pour eux la seule autorité qu'ils admettent dans la direction de la vie humaine est l'autorité de la raison ; on comprend pourquoi ils regardent la Providence comme un dessein rationnel : reprenant ainsi au christianisme ce qui s'accorde avec la raison. C'est dire que contrairement à ce que pense Joseph de Maistre, les auteurs de la philosophie des Lumières affirment plutôt l'autonomie de l'homme. La troisième différence vis-à-vis des auteurs de la philosophie des Lumières, que soulève l'auteur est celui de l'évolution du cours de l'histoire, il s'agit de savoir à quoi correspond le déroulement des évènements dans l'histoire, question qui vise à savoir qui et où se dirige l'histoire ? C'est dire que si c'est Dieu qui dirige l'histoire (Joseph de Maistre), on admettra l'action de la providence divine comme acteur principal du déroulement de l'histoire ; contrairement à cette position, si c'est l'homme en revanche qui est auteur de l'histoire (philosophes des Lumières) alors il est l'acteur principal qui oriente l'histoire, c'est-à-dire c'est l'homme et l'homme seul qui a préparé et dirigé les évènements. Ceci pour dire qu'à travers les Lumières l'homme indique la direction de l'histoire, ce qui est souhaitable d'accomplir dans l'histoire et propose de faire de sa réalisation un devoir moral et juridique. Bien plus, si ce n'est ni l'homme, ni Dieu, qui serait alors désigné comme l'acteur principal de l'histoire ? Dans ce sens l'histoire ne serait-elle pas regardée comme une force impersonnelle qui obéit à une logique interne ? Telles peuvent se présenter les problématiques que soulève la notion du providentialisme maistrien.

Dans la perspective de Joseph de Maistre, la doctrine de la providence se justifie à partir même de l'origine des institutions. Une fois de plus, cette doctrine est assortie de sa conception anthropologique qui atteste de la faiblesse de l'homme. Pour lui, l'homme est une créature faible qui ne peut produire rien

de stable, rien de parfait. Il a besoin de compter sur la force de Dieu aussi déclare-t-il que :

« Dans les ouvrages de l'homme tout est pauvre comme l'auteur…dans les ouvrages divins, les richesses de l'infini se montrent à découvert jusque dans le moindre élément »[87].

Ceci montre clairement la conception de l'homme chez Joseph de Maistre : l'homme ne peut rien faire tout seul, parce que ses vues sont limitées. Il croit être libre alors que la force lui vient des richesses de la bonté divine. Une fois de plus, il s'agit pour l'auteur de s'attaquer au programme revendiqué par les Lumières, programme qui consiste à la substitution du régime monarchique pour l'instauration du régime républicain qui met en valeur les capacités d'invention et d'organisation de la société de l'homme au moyen des lois et des institutions. Joseph de Maistre condamne précisément ce qu'il appelle l'orgueil de l'homme de croire qu'il peut organiser sa vie tout seul et sans l'intervention de Dieu. Il estime en effet que pour que l'homme assure la stabilité et la pérennité de ses actions, il doit s'appuyer sur la puissance de Dieu. C'est pourquoi il déclare que :

« la puissance humaine toutes les fois qu'elle s'est isolée, n'a pu donner à ses œuvres qu'une existence fausse et passagère »[88].

On voit bien toute la problématique du conflit de Maistre avec les Lumières : la revendication de l'autonomie de l'homme et l'affirmation de l'autorité incontestable de la raison d'un côté, et la dépendance et la nécessité de la providence de Dieu de l'autre ; deux positions qui s'affrontent tout au long de l'œuvre de Joseph de Maistre et dont les conséquences influent sur la position de l'auteur à l'égard des activités humaines. Ainsi pour que les lois et les

[87] *Ibidem., p. 16*

[88] *Ibidem.,* p. 71

institutions de l'homme soient stables et perdurent, il faut les faire en accord avec Dieu. C'est ce que l'auteur exprime en disant que :

« toutes les fois qu'un homme se met suivant ses forces en rapport avec le Créateur, et qu'il produit une institution quelconque au nom de la Divinité, quelle que soit d'ailleurs sa faiblesse individuelle, son ignorance et sa pauvreté, l'obscurité de sa naissance, en un mot, son dénuement absolu de tous les moyens humains, il participe en quelque manière à la toute-puissance dont il s'est fait l'instrument »[89].

Nous retrouvons ici l'homme comme instrument de Dieu, cette idée constitue l'un des thèmes majeurs de la pensée de Joseph de Maistre, et il l'applique surtout en référence à la religion chrétienne. Il estime que cette religion a pu perdurer parce qu'elle est l'œuvre de Dieu lui-même ; on voit aussi l'opposition entre Joseph de Maistre et Voltaire, en effet si pour Joseph de Maistre la religion chrétienne est l'œuvre de Dieu lui-même, pour Voltaire, cette religion est assortie de l'invention humaine ; elle est l'œuvre des enthousiastes.

Joseph de Maistre justifie sa position par le fait que cette religion a pu résister dans le temps et a survécu de l'ensemble des persécutions et des troubles qui l'ont secouée tout au long de son histoire. C'est pour cette raison qu'il trouve que chaque fois que l'homme entreprend une œuvre quelconque, il doit le faire comme un instrument de Dieu : car pour lui, c'est Dieu lui-même qui agit en l'homme. Ainsi il défend la religion chrétienne et la considère comme un exemple unique au monde. Il invite de méditer sur cet exemple pour comprendre qu'

« aucune institution dans l'univers, ne peut lui être opposée »[90].

[89] *Ibidem.*, 72

[90] *Ibidem.*, 76

Il refuse même toute comparaison entre le christianisme et les autres institutions parce qu'il estime que la supériorité du christianisme tient dans sa pérennité dans le temps alors que les autres institutions pour lui sont passibles de modifications et restent éphémères. Il déclare :

« Qu'on nous montre une autre religion fondée sur les faits miraculeux, et révélant des dogmes incompréhensibles, crue pendant dix-huit siècle par une grande partie du genre humain »[91].

Cette affirmation est en contradiction avec les positions de Voltaire sur la religion chrétienne, l'auteur des *Lettres philosophiques* s'en prend comme nous l'avons montré plus haut au christianisme entre autre raison parce qu'il renferme des dogmes et ceux-ci constituent des motifs pour des débats qui conduisent aux persécutions, or chez Joseph de Maistre, ce sont ces dogmes qui font la solidité du christianisme. Pour comprendre la position de cet auteur à l'égard des dogmes, il faut revenir à l'ancienne conception des dogmes ; une conception statique et figée qui présente les dogmes comme des vérités qu'on ne peut pas discuter, des vérités qu'il faut tout simplement croire. C'est cette conception que refuse Voltaire et à laquelle s'opposent les Lumières. Joseph de Maistre estime que pour la pérennité et la stabilité des institutions humaines, il faut la caution divine ; on peut ainsi comprendre cette déclaration de l'auteur :

« les grandes institutions politiques sont parfaites et durables à mesure que l'union de la politique et de la religion s'y trouve plus parfaite »[92].

On le voit bien la position de Joseph de Maistre défend plutôt un régime monarchique d'inspiration chrétienne. Ce qui justifie cette position de Joseph de Maistre, c'est surtout sa conception des institutions politiques, notamment sa conception de la constitution. Pour lui une constitution ne doit en aucun jour être changée, quelle que soit la raison, c'est pour cela qu'il estime que cette loi

[91] *Ibidem.*

[92] De Maistre Joseph, *op.cit*., p. 136

fondamentale doit provenir de Dieu lui-même, il s'en prend particulièrement aux constitutions écrites auxquelles il oppose les constitutions non écrites qui seules peuvent durer dans le temps ; alors que les constitutions écrites par les hommes sont passibles d'un changement perpétuel. Ce qui montre à ses yeux d'une part l'imperfection des hommes, et d'autre part la nécessité de leur dépendance à Dieu pour assurer la pérennité de leurs institutions. Tel est en substance le contenu de la doctrine du providentialisme de Joseph de Maistre.

En affirmant l'action providentielle de Dieu, Joseph de Maistre s'inspire certes de Nicolas Malebranche avec sa doctrine de l'occasionalisme les deux auteurs reconnaissent volontiers l'efficacité de l'action de Dieu tout en affirmant la pauvreté de l'action humaine. Emile Bréhier rappelle la position de Malebranche en déclarant que :

« la théorie des causes occasionnelles nous montre qu'il n'y a d'action efficace que celle de Dieu, et que nous sommes dupes de notre imagination, lorsque nous attribuons une efficacité, quelle qu'elle soit aux créatures »[93].

Cette affirmation de Malebranche s'accorde bien avec la position de Joseph de Maistre. Toutefois, les deux auteurs vont se séparer par la suite. Le providentialisme de Joseph de Maistre ne rend pas fidèlement compte à l'occasionalisme de Malebranche. Car bien que le deuxième affirme que seule l'action de Dieu est efficace, il reconnaît en même temps que cette action de Dieu ne consiste pas en une loi qui détermine l'histoire. Cet auteur laisse la possibilité de modification du cours de l'histoire par une série de causes occasionnelles. Ce qui peut permettre de dire que Dieu n'est pas responsable de tout ce que peut faire l'homme. C'est dire que bien qu'il dépende de Dieu, l'homme est aussi capable d'autonomie, Nicolas Malebranche fait alors la différence entre les causes générales et les causes occasionnelles. Ainsi on remarque que dans le système de Nicolas Malebranche, Dieu agit comme une

[93] Bréhier Emile, *Histoire de la philosophie T. 2 la philosophie moderne*, Paris, Puf., p. 203

cause générale, mais il n'est pas responsable de l'action des causes occasionnelles parce que celles-ci opèrent comme en série les unes sur les autres. Et ces causes sont capables d'influencer le déroulement des évènements de l'histoire.

En somme au cours du parcours que nous venons d'effectuer sur la notion du providentialisme de Joseph de Maistre, nous pouvons dire que l'auteur des *Considérations…*fonde ce nouveau concept sur sa vison anthropologique, laquelle laisse voir la situation de l'homme comme un être faible et pauvre ; incapable tout seul de créer et d'assurer la pérennité de ses œuvres. Il montre bien cette position à propos de la Révolution française par laquelle tous ceux qui en ont été les auteurs sont considérés par lui comme de simples instruments. D'un autre côté, il estime que les institutions humaines ne peuvent résister à l'épreuve du temps ; elles sont changeantes à cause de l'imperfection de l'homme. C'est pour cela que l'homme a besoin de l'assistance de Dieu pour assurer la conservation de ses œuvres. Dans son exposé sur le providentialisme, l'auteur s'oppose tour à tour à Voltaire parce que celui-ci conteste la validité du christianisme alors que Joseph de Maistre prend cette religion comme l'exemplarité du point de vue de la durée et de la stabilité des institutions ; et à Nicolas Malebranche parce qu'il laisse libre l'action des causes occasionnelles indépendamment de la cause générale. Toutefois le problème que soulève l'auteur des *Considérations…* à travers son providentialisme reste celui de l'affirmation de la liberté humaine sous la dépendance de Dieu.

I. 3. La souveraineté

Le thème de la souveraineté fait partie de ceux qui montrent bien la sympathie de Joseph de Maistre à l'égard du pouvoir monarchique et traditionnel. Pour mieux comprendre la position de l'auteur dans ce domaine, nous partirons d'une part de sa conception de la société humaine et d'autre part de sa vision de l'autorité. S'agissant de la société humaine, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, Joseph de Maistre s'inspire des études d'Aristote d'après lesquelles « *l'homme est naturellement un être destiné à la cité* »[94]. Ce qui veut dire que pour Aristote l'homme ne peut trouver son épanouissement que dans la mesure où il vit en société. Cette pensée d'Aristote a eu une influence considérable dans la sociologie de Joseph de Maistre qui à son tour affirmera qu':

« On ne niera pas sans doute que la terre en général ne soit destinée à l'habitation de l'homme ; or la multiplication de l'homme entrant dans les vues du Créateur, il s'ensuit que la nature de l'homme est d'être réuni en grandes sociétés sur toute la surface du globe »[95].

En donnant cette affirmation, l'auteur des *Considérations…* s'attaque à ceux qu'il nomme « les raisonneurs » parce qu'ils sont à l'origine des problèmes et des difficultés qu'ils se posent à eux-mêmes à l'instar de ceux qui posent le problème de l'origine de la société. Pour ce faire, il dénonce la légèreté de l'hypothèse de l'état de nature, selon laquelle les hommes auraient vécu dans un état antérieur à l'état social. La société apparaît d'après cette hypothèse comme une création humaine.

Or pour Joseph de Maistre, elle est d'origine divine. C'est pour cela qu'il affirme qu' :

---

[94] Aristote, *op.cit.*, p. 68

[95] De Maistre Joseph, *op.cit.*, p. 96

«à proprement parler, il n'y a jamais eu pour l'homme de temps antérieur à la société…donc la société n'est point l'ouvrage de l'homme, mais le résultat immédiat de la volonté du Créateur »[96].

L'interlocuteur de Joseph de Maistre est bien Rousseau avec l'hypothèse de l'état de nature. Si Joseph de Maistre s'attaque à Rousseau, cela ne veut pas dire que Rousseau est l'inventeur du concept de l'état de nature, il intervient après les réflexions de Locke et de Hobbes qui avant lui en avaient déjà parlé. Mais pour notre étude, nous n'allons pas nous étendre dans cette discussion. Lorsque Joseph de Maistre s'attaque au concept de l'état de nature, il veut certainement revaloriser le concept de la création qui, en lui-même, semble obéir à une acception plurielle. Ainsi dans un premier sens ce concept peut renvoyer à l'activité du démiurge, c'est-à-dire celle d'un créateur ou d'un fabricant qui se sert des matériaux déjà existants à partir desquels il produit une chose. C'est du reste dans ce sens que mot est utilisé par certains philosophes de l 'Antiquité comme Platon ou Aristote ; par contre ce terme peut aussi dans un autre sens signifier l'activité de Dieu lui-même : pour dire la capacité de mettre à jour quelque-chose à partir de rien et c'est dans ce deuxième sens que l'auteur l'utilise.

Pour marquer la différence entre les deux sens, cette deuxième manière de créer est communément appelée la création (ex nihilo). Ainsi aux yeux de Joseph de Maistre, le concept de l'état de nature apparaît sans fondement. Car à vrai dire, de même que l'homme lui-même, la société est l'œuvre de Dieu. Joseph de Maistre veut justement restaurer l'histoire de la création telle qu'elle est racontée dans la tradition chrétienne : tradition selon laquelle Dieu créa l'univers et tout ce qu'il renferme par sa parole c'est-à-dire à partir de rien. Ce qui place à nouveau l'homme dans une situation de dépendance par rapport à

[96]De Maistre Joseph, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques suivi de Etudes sur la souveraineté*, Paris, Vitte, 1924, p. 97

Dieu. Or dans le programme de la philosophie des Lumières que nous avons déjà évoqué plus haut notamment avec Voltaire, Dieu n'est plus qu'une notion. Il s'agit précisément de la raison, c'est-à-dire cette faculté grâce à laquelle cet auteur invite l'homme à se libérer de toute dépendance. La démarche de Joseph de Maistre semble se situer ainsi aux antipodes mêmes des conclusions du mouvement de la philosophie des Lumières.

Toutefois en voulant restaurer le récit de la tradition chrétienne sur la création, Joseph de Maistre ne fait-il pas de l'homme un simple automate ? Cette question rejoint certes la discussion que nous avons déjà eue entre l'auteur et Malebranche, mais elle se pose ici autrement : il s'agit de savoir si par ses allégations Joseph de Maistre ignore la participation de l'homme dans la création, participation qui se fait au cours de l'histoire c'est-à-dire à travers la création continue ; en d'autres termes il s'agit de savoir si Dieu n'a pas créé l'homme libre et responsable ? Sinon quelle interprétation pourrions-nous donner par exemple à cette injonction divine : « allez et multipliez-vous ? ». Injonction qui, si elle porte au premier abord sur la procréation souligne autant la supériorité de l'homme parmi les autres créatures.

Au regard du programme de la philosophie des Lumières, cette supériorité se manifeste comme un refus de toute domination. C'est à notre sens l'un point d'achoppement entre le mouvement des Lumières et le système de Joseph de Maistre. Les auteurs de la philosophie des Lumières refusent de concevoir l'homme comme un simple instrument d'un Dieu supérieur et dominateur ; on comprend à ce propos les diatribes de Voltaire contre la religion chrétienne qui enseigne et renferme à ses yeux les structures de domination et de dépendance sur l'homme. La religion naturelle qu'il préconise repose uniquement sur la vertu à l'exemple de celle des quakers dont nous avons déjà parlé plus haut qui n'admet ni dogmes, ni sacrements, ni prêtre ; et ne fait usage ni de condamnation, ni de la guillotine. C'est cette forme de religion : la religion

naturelle qui à ses yeux assure la liberté et la tolérance entre les différentes religions.

En revanche dire que la société est d'origine divine dans le système de Joseph de Maistre, C'est reconnaître que Dieu est à l'origine même de l'histoire, il est l'auteur de l'histoire ; et de la sorte, l'homme n'est que le produit de ses mains et la conséquence de sa volonté. C'est pourquoi il ne peut pas être à l'origine de la société. Joseph de Maistre invite de ce fait ceux qu'il nomme lui-même des « raisonneurs » à comprendre qu'il n'a jamais été question d'un état antérieur à la société où l'homme aurait existé, et que celui-ci aurait décidé de lui-même par le truchement d'un contrat à accéder à l'état social, un état créer par lui-même. Joseph de Maistre s'appuie sur l'expérience et sur l'histoire pour convaincre « les raisonneurs ». Il montre que ceux- ci se servent « des raisonnements a priori »[97] pour émanciper l'homme par rapport à son créateur et mettre à la place de ce créateur une divinité nouvelle et créatrice : la raison inventive, critique et libératrice.

Or Joseph de Maistre conçoit la raison plutôt comme destructrice et limitée chaque fois qu'elle se déploie toute seule sans se référer à Dieu. C'est pourquoi il estime que toute activité que l'homme entreprend en dehors de Dieu est vouée à l'échec et justifie l'instabilité et la déchéance morale par la rupture entre l'homme et son créateur, consacrée avec la révolution. Nous sommes là de plain-pied dans le providentialisme maistrien, qui admet la main invisible et discrète de Dieu dans le cours de l'histoire pour en déterminer le sens.

Le deuxième point auquel l'auteur s'oppose aux « raisonneurs » est l'idée de contrat ; car pour eux, la société serait assortie d'un contrat établi entre les peuples. Dans la conception de Rousseau en effet, le contrat sanctionne la volonté et l'engagement consensuel ; c'est une convention, mieux un pacte par lequel les peuples manifestent leur désir d'organiser et d'harmoniser leur vie par

[97] De Maistre Joseph, *op.cit*., p. 96

des normes et des lois communes afin de se mettre hors du danger de la précarité et de l'insécurité. Ceci laisse entendre que le pacte social est le fruit d'un engagement volontaire, réciproque et avantageux en faveur de tous les contractants. C'est en fait la volonté d'émancipation de l'homme par rapport à toute volonté extérieure notamment Dieu qui s'inscrit en droit dans le programme des Lumières qui se dévoile ici, et révèle à nouveau que les Lumières sont à l'origine d'un nouvel humanisme : l'humanisme moderne qui laisse libre cours aux revendications des libertés individuelles. Ce nouvel humanisme trouve un écho favorable dans les domaines politique, moral.

Sur le plan moral, l'individu est considéré comme créateur de ses propres valeurs c'est-à-dire il n'est plus soumis à l'obéissance à un ordre ou à une autorité autre que la raison qui lui formule les principes de son action. C'est pourquoi l'humanisme moderne que génère le contrat social se caractérise par la conquête de l'autonomie de l'individu, la revendication de l'accomplissement de soi, l'exaltation de la subjectivité qui conduisent très souvent au mépris des valeurs. De plus, par la remise en question radicale des fondements de la morale traditionnelle transcendante et hiérarchisée, l'humanisme moderne développe l'exigence de fonder les liens sociaux et interindividuels sur le bon vouloir de l'individu, sur le seul consentement de ce dernier à l'exclusion de toute autre référence.

Il s'agit de fonder ces liens sur la base d'un idéal démocratique qui vient transformer en profondeur les représentations de l'autorité jusqu'ici en vigueur dans les rapports entre parents et enfants au sein de la famille entraînant une sorte de « subversion qui révolutionne les liens moraux de la filiation »[98]. Dans ce sens, les relations qu'entretiennent les membres de la famille ne sont plus préconçues au sein d'une tradition à laquelle l'individu doit se soumettre. Les rapports entre parents et enfants par exemple n'ont plus de sens que la mesure

[98] *Ibidem*, p.8

où les parents assurent leur rôle de nourriciers ; en attendant que l'enfant se prenne en main lui-même. Ce qui oriente la finalité des liens familiaux vers une autre direction c'est-à-dire vers l'avenir et non plus en référence au passé. On comprend pourquoi dans la perspective de Rousseau, l'obéissance parentale n'est plus une subordination qui détermine la volonté de l'enfant mais elle s'entend plutôt comme un lien de respect librement consenti et que l'auteur formule en ces termes :

« si parents et enfants continuent de rester unis, c'est volontairement, et la famille elle-même ne se maintient que par convention »[99].

La même évolution peut se voir dans les rapports entre l'enseignant et l'élève au sein d'un établissement scolaire où il n'est plus permis de considérer l'élève comme une sorte de réceptacle que l'enseignant trouve vide et qu'il doit tout mettre ; et l'esprit de cette nouvelle pédagogie se fonde d'après elle « *par un acte de confiance dans la nature humaine* »[100]. Ceci pour dire que l'instruction de la jeunesse ne se confond plus à un conformisme ou une servitude, mais elle consiste plutôt à faire des jeunes comme le dit Monique Castillo des acteurs ou des artisans d'un nouveau commencement[101] , traduisant ainsi l'espoir en l'homme dans la mesure où celui-ci est au départ d'un nouveau dynamisme qu'inspire la nouvelle génération dans sa capacité de mettre à contribution les ressources nouvelles qui aident à rapprocher l'humanité vers son but : la liberté. Cette évolution caractérise aussi les rapports entre l'ouvrier et le patron au sein d'une entreprise. Ici il ne s'agit plus de soumettre l'ouvrier comme un esclave qui ne peut revendiquer ses droits comme dans le gouvernement domestique d'Aristote[102]. C'est dire que l'ouvrier au sein de l'entreprise est amené à se prononcer sur les conditions de travail qui lui sont

---

[99] Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2001, p. 46

[100] Castillo Monique, *op.cit,* p.8

[101] Cf. *Ibidem*

[102] Aristote, op.cit., p. 19

proposées par le patronat ; et c'est ce droit à la parole qui s'exprime à travers l'organisation syndicale qui défend les droits des ouvriers et des travailleurs.

L'humanisme moderne génère ainsi des valeurs nouvelles qui rompent avec les références de la morale traditionnelle ; références qui enfermaient l'individu dans une échelle de valeurs déterminées et hiérarchisées qui codifiaient les attitudes et les comportements dans la société. Et comme ces valeurs accordent le primat à la volonté individuelle, elles portent alors la marque de l'individualisme moderne pour dire l'expression de la revendication des libertés individuelles.

Du point de vue politique, les revendications nées de l'humanisme moderne s'insurgent contre toutes formes d'absolutisme qui ont jusqu'ici confisqué les droits et les libertés individuelles. L'idéal démocratique poursuivi dans ce sens arrache le modèle du pouvoir monarchique du droit divin incarné par le roi ou le despote pour le soumettre à l'autorité du peuple. C'est justement cet humanisme moderne qui fait l'objet de la critique de Joseph de Maistre, l'idée que la société serait le résultat de la volonté humaine ; l'idée que le peuple serait souverain et que l'individu soit créateur de ses propres valeurs. Ces idées ne sont une fois de plus à ses yeux que les produits de l'abstraction humaine et entraînent l'absence d'ordre, de l'autorité, de la morale et mettent en place un contexte social qui n'a pour seul valeur que l'individu. Ce dernier conçoit tout à la mesure de ses préférences, ses goûts, ses intérêts…et n'accepte que ce qui est capable de satisfaire ses ambitions personnelles : il dicte sa loi. Cette forme d'individualisme peut se confondre à l'égoïsme par son repli sur soi-même qui pousse l'individu à se considérer comme le centre du monde. C'est pourquoi aux yeux de Joseph de Maistre les transformations nées du contrat social accusent un défaut de références et laissent l'individu évoluer dans un monde sans repères.

Or la sociologie de Joseph de Maistre n'accorde pas de crédit à ces transformations sociales, morales et politiques parce qu'elles sont issues de la

délibération des hommes. Car pour lui toutes ces transformations ne pourront perdurer dans le temps ; elles sont vouées à l'échec parce qu'elles expriment la volonté d'émancipation de l'homme désireux de se conduire tout seul, c'est-à-dire en l'absence du roi qui représente Dieu. C'est pour cela qu'il voudrait revenir à l'ordre monarchique qui garantit la stabilité et le respect des lois de l'Etat ; qui plus est un ordre monarchique qui s'inspire de la tradition chrétienne et de l'expérience historique. De cette expérience historique il retient le fait que le contrat consenti entre les peuples sera bientôt brisé parce que les hommes sont opposés en permanence par leurs intérêts ; ils manifestent entre eux des différences multiples. C'est pour cela qu'il déclare que :

« l 'accord du peuple est impossible…un accord n'est point une loi, et n'oblige personne, à moins qu'il n'y ait une autorité supérieure qui le garantisse »[103].

Par ces mots, l'auteur des *Considération*s…met en doute non seulement la capacité d'un compromis entre les hommes, mais il met aussi à découvert la confusion que font les hommes entre le règlement qui sanctionne l'accord des volontés entre elles et la loi qui requiert la présence d'une volonté supérieure à laquelle il faut obéir.

Il doute aussi de la souveraineté qui proviendrait du peuple ; car pour lui elle ne peut faire l'objet d'une loi, une telle loi ne saurait provenir de l'accord entre les peuples qui pourraient par la suite la remettre en question ; c'est pourquoi il estime qu'elle est nécessairement au-dessus des peuples. Il évoque à ce propos ce qu'il appelle « le bon sens primordial », pour désigner l'esprit qui a présidé à l'organisation des sociétés anciennes (Rome) qui ont reconnu que toute souveraineté vient de Dieu[104] ; ce qui nous amène à l'étude de la conception de l'autorité chez Joseph de Maistre.

---

[103] De Maistre Joseph, *op.cit.*, p. 212

[104] De Maistre Joseph, *op cit.*, p. 213

C'est autour du terme autorité que se dévoile le mieux ce que nous avons appelé plus haut la sympathie de Joseph de Maistre à l'égard de la monarchie d'inspiration chrétienne. Car la souveraineté qui a été attribuée au peuple par Rousseau est pour lui un pur sophisme qui traduit l'insuffisance du raisonnement de Rousseau. L'auteur des *Considération*s…estime que Dieu se sert des hommes pour établir sa souveraineté dans le monde. Nous retrouvons ici l'affirmation que l'homme n'est qu'un instrument de Dieu. L'auteur oppose cette affirmation à Rousseau parce que celui-ci fonde l'autorité étatique sur la volonté générale, c'est-à-dire la volonté du peuple.

Parler de la volonté générale, c'est mettre en lumière l'une des conséquences immédiates du contrat social : l'instauration de la volonté générale qui seule est habilitée à diriger l'accord des consciences particulières consenti à travers le contrat social :

« Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons encore chaque membre comme partie invisible du tout. »[105].

Cette volonté générale, requiert entre autres les exigences de communauté de biens, de fidélité… Ainsi la volonté générale ne saurait se confondre avec les intérêts particuliers, car elle en constitue même l'antithèse. Elle s'oppose à tout pouvoir extérieur qui tenterait de la détourner de ses objectifs propres. Ces objectifs sont ceux qui orientent la volonté générale au respect du bien commun, des libertés individuelles, de la justice sociale… On peut comprendre pourquoi l'auteur des *Considérations*… oppose un rejet pur et simple à cette prétendue souveraineté du peuple ; parce que celle-ci s'érige en une instance aussi élevée que la volonté générale et revendique l'impartialité et l'équité ; valeurs qui ont besoin pour être respectées par le peuple d'un souverain placé au-dessus de lui, et qui plus est à la place de Dieu.

---

[105] Rousseau, *op. cit*., p. 74.

Aux yeux de Joseph de Maistre, ce souverain n'est possible que dans un système de gouvernement monarchique, mieux encore, le système théocratique. C'est dire pourquoi on trouve tout au long de son œuvre l'éloge du système monarchique. C'est cette forme de souveraineté qu'il trouve nécessaire pour les hommes :

« On peut dire que tous les hommes naissent pour la monarchie. Ce gouvernement est le plus ancien et le plus universel... Le gouvernement monarchique est si naturel que les hommes l'identifient sans s'en apercevoir avec la souveraineté ; ils semblent convenir tacitement qu'il n'y a pas de véritable souverain partout où il n'y a pas de roi »[106].

Cela pour dire pourquoi dans la perspective maistrienne, l'autorité dans un Etat provient à la fois de Dieu et des hommes ou en d'autres termes il explique le fondement de l'autorité de l'homme en Dieu. C'est pourquoi il estime que :

« Dieu n'ayant pas jugé à propos d'employer des instruments surnaturels pour l'établissement des empires il est sûr que tout a dû se faire par des hommes »[107].

C'est dire une fois de plus la dépendance de l'homme à Dieu, dépendance qui montre encore une fois la volonté de Dieu de parfaire et de pérenniser l'œuvre de l'homme. Aussi l'auteur tout en reconnaissant l'origine divine de l'autorité atteste en même temps que l'autorité est exercée à la fois par Dieu et par l'homme. Il montre cette double facette de l'autorité en disant que :

« les partisans de l'autorité divine ne peuvent donc nier que la volonté humaine ne joue le rôle quelconque dans l'établissement des gouvernements ; et les partisans du système contraire ne peuvent nier à leur tour que Dieu ne soit par excellence et d'une manière éminente l'auteur de ces mêmes gouvernements »[108].

---

[106] De Maistre Joseph, *op.cit.*, p. 185

[107] *Ibidem*., p. 93

[108] *Ibidem*., p. 93-94

Cette manière de considérer l'autorité pour Joseph de Maistre montre en clair le rapport que cet auteur établit entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel ; il s'agit du vœu de l'auteur de voir le christianisme imprégner l'ordre temporel. C'est pour cela qu'il faut comprendre que lorsque Joseph de Maistre défend la monarchie, il s'agit de la monarchie d'inspiration chrétienne pour le dire en un mot de la théocratie.

En somme cette partie de notre travail nous a permis de comprendre les raisons pour lesquelles Joseph de Maistre défend la monarchie chrétienne. Il s'agit pour lui de montrer que la société et l'autorité proviennent de Dieu. Pour cela il s'attaque à tous les partisans du contractualisme désireux de fonder la société à partir de la volonté humaine. De plus la souveraineté ne saurait être le résultat d'un consensus humain ; car les hommes sont en permanence opposés par leurs intérêts de telle sorte que leur entente sera toujours brisée. C'est à cause de cette fragilité des entreprises humaines que l'auteur justifie la nécessité du pouvoir monarchique qui soumettra les volontés particulières et garantira le respect des valeurs traditionnelles en vue de la stabilité de l'Etat. On peut comprendre pourquoi l'auteur milite pour la restauration du pouvoir monarchique. Une question se pose alors de savoir comment l'auteur envisage-t-il cette restauration ? Quels moyens va –t-il mettre en œuvre pour y parvenir ? Telle est la question que nous nous proposons de répondre dans les lignes qui vont suivre.

II– LA VIOLENCE REACTIONNAIRE

II. 1. Le châtiment

Dans la présentation qu'en fait Pierre Manent, Joseph de Maistre est sinon le témoin authentique, du moins l'un des tous premiers auteurs qui parlent de la révolution pour dégager les conséquences qui en découlent du point de vue politique, moral et religieux ; et surtout pour y apporter une solution définitive. Pierre Manent fait cette déclaration : les

« Considérations fondent la tradition de la réaction, ou de la contre-révolution, ce courant de pensée qui au lieu de critiquer la Révolution pour telle ou telle de ses mesures ou excès, la rejette tout entière dans son principe comme contraire à la nature même de l'homme social et moral »[109].

Ce mot de Pierre Manent montre à suffisance le rejet que l'auteur des *Considérations…* oppose à la révolution. Aux yeux du présentateur des *Considérations…* la démarche de Joseph de Maistre développe tout un programme et ce programme constitue le point de départ de toute une tradition de la réaction qui s'en est suivie. Joseph de Maistre considère la révolution comme un crime causé par l'humanité notamment la France contre la volonté du créateur. C'est ce qui justifie pour lui le châtiment qui s'abat contre elle. De façon générale, le terme châtiment évoque la douleur infligée à quelqu'un après une faute.

Dans la perspective de Joseph de Maistre, il prend source dans le contexte chrétien et trouve son explication dans la colère de Dieu contre les hommes. Dans ce sens, il s'agit de la terreur de Dieu qui dévore l'humanité. C'est pourquoi l'auteur trouve que la révolution comporte un caractère à la fois surprenant et mécanique. Car il trouve en elle la preuve la plus éclatante de la

[109]Manent Pierre, *op.cit.*, p. vii

manifestation de la providence divine dans l'histoire et l'agir humains. Ce qui va en droite ligne avec les réflexions de l'auteur sur la révolution parce qu'elles montrent une fois de plus que ce ne sont pas les hommes qui en sont les auteurs. Comprendre la terreur qui s'abat sur l'humanité comme le développement providentiel de la révolution traduit certes la position de l'auteur, mais à y regarder de plus près, il faut plutôt dire que Joseph de Maistre conçoit cette terreur d'abord comme une punition contre la France. Car aux yeux de Joseph de Maistre, la France est coupable devant Dieu pour avoir failli à sa vocation.

Dans la perspective maistrienne, le terme « vocation » est solidaire de celui de la responsabilité. Il s'agit pour Joseph de Maistre de souligner d'abord la responsabilité de la créature devant son Dieu. Et pour le cas de la France, l'auteur utilise ce terme pour interpeller la France quant à sa vocation sur l'Europe d'abord en particulier et sur le monde en général. Cette interpellation se formule ainsi :

« chaque nation comme chaque individu a reçu une mission qu'elle doit remplir ; la France exerce sur l'Europe une véritable magistrature qu'il serait inutile de contester, dont elle a abusé de la manière la plus coupable ; elle était surtout à la tête du système religieux…or comme elle s'est servie de son influence pour contredire sa vocation, et démoraliser l'Europe, il ne faut pas étonner qu'elle y soit ramenée par des moyens terribles »[110].

Par ces mots, l'auteur reconnaît l'existence d'une responsabilité historique qui peut aussi être identifiée à la mission, c'est-à-dire que chacun est appelé à remplir sa mission devant le créateur. Nous retrouvons l'idée que l'anthropologie de Joseph de Maistre fait de l'homme un simple instrument de Dieu. C'est dire que l'homme agit en réponse à la mission que le créateur lui a confiée. Ainsi dans la mesure où l'action de l'homme correspond à cette mission de son créateur, il ne suscite pas la colère de Dieu qui entraînerait le cas échéant

[110] De Maistre Joseph, *op.cit.*, p. 22

le châtiment. En revanche lorsque l'homme a failli à sa mission, il attire sur lui la colère de Dieu qui conduit au châtiment. Tel est le cas de la France : elle avait reçu un rôle à jouer pour toute l'Europe ; ce rôle lui donnait la responsabilité d'assurer la pérennité du pouvoir monarchique d'inspiration chrétienne pour inspirer l'ordre temporel notamment dans les domaines politiques, religieux et moral ; mais sous l'influence de la philosophie des Lumières, elle a déclaré sa liberté vis-à-vis de Dieu et supplanté le pouvoir du roi pour imposer la souveraineté du peuple ; voilà pourquoi aux yeux de Joseph de Maistre le peuple français est coupable devant le créateur. A ceux qui ont contribué à ce changement, l'auteur déclare que:

« tous ceux qui ont travaillé à affranchir le peuple de sa croyance religieuse… tous ceux qui ont touché aux lois fondamentales de l'Etat, tous ceux qui ont conseillé, approuvé les mesures violentes employées contre le Roi etc. ; tous ceux-là ont voulu la Révolution et tous ceux qui l'ont voulu en ont été les victimes »[111].

L'auteur montre par ces paroles que la Révolution française a été le théâtre des violences les plus atroces qui ont conduit à un changement radical.

Sur le plan politique, elle est à l'origine du passage de la monarchie absolue à la monarchie constitutionnelle, qui a donné lieu à la république. Mais ce passage s'est accompagné de la prise de la Bastille, du coup d'Etat de Napoléon Bonaparte…évènements au cours desquels ont eu lieu un grand nombre de morts. Il qualifie de crime l'attentat contre la souveraineté du roi Louis XVI alors qu'il le considère comme le meilleur des rois.

Sur le plan religieux, cette révolution a donné l'occasion à un vaste mouvement de désacralisation, pour désigner la contestation contre l'Eglise. C'est surtout au cinquième chapitre que se voit le caractère anti-religieux de la Révolution française. Il s'agit des méfaits qui ont été perpétrés contre l'Eglise et

[111] *Ibidem*

qui justifient aux yeux de l'auteur le « caractère satanique »[112] de la Révolution française. Au nombre de ces méfaits, l'auteur cite « le discours de Robespierre contre le sacerdoce, l'apostasie solennelle des prêtres, la profanation des objets du culte, l'inauguration de la déesse Raison… »[113]. C'est dire qu'à la place de Dieu, les révolutionnaires ont mis la raison qui désormais va les guider. Ce qui nous rappelle la démarche des auteurs de la philosophie des Lumières notamment Voltaire qui par l'exercice critique de la raison a inscrit dans son programme des Lumières la transformation du christianisme religion dogmatique à ses yeux à un christianisme religion naturelle qui est l'œuvre critique de la raison.

Sur le plan moral, c'est le renversement des critères de valeurs ou des critères de jugements qui est à l'origine de la déchéance morale dont parle l'auteur et qui se manifeste par une confusion du le bien et du le mal ; de l'innocent et du coupable. Cette confusion des valeurs rappelle bien aux yeux de Joseph de Maistre la déchéance morale au sein de la civilisation occidentale marquée par l'absence de Dieu, et le désir de la raison humaine de se déployer toute seule. C'est pour cela qu'au regard de toute cette violence, et tous ces méfaits causés par la Révolution française, l'auteur justifie le châtiment qui vient comme pour punir les auteurs ainsi que tous ceux qui ont approuvé cette révolution. Qualifiant cette punition, l'auteur fait remarquer que :

« depuis longtemps, on avait vu une punition aussi effrayante infligée à un aussi grand nombre de coupables »[114].

Au nombre desquels se trouvent des philosophes qu'il appelle des savants qui ont introduit des idées nouvelles pour s'émanciper du pouvoir et de l'ordre établi. L'idée de châtiment aux yeux de Joseph de Maistre pourrait aussi se justifier à partir de l'influence qu'exerce sur lui le système aristotélicien,

---

[112] *Ibidem*., p. 69

[113] *Ibidem.*

[114] De Maistre Joseph, *op.cit.*, p. 22

notamment dans sa conception du terme vertu. Chez Aristote en effet, la vertu répond à l'excellence, c'est-à-dire à l'état qui permet à quelqu'un de réaliser parfaitement sa fonction en se préservant contre les excès pour mieux assurer le rôle qu'il joue dans la société. Cela renvoie à l'exigence de la prudence et au refus du débordement, qui introduit aussi l'exigence d'une limite.

Or au regard des conséquences qui découlent de la révolution française, l'auteur conclut au crime et à l'excès ; et par le fait même à la rupture. Pourtant chez Aristote, on peut lire dans ce passage de l'*Ethique à Nicomaque* qu' :

« il faut noter que toute vertu met finalement en bon état ce dont elle est vertu et en même temps, lui permet de bien remplir son office. Ainsi la vertu de l'œil fait que nous voyons bien. Pareillement, la vertu du cheval fait qu'il est un bon cheval et parfait pour courir, porter son cavalier et tenir devant les ennemis »[115].

Ceci veut dire que pour Aristote, chaque être et pas seulement l'homme est destiné à un objectif précis ; et pour le cas de l'homme, il est destinée à une vie de bonheur or pour y parvenir, il doit exceller dans l'exécution de sa fonction ; c'est-à-dire orienter son action vers l'acquisition de son bonheur. Ce qui veut dire chez Joseph de Maistre que c'est dans la mesure où l'action de l'homme s'oriente dans le plan de la providence que l'homme parvient au bonheur et au salut escompté. C'est dans cette même perspective que Joseph de Maistre a pu dire que :

« Chaque homme a certains devoirs à remplir, et l'étendue de ses devoirs est relative à sa position civile et à l'étendue de ses moyens »[116].

L'auteur veut par-là démontrer l'importance du rôle que le roi est appelé à jouer au sein de la communauté. Mais comme la France s'est rebellée et destitué le roi, cela signifie qu'elle s'est par le fait même éloignée du rôle auquel elle était destinée à travers toute l'Europe, c'est pour cela qu'elle doit subir le

[115] Aristote, *op.cit.*, 112

[116] De Maistre Joseph, *op. cit.*, p. 25

châtiment de Dieu ; on comprend pourquoi l'auteur appelle de tous ses vœux la punition de Dieu contre la France.

Après avoir justifié les causes du châtiment qui pèse sur la France, il est important maintenant de dire en quoi consiste ce châtiment ? Aux yeux de Joseph de Maistre, le châtiment que doivent subir les coupables nombreux qui ont été soit à l'origine de la Révolution française soit des simples complices qui ont approuvé cette révolution c'est d'être les premières victimes ; c'est-à-dire ceux-ci sont morts d'une mort aussi violente que celle qu'ils ont eux-mêmes causée. C'est tout le sens de cette deuxième sous-partie qui consiste à montrer comment l'auteur légitime la violence des réactionnaires.

Au terme de cette brève analyse sur la notion du châtiment chez Joseph de Maistre, nous pouvons retenir deux grandes raisons pour lesquelles l'auteur justifie le châtiment contre la France : la première porte sur le fait que la France a failli à sa mission de répandre et de défendre le pouvoir de l'Eglise contre les revendications des Lumières. Ce qui a conduit à la désacralisation du pouvoir spirituel. D'autre part, hissée au sommet de la magistrature divine ce n'est pas sans raison que son Roi s'appelait (très-chrétien), la France était destinée aussi à une vocation morale ; cependant comme elle a s'est laissée aller avec le vent des contestataires, elle n'était plus à mesure d'assurer son rôle ; c'est pour cela que l'auteur exige sur elle le châtiment qui consiste à la mort des coupables. C'est ce qui constitue le programme maistrien de la contre-révolution.

II. 2. La violence réactionnaire

Pour entreprendre une analyse sur le mouvement de la contre-révolution initié par Joseph de Maistre, nous devons d'abord comprendre que ce mouvement s'entend comme un programme, le programme d'une nouvelle génération dont l'auteur se situe lui-même en tête de ligne. L'objectif visé est sans contexte la déclamation contre la Révolution et la mise en place d'un contre-mouvement, c'est-à-dire d'une réaction qui corresponde à l'ampleur des dégâts causés par la Révolution et qui soit capable d'en atténuer les conséquences. Aux yeux de Joseph de Maistre, cette réaction doit aboutir à deux choses : à la restitution du pouvoir royal (la monarchie) et au ressourcement moral et spirituel qui passe par la réhabilitation de la tradition chrétienne. Dire que la contre-révolution se veut une réplique contre la Révolution, c'est souligner l'importance de la méthode, de la stratégie à mettre en place ; c'est cette préoccupation liminaire que formule l'auteur au Chapitre IX en disant :

« Comment se fera la contre-révolution, si elle arrive ? »[117]

La réponse à cette question divise deux groupes de partisans : ceux qui défendent le pouvoir républicain et ceux qui sont pour le pouvoir monarchique à l'instar de Joseph de Maistre lui-même. Le premier groupe c'est-à-dire celui des républicains représente les partisans de la révolution ayant conduit à la chute de la monarchie (ancien régime) et à l'avènement du règne de la liberté (la philosophie des Lumières). Ce groupe accuse les partisans de la contre-révolution de vouloir revenir à la violence ; ils suspectent la démarche initiée par Joseph de Maistre parce qu'ils estiment que le peuple sera à nouveau plongé dans la terreur. Or Joseph de Maistre réplique en affirmant la nécessité de la contre-révolution car pour lui c'est le seul moyen de retrouver la stabilité escomptée. Il s'en prend au parti des républicains de vouloir faire de la contre-

[117] *Ibidem*., p. 123

révolution un mouvement similaire à la révolution, c'est-à- dire d'en faire un mouvement dangereux qui suscitera autant la peur des citoyens.

Pourtant la préoccupation de Joseph de Maistre est clairement d'en finir avec un phénomène dont les conséquences funestes ont abouti non seulement à la destitution du roi mais aussi à la persécution du christianisme. Cette entreprise consiste non seulement à montrer que la Révolution est un crime contre la souveraineté du roi mais aussi à prouver que la monarchie est préférable à la république ; parce qu'elle garantit la stabilité des institutions et le respect des traditions. Or la république par l'onction qu'elle donne au peuple engendre l'instabilité qui fait le lit au désordre. Ainsi la Révolution qui nourrit l'horizon des contestations contre la monarchie est considérée comme un phénomène néfaste qui conduit au désordre.

Toutefois, Joseph de Maistre ne conclut pas au pessimisme, il croit à l'intervention de la Providence : cette force invisible qui influence discrètement sur le cours des évènements et qui est capable de transformer le désordre en ordre. C'est cette force qui justifie l'espoir de l'auteur et le pousse à « *admirer l'ordre dans le désordre »*[118] : pour dire l'espoir du rétablissement du roi sur le trône, espoir qui se dessine à travers cette déclaration :

« tous les monstres que la révolution a enfantés n'ont travaillé, suivant les apparences, que pour la royauté. Par eux l'éclat des victoires a forcé l'admiration de l'univers, et environné le nom français d'une gloire dont les crimes de la révolution n'ont pu le dépouiller entièrement ; par eux le Roi remontera sur le trône avec tout son éclat et toute sa puissance »[119].

Ceci pour dire que si la révolution a provoqué l'admiration de l'univers, c'est au roi d'en connaître les délices. Le parti des républicains en revanche conçoit les évènements tout autrement : il s'agit pour eux d'associer le peuple, de voir quelle est la volonté du peuple avant d'entreprendre quoi que ce soit. Cette

[118] *Ibidem*, p. 27

[119] *Ibidem*, p. 32-33

position montre bien dans quelle direction la révolution voudrait orienter la société ; il s'agit d'un changement de mentalité radical qui n'autorise plus de décider à la place du peuple, ni d'imposer les décisions au peuple. Car pour les républicains, le peuple est souverain et doit donner son avis chaque fois qu'on délibère à son sujet.

Par contre aux yeux de Joseph de Maistre cette orientation des républicains manifeste plutôt clairement l'absence de l'autorité ; c'est pourquoi l'auteur comprend la contre-révolution comme un mouvement dont l'issu sera la restauration de l'autorité. Pour ce faire, il estime que ce mouvement ne dépendra ni du peuple, ni de qui que ce soit, il viendra de manière aussi discrète que surprenante parce qu'elle sera l'œuvre de la providence. Ce qui veut par-là dire que le roi qui sera à nouveau au trône sera le représentant de Dieu, car c'est Dieu lui-même qui le place à la tête du peuple et lui donne autorité sur lui. C'est pour cette raison que dans la perspective de l'auteur la contre-révolution est un mouvement pacifique qui anticipera sur l'audace des contestataires et l'hypocrisie des républicains.

Ainsi, le providentialisme de Joseph de Maistre s'exprime de deux façons : premièrement la contre-révolution se fera à l'initiative de Dieu ; pour ce faire, il refuse toute comparaison entre la révolution et la contre-révolution. Car pour lui, les auteurs de la révolution sont des monstres qui ont fait subir la terreur au peuple et ont versé le sang des innocents. Il qualifie pour cela de sophisme les allégations des républicains qui penchent sur la possibilité d'une comparaison entre ces deux mouvements. Et il estime que la cruauté de leur action ayant débordé toutes les limites situe leur entreprise dans le registre du crime et celui de l'excès ; alors que pour la contre-révolution, il n'en sera pas question. Celle-ci sera plutôt l'œuvre des hommes vertueux désireux de rétablir l'ordre. Raison pour laquelle s'il faut une comparaison, elle opposera le vice qu'incarnent les monstres qui sont auteurs de la révolution à la vertu que symbolisent les partisans de la contre-révolution.

La deuxième forme du providentialisme de Joseph de Maistre apparaît comme la conséquence de la première ; elle se justifie par le fait que si la contre-révolution est l'œuvre de la providence, l'homme dans ces conditions y intervient seulement comme un simple instrument ; l'instrument passif dont Dieu se sert pour rétablir l'ordre. Ceci laisse entendre que l'action de l'homme pour être efficace doit s'appuyer sur Dieu ainsi dans le cadre de la contre-révolution, l'auteur lui-même écrit :

« lorsque l'homme travaille pour rétablir l'ordre, il s'associe avec l'auteur de l'ordre…son action a quelque chose de divin ; elle est tout à la fois douce et impérieuse ; elle ne force rien, et rien ne lui résiste »[120].

On comprend pourquoi il refuse le suffrage du peuple quand il s'agit du rétablissement de la monarchie. Il avoue que Dieu n'a pas besoin de l'approbation du peuple pour agir dans l'histoire. Il utilisera quelques individus pour rétablir la monarchie n'en déplaise aux républicains qui n'hésiteront pas à changer de position une fois le roi établi à nouveau sur son trône.

Par ailleurs, la réplique que Joseph de Maistre entend opposer à la Révolution française vise à redorer le blason de la religion chrétienne affaiblie par la constitution républicaine ; or à ses yeux, cette constitution (celle de 1795) au même titre que ses aînées n'est que la résultante de la délibération humaine qui témoigne d'une forme d'organisation sociale et politique en l'absence de Dieu et qui pour cette raison est vouée à l'échec. Ainsi en instituant la séparation du pouvoir par exemple, une telle organisation sociale et politique exclut la présence de Dieu dans les affaires humaines. Nous retrouvons dans ce sens le fil de notre débat qui a jusqu'ici opposé Joseph de Maistre aux auteurs de la philosophie des Lumières. La question fondamentale qui les oppose rappelons-le résulte du fait que dans la perspective de Joseph de Maistre, l'homme de lui-même ne peut parvenir à rien ; son intelligence est limitée et sa raison livrée à

[120] *Ibidem*., p. 133

elle –même devient plutôt destructrice. En revanche pour les auteurs de la philosophie des Lumières à l'origine de l'avènement de l'idéal démocratique, l'homme doit se délibérer de tout ce qui a jusqu'ici limité l'amplitude de sa raison. C'est du reste ce qu'indique formellement cette injonction tirée de la devise même des Lumières que repend Kant en ces termes : (Sapere aude) c'est-à-dire « Aie le courage de te servir de ton entendement »[121]. Sans doute, l'une des preuves éclatantes de l'usage de l'entendement s'est manifestée lorsque l'homme a mis en place la constitution républicaine souhaitée pour de la Révolution française. Car cette constitution a été votée par l'assemblée réunie au nom du peuple.

Pourtant Joseph de Maistre ne tarit pas de critiques contre la Révolution française ; il dénonce les conséquences de cette révolution dans les domaines multiples tels que le renversement de la religion, l'outrage à la morale, le viol des propriétés[122]. L'objectif principal de l'auteur est de redonner à la religion chrétienne la place qu'elle occupait avant cette révolution ; c'est-à-dire en faire une religion d'Etat. On comprend pourquoi l'auteur n'hésite pas à donner au roi l'appellation suivante : « Sa Majesté très-chrétien », qualificatif qui fait de lui un représentant de Dieu. On voit bien jusqu'où veut aller l'auteur : remettre sur pied la théocratie qui est fondée sur la reconnaissance de la souveraineté et de l'autorité absolue de Dieu. Telle est la méthode que Joseph de Maistre propose pour la contre-révolution ; une méthode qui laisse apparaître Dieu comme l'acteur principal et qui conduira les évènements pour la restauration de la monarchie et le renforcement de la religion. C'est dans cette mesure que la France pourra à nouveau remplir sa magistrature aussi bien sur l'Europe que sur le reste du monde.

Au regard de ce parcours sur le programme de la contre-révolution initiée par Joseph de Maistre, il ressort de la démarche de cet auteur une volonté

[121] Kant, Mendelssohn, *op.cit.,* p. 11

[122] *Ibidem.*

transparente et affichée de revaloriser les principes fondamentaux de la monarchie et de la tradition. Cependant, ce programme de Joseph de Maistre pour justifier la contre-révolution suscite quelques interrogations. En effet la condamnation de la révolution (crime, excès, vice, monstre satanique…) qui traverse son argumentation explique son aversion contre la violence. C'est précisément l'analyse de cette argumentation qui nous a amené à parler du providentialisme maistrien pour exprimer ainsi son refus au recours à la violence.

Toutefois, la méthode d'action mise à contribution pour rendre effective cette contre-révolution apparaît plutôt à nos yeux sinon aussi violente au même titre que la révolution elle-même ; du moins elle nous semble emprunter les voies similaires, c'est pour cette raison que la contre-révolution maistrienne pourrait s'apparenter à une justification de la violence réactionnaire. C'est ce qui nous amène à nous interroger sur le providentialisme de Joseph de Maistre ; car en voulant infliger une vengeance à égale mesure aux auteurs de la révolution, l'auteur ne finit-il pas à se servir de cette même violence pour rétablir la royauté ? De plus l'acteur principal (Dieu) qu'il place à la tête de la contre-révolution suffit-il à écarter tout recours à la violence ? En d'autres termes Dieu est-il pour lui le bon moyen pour voiler ses intentions belliqueuses ? Comment comprendre cette affirmation de l'auteur suivant laquelle « les grands crimes exigent…de grands supplices » ? Toutes ces questions et bien d'autres laissent apparaître de l'auteur le profil d'un guerrier prêt à tout et qui n'hésiterait pas à aller jusqu'au bain de sang si cela s'avère nécessaire. Dans ce sens, deux hypothèses nous apparaissent évidentes : la première nous pousse à penser que Joseph de Maistre passe par une critique performative dans la mesure où la violence qu'il condamne chez les auteurs de la révolution semble être le moyen par lequel l'auteur lui-même envisage la contre-révolution. Ainsi le providentialisme qu'il prétend opposer au « sophisme » des révolutionnaires

n'est qu'une face voilée de la violence et à ce titre ne saurait être légitimé moralement.

La deuxième hypothèse nous pousse à croire que même si la révolution et la contre-révolution visent deux objectifs diamétralement opposés, les méthodes d'action qui sont utilisées restent les mêmes. C'est dire pourquoi nous pouvons dire que le programme que Joseph de Maistre met en place s'apparenterait à celui des auteurs même de la révolution dans la mesure où les deux mouvements mènent tous à la violence. Toutefois, faire de Joseph de Maistre un guerrier ne reflète certainement pas l'intention de l'auteur. Sans doute conviendrait-il plutôt de comprendre sa démarche sous le sillage du courant antimoderne[123] ? Terme qu'utilise Antoine Compagnon pour désigner non pas des traditionalistes mais des auteurs qui bien que faisant partie des modernes ont entrepris en même temps de dénoncer les fléaux que véhiculent certaines théories modernes (rejet de la tradition, refus de Dieu, mépris des valeurs, individualisme…) dans les domaines politique et moral.

[123] Cf. Compagnon Antoine, *Les Antimodernes*, Paris, Gallimard, 2005, p., 7

CONCLUSION

Au terme de ce deuxième chapitre que nous venons de parcourir, nous pouvons dire que le système de Joseph de Maistre s'oppose au courant de la philosophie des Lumières que nous avons étudié plus haut à travers Voltaire. De cette opposition, il ressort que Voltaire s'est fait remarquer comme un militant farouche et passionné de la liberté et la de tolérance religieuse en annonçant le dépassement de la tradition et du christianisme. Il a aussi et surtout érigé la raison humaine comme seul guide pour éclairer l'homme dans ses choix et ses actes grâce à sa capacité de mise en question dont il invite l'homme de se servir pour se libérer de l'esclavage mental en vigueur au cours de l'ancien régime. A titre, cet auteur apparaît comme l'un des théoriciens qui ont préparé l'avènement de la Révolution française. Contrairement à Voltaire, Joseph de Maistre appartient certes au courant antimoderne c'est-à-dire il fait partie des auteurs qui ont affiché leur méfiance à l'égard des valeurs de la modernité que véhicule la philosophie des Lumières (le culte de la raison humaine, l'affirmation de la liberté et de l'autonomie de l'individu, le rejet de la tradition, le refus de tout recours à la transcendance…) Son intervention sera plus déterminante au sujet de la Révolution française contre laquelle il s'est violemment opposé ; parce que cette révolution apparaît à ses yeux comme un véritable crime contre le pouvoir royal et par ricochet contre la volonté même de Dieu : seul détenteur suprême de l'autorité.

A cet égard, cet auteur se présente pour nous comme l'un des représentants de la tradition monarchique qui reconnaissent et défendent l'autorité absolue de Dieu. L'argumentation que développe l'auteur montre une condamnation radicale prononcée contre la Révolution française dont le résultat fondamental a été la substitution du contexte traditionnel fondé sur les principes et les valeurs traditionnels tels que l'ordre, l'autorité, la théocratie, la royauté, l'absoluité… Pour la mise en place d'un contexte nouveau assorti précisément

de la Révolution française ; lequel a donné le jour à la monarchie constitutionnelle. Les raisons principales qui justifient cette aversion de Joseph de Maistre à l'égard de la Révolution française, sont d'un côté, l'excès de violence et de la terreur qu'ont fait peser les auteurs de cette révolution sur le peuple, le sang des pauvres innocents versé sous l'œil indifférent des auteurs de la révolution, la persécution de l'Eglise, l'assassinat de Louis XVI. De l'autre côté l'auteur justifie également son amertume contre ce phénomène satanique à ses yeux parce qu'il est le fruit de la volonté d'émancipation de l'homme de son créateur ; c'est pourquoi il s'en prend au mouvement des Lumières qui a déclenché pour l'homme l'illusion de la toute-puissance de la raison. L'auteur parle ainsi de sophisme pour fustiger toutes les déclamations adressées à l'encontre de la monarchie traditionnelle en réaffirmant la nécessité d'un pouvoir absolu entre les mains d'un roi représentant Dieu dans le but de garantir l'ordre et la stabilité de l'Etat. La raison dans ce sens apparaît à ses yeux comme destructrice à partir du moment où celle-ci manifeste la prétention de se déployer toute seule. L'auteur parle à cet effet du providentialisme, pour dire la doctrine selon laquelle l'homme tout seul ne peut parvenir à rien de solide et de pérenne ; et la raison humaine lorsqu'elle est livrée à elle-même ne peut aboutir à quelque-chose de constructif et ne sert plus qu'à détruire. Il s'attaque vigoureusement à la France d'avoir failli à la mission à lui confiée par Dieu d'être à la tête de la magistrature chargée de pérenniser le pouvoir et la monarchie divine ; pour se laisser entraîner par le vent des contestataires qui a abouti à la rupture par rapport aux valeurs traditionnelles.

Ainsi pour pallier les effets de la révolution française et retrouver l'ordre et la stabilité dans la société, Joseph de Maistre en appelle à la contre-révolution. Il met pour cela en place tout un programme dont l'aboutissement sera la restauration de la monarchie et la revalorisation de la religion. On voit bien jusqu'où l'auteur voudrait aller : la restauration de l'autorité si fragilisée et

devenue à ses yeux quasiment absente dans la société à cause du suffrage hérité par le peuple au nom de la république.

Toutefois, la démarche de l'auteur pour parvenir à son objectif n'est pas si loin de celle de ses adversaires. Car il fait appel lui aussi à la violence ; ainsi le providentialisme dont il s'est servi pour convaincre ses partisans devient à ce propos synonyme même de la violence. C'est pour cette raison que nous pouvons dire que le programme de Joseph de Maistre n'est qu'une justification de la violence réactionnaire.

Bien plus l'argumentation que développe Joseph de Maistre pour défendre la tradition chrétienne donne à notre avis une conception de la tradition qui cherche à rompre avec la modernité, et ne cherche pas du tout à se concilier avec elle. Ce qui nous autorise à nous demander si à ses yeux le christianisme est une religion qui s'oppose à la modernité ? Sinon quelle conception de la tradition pourrait-elle répondre à cette exigence de modernité dans la religion chrétienne.

CHAPITRE. III : RENCONTRE ENTRE TRADITION ET MODERNITE

INTRODUCTION

Jusqu'ici, nous avons été témoins de l'incompatibilité entre les concepts tradition et modernité à travers deux figures dont les doctrines s'opposent l'une à l'autre. Il s'agit de la figure de Voltaire qui au nom des Lumières avec la consécration de l'autorité de la raison propose une modernité en rupture avec la tradition chrétienne ; et celle de Joseph de Maistre qui en revanche, proclame le caractère destructeur de la raison et défend plutôt l'absolutisme traditionnel d'inspiration chrétienne.

Au cours de ce troisième chapitre qui va suivre, notre réflexion consistera à montrer que la modernité ne s'oppose pas à la tradition chrétienne. Certes les deux termes ne sont pas identiques mais si on peut desceller quelques équivocités entre eux, il n'en demeure pas moins vrai qu'ils partagent aussi ensemble bien d'autres éléments. C'est ce que nous nous proposons de faire ressortir d'une part à travers Joseph Ratzinger et Jürgen Habermas ; et d'une part en nous appuyant sur Joseph Ratzinger et Emmanuel Kant.

I – RATZINGER ET HABERMAS

I. 1. Les mérites de la raison moderne

Parler de la raison moderne dans le cadre de notre travail, c'est désigner l'éveil de l'entendement depuis la philosophie des Lumières qui a consacré l'émancipation et l'autorité de la raison. C'est cette même raison qui a connu son point d'ancrage à l'histoire avec Hegel pour devenir la raison dialectique dominée par la subjectivité, et dont l'expression la plus parfaite se voit à travers l'Etat moderne, c'est-à-dire l'Etat démocratique. Loin pour nous ici la prétention de faire une analyse exhaustive sur les mécanismes complexes de son évolution et de son histoire comme le ferait un spécialiste, notre propos en la matière partira du débat qui a opposé Ratzinger et Habermas à partir d'une problématique déjà soulevée au cours de la moitié des années 1960 par Ernst-Wolfgang Bockenforde lorsque celui-ci s'interrogeait sur les fondements de l'Etat moderne sécularisé[124]. La question à laquelle il voulait trouver quelques éléments de réponse et que les deux auteurs reprennent à leur compte se formule en ces termes :

« l'Etat libéral sécularisé se nourrit-il de présupposés normatifs que lui-même est incapable de garantir ? »[125]

Question qui porte en clair sur la nature des principes sur lesquels se fonde l'Etat démocratique libéral. La réponse à cette question constituera le fil conducteur de notre analyse.

A travers le débat qui oppose Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger sur cette problématique, nous pouvons retenir que la raison principale qui milite en faveur des mérites de la raison moderne consiste à dépasser le doute et la

---

[124] Cf. Habermas Jürgen, Ratzinger Joseph, « Fondements pré politiques de l'Etat démocratique », *Esprit*, juillet 2004, p.6

[125] *Ibidem*

présomption qui pèsent sur les principes et les procédures qui président à la construction de l'Etat démocratique. Dans la perspective habermassienne, il s'agit de la question de la légitimité de l'Etat démocratique moderne sécularisé, c'est-à-dire l'Etat de droit. Le questionnement porte à ses yeux sur la capacité de l'Etat démocratique moderne sécularisé fondé sur des principes rationnels à assurer la stabilité de ses institutions d'un côté, et à féconder les relations de solidarité entre les citoyens de l'autre. Le diagnostic qu'il fait à partir de ce questionnement laisse apparaître deux aspects du problème : l'aspect interne ou cognitif et l'aspect externe. Sur le plan interne c'est-à-dire théorique, Jürgen Habermas affirme sans ambages que l'Etat démocratique trouve la justification de sa légitimité en lui-même c'est-à-dire à travers des principes universels qui découlent de la raison uniquement.

Sur le plan externe, l'auteur reconnaît la fragilité des principes de la démocratie moderne sécularisée lorsque le processus de sécularisation dégénère ou dérive en raison de conséquence les rapports de solidarités entre citoyens se détériorent et la gangrène se prolonge à l'échelle mondiale par le climat d'injustice qui déséquilibre le marché mondial. Aux yeux de Jürgen Habermas, ce danger est plus perceptible à l'échelle interpersonnelle lorsque la revendication des droits individuels l'emportent sur la conscience des devoirs ; avec le risque de donner naissance à un contexte social qui dégénère à une société où domine le droit du plus fort ou alors à une société sans foi ni loi ; dans la mesure où les différents membres de la société s'en tiennent chacun à leurs droits en foulant aux pieds leurs devoirs envers les autres. De même à l'échelle de l'économie mondiale lorsque les règles du marché sont fixées au grand dam des valeurs de justice et de solidarité ; entraînant par le fait même une concurrence frénétique pour la lutte aux intérêts égoïstes et pour la recherche optimale de l'efficacité.

Dans le même ordre d'idées, Joseph Ratzinger reconnait les mérites de la raison moderne dans l'élaboration des outils nécessaires à la formation de la

volonté démocratique, afin de construire une société où il règne la justice et la liberté entre les citoyens. Cette volonté démocratique à ses yeux est assortie des critères de la majorité et de la délégation. Il s'accorde volontiers avec Jürgen Habermas pour dénoncer et exclure de l'organisation d'un Etat dit démocratique des motivations arbitraires, c'est-à-dire des procédés qui ne sont pas fondés sur le droit et qui ne garantissent pas la liberté du peuple. Toutefois, il exprime en même temps son inquiétude à l'égard de cette majorité parce que celle-ci est souvent manipulée par le jeu des intérêts particuliers, qui expose la société dans une situation inconfortable telle que vient de le décrire Jürgen Habermas, alors que le système démocratique est basé entre autres sur la recherche des intérêts communs et le respect de la volonté du peuple. L'accord entre les des deux auteurs se manifeste également lorsqu'ils condamnent tous les motivations arbitraires. A leurs yeux, celles-ci ne doivent pas entrer en ligne de compte lorsqu'on parle des critères d'une démocratie constitutionnelle ; elles interviennent dans un régime qui use de la force et à la place du droit. On comprend pourquoi ils dénoncent l'usage de la force comme obstacle premier contre l'édification d'un Etat de démocratique.

L'Etat démocratique apparaît comme un Etat de droit constitutionnel doté des principes rationnels et universels. Il est la conséquence des revendications initiées par les auteurs de la philosophie des Lumières ; parmi lesquels la figure de Kant constitue un tournant décisif pour avoir inspiré un idéal démocratique, qui a supplanté le modèle d'organisation politique monarchique traditionnel au bénéfice d'une organisation républicaine. Or l'originalité du tournant kantien consiste précisément dans la prise de conscience des mérites de la raison humaine pour que l'homme soit capable de se prendre en charge lui-même et orienter ses propres choix. Car avant l'avènement des Lumières, les peuples

vivent sous l'autorité de l'ancien régime à l'exemple « de la méthode de la patriacha »[126] de Filmer que dénonçait Locke en Angleterre.

Pourtant, lorsque les deux auteurs dénoncent tour à tour le déraillement du processus de la sécularisation (Jürgen Habermas) et les manipulations dont souffrent très souvent les suffrages de la majorité (Joseph Ratzinger), il ne faut pas comprendre qu'ils donnent raison aux défenseurs de la thèse de l'épuisement qui, interprétant ces phénomènes y voit une preuve patente de l'achèvement des ressources de la raison moderne ; et qui par conséquent laisserait croire que le doute et la présomption qui pèsent sur l'Etat démocratique sécularisé conduisent au défaitisme. Dans son ouvrage intitulé *Le discours philosophique de la modernité,* Jürgen Habermas par exemple dégage les traits caractéristiques de cette thèse en s'appuyant notamment sur Jean-François Lyotard et sur Arnold Gehlen qui parlent successivement de la « postmodernité » et de la « posthistoire », pour caractériser la faillite du programme des Lumières. Ainsi Jean-François Lyotard en parlant de la postmodernité veut traduire « *l'incrédulité à l'égard de la métarécit* »[127] ceci pour dire que les théories qui ont annoncé l'espoir et les promesses des Lumières se sont estompées à cause des transformations survenues dans le domaine de la science. La démarche de cet auteur prend source dans le rapport qu'il établit entre la science et la narrativité, rapport qui met en valeur l'importance du langage dans le domaine scientifique. Car à ses yeux, la science se transmet par le truchement d'un discours. Or les transformations survenues dans le domaine du langage au cours de la période moderne avec l'avènement de l'industrie de pointe (l'informatique, la cybernétique…) rendent le système de transmissions du savoir jusque-là en vigueur anachronique.

Par conséquent, le savoir est transmis sous forme d'une valeur destinée à être vendue et ne s'embarrasse plus de la formation de l'esprit ; ce qui aboutit à

[126] Locke John, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1984, p. 78

[127] Lyotard Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Editions de Minuit, 1979, p. 7

la crise du sujet et en même temps à la vacuité de la conscience des valeurs. L'auteur parle dans ce sens de l'affirmation de l'hégémonie informatique pour mettre en valeur la désuétude des certitudes véhiculées par les Lumières parce que devenues inopérantes. Ce qui ouvre la voie à la thèse de l'achèvement de la modernité.

Dans le même sens, Jürgen Habermas s'attaque à l'attitude d'Arnold Gehlen par rapport à la modernité. En fait la critique que cet auteur adresse à l'égard de la modernité prend source à partir du rythme de transformations et d'accélérations observé dans le domaine social et culturel. Dans ce sens, le processus de modernité à ses yeux ne s'inspire plus du paradigme des Lumières et s'est émancipé pour se poursuivre de manière « autosuffisante ». Cette accélération devenue irréversible apparaît aux yeux de cet auteur comme la manifestation de l'épuisement des ressources de la modernité et fait place à un état de « cristallisation » de l'esprit qui marque l'impossible renouvellement, l'impossible changement pour l'avenir. L'auteur parle de :

« la cristallisation de la culture moderne dans la mesure où les possibilités qu'elle renfermait ont pour l'essentiel été développées de façon exhaustive »[128].

Aux yeux d'Arnauld Gehlen, cet état de cristallisation est la résultante de la situation de sécheresse dans laquelle, il serait devenu impossible à la modernité de produire de nouvelles idées, et d'offrir des opportunités non encore explorées pour orienter la marche de l'histoire. On comprend pourquoi il parle de la posthistoire pour dire la fin des alternatives nouvelles, toutes les possibilités de la raison ayant déjà été expérimentées.

Or Jürgen Habermas refuse de conclure au défaitisme de la raison moderne et propose par contraste des arguments susmentionnées la conception

---

[128] Habermas Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité,* Mayenne, Gallimard, 1988, p.4

d'une modernité en devenir ; c'est-à-dire une modernité dont le processus est toujours en marche pour féconder l'avenir. L'auteur estime que le programme initié par les auteurs de la philosophie des Lumières notamment Kant continue à inspirer les générations d'aujourd'hui ; de même qu'il continuera à inspirer certainement les générations futures. C'est dire pourquoi dans la préface de son *Discours…*Jürgen Habermas comprend la modernité comme « *un projet inachevé »*[129]. Ceci pour dire que l'homme n'a pas encore exploré tout le programme initié par les Lumières. Les projets mis en place et les revendications (l'idéal démocratique, libération des savoirs, liberté religieuse, laïcité, inventivité…) que ce programme véhicule sont encore en cours de réalisation. Et cette réalisation met en jeu les nouvelles ressources que comporte l'Etat démocratique moderne qui garantissent à la fois sa pérennité et sa stabilité.

Joseph Ratzinger s'accorde avec Jürgen Habermas contre la thèse du défaitisme de la raison moderne. Sa démarche part du constat qu'il fait au sujet des évolutions en cours dans la société moderne. A ses yeux ces évolutions sont marquées par l'émergence de ce qu'il appelle des puissances singulières[130] pour désigner les influences économiques, politiques et culturelles qui s'imposent dans la société moderne. A côté de ces puissances, il fait remarquer la montée des capacités humaines due aux progrès réalisés par la science. Son constat fait ressortir l'importance de la raison moderne parce qu'il refuse de remettre entre les mains de la science le sort et l'avenir de l'histoire de l'homme. On comprend pourquoi tout en reconnaissant le rôle déterminant que la science a joué et continue à jouer pour l'amélioration des conditions de vie humaine, il n'a pas hésité à attirer l'attention quant aux dérives que peuvent entraîner les découvertes scientifiques. L'intention de cet auteur est d'éveiller la conscience des valeurs par le truchement de la réflexion philosophique. On comprend

[129] *Ibidem*.

[130] Cf Habermas Jürgen, Ratzinger Joseph, *op.cit,* p. 19

pourquoi il réaffirme la responsabilité de la philosophique pour accompagner les découvertes scientifiques de la société moderne en rappelant l'urgence d'une prise en compte de toutes les dimensions humaines.

Joseph Ratzinger est conscient des menaces auxquelles ces découvertes exposent la société d'aujourd'hui. C'est pour cette raison qu'il entend éveiller la conscience éthique qui doit éclairer ces recherches pour éviter le danger de faire de l'homme un simple produit ou un déchet. Or comment comprendre cette démarche de Joseph Ratzinger ? Et quelle autre faculté met-il en valeur lorsqu'il souligne l'importance et le rôle de la réflexion philosophique au côté de la science ; sinon l'activité de la raison qui est en marche pour inspirer les hommes dans leurs actions et les orienter dans leurs choix ? Aux yeux de Joseph Ratzinger cette activité de la raison ne saurait être épuisée avec l'accélération des découvertes scientifiques.

En revanche ces découvertes offrent plutôt l'occasion à la raison moderne d'assumer ses responsabilités au cours de l'histoire. Ce qui veut dire que les mérites de la raison moderne que défendent ces deux auteurs ne s'identifient pas à un culte voué aux progrès scientifiques et techniques au mépris des valeurs ; mais c'est plutôt à leurs yeux un critère qui marque le changement entre l'ancienne organisation sociale propre au régime monarchique, au cours de laquelle la raison était considérée comme une faculté destructrice et la nouveauté que constitue l'Etat démocratique moderne qui consacre l'autorité de la raison.

Au regard du parcours que nous venons de faire pour montrer comment Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger défendent tous les deux les mérites de la raison moderne, nous pouvons retenir d'un côté que la démarche du premier consiste à mettre à découvert les critères qui déterminent l'Etat démocratique moderne par opposition au régime monarchique traditionnel et assurent sa pérennité ; tandis que le second souligne l'importance de la conscience éthique au sein de cet Etat. A la lumière de cette double contribution, il se dégage deux

courants de pensée : le courant de pensée moderne qui s'inspire de l'idéal kantien que défend Jürgen Habermas et le courant de pensée éthique qui s'inspire de la tradition chrétienne conduit par Joseph Ratzinger. Dans ce sens, la question qui se pose est de savoir quel rapport ces deux courants peuvent-ils entretenir au sein de l'Etat démocratique et quels traits caractéristiques de la modernité livrent-ils ? La réponse à ces questions justifie pour nous tout l'intérêt que ce débat apporte à la problématique qui nous préoccupe tout au long de cette partie du travail, à savoir la question du rapport entre la tradition et la modernité

I. 2. Rapport entre la raison et la foi.

La question des rapports entre la raison et la foi constitue l'un des aspects qui sont développés dans le débat qui oppose Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger. Pour mieux aborder cette question, il nous semble important de parler d'abord du cadre dans lequel se réalise cette rencontre : cadre qui non seulement met en lumière la place que la religion peut occuper au sein d'un Etat démocratique sécularisé, mais aussi permet d'exprimer au mieux le principe de neutralité que requiert cet Etat.

Pour rendre compte de la neutralité de l'Etat moderne, Jürgen Habermas s'inspire essentiellement de l'idéal kantien ; ceci pour trois raisons : la première porte sur le refus qu'il oppose aux visions du monde que véhiculent les communautés particulières. Ainsi comme nous avons pu le constater plus haut, Jürgen Habermas défend un Etat démocratique moderne qui se suffit en lui-même, c'est-à-dire un Etat qui possède des ressources propres pour assurer sa crédibilité. Or cet Etat est en proie aux multiples changements qui font place à un nouveau contexte social marqué par le phénomène du pluralisme et les échanges multiples qui en découlent. La démarche qu'il entreprend pour assurer la neutralité de l'Etat démocratique est de dépasser les visions du monde issues des communautés particulières.

Dans cette démarche, il s'accorde volontiers avec John Rawls pour exclure de l'Etat démocratique des critères d'appartenance identitaire. Ceci l'amène à faire ressortir l'un des aspects qui marquent la différence entre l'organisation des sociétés traditionnelles et les principes qui président à l'élaboration de l'Etat démocratique moderne. Ainsi contrairement aux sociétés antérieures et primitives basées sur des mythes et qui sont structurées par les liens symboliques, l'Etat démocratique moderne n'a pas besoin de se référer aux cercles d'appartenance communautaire. Ses références s'élaborent plutôt à partir des procédures rationnellement établies.

En deuxième lieu, il s'inscrit dans la perspective cosmopolitique kantienne ; ainsi pour aller un peu plus loin en suivant son argumentation, on peut aussi retenir comme principaux facteurs qui caractérisent l'Etat démocratique, les changements auxquels il fait face, mais dont la résolution échappe aux lois d'une nation et autorise de se situer au-delà de la délimitation territoriale jusqu'ici en vigueur. Ainsi face aux nouveaux problèmes démographiques qui s'imposent aujourd'hui, (question des minorités, de l'immigration, des demandeurs d'asile…), il attire l'attention sur les changements qu'implique ce contexte nouveau et milite pour une nouvelle forme d'organisation étatique qui dépasse la délimitation territoriale et géographique de l'Etat jadis en vigueur. On comprend pourquoi dans l'un de ses ouvrages intitulé *L'intégration républicaine*, il s'interroge sur l'avenir de l'Etat-nation basé sur l'identité nationale. En raison de conséquence, l'Etat démocratique moderne à ses yeux apparaît comme un Etat transnational ; qui montre une fois de plus la rupture avec l'ancienne organisation politique et institutionnelle.

La troisième raison qui témoigne de cette inspiration kantienne se manifeste dans la mise en valeur du concept de publicité hérité de Kant. Or par

publicité, Kant entend l'usage public de la raison[131] ; pour dire l'exercice des droits et des devoirs civiques qui expriment l'engagement républicain du citoyen. On comprend pourquoi l'auteur en vient à construire le concept de « l'espace public » pour désigner le lieu où se réalisent librement cet engagent civique au moyen de la délibération. Dans ce sens, « l'espace public » apparaît comme le troisième critère qui rend compte de la neutralité de l'Etat démocratique moderne sécularisé.

Pour construire ce cadre d'expression libre des citoyens, il puise d'abord dans la société grecque dans laquelle est établie une différence claire et nette entre ce qui appartient au domaine privé et ce qui appartient au domaine public c'est-à-dire le domaine de la cité ou de la (polis). Dans son ouvrage intitulé *L'espace public*, il déclare que dans :

« la cité grecque parvenue à son apogée, la sphère de la polis (polis), la chose commune (koiné) à tous les citoyens libres, est strictement séparée de la sphère de (l'oikos) qui est propre à l'(idia), c'est-à-dire à chaque individu. La vie publique, Bios politikos se déroule sur la place du marché, l'agora, mais elle n'est pas en quelque sorte dépendante de ce lieu : la sphère publique se constitue au sein du dialogue (lexis, lesis) qui peut également revêtir la forme d'une consultation ou d'un tribunal, tout comme au sein de l'action menée en commun (praxis) qu'il s'agisse alors de la conduite de la guerre ou des jeux guerriers »[132].

Ce qui laisse entendre que « l'espace public » habermassien est un lieu d'échanges et de dialogue entre plusieurs partenaires qui sont décidés à prendre eux-mêmes en main la situation de leur vie.

Les origines grecques de ce cadre peuvent aussi être élucidées à travers la différence qui existe entre le domaine public et le domaine privé : ce deuxième étant le lieu où sont reconnus l'exercice du pouvoir domestique et l'autorité du

[131] Cf Kant Emmanuel, Mendelssohn Moise, *op.cit*., p. 16

[132] Habermas Jürgen, *L'espace public trad*. *Marc B. de Launay*, Paris, Payot, 1986, p. 14-15

maître sur l'esclave suivant la description qu'en fait Aristote au chapitre premier du « Livre premier » de *La politique*[133]. Les traits caractéristiques qui ressortent de ces deux domaines et qui en constituent la différence fondamentale portent sur le fait que d'un côté, le domaine privé est circonscrit au seul rayon familial où s'accomplissent des tâches propres non seulement à la production de l'économie domestique (l'esclave) ; mais aussi à la procréation pour la pérennité de l'espèce humaine (la femme) ; tout ceci sous l'autorité et le gouvernement du maître, chef de la famille. Tandis que le domaine public est réservé uniquement aux citoyens, c'est-à-dire à ceux qui ne sont pas soumis à la nécessité économique.

La deuxième source à laquelle Jürgen Habermas s'inspire pour élaborer sa théorie de « l'espace public » se trouve dans la société bourgeoise, société organisée en règles et où s'effectue le libre-échange. C'est cette société qui a donné naissance à un terme très familier à « l'espace public » habermassien, celui de « l'opinion publique » dont les sociologues utilisent pour rendre compte des intentions réelles de la société ; et qui s'est développé surtout dans le langage médiatique. Jürgen Habermas s'inspire de ce cadre d'échanges libres pour construire la volonté démocratique au moyen de la délibération. « L'espace public » ainsi construit devient le lieu où s'élabore la volonté de la majorité, sans tenir compte des appartenances identitaires. Elaboré pour rendre compte du principe de neutralité que requiert l'Etat démocratique sécularisé, « l'espace public » apparaît dans ce sens comme un lieu qui met en valeur le critère ou le principe de laïcité qui caractérise l'Etat moderne.

En revendiquant ce principe de laïcité au sein de l'Etat moderne, Jürgen Habermas ne s'inscrit pas dans le courant agnostique pour défendre l'athéisme qui suppose le refus de la religion et la négation de l'existence de Dieu. Sa démarche vise plutôt à montrer la vacuité des griefs qui pesaient sur la raison

[133] Cf. Aristote, *op.cit.*, p. 19

tels que nous avons vu plus haut avec Joseph de Maistre par exemple qui la considérait comme destructrice. La préoccupation de Jürgen Habermas est de rendre compte de la dimension créatrice de la raison humaine, et à ses yeux pour que celle-ci puisse être en œuvre dans toute son amplitude elle doit s'émanciper des visions du monde particulières qui tentent de projeter leur influence sur elle. C'est dire pourquoi la laïcité qui caractérise l'Etat démocratique moderne (séparation du pouvoir religieux avec le pouvoir de l'Etat) contrairement au pouvoir monarchique que Joseph de Maistre défend plus haut (monarchie divine, religion d'Etat…) est plutôt aux yeux de Jürgen Habermas un principe qui libère l'activité de la raison au sein d'un Etat.

Bien plus il apparaît comme le lieu où peuvent s'exprimer librement les valeurs religieuses toutes confessions confondues. Car elle favorise un climat de tolérance et d'échanges entre communautés dans le respect de la dignité et de la liberté de tous. Serait-ce dans ce sens que ce terme est employé par Nicolas Sarkozy lorsqu'il parle de « la laïcité positive » pour dire l'espace qui exprime la liberté religieuse ainsi que les échanges qu'un Etat démocratique peut avoir avec la religion ? La laïcité positive renvoie en fait à un contexte social et politique dans lequel toutes les religions peuvent s'exprimer librement dans les respects des unes envers les autres et le respect des lois de la République. A notre avis en tout cas, on peut se poser la question de savoir si « la laïcité positive », ne supposait pas également l'existence de « la laïcité négative » ? Qui serait alors l'expression d'une allergie contre la religion dans l'Etat. Cette dernière ne s'apparenterait-elle pas à la conception de la modernité que livre Joseph de Maistre au deuxième chapitre de notre travail, pour qui la modernité qui défend des principes tels que l'activité créatrice de la raison, la laïcité…est destructrice des valeurs (liées notamment à l'inégalité justifiée par la naissance, ordre, conformisme, immobilisme…) Loin pour nous l'intention de vouloir ouvrir des portes entrouvertes, ce questionnement nous donne pourtant l'occasion de nous

rappeler une conception de la laïcité contraire à la compréhension qu'en donne Joseph de Maistre ; mais qui reprend celle que développe Jürgen Habermas.

Cette conception se voit à travers les travaux d'un auteur musulman nommé Fouad Zakariya dans un de ses ouvrages intitulé *Laïcité ou islamisme.* L'auteur y développe précisément les positions similaires à celles de Jürgen Habermas pour fustiger l'idéologie islamiste, en essayant de montrer les contresens que les partisans de cette idéologie entourent non seulement le principe de la laïcité occidentale ; mais aussi à toute la civilisation européenne. Dans le rapport que cet auteur dresse entre le concept de laïcité inspirée de la culture occidentale et l'islamisme produit de l'héritage arabe, il montre que la laïcité qui se caractérise par un ensemble de valeurs (rationalisme, esprit critique, rigueur scientifique) est considérée à tort par l'idéologie islamiste comme une menace contre la culture arabe.

Or à ses yeux cette conception traduit « l'expression du déclin de la pensée arabe »[134] due en grande partie par l'idéologie de l'islamisme qui enferme les mentalités dans cette partie du globe dans une conception erronée de la religion islamique, sous la forme d'un prosélytisme militant qui se nourrit de la violence et de la haine ; transformant parfois une partie non moins considération de ses adeptes aux motifs fallacieux « d'une guerre sainte » soit en véritables bombes humaines, pour désigner ici l'expérience malheureuse que vivent certains jeunes engagés et sacrifiés comme des explosifs contre des cibles bien quadrillés ; soit alors en combattants farouches et ennemis de la rationalité occidentale.

C'est pourquoi l'auteur, dans cet ouvrage, propose une définition de la laïcité qu'il souhaite utile au développement du monde musulman. Il part de l'idée qu'elle est un projet de développement global de tous les aspects de la vie. Dans ce sens la laïcité qui caractérise la modernité occidentale exprime le

[134]Fouad Zakariya, *Laïcité ou islamisme, trad. Richard Jacquemond*, Paris, La Découverte, 1991, p. 46

processus de développement dans tous les secteurs de la vie. Mais il la trouve aussi dans l'inspiration d'un souverain du monde arabe le nommé Muhammad Ali, vice-roi de l'Egypte (1805-1848) à qui il reconnaît le mérite d'avoir mis en pratique une conception de la laïcité fondée sur le développement de son pays. C'est dans cette mesure que ce souverain est identifié selon les termes même de l'auteur comme « *le premier souverain de l'Egypte moderne* »[135], pour signaler le programme des réformes que ce souverain a entreprisses pour la modernisation de son pays. Reconnaître que Muhammad Ali a été à l'origine du développement de l'Egypte, c'est vouloir mettre en valeur le sens qu'il a dégagé de la rationalité occidentale ; pour en faire un effort de progrès à l'instar de ce qui s'est passé avec la civilisation occidentale.

Cette manière de comprendre la laïcité occidentale jure avec l'idéologie islamiste actuelle (qui selon Fouad Zakariya) dont l'attitude est:

« *avant tout défensive occupée à se défendre et n'a plus un projet »*[136].

L'auteur dénonce cette attitude qui, en voulant s'affirmer devant la civilisation occidentale s'enferme plutôt dans ses traditions et finit par s'appauvrir par un manque de projet qui l'oriente vers l'avenir. Dans ce sens, la compréhension de la laïcité (entendue comme projet et créativité) qu'il préconise rejoint à coup sur les critères la raison moderne déjà évoqués plus haut avec Jürgen Habermas. C'est dans cette mesure que l'auteur veut faire comprendre à ses frères arabes que rationalité critique n'est pas l'apanage de la seule culture occidentale. Raison pour laquelle il les invite plutôt à fonder les valeurs que véhicule cette rationalité occidentale au cœur même de l'histoire islamique[137] ; en développant cette dimension créatrice qui la caractérise pour faire en sorte que leur religion devienne porteuse de projets pour l'avenir. Tel est

[135] *Ibidem,* p. 14

[136] *Ibidem,* p. 15-16

[137] Cf. *Ibidem,* p. 39

le sens que Jürgen Habermas entend développer dans ce débat ; dans la perspective d'une rencontre entre foi et raison.

D'un autre côté, après avoir expliqué les caractéristiques qui définissent l'Etat démocratique (liberté, autonomie, neutralité, rationalité, laïcité, créativité, inventivité…), il nous semble judicieux de réfléchir le cas échéant sur l'étendue de la liberté dont peut jouir une religion au sein de cet Etat. Aux yeux de Jürgen Habermas les conséquences qui découlent de ces caractéristiques doivent inspirer la tolérance au sein de l'Etat en d'autres termes la question qui va nous préoccuper tout au long de ce paragraphe est de savoir si au sein de l'Etat démocratique moderne sécularisé la religion peut avoir droit de cité ? Cette question nous permet de revisiter le rapport entre révélation, foi et philosophie, raison. Comme nous l'avons vu plus haut, l'Etat démocratique moderne, tenu à la neutralité par rapport aux visons du monde d'ordre morale, philosophique, religieuse…se caractérise par le principe de laïcité qui laisse d'un coté libre cours à la dimension créatrice de la raison ; et instaure d'un autre coté un climat de tolérance, de respect mutuel, d'amour, et de solidarité entre les confessions religieuses présentes en son sein. Ce climat de tolérance, favorable à la paix sociale répond en clair aux valeurs que véhicule la religion (le christianisme). Ceci montre en réalité la place que peut occuper cette religion au sein d'Etat fut-il sécularisé.

Reconnaitre ainsi la place de la religion dans un Etat, revient à s'inscrire en faux par rapport aux allégations données par Voltaire, lorsque celui-ci considère la religion chrétienne plutôt comme une menace contre la paix sociale. En réalité, pour comprendre ce qui peut justifier à notre avis « la passion antireligieuse » que cet auteur oppose à la religion chrétienne, il faut partir du contexte dans lequel il a vécu dans sa jeunesse. En effet, cet auteur a été témoin des abus dont étaient victimes certains de ses compatriotes pour des raisons religieuses, il a été témoin des méfaits que la guerre des religions a entraînés dans la société de son temps. Il en a été marqué profondément notamment :

l'affaire Calas qui a révélé en lui des talents d'écrivain et d'avocat très célèbre, comme nous avons pu le voir au premier chapitre. Ce sont ces évènements et bien d'autres qui ont finalement forgé en lui une véritable rancœur à l'égard de la religion chrétienne. Pourtant en agissant ainsi, il s'inscrit sinon en principal auteur, du moins en sympathisant farouche du courant des auteurs qui nient à la religion quelque action positive dans un Etat donné. Aux yeux de Joseph Ratzinger, ce rôle de la religion consiste entre autres dans la formation de la conscience morale du citoyen en société. Reconnaître ainsi l'action positive de la religion au sein de l'Etat rejoint en réalité la position que développe un auteur français au nom de Jacques Maritain qui défend la responsabilité politique du citoyen dans un Etat donné.

Jacques Maritain est en fait l'un des auteurs qui ont compris le rôle que le chrétien doit assumer dans son pays. Son désir de contribuer à la construction de l'idéal démocratique est affirmé par la critique qu'il adresse à l'encontre des théoriciens de la démocratie moderne, enclins aux joutes oratoires et terminologiques pour exprimer de mieux en mieux l'engagement et l'idéal démocratique des citoyens dans un Etat donné. Aux yeux de cet auteur, point n'est besoin de s'attarder sur des questions de vocabulaire, son souhait le plus fort est de remonter à l'essence, c'est-à-dire à ce qui fait dans sa spécificité la nature du pouvoir démocratique. C'est pourquoi il déclare que :

« la question n'est pas de trouver un nom nouveau pour la démocratie mais de découvrir sa véritable essence et de la réaliser ; de passer de la démocratie bourgeoise, desséchée par ses hypocrisies et par manque de sève évangélique à une démocratie intégralement humaine ; de la démocratie manquée à la démocratie réelle »[138].

[138]Maritain Jacques, *Christianisme et démocratie suivi de Les droits de l'homme*, Alençon, Desclée de Brouwer, 1989, p 8

L'auteur critique les démocraties modernes de ne plus exprimer la volonté du peuple, elles sont devenues la proie de multiples manipulations dont l'objet principal est d'imposer la volonté des classes les plus dominantes sur les celles qui sont faibles.

On comprend pourquoi chaque pays aujourd'hui qui aspire à l'idéal démocratique souhaite emprunter des voies qu'il entend définir lui-même ; pourtant, le pouvoir démocratique requiert des principes qui sont universels. C'est un pouvoir qui appartient au peuple et non aux chefs des peuples comme c'est le cas dans certaines démocraties aujourd'hui. L'auteur par cette critique dénonce ces pratiques erronées et revendique une pratique démocratique qui rende compte des valeurs de sa genèse évangélique ; ce qui traduit en clair une nette collaboration entre raison et foi dans la mise en pratique d'une démocratie véritable ; pour satisfaire aux critères de rationalités qu'exige l'Etat moderne et en même temps donner l'occasion aux citoyens de se pencher sur des questions métaphysiques qui hantent toujours leur esprit. Au nom de cette collaboration, l'auteur parle de la « démocratie intégrale »[139], expression en titre dans un de ses ouvrages ; dans lequel il entend exprimer non seulement l'exigence de l'engagement du citoyen et sa responsabilité vis-à-vis de l'Etat, mais aussi et surtout la prise en compte des droits et des libertés de celui-ci pour permettre son épanouissement dans la société.

Aux yeux de Jacques Maritain, les démocraties modernes ont connu un échec, c'est-à-dire elles ne sont pas parvenues à réaliser la démocratie dans le vrai sens du mot. Cet échec peut se justifier par trois raisons : la première raison se voit dans la haine que ceux qui sont ennemis de la liberté du peuple continuent à opposer à l'idéal démocratique. On peut montrer cette haine aujourd'hui par plusieurs exemples. La haine contre la liberté du peuple est nourrie par ceux qui possèdent le pouvoir et n'entendent pas s'en débarrasser.

---

[139] *Maritain Jacqus, L'humanisme intégral*, Paris, St. Paul, 1988l

Ceux-là représentent la catégorie de certains dirigeants qui sont à la tête des Etats dits démocratiques pendant plusieurs mandats parce qu'ils sont non seulement obnubilés par le pouvoir, mais aussi parce qu'ils profitent du travail du peuple et veulent garder ce privilège. Ils y ont pris goût. C'est pour cela qu'ils sont contre le projet de libération du peuple. On comprend pourquoi il déclare :

« *les ennemis de l'idéal démocratique n'ont jamais désarmé, et leurs sentiments, leur haine du peuple et de la liberté n'ont fait que croître* »[140].

La deuxième raison qui expliquent l'échec des démocraties modernes est que l'exigence d'égalité, de justice et de liberté qui devait accompagner ces démocraties du point de vue social et politique à ses yeux ne semble pas avoir été atteinte ; ceci à cause des contraintes d'une économie basée sur la productivité et la recherche effrénée du profit. Ce qui autorise l'émergence d'un fossé de plus en plus grand entre les classes sociales ; permettant de distinguer facilement les riches et les prolétaires. L'auteur qualifie cette attitude « d'égoïsme » et « d'hypocrisie » parce que ceux qui en sont auteurs sont les mêmes qui revendiquent aussi le titre de démocrates.

La troisième raison qu'il donne est la rupture qui a été faite entre le programme démocratique de la société moderne et l'Evangile. Aux de Maritain, l'inspiration évangélique joue un rôle considérable dans la mise en pratique d'une démocratie véritable. Or certains théoriciens modernes ont nié cet apport au nom de la confiance à l'évolution de l'histoire. Ils ont oublié que l'histoire humaine a un commencement et un but. Et que l'homme qui s'interroge sur ces termes de son existence fait face aux problèmes métaphysiques auxquels la logique historique ne peut pas toujours lui apporter une réponse satisfaisante. C'est dire toute l'amplitude que revêt aux yeux de l'auteur l'expression de « démocratie intégrale » déjà évoquée plus haut pour exprimer la nécessaire

[140]Maritain Jacques, *op.cit*., p. 42

collaboration entre la foi qui oriente l'homme vers sa destinée spirituelle et la raison qui l'éclaire dans sa recherche pour que celui-ci développe avec ses semblables des rapports qui témoignent de leur dignité d'homme. C'est dans ce sens que l'on peut oser un rapprochement entre l'idéal évangélique orienté vers la démocratie et la démocratie orientée vers le respect de la spiritualité. Quand Habermas, par exemple, parle de l' « autre » de la raison pour dire non une instance ennemie à la raison. Mais pour affirmer l'existence de deux sources différentes qui ont chacune un domaine précis dans lequel se déploie son investigation. A ses yeux, il ne doit y avoir entre elles ni une prétention de domination, ni une attitude de mépris.

Dans le même ordre d'idées, Joseph Ratzinger ne construit pas une barrière encore moins un conflit entre la raison et la foi. Sa conception de la religion se veut précisément en harmonie avec la raison ; et en cela il s'inscrit volontiers dans la position de son prédécesseur Jean Paul II, qui dans une Encyclique consacrée aux rapports entre la raison et la foi (*Fides et ratio*), soulignait déjà la nécessité d'une collaboration harmonieuse entre la raison et la foi, ceci pour éviter à la première de manquer à sa destinée et à la deuxième de dégénérer en superstition. Il déclare à ce sujet :

« *la raison privée de l'apport de la Révélation, a pris des sentiers latéraux qui risquent de lui faire perdre de vue son but final… Il est illusoire de penser que la foi, face à une raison faible, puisse avoir une force plus grande ; au contraire, elle tombe dans le grand danger d'être réduite à un mythe ou à une superstition* »[141].

Ce qui achève de montrer une importance conjuguée de ces deux instances pour répondre au bien être de l'homme. Dans la mesure où la raison par sa recherche de l'efficacité permet à l'homme de s'installer dans le monde et la foi lui permet de le faire de manière responsable, c'est-à-dire en tenant

[141] Jean Paul II, *La foi et la raison*, Paris, Cerf, p. 2007, p. 64-65

compte de ce qui est bien pour l'humanité. C'est dire pourquoi il faut éviter à chacune d'elle de prendre le dessus sur l'autre ou que l'une puisse évoluer sans l'autre. La rencontre entre la foi et la raison annonce dans ce sens une possible collaboration entre les deux. En raison de conséquence, l'inspiration évangélique dont parle Jacques Maritain ne doit pas être comprise comme un appel à déserter la terre des hommes ou bien une manière d'affirmer quelque faiblesse de la part de la raison ; mais bien plutôt une source d'inspiration, pour affirmer cet engagement qui pousse le citoyen à accomplir ses devoirs civiques au sein de l'Etat dans le respect de la dignité de l'homme. Il s'agit là d'un appel à la formation de la conscience morale tel que l'a souligné Joseph Ratzinger. Et à ses yeux cette formation n'est possible que par le truchement de la religion. Aussi s'adressant au monde de la culture au Collège des Bernardins de Paris, lors de son voyage apostolique à l'occasion du 150è anniversaire des apparitions de Lourdes, Joseph Ratzinger en profita-t-il pour condamner ce qu'il a appelé « la culture positiviste »[142] qui évacue toute propension religieuse hors des préoccupations de la raison humaine ; en déniant pour ce faire à la religion toute son importance dans une société donnée.

Pourtant cette importance consiste justement dans le contexte chrétien à révéler le visage du Dieu amour en Jésus-Christ tel qu'il l'expose lui-même dans sa toute première Encyclique intitulée *Dieu est amou*r[143] (*Deus caritas*). C'est dire que s'il reconnaît l'importance de la religion dans la formation de la conscience morale, bien plus cette importance de la religion dans la société se vérifie aussi parce qu'elle sécrète les valeurs relatives au vivre-ensemble (valeurs de solidarité, de respect mutuel, de justice) qui de plus en plus font défaut à la société d'aujourd'hui ; traduisant en clair le constat que fait Joseph Ratzinger et que nous avons souligné au début de ce chapitre concernant l'absence de repères dont souffre la société moderne actuelle.

---

[142] Benoit XVI, *Chercher Dieu*, Paris, Parole et Silence/ Lethielleux, 2008, p. 24

[143] Benoit XVI, *Deus caritas* (2006)

C'est ce même constat que signale aussi un pédagogue contemporain : Philippe Meirieu qui, vers la fin des années 2003 tirait déjà la sonnette d'alarme pour attirer l'attention sur l'orientation vers laquelle se dirige le monde moderne. Il entreprit d'ailleurs d'analyser cette situation et n'hésita pas à condamner l'absence de repères qui fragilise de plus en plus les rapports entre parents et enfants ; entre élèves et enseignants, et qui conduit par le fait même à un changement radical des comportements dans la société. C'est pour cette raison qu'il a pu dire que :

« Ce qui caractérise, en effet notre modernité, c'est bien l'effondrement de nos repères »[144].

Il souligne par-là le drame que vit l'homme d'aujourd'hui devant certaines situations qui exigent de lui d'inventer lui-même ses propres repères ; drame qu'a si bien exprimé un auteur danois nommé Søren Kierkegaard dans un de ses ouvrages célèbres intitulé *Ou bien…Ou bien…*Ouvrage dans lequel il montre l'homme embarrassé devant l'obligation de choisir. Bien plus nous pouvons aussi justifier cette interpellation de Joseph Ratzinger, par des multiples querelles qui défraient toujours la chronique dans les journaux autour des débats variés concernant par exemple l'attitude à adopter devant la question de la souffrance d'un patient atteint d'une maladie jugée incurable (problème de l'euthanasie) ; devant la question du genre (problème de l'orientation sexuelle) ; devant la valeur de la vie (problème de l'avortement) …Dans toutes ces questions, on aurait l'impression que chacun avance les arguments qui plaisent à ses yeux. C'est dans ce sens que peut se comprendre avec pertinence cette déclaration d'un auteur anglo-saxon qui, interprétant le contexte moral actuel a pu dire que le discours moral contemporain s'exprime en termes d'un débat marqué par un désaccord interminable[145]. Ceci pour réaffirmer cette absence d'un fondement entre les membres d'une société donnée et qui fait en raison de

[144] Meirieu Philippe, *Repères pour un monde sans repères*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, P. 12

[145] MacIntyre Alasdaire, *Après la vertu trad. Laurent Bury*, Paris Puf., 1997, p. 9

conséquence le lie au relativisme moral, que défendent certains auteurs à l'instar MacIntyre[146] ; contrairement à Joseph Ratzinger qui estime que l'absence de repères éthiques n'induit pas nécessairement au relativisme moral. Car il reconnaît précisément comme il le dit lui-même l'existence

« des valeurs…issues de l'essence de l'humain et donc inviolables par tous ceux qui possèdent cette essence »[147].

A ses yeux, ces valeurs font partie du droit naturel qu'exprime aujourd'hui la déclaration des droits de l'homme dont nous avons déjà parlé.

A travers ce qui précède, nous pouvons conclure que la collaboration entre foi et raison que nous venons de développer nous a permis de comprendre en premier lieu, quelques traits caractéristiques de la conception de la modernité selon Jürgen Habermas (neutralité, laïcité, rationalité, liberté, inventivité, projet…) Traits qui marquent non seulement la rupture avec l'ordre politique traditionnel ; mais qui témoignent aussi d'un processus en pleine mutation en même temps une crise des valeurs.

Ensuite ce développement met à découvert la collaboration entre la raison et la foi pour éviter d'un côté l'émergence d'une raison qui déraille ou de l'avènement du nihilisme qui est à la fois l'ennemi de la raison et de la foi ; et de l'autre la confession d'une foi qui dégénère en superstition ou en fanatisme. C'est pour cette raison que le principe de laïcité par exemple qui caractérise l'Etat démocratique sécularisé doit s'entendre moins comme l'affirmation de l'athéisme (négation de l'existence de Dieu), qu'une instauration d'un climat de tolérance, du respect des autres… Valeurs qui ne sont pas étrangères à la religion chrétienne. C'est dire dans ce sens la légèreté des griefs qui ont été développés d'une part contre la raison dans le système de Joseph de Maistre ; qui en a fait une faculté destructrice (incapable de se déployer toute seule sans l'intervention divine) donnent lieu à une conception négative de la modernité

[146]Cf. *Ibidem*.

[147]Habermas Jürgen, Ratzinger Joseph, *op.cit.,* p. 21

qui devient incompatible avec la tradition chrétienne. C'est cette image de la modernité que livre le providentialisme maistrien. D'autre part contre la religion chrétienne par Voltaire qui, témoin des méfaits de la guerre des religions de son temps livra un combat acharné contre le fanatisme religieux qui débordera à une passion antireligieuse.

L'objectif de cette lutte étant la négation du rôle que la religion peut jouer dans la société ; notamment pour la formation de la conscience morale des citoyens. La démarche de ces deux auteurs ne s'accorde ni à celle de Jürgen Habermas, ni à celle de Joseph Ratzinger qui reconnaissent tous les deux les mérites de la raison moderne et la place de la religion au sein de l'Etat démocratique moderne sécularisé. C'est ce qui justifie l'appel que ces deux derniers auteurs adressent pour la collaboration entre la foi et la raison dans la construction d'un Etat. Ce qui permet d'entrevoir une image de la tradition chrétienne ouverte à la modernité, mais pour que cette image puisse être mise en action, il faut éviter un mauvais usage de ces deux (foi et raison) sources d'inspiration utiles à l'homme.

I. 3. Rejet de la double pathologie.

La rencontre entre tradition et modernité est bien possible : telle peut se résumer en effet la position que défendent tout au long de leur débat Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger ; contrairement à celles qui ont été développées par Voltaire, auteur d'une critique de la tradition chrétienne au profit de l'autorité de la raison, et par Joseph de Maistre, défenseur farouche de la tradition chrétienne, en opposition à la raison moderne. Toutefois, pour que cette rencontre soit effective, il faut éviter ce que les intervenants à ce débat appellent tour à tour la pathologie de la religion (Jürgen Habermas), et la pathologie de la raison (Joseph Ratzinger), ceci pour indiquer les conséquences malheureuses

qui peuvent découler d'une part de la mauvaise conception de la religion, et d'autre part d'un usage erroné de la raison.

Tout au long de ce débat, la condamnation de ce danger est manifeste à travers les deux auteurs certes ; mais on peut aussi y voir une accusation mutuelle. S'agissant de Jürgen Habermas par exemple, nous avons vu que cet auteur ne conçoit pas les rapports entre religion et raison en termes de conflit. Au contraire, il invite l'Etat séculier tenu à la neutralité à reconnaître l'importance du discours « post séculier », c'est-à- dire les positions appartenant aux communautés religieuses génératrices des valeurs de solidarité, d'amour, de respect mutuel… parfois en recul dans la société moderne. Toutefois, l'auteur n'a pas manqué de souligner la difficulté qu'a eu la tradition chrétienne à l'aube de la modernité ; notamment le rôle qu'a joué l'*Aufklarung* avec l'inspiration républicaine initiée par Kant tel que nous l'avons vu plus haut. Mais aux yeux de Jürgen Habermas, l'impulsion donnée par Kant au républicanisme a eu entre autres conséquences auprès du peuple non seulement la recherche d'un idéal démocratique, mais elle est aussi solidaire d'une crise survenue quant à la prétention du monopole religieux. Ce qui fait problème dans l'esprit de Jürgen Habermas en effet, ce n'est pas tant la reconnaissance de la religion en tant que participant du modèle « post séculier » susmentionné, dont le rôle reste sans conteste dans la conscience des valeurs qu'elle véhicule au sein de la société moderne sécularisée. Mais plutôt la tendance à vouloir faire d'elle un principe sinon l'unique, du moins celui sur lequel toute la société devrait se référer. C'est ce retour à l'ordre religieux que récuse cet auteur. Pour notre part, revendiquer une telle autorité de la religion reviendrait certainement à retourner au règne de l'absolutisme, dans lequel il n'est pas rare de voir la religion érigée en une instance étatique et devenir une religion d'Etat. Les conséquences d'une telle organisation sociale sont si criardes qu'il ne serait d'ailleurs pas superflu d'en parler ici.

Dans ce genre d'organisation politique en effet, la tentation du prince est de se prendre pour un demi-dieu, au point de ne plus avoir des comptes à rendre au peuple, réduit malheureusement à la soumission totale. Celui-ci est appelé à subir servilement l'autorité du prince sans possibilité de faire valoir ses droits, ni de revendiquer les libertés les plus élémentaires. L'exemple des anciens empereurs qui ont présidé aux destinées des peuples avant la Révolution française constitue ici un témoignage éclatant. Par ailleurs lorsque Jürgen Habermas conteste le monopole religieux, c'est aussi en rupture avec ce que lui-même appelle « les présupposés forts », désignant par là un ensemble de préjugés admis sans discussion, et qui structurent l'organisation sociale et politique. L'auteur dénonce là l'existence du dogmatisme dans une société ainsi structurée et dominée par l'opacité, le recours à l'autorité et aux appartenances identitaires. Or à ses yeux, ni les références communautaires, ni la menace de l'autorité en vigueur au sein des sociétés traditionnelles ne doivent plus être prises en ligne de compte dans le projet de l'organisation de l'Etat moderne qui plus est doit s'étendre bien au-delà de l'identité nationale.

Joseph Ratzinger quant à lui est conscient des tensions dont (la tentation du schisme pour la religion ; et l'émergence de nouveaux espaces culturels pour la raison) font face aujourd'hui aux prétentions universalistes notamment présentes au sein des grandes cultures occidentales (la foi chrétienne et la rationalité séculière) qui ont jusqu'ici prévalu sur les cultures. C'est ce qui justifie à ses yeux la nécessaire prise de conscience du défi de « l'interculturalité » qui marque à ses yeux d'une part la différence entre l'autorité d'une pensée monolithique propre aux sociétés traditionnelles et l'attitude d'ouverture qui caractérise la société moderne ; et amorce d'autre part la fin de la domination des grandes cultures occidentales sur les autres espaces culturels (Asie, Afrique…) Loin pour l'auteur le rejet des mérites de la raison occidentale dont il vante d'ailleurs la responsabilité vis-à-vis de la science du point de vue philosophique appelée ; comme nous l'avons déjà dit plus haut à :

« proposer un éclairage critique sur des conclusions prématurées et des certitudes illusoires sur ce qu'est l'homme, sur son origine et sur le but de son existence », affirmant par-là la capacité de la raison à s'élever au de-là de la seule recherche de l'efficacité technique, pour rendre compte des préoccupations spécifiques liées à la réalité humaine (question liée à la nature de l'homme, à son origine, au sens de sa vie ; question liée à l'inquiétude métaphysique), c'est-à-dire pour scruter des préoccupations d'ordre métaphysique, mais il refuse d'accorder à cette raison malgré tout une confiance totale.

Dans le même ordre d'idées l'auteur fait aussi état du danger et de la menace qui pèse sur l'humanité lorsque la religion est instrumentalisée pour justifier la violence. Dressant un tableau fort significatif de l'évolution de l'histoire contemporaine depuis la seconde guerre mondiale, il fait remarquer que l'homme s'est doté des puissances destructrices multiples et épouvantables ; qui parfois sont mises à contribution pour des motivations d'ordre moral ou religieux. Il dénonce en l'occurrence ce qu'il appelle « *Les forces anonymes de la terreur »*[148] pour stigmatiser le danger du terrorisme qui parfois est justifié comme le châtiment légitime que les croyants infligent contre l'athéisme d'une part, et comme le contrepoids ou la réponse infligé à l'adresse des grandes puissances dominatrices du monde par les peuples qui vivent dans l'oppression d'autre part. C'est surtout en contexte islamique que sévit ce danger ; et dans son exposé, Joseph Ratzinger n'a pas manqué de le mettre en évidence. Il cite à ce propos l'un des acteurs les plus redoutés de toute la planète dans ce domaine notamment feu Ben Laden dont les messages sporadiques

[148] Habermas Jürgen , Ratzinger Joseph, *op.cit,* p., 22

« présentent le terrorisme comme la réponse des peuples impuissants et opprimés à la superbe des puissants, comme la punition méritée de leurs prétentions, de leur autocélébration et de leur barbarie qui offensent Dieu »[149].

Ceci pour dire qu'aux yeux de Ben Laden, le terrorisme devrait être considéré comme une arme pour combattre les injustices dont sont victimes les peuples moins nantis du monde. Il serait par conséquent une forme d'interpellation en faveur de la justice dans le monde. Ce qui pour notre part ne suffit pour autant pas pour justifier les massacres qui sont perpétrés partout dans le monde par les terroristes, dont l'un des exemples les plus parlants renvoie aux tristes souvenirs des attentats du 11 septembre 2001 aux Etats-Unis.

En dénonçant le terrorisme, Joseph Ratzinger veut précisément stigmatiser cette instrumentalisation de la religion en montrant qu'il s'agit là d'une dérive majeure de notre temps, et qui a supplanté la peur que suscitait la grande guerre pour la faire vivre au quotidien. Il parle alors de la « pathologie » de la religion pour dénoncer le fanatisme religieux dont nous avons déjà parlé avec Voltaire ; mais qui continue à faire des ravages jusqu'aujourd'hui sous les couleurs du terrorisme lorsque les massacres sont commis sous les motivations religieuses. C'est dans ce sens que peut s'expliquer avec acuité cette interrogation pertinente de l'auteur :

« la religion est-elle une force qui permet d'être heureux et d'être sauvé, ou alors n'est-elle pas plutôt une force archaïque et dangereuse qui édifie de faux universalismes et fomente ainsi l'intolérance et le terrorisme ? »[150]

Joseph Ratzinger en appelle alors à la raison, entendue à ses yeux comme une « lumière divine » pour éclairer les peuples.

Cet appel à la raison fait écho au message de Fouad Zakariya dont nous avons déjà parlé plus haut. Mais ce rapprochement entre Joseph Ratzinger et Fouad Zakariya, bien que n'inscrivant pas la thèse du premier en défenseur de la

[149] *Ibidem*.

[150] *Ibidem*.

laïcité occidentale rejoint néanmoins l'une des clés de voûte de son message notamment dans le discours qu'il a prononcé à l'Université de Ratisbonne n'en déplaise à certaines polémiques qui s'en sont emparé. Pour montrer une fois de plus les méfaits de l'instrumentalisation de la religion par la violence, Joseph Ratzinger a mis à découvert, l'incompatibilité entre la religion et la violence en disant :

« ne pas agir selon la raison est contraire à la nature de Dieu »[151].

Ceci pour dire que la foi ne se transmet pas par la violence mais par le langage de la raison, par la voie de la dissuasion. C'est dire qu'à ses yeux la raison n'est pas l'ennemie de la religion ; et c'est pour cette raison que celle-ci dégénère toujours en pathologie lorsqu'elle est considérée comme telle.

Ce tableau sombre pour décrier l'instrumentalisation de la religion ne doit pas conduire à la condamnation de la religion dans la société ; et Jürgen Habermas le reconnaît certainement ; c'est pour cela qu'il invite plutôt au respect que requièrent ceux qui défendent et se réfèrent aux convictions d'ordre religieux. Il invite aussi la raison à « *de se tenir prête à apprendre »*[152]même à la source des traditions religieuses. Car à ses yeux il y a une nécessité d'autocritique mutuelle entre croyants et incroyants qui participent tous comme citoyens aux débats publics. Dans ce sens, le langage religieux est considéré comme une contribution réelle qui devrait être accessible à tous. Telle est la tâche à accomplir au sein d'une société sécularisée, tâche qui souligne en clair la nécessaire collaboration entre raison et foi tel que nous l'avons vu plus haut. On comprend aussi pourquoi cet auteur refuse que la raison séculière s'érige en juge sur le message de la foi. Nous sommes là à un accord entre les deux auteurs, qui reconnaissent chacun une collaboration entre raison et foi. Car bien qu'il condamne les dérives dangereuses de la religion, Joseph Ratzinger a aussi stigmatisé la menace qui peut survenir d'un usage erroné de la raison,

[151] Benoit XVI, *op.cit*., p. 115

[152] Habermas Jürgen , Ratzinger Joseph, *op.cit*., p. 15

notamment lorsqu'elle est mise au service de la violence et se transforme en raison de conséquence en une arme vouée à la destruction de l'homme.

L'auteur dénonce pour ce faire tout usage de la raison qui ne tiendrait plus compte du respect que requiert la dignité humaine, notamment lorsque l'être humain tend à devenir l'objet des expériences scientifiques ; ce qui conduit au mépris de la vie qui n'est plus considérée dans ces conditions comme un don de Dieu mais plutôt un produit des manipulations humaines. C'est dire pourquoi il condamne cette raison devenue aveugle qui a donné naissance à la bombe atomique dont la capacité de destruction reste aujourd'hui incomparable. C'est aussi dire pourquoi après avoir dénoncé la *« pathologie de la religion »*, il fustige en même temps la « *pathologie de la raison* », pour mettre en lumière les risques d'une raison aveuglée et déraillée. Joseph Ratzinger reconnait à ce propos comme il le dit lui-même un :

« large accord avec l'exposé de Jürgen Habermas sur une société post séculière, sur la volonté d'apprentissage mutuel et sur l'autolimitation de chacun »[153].

Telles peuvent se présenter les propositions d'une rencontre fructueuse entre la tradition chrétienne et la raison moderne entre Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger. Parvenus à ce niveau, on pet se demander comment Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger envisagent-ils la rencontre entre la foi et la raison ? Et quelles conséquences peut-on en tirer ? C'est ainsi que peut se formuler la problématique qui nous a préoccupés tout au long de cette sous-partie du travail. Pour rendre effective la rencontre entre foi et raison, les deux auteurs s'accordent pour condamner la double pathologie de la raison et de la foi. La raison dégénère en pathologie lorsqu'elle devient destructrice et manque par le fait même son but qui est d'éclairer l'homme dans sa démarche de foi ; pour que celle-ci ne l'entraîne pas au fanatisme dont les conséquences graves

[153] *Ibidem*., p.27

sont perceptibles dans le passé et aujourd'hui. De même, une religion tombe dans une pathologie quand elle n'évolue plus sous l'éclairage de la raison, en lui rappelant sans cesse la question du sens et de la valeur. Elle prétendrait alors y répondre toute seule et se transformera en superstition. C'est pourquoi l'accord entre ces deux auteurs consiste en la défense d'un rapport de contrôle mutuel, et d'apprentissage entre ces deux sources de la pensée humaine. C'est cet accord entre raison et foi chrétienne qui témoigne de la rencontre entre tradition (chrétienne) et modernité, dans la perspective de Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger.

II – RATZINGER ET KANT

II.1. Fécondité de la raison moderne

Après cette analyse sur le débat entre Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger qui nous a introduits - contrairement à ce qui a été dit tour à tour par Voltaire auteur d'une passion antireligieuse et par Joseph de Maistre partisan de la monarchie divine - à la rencontre entre la tradition chrétienne et la modernité, nous voulons poursuivre notre analyse en montrant la contribution que Kant a apportée à ce débat. De prime abord, l'évocation de Kant pourrait susciter quelques interrogations somme toute compréhensibles. Car cet auteur du XVIIIe siècle ne peut pas faire partie d'un débat qui a lieu au XXIe siècle. Mais il faut comprendre qu'il intervient parce qu'il fait partie des auteurs de la philosophie des Lumières qui ont donné au courant de la modernité un tournant décisif.

Or parmi ces auteurs, la figure de Kant apparaît comme l'une des plus déterminantes qui a influencé et propagé le programme des Lumières. Un programme repris et résumé succinctement en ces termes :

« Conçues comme un projet et comme une tâche, les Lumières sont tout à la fois une éthique personnelle (oser penser par soi-même), une doctrine (sortir de la superstition), un projet politique (fonder une société d'hommes libres), une passion (affirmer l'égale dignité de tous les hommes), un mouvement culturel (fonder sur les esprits éclairés par les valeurs de la modernité), une philosophie de l'usage de la philosophie (développer l'esprit de tolérance) et elles contiennent aussi un défi : faire la preuve que le développement des sciences peut coïncider avec celui de la liberté »[154].

Programme dont quelques traits caractéristiques viennent d'être développés plus haut (laïcité, liberté, démocratie, conscience morale). C'est à juste titre que l'un des intervenants (Jürgen Habermas) a pu revendiquer son appartenance au républicanisme kantien[155]. Il s'agit en fait d'une organisation sociale et politique qui jure avec le climat d'aliénation marqué par la violation des libertés élémentaires, l'oppression, la servitude mentale, la minorité en vigueur dans l'Ancien Régime.

Kant a contribué au démantèlement de ce régime monarchique parce qu'il constitue un obstacle majeur à l'avènement de la liberté humaine. C'est cette contribution de Kant qui nous livre les traits caractéristiques qui témoignent de la fécondité de la raison moderne. Pour notre étude, ces traits caractéristiques seront développées en deux points : le premier point consistera à mettre en valeur le rôle de la raison dans le programme de l'émancipation des peuples par l'activité du philosophe ; tandis que le deuxième sera consacré à l'élucidation de l'orientation que cette activité a imprimé au progrès de l'histoire humaine. Concernant le premier point, l'apport de Kant a été de susciter parmi ses contemporains la prise de conscience de l'esclavage mental dont ils étaient victimes. Il les invita à penser par eux-mêmes, c'est-à-dire à une attitude de

[154] Castillo Monique, *La responsabilité des modernes,* Paris, Editions Kimé, 2007, p. 12

[155] Habermas Jürgen, Ratzinger Joseph, *op.cit.,* p.8

courage et d'autonomie qui les libère des formes d'oppression qui jusqu'ici ont imposé leur autorité sur eux. Il s'agit d'adopter une attitude de confiance à l'égard d'eux-mêmes, grâce à l'affirmation de l'autorité de la raison. C'est par cette démarche que Kant s'inscrit parmi les auteurs qui ont milité pour l'émancipation des peuples en instaurant un nouveau modèle de société. Le modèle de société dans lequel seront respectée la liberté et la dignité humaines ; tandis que disparaîtront l'esprit d'oppression, d'aliénation et de domination. Ce modèle de société est le pouvoir républicain qui entraîne en conséquence la substitution des despotes et des monarques qui, se considérant comme des tout-puissants, n'ont eu de cesse de renforcer leur pouvoir personnel (pouvoir monarchique). En revanche, l'instauration de la République s'accompagne d'une nouvelle vision de l'exercice du pouvoir. Kant l'identifie avec la mise en pratique de la séparation du pouvoir ; pratique absente sous le régime despotique[156].

Le modèle républicain quant à lui a le mérite de garantir la liberté des citoyens et les engage à l'édification de la société par le respect des lois républicaines. Certes le passage ne se fera pas à la manière d'une baquette magique. Le despote jaloux de son pouvoir ne se laissera pas convaincre non plus facilement que son heure est révolue. Il y a là nécessité d'une formation de conscience. Or aux yeux de Kant, cette formation n'est possible que par l'exercice libre de la raison. C'est pourquoi Kant distingue deux modes différents de l'exercice de la raison : l'usage public et l'usage privé. Pour le premier usage, il écrit :

« j'entends par usage public de notre raison celui que l'on en fait comme savant devant l'ensemble du public qui lit »[157].

[156] Kant Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle trad. J.Gibelin*, Paris, Vrin, 1795, p. 36

[157] *Ibidem*, p.16

Il s'agit alors de la dimension politique et didactique des *Lumière*s en tant qu'elles servent à dévoiler l'ignorance et à éclairer la conscience du peuple. Hannah Arendt[158] en parle en termes d'une mentalité élargie ; pour reprendre à sa manière cette expression de Kant qui définit l'attitude de l'esprit qu'il appelle « le bon sens », qui est en chacun de nous, la capacité de « se mettre à la place de tout autre »[159] et qui suppose chez Hannah Arendt, la capacité de débat et de discussion laquelle se réalise dans la communication avec les autres. Par contre, l'usage privé de la raison défini comme

« ce qu'on a le droit de faire de sa raison dans un poste civil ou une fonction déterminée qui vous sont confiés »[160]

suppose la conformité à certaines règles particulières, requises à la fonction qu'on occupe en société, pour faire valoir le primat de l'intérêt général. C'est dire aussi la nécessité d'éclairer le citoyen au même titre que le despote afin que chacun d'entre eux soit à mesure d'accomplir ses devoirs vis-à-vis de la société, vis-à-vis de la république. Il se dégage là une responsabilité didactique du philosophe appelé à faire propager les Lumières pour qu'elles éclairent les peuples afin que ces derniers sortent de l'ignorance, du barbarisme et de l'obscurantisme. On comprend pourquoi Kant définit les Lumières comme *« la sortie de l'homme de sa minorité »*[161]pour dire la mission civilisatrice des Lumières qui ouvre la voie à la liberté, à la citoyenneté, à la responsabilité, au civisme. Pour le succès de cette mission, l'auteur s'adresse d'abord aux intellectuels pour que ces derniers soient à mesure de jouer leur rôle dans le monde, celui de propagateur les Lumières parmi les peuples. C'est pourquoi il déclare :

---

[158] Hannah Arendt, *Juger sur la philosophie politique de Kant*, Paris, Puf, 1977, p. 174 -175

[159] Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger, trad. Alexis Philonenko*, Paris, Vrin, 1974, p. 21

[160] Kant Emmanuel. Mendelssohn Moise, *op.cit*., p. 16

[161] *Ibidem, p. 11*

« faire pénétrer les Lumières dans le peuple, c'est enseigner publiquement au peuple ses devoirs à l'égard de l'état auquel il appartient »[162].

Dans la perspective de Kant, ce travail doit se faire par le philosophe, car c'est lui qu'il nomme le savant. Et puisque le philosophe est le seul qui soit sorti de la minorité et parvenu de lui-même aux Lumières, il lui incombe le devoir de libérer les citoyens non seulement de la servitude mentale mais aussi de l'oppression politique auxquelles ils sont soumis. Kant dira alors qu'

« il revient au philosophe, ce savant de proclamer et d'interpréter la législation »[163] .

Dans ce sens la responsabilité didactique du philosophe se dédouble de la responsabilité politique auquel il est appelé à jouer auprès du peuple en vue de son émancipation.

Aux yeux de Kant, cette émancipation n'a rien avoir avec l'esprit de guérilla qui milite pour la violence et passe par le truchement de la révolte ; bien au contraire il recommande au philosophe une autre voie, celle de la libéralisation pacifique et inoffensive qui consiste à l'usage public de la raison pour propager les Lumières, il dévoile cette procédure de libération non violente par l'« *usage public de sa raison dans tous les domaines* »[164]. Ce qui affirme à la fois l'autorité et le rôle que doit jouer la philosophie dans le projet de libération des hommes. Une libération pacifique qui laisse entrevoir une troisième responsabilité de la philosophie, c'est-à-dire la responsabilité méthodologique par laquelle le philosophe est engagé à la réalisation de l'histoire humaine. Ceci nous permet d'aborder le deuxième point de notre analyse qui porte sur le progrès de l'histoire humaine.

Parler du progrès dans la perspective kantienne, ne s'apparente pas nécessairement à la conception qu'en a faite Auguste Comte par exemple,

---

[162] *Ibidem*, p. 16

[163] *Ibidem*

[164] *Ibidem*, p 17

notamment dans son célèbre ouvrage intitulé, *Cours de philosophie positive*, ouvrage dans lequel l'auteur entreprend une étude sur l'évolution de l'intelligence humaine. Il constate que nos représentations générales ainsi que nos modes de connaissance correspondent à une évolution selon la maturité de l'intelligence et la crédibilité du type d'explication. Il conçoit une évolution successive en trois états qui sont : l'état théologique, l'état métaphysique et l'état positif. Dans cette perspective, l'état théologique, le premier correspond à la période initiale de l'intelligence humaine. Période au cours de laquelle l'homme est préoccupé par les problèmes insolubles. Comte caractérise cet esprit en disant que :

« Dans le premier essor, nécessairement théologique, toutes nos spéculations manifestent spontanément une prédilection caractéristique…sur les sujets les plus radicalement inaccessibles à toute investigation décisive … mais au fond, est alors en pleine harmonie avec la vraie situation initiale de notre intelligence. En un temps où l'esprit humain est encore au-dessous des plus simples problèmes scientifiques ».[165]

Pire encore, l'homme cherche à expliquer les choses à partir de la transcendance, c'est-à-dire en se servant des êtres surnaturels : les dieux en un mot. Comte estime que cet état correspond au règne de la domination de l'imagination sur la raison.

En second lieu, l'état métaphysique. Il est considéré comme l'étape intermédiaire entre l'état théologique et l'état positif. Cet état ne diffère pas totalement du précédent car il utilise aussi l'imagination à la place du raisonnement, mais au lieu d'employer les êtres surnaturels, l'homme à ce moment préfère les entités métaphysiques pour expliquer les choses. On comprend pourquoi l'intelligence humaine s'enlise ici dans les spéculations contemplatives qui excluent la rigueur critique et rationnelle qui se vérifie au

[165] Comte Auguste, *Philosophie des sciences, textes choisis par Jean Laubier*, Paris, Puf, 1974, P. 8

troisième état. En dernier lieu, c'est l'état positif qui correspond à la période de la maturité humaine.

Ce processus d'évolution de l'intelligence humaine que vient de dresser Comte mérite à notre avis quelques remarques dans le cadre de notre travail. D'abord si nous pouvons retenir quelques similitudes en ce qui concerne les deux premiers états avec ce que Kant a appelé la période infantile de l'homme, période marquée par le manque de courage et de confiance en soi et qui fait place aux maîtres de conscience. Dans la perspective kantienne, le passage de cette période infantile à la maturité n'obéit pas nécessairement à une succession d'étapes partant de la jeunesse à l'âge adulte. Le processus d'individuation ou de maturation n'est pas envisagé à ses yeux en termes d'une relation de cause à effet. L'homme manifeste sa maturité chez Kant dans la mesure où il est capable de mettre son esprit en valeur.

Bien plus dire que l'état métaphysique accuse un défaut de rationalité par rapport à l'état positif ou scientifique tel que l'affirme Comte, c'est revenir soi au dogmatisme ancien ou au scepticisme auxquels Kant s'est attaqué et dépassé comme nous le verrons dans les lignes qui vont suivre. C'est pourquoi lorsque Comte déclare que :

« La philosophie positive se distingue surtout de l'ancienne philosophie, théologique et métaphysique par sa tendance constante à écarter comme nécessairement vaine toute recherche quelconque des causes proprement dites … pour se borner à étudier les relations invariables qui constituent les lois effectives de tous les évènements observables. »[166]

Pour justifier la supériorité de l'état positif qui consacre le règne de la science ou l'avènement du scientisme, ce dernier envisage le progrès - différemment à Kant - par rapport à l'efficacité matériel ; c'est-à-dire par rapport

[166] Thonnard Jean-François, *Précis d'histoire de la philosophie, Paris, Desclée & Cie, 1937,* p., 39

aux résultats et par le fait même il ne peut rendre compte du concept de progrès tel que Kant a voulu le comprendre.

Dans la perspective kantienne, le progrès ne s'achemine pas vers le triomphe de la science. Ce qui ouvrirait la voie à ce qu'il conviendrait d'appeler « *le kantisme positiviste ou pré politique* »[167]qui n'a rien à voir avec les défis que la raison est appelée à affronter par rapport à l'histoire. Une telle compréhension de l'activité philosophique aboutit finalement à une méprise de la responsabilité historique que Kant reconnaît à la philosophie, responsabilité par laquelle, la notion de progrès se donne des exigences contraires à celles que nous venons d'évoquer plus haut avec Auguste Comte. Ce qui nous permet d'élucider au mieux et dans toute sa spécificité, l'utilité de l'activité philosophique dans l'optique kantienne, une utilité qui ne se situe pas dans l'ordre de la conquête matérielle uniquement mais dont la légitimité se mesure aux aunes de la destinée humaine. On peut comprendre son intérêt d'envisager l'histoire du point de vue universel. C'est cette orientation de l'histoire qui permet à la raison d'atteindre son objectif. On peut aussi comprendre pourquoi l'auteur envisage l'activité philosophique aux antipodes même de la satisfaction matérielle.

Ainsi la progressivité qu'elle développe requiert dans ce sens un souci déontologique qui se situe par de-là le pragmatisme et l'utilitarisme conquérants qui impose la production des résultats observables et quantifiables. Sa démarche se déploie en revanche en termes d'une orientation critique dont la visée porte sur la destinée humaine dans son ensemble. C'est pourquoi elle ne se satisfait pas dans un système doctrinal qui court le risque de l'enfermer sur elle-même pour faire le lit à l'immobilisme, à l'arbitraire et au fanatisme. Attitudes qui limiteraient la réflexion philosophique à une « stagnation stérile »[168]. Stagnation

[167]*Ibidem*

[168]*Ibidem*

par laquelle la pensée tournerait en rond et empêcherait la réflexion philosophique de se projeter vers l'avenir de l'histoire pour en déterminer le sens. C'est ici que la démarche de Kant rejoint fort bien celle des deux intervenants de notre débat qui défendaient déjà plus haut les capacités de la raison moderne, en refusant toute limitation telle que voulait le faire comprendre les partisans de la théorie du défaitisme. Car le savoir philosophique ne saurait se soustraire de sa responsabilité vis-à-vis du sort de l'homme et de l'orientation de son histoire.

Dans ce sens il ne conduit pas à la construction d'un îlot de paix livré à la contemplation des réalités substrat ou infra humaines tel que le pensait Platon qui invitait le philosophe « à fuir d'ici » pour aller scruter les essences immuables. Il s'entend plutôt comme l'accomplissement de la responsabilité du philosophe à l'égard de la société des hommes. Rôle dévolu à la philosophie, au philosophe en tant qu'il est législateur de la raison humaine[169], ceci pour dire l'exercice d'une propédeutique par laquelle la raison se déploie sur elle-même de manière critique pour répondre aux responsabilités (didactique, politique, morale et historique) auxquelles elle est confrontée au cours de l'histoire.

Au terme de notre analyse sur la fécondité de la raison humaine, nous avons développé une conception de la raison engagée dans un programme d'émancipation des peuples. La réalisation de ce programme nous a permis de mettre à découvert deux traits caractéristiques qui manifestent la fécondité de la raison humaine ; à partir de l'éveil et de la prise de conscience suscités par le programme des Lumières. Programme qui a abouti dans la perspective kantienne à la mise en place du régime républicain qui a supplanté l'absolutisme jusque-là en vigueur. L'auteur a entrepris de répandre et d'enseigner les valeurs républicaines, ainsi que les valeurs de la citoyenneté au sein des peuples afin de faire disparaître le climat d'oppression et de

[169] *Ibidem,* p. 14

servitude par l'éclairage de la raison. Cette démarche marque un progrès décisif dans l'histoire humaine, progrès qui met en valeur le rôle de la philosophie et de la raison humaine destinée à la réalisation des fins propres pour des générations à venir. La question que nous pouvons nous poser maintenant est de savoir comment cet exposé sur la fécondité de la raison rejoint-il la problématique de notre travail ? En d'autres termes quels liens pouvons-nous retenir entre la foi et la raison dans la perspective kantienne ? La réponse à cette question constitue l'objet de notre réflexion dans les lignes qui vont suivre.

II. 2.Rencontre foi et raison

Parvenu à ce niveau de notre travail, la question du rapport entre la raison et la foi ou bien entre la philosophie et la révélation n'est plus une question nouvelle. Car elle a déjà fait l'objet de notre analyse au cours du débat entre Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger, assorti d'un nécessaire rapport de contrôle et de surveillance mutuel qui doit se faire entre les deux (foi et raison). Mais bien que cette question soit ainsi déjà traitée, elle resurgit à nouveau cette fois entre Kant et Joseph Ratzinger. De façon générale, ces deux auteurs défendent tous les capacités de la raison contre toutes limitations.

Du coté de Joseph Ratzinger, cette défense se voit à travers ce que nous avons appelé les mérites de la raison moderne ; notamment dans l'activité philosophique par laquelle l'auteur engage la responsabilité du philosophe pour définir sans cesse l'ensemble des dimensions de la réalité humaine. Ceci en accompagnant l'évolution et les découvertes scientifiques au cours de l'histoire. En ce qui concerne Kant, nous venons de développer ce que nous avons appelé la fécondité de la raison moderne, pour développer à sa manière la responsabilité historique du philosophe dans la réalisation de la destinée humaine. Aux yeux de

ces auteurs, la défense des mérites et de la fécondité de la raison témoigne de la confiance qu'ils placent sur elle quant à son autonomie et à sa capacité de collaborer avec la foi pour éviter tour à tour le fanatisme ou la superstition (lorsque la foi est l'unique guide de l'homme), et le scientisme ou le positivisme aveugle (lorsque la raison devient destructrice). La preuve éclatante de cette confiance placée en la raison se manifeste davantage dans sa capacité à scruter le monde métaphysique. Dans la perspective kantienne une telle entreprise apparaît prétentieuse voire impossible. Car il n'est pas donné à l'esprit humain de s'élever au-delà des phénomènes. Bien plus, il doit d'abord surmonter la double épreuve du dogmatisme et du scepticisme.

Amorcer le dépassement du dogmatisme et du scepticisme dans la perspective kantienne, c'est mettre à découvert l'un des aspects importants du système kantien : le projet critique ou bien le criticisme. En réalité ce projet intervient à un moment spécifique de l'histoire de la pensée philosophique : la crise de la métaphysique ancienne. Jusque-là (l'époque antique) la métaphysique s'est présentée comme la mère de tous les savoirs, mais cette prétention s'est vue dévaluée avec le succès de la philosophie de la nature, qui a eu pour conséquence au cours du XVIIIe siècle l'éclatement de la métaphysique ancienne suivi de l'autonomie des sciences. Ainsi chaque branche de la connaissance va être amenée à défendre sa scientificité c'est-à-dire, elle se distinguera désormais des autres par sa méthode d'approche de son objet ou sa démarche, par son objet d'étude lui-même et par une nomenclature propre investie à son usage. C'est ainsi qu'avec cet éclatement survenu à l'époque moderne, se pose à la métaphysique ancienne la question de son objet, de sa méthode de recherche voire des résultats auxquels elle aboutit.

Cette question va se poser sous la forme d'une crise de la métaphysique et va intéresser certains auteurs à l'instar de Kant dont la préoccupation consistera à l'évaluation de cette métaphysique ancienne pour voir en clair comment celle-

ci pourrait-elle se constituer comme une science. Il s'agit à ses yeux d'un projet de refondation du discours de la métaphysique qui rend possible sa consistance au côté de la science. C'est ce qui l'amène à s'interroger sur la métaphysique wolffienne auquel il a d'abord adhéré. La caractéristique de cette métaphysique se dévoile par le primat qu'elle accorde au monde intelligible par rapport au donné sensible. C'est cette même conception qui s'exprime dans le système de Platon, qui dans le livre VII de *La République*[170]divise le monde en deux parties : le monde sensible et le monde intelligible. Cette répartition accorde volontiers au monde intelligible toute sa supériorité. Ainsi en matière de connaissance, on ne peut rien tirer du monde sensible car il n'est que le pâle reflet des réalités intelligibles. C'est dans le domaine intelligible que se trouve le siège des essences ; c'est-à-dire des réalités immuables, ou le domaine de l'*ousia* (choses en soi). Dans ce sens, les données que livre l'expérience sensible ne peuvent servir à l'élaboration d'une théorie de la connaissance. Tel se présentent les caractéristiques de cette métaphysique ancienne, dogmatique influencée par le système de Wolff.

Cette question est reprise par Hume dans un de ces ouvrages intitulé *L'enquête de l'entendement humain*[171]. La thèse que l'auteur développe dans cet ouvrage conclut à la vacuité de la prétendue connaissance intelligible. A ses yeux le soi-disant monde des essences intelligibles ne représente rien en réalité, ce n'est qu'une simple rhétorique vide de sens, un mythe qui n'a aucun rapport avec la réalité observable. Cette démarche de Hume va consacrer le triomphe de la physique expérimentale. Ce qui aboutit en raison de conséquence à l'échec de la métaphysique. Ainsi Hume découvre dans son enquête que l'entendement humain comporte en réalité deux choses : les impressions et les idées. Les

[170] Platon, *La république trad. Robert Baccou*, Tours, Garnier, 1966

[171] Hume David, *L'Enquête de l'entendement humain*, Paris, Librairie générale française, 1999

impressions proviennent de l'expérience sensible tandis que les idées ne constituent qu'une représentation affaiblie de ces impressions.

Dans ce sens aux yeux de Hume il n'y a de connaissance véritable que sensible. Hume conclut ainsi à l'incapacité de l'entendement humain à s'élever à la connaissance des choses en soi, qui échappent à l'expérience sensible. C'est surtout dans l'analyse de la notion de causalité que s'éclaire davantage la démarche de cet auteur. Il montre que la métaphysique est incapable de fournir une explication crédible sur la relation de cause et effet. La raison n'a pas le droit de revendiquer d'être à l'origine des concepts que renferme cette relation. Car ceux-ci prennent naissance par le biais de l'expérience. Ce qui conduit à l'impossibilité de toute connaissance théorique et ouvre la voie au scepticisme. Car l'interprétation qui a suivi cette démarche de Hume laisse émerger une incompréhension à l'égard de l'activité philosophique dont l'origine provient de deux directions ; au niveau intérieur, elle s'élabore par les philosophes eux-mêmes ; tandis que point de vue extérieur elle est l'œuvre des critiques venant d'ailleurs. Nous pouvons montrer cette incompréhension par la déclaration suivante :

« De la pratique de la philosophie résulte une insatisfaction qui s'apprécie selon des repères externes (le succès des sciences), aussi bien par des raisons intrinsèques (la philosophie ne dispose d'aucune méthodologie assurée) »[172].

Du point de vue interne, il s'agit de dénoncer l'attitude de certains philosophes qui se laissent entraîner par des évidences spontanées et s'érigent en obstacles épistémologiques[173], pour désigner des auteurs qui ne s'embarrassent pas de conceptualisation et qui s'appuient sur l'expérience commune que livre l'habitude et la connaissance populaire. Le danger que représente une telle

[172] Castillo Monique, *op.cit,* p. 9

[173] Cf. *Ibidem,* p 10

démarche se justifie par sa prétention d'en dégager les invariants à l'usage théorique. Pourtant de l'habitude, on ne peut tirer une loi nécessaire.

Cette incompréhension au niveau externe amène Kant dans son projet critique de débarrasser l'activité philosophique de toute spéculation vaine propre à l'ancienne métaphysique qui détournerait l'attention du philosophe de la condition et du sort de ses semblables. Activité vaine, d'une part, quand elle se livre à la recherche des réalités en soi ; ce qui ferait du savoir philosophique un bavardage vide et inutile à l'homme ; mais, d'autre part cette incompréhension s'explique par le désir de voir la métaphysique produire des résultats au même titre que la science. Ainsi l'importance ou la place de la métaphysique à côté de la science devient contestée. Car elle ne semble pas fournir des résultats observables comme le fait la science. Ce parallèle entre science et métaphysique conduisant à l'échec de tout le savoir théorique va amener Kant à reprendre à nouveaux frais les conclusions auxquelles aboutit le scepticisme afin de montrer en quoi et comment la connaissance théorique et donc philosophique pourrait être possible. Dans une certaine mesure, cette démarche de Kant peut être rapprochée de celle de Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger quand ils dénoncent l'erreur postmoderne(de Jean-François Lyotard) et de la posthistoire (d'Arnold Gehlen) qui proclamaient le défaitisme de la raison moderne. C'est pour cette raison qu'il entreprit de montrer l'amplitude de la raison dans le domaine du savoir.

De prime abord, la démarche de Kant ne rejette pas en bloc les travaux de ses prédécesseurs notamment Hume de qui il déclare :

« J'avoue franchement ; ce fut l'avertissement de David Hume qui interrompit d'abord, voilà bien des années, mon sommeil dogmatique et qui donna à mes recherches en philosophie spéculative une tout autre direction »[174].

[174] Kant Emmanuel, *Prolégomènes…trad. J. Gibelin*, Paris, Vrin, p. 13

Par ces mots, Kant reconnaît que les travaux de Hume lui ont permis de comprendre l'erreur de la métaphysique dogmatique. Mais cela ne veut pas dire qu'il s'accommode du scepticisme humien : le scepticisme humien l'a contraint à la découverte de la force critique c'est-à-dire examinatrice de la raison : la raison critique peut faire la preuve que le scepticisme ne peut pas lui-même se déclarer rationnel. Cette réaction de Kant à l'égard du scepticisme humien met à découvert la pertinence de l'activité philosophique au-delà des exigences d'ordre expérimentale uniquement. Il détermine pour cela le domaine de la connaissance expérimentale et celui de la connaissance spéculative. La critique qu'il entreprit de faire porte sur les capacités de l'esprit humain en matière de la connaissance. Il s'agit de savoir jusqu'où l'entendement peut-il aller dans le souci d'élaborer une connaissance valable et certaine ? Telle est la préoccupation qui va guider Kant tout au long du projet critique par lequel il est amené à fixer les limites et l'extension de la connaissance humaine et en même temps à faire de la raison :

« une source de satisfaction théorique aussi bien pratique, un principe de satisfaction des besoins du savoir, de vouloir et d'espérer »[175].

C'est dans ce sens que va s'ouvrir l'extension et l'amplitude des capacités de la raison, chez Kant même dans le domaine de la métaphysique.

Dire que Kant ouvre les capacités de la raison dans le domaine métaphysique, c'est montrer en fait que la démarche critique de la raison humaine vise à en faire une raison pratique, c'est-à-dire une instance législatrice de la praxis morale. L'intention de l'auteur dans ce sens porte sur son désir de garantir la légitimité et l'authenticité d'un acte moral. Et la condition qui garantit l'exécution d'un tel acte est la liberté de la volonté qu'y préside. C'est à nos yeux dans cette perspective que la démarche de Kant rejoint la

[175]Castillo Monique, *Kant l'invention critique*, Paris, J. Vrin, 1997, p., 16

problématique de notre travail ; c'est-à-dire la question de la rencontre entre la foi et la raison ; qui rend possible aussi chez lui celle de la tradition chrétienne et la modernité. Pour rendre compte de la manière dont Kant envisage cette rencontre, nous allons mettre en débat la compréhension qu'en ont faite Monique Castillo et François Marty face à Voltaire et Nietzsche. Mais quelques questions préalables pour ce faire guideront notre analyse : il s'agira dans la première de clarifier l'attitude que Kant développe à l'égard de la religion ; la deuxième vise à comprendre quelle conception de Dieu en découle ? La troisième, quant à elle, porte sur les voies d'accès à Dieu que l'auteur préconise. Aux yeux de Kant, ces préoccupations ne se situent pas dans l'ordre de la connaissance. Mais elles appartiennent dans l'ordre moral pour justifier l'espérance.

Dès lors Kant définit un acte moral comme un acte inconditionné, c'est-à-dire un acte qui ne répond ni à un intérêt quelconque, ni à une inclination. C'est un acte qui n'est soumis à aucune autre autorité que celle de la raison. Le rigorisme kantien stipule en effet que l'action morale ne se justifie que par des mobiles rationnels excluant par le fait même toute influence relative à la satisfaction matérielle. Ainsi pour agir moralement, le sujet doit agir par obéissance à la loi uniquement ; or Kant considère la loi comme un commandement de la raison, c'est-à-dire, elle est un ordre qui relève d'une nécessité objective. C'est un devoir qui s'exprime en termes d'un impératif catégorique[176]qui, excluant l'intervention des mobiles subjectifs est seul capable de soumettre les êtres doués de raison ; contrairement à l'impératif hypothétique dont la justification répond aux mobiles extérieurs à la raison. Si la loi morale est ainsi considérée comme un commandement de la raison, agir moralement devient par conséquent répondre à la volonté de Dieu. Et cette volonté n'est pas une contrainte imposée à la raison. Car aux yeux de Kant, Dieu est une idée de

[176] Kant Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs trad. Victor Delbos*, Poitiers, Delagrave, p. 43

la raison qui justifie la finalité de nos actes. Ainsi quand il parle du « Fils de Dieu », il veut désigner une Idée considérée comme un archétype du bien[177]. On peut comprendre pourquoi cet auteur conçoit toujours Dieu dans son rapport au monde. C'est comme le précise si bien François Marty : un

« Dieu personnel…Dieu vivant »[178].

Ceci pour dire un Dieu agissant dans le monde. Ce qui laisse entendre que le monde est une tâche à faire. C'est le lieu où s'effectue librement l'agir moral. Pour garantir cette liberté requise à un acte moral, Kant conçoit les conditions de son accomplissement en dehors de toute influence issue de l'expérience sensible. Cependant cette manière de concevoir l'acte moral ne fait pas l'unanimité parmi les auteurs philosophiques ; notamment des sceptiques héritiers de Voltaire (dont nous avons déjà parlé dès le tout premier chapitre de ce travail) et Nietzsche (que nous allons rencontrer bientôt).

Elle s'oppose d'abord à ce que nous avons vu plus haut avec Voltaire ; de qui nous avons été des témoins d'une conception d'un monde abandonné sous le signe de la déréliction par rapport au créateur. Le Dieu de Voltaire rappelons-le est le Dieu de tous les êtres. C'est un architecte, ou un horloger qui n'influe pas sur le cours des évènements dans le monde. C'est pourquoi Voltaire recommande aux êtres humains de ne pas s'attacher par exemple aux dogmes, aux sacrements, aux prêtres…qui à ses yeux sont à l'origine des divisions, des guerres sanglantes…dont les conséquences ont fait beaucoup de victimes innocentes partout dans le monde (le cas de l'affaire Calas). Son souhait est de vaincre l'infâme (le fanatisme religieux) pour que l'humanité vît dans la tolérance religieuse et dans la solidarité. Et surtout que les hommes se

---

[177] Cf. Kant Emmanuel**,** *La religion dans les limites de la simple raison trad. J. Gilbelin*, Paris, J. Vrin, 1983, p., 98

[178]Marty François, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1997 p., 193

soutiennent entre eux, en s'aidant mutuellement pour surmonter la souffrance et les difficultés auxquelles ils font face dans leur existence terrestre.

La critique de Nietzsche quant à elle va encore plus loin qui, voit dans la démarche de Kant ce qui a pu contribuer à un destin nihiliste de la pensée. Dans son ouvrage intitulé *La responsabilité des modernes*, Monique Castillo analyse cette critique nietzschéenne qui parle du « bouddhisme européen »[179], pour signifier la déchéance dans laquelle vit l'Europe à l'époque moderne. Une déchéance qui se traduit par la perte de l'en soi et l'absence d'une volonté d'associer la vie et la force. Aux yeux de Nietzsche, la morale kantienne conduit à une sorte de renoncement, comme le bouddhisme parce qu'elle préfère le monde des valeurs morales eu monde réel, sensible, physique, fait des instincts des hommes. Or cette tension vers l'idéal de l'en soi aboutit finalement dans le vide, parce que ne pouvant pas atteindre l'en soi, elle en a tiré la légitimité en morale. La démarche de Kant pour exclure de la morale les causes sensibles des individus réels, éloigne de ce fait cette morale de l'expérience matérielle au profit d'une divagation de l'esprit marquée par sa vacuité.

Tel se traduit en effet le bouddhisme qui prescrit un idéal dont l'aspiration s'exprime en termes d'un processus qui requiert de l'individu une attitude sceptique par rapport au monde qui l'entoure. C'est de cette manière qu'il peut parvenir au Nirvâna, qui est la dissolution dans le grand vide. On voit bien la similitude dans la démarche : le moine bouddhiste qui s'exerce dans l'attitude du Bouddha en faisant taire sa sensibilité au même titre que Kant qui situe l'exécution d'un acte dit moral par-delà l'emprise expérimentale. Mais Nietzsche n'a qu'une lecture réductrice et partiale du christianisme qu'il attribue à Kant, un christianisme qu'il assimile au renoncement et à la fuite du monde, en parlant pour cette raison de « bouddhisme européen » (ce qui veut dire chrétien).Contrairement à ce que Nietzsche attribue à une volonté de néant, Kant

[179] Castillo Monique, *op.cit.*, p., 58

voit dans le dépassement de la sensibilité par la volonté éclairée par la raison le domaine unique et privilégié où résident les valeurs morales. Car ce n'est qu'en dehors de l'influence issue de l'expérience matérielle que peut se justifier à ses yeux la légitimité d'un acte moral.

Ce que Nietzsche conteste et dénonce en parlant de la morale européenne, chrétienne est qu'elle enseigne à l'agent moral le mépris de l'expérience concrète au profit d'un en soi qui n'existe pas, ou du moins qu'il ne peut atteindre. Or dans la perspective kantienne, situer l'accomplissement d'un acte moral en dehors de l'expérience matérielle, c'est précisément traduire la liberté de cet acte par rapport à l'exigence d'une satisfaction concrète. C'est pour cette raison que l'auteur affirme la validité d'une valeur morale quand bien même son accomplissement n'est resté que sous la forme d'une intentionnalité du sujet moral. A vrai dire Kant insiste davantage sur les conditions qui motivent l'exécution d'un acte, pureté de l'intention qui n'est pas mesurée par l'efficacité de sa réalisation concrète. Ainsi la valeur morale d'un acte ne se mesure pas à son utilité dans l'expérience. C'est l'intention qui compte à ses yeux, même si les contingences inopinées entravent la satisfaction matérielle de cet acte moral. C'est dire pourquoi Kant insiste sur la bonne intention pour qu'un acte soit véritablement considéré comme un acte moral.

D'autre part, le deuxième point que nous avons retenu de la critique de nietzschéenne contre la morale kantienne est d'avoir affaibli l'élan dynamique qui caractérise la volonté humaine. Le « bouddhisme européen » se traduit dans ce deuxième sens par une morale de la pitié, une morale plébéienne qui enlève à la volonté toute sa force ; substituant au volontarisme habituel un « nolontarisme » qui aboutit finalement à l'anéantissement de la volonté. Aux yeux de Nietzsche, ce « bouddhisme européen » est la conséquence de l'héritage du christianisme qui prescrit et développe le sentiment de pitié ; empêchant à la volonté de s'exprimer dans toute son énergie. C'est pour cette raison qu'il

conclut en disant que la situation de déchéance dans laquelle vit l'Europe aujourd'hui est due à ce défaut d'énergie et de force qu'accuse la volonté de l'homme moderne. Aux yeux de Nietzsche, l'Europe du XVIIIème siècle est devenue une Europe affaiblie et impuissante, une Europe sans volonté d'allier la vie et la force. Ainsi pour que l'Europe redevienne une Europe puissante, il estime qu'il est temps de changer cette volonté qui ne s'affirme pas, pour qu'elle passe de la volonté plébéienne à la volonté de puissante.

Le passage ainsi se réalisera par l'abandon de cette morale de Kant qui prive, enchaîne et interdit ; alors que c'est en libérant les instincts et les passions que le sujet parvient à l'objectif visé par la morale : la vie. Libération des passions, volonté de puissance, instinct de domination…voilà pris au hasard quelques valeurs qui feront en sorte que l'Europe devienne à nouveau une Europe conquérante. Cette analyse dressée par Nietzsche sur la situation européenne et sur la morale de Kant est solidaire de l'avènement du « surhomme » dont parle l'auteur. Son intention est de voir émerger une nouvelle génération d'hommes, la génération des modernes animés d'une volonté de puissance qui les pousse à la conquête et la domination. N'ayant pas assez de temps dans le cadre de notre travail pour faire une étude exhaustive des dangers potentiels de la philosophie de Nietzsche, signalons simplement le risque à nos yeux qu'une telle situation installerait un climat de violence, solidaire d'une politique d'impérialisme qui entraînera finalement un cycle de guerre de domination entre les peuples. Ce qui aboutirait malheureusement à la destruction de l'espèce humaine.

Pourtant telle n'est pas la finalité que Kant a voulu donner à sa morale ; les conclusions auxquelles aboutit l'analyse de Nietzsche semblent à notre avis se situer aux antipodes même par rapport à l'intention voulue par l'auteur. D'abord si Nietzsche a bien perçu la difficulté qu'il y a d'accéder à l'en soi, la réduction qu'il fait ne rend pas compte des critères de la morale de Kant. Car

Kant a voulu fonder sa morale sur des valeurs prises comme archétypes pour préserver la dignité humaine. Et en se référant ainsi à Dieu, Kant refuse de céder à la tentation de limiter les possibilités de la raison. Pour le dire autrement, Monique Castillo estime que cette démarche de Kant consiste à

« combattre le devenir inerte…de la religion que, à l'inverse, Nietzsche conçoit comme son destin inéluctable »[180].

Ce qui montre la légèreté des analyses de Nietzsche sur la religion, parce qu'il fonde son analyse de la vie sur l'instinct et non sur la raison, il ne peut percevoir la dimension d'espérance que la raison ouvre à l'espèce humaine et comment son rôle, critique et constructif, donne une légitimité aux progrès du droit dans les rapports humains. Cette dimension politique reconduit à la lecture que nous faisions de Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger. Ce dernier associe l'espérance selon la foi et la légitimité que la raison donne au progrès des institutions quand il parle du rôle de la religion dans la formation de la conscience morale du citoyen comme nous l'avons déjà vu plus haut. C'est dans ce sens que s'inscrit aussi cette accusation de Jürgen Habermas à l'encontre du nietzschéisme[181] d'avoir fait un usage erroné des concepts issus du christianisme sans toutefois rendre compte de leur intelligibilité. L'erreur de Nietzsche consiste dans la confusion entre l'ordre de la connaissance théorique qui est du domaine de l'expérience, et l'ordre de la pratique morale qui prend source dans la volonté humaine.

En regardant le fait que la philosophie critique de Kant, contrairement à Voltaire, ne rejette pas la religion, mais lui donne une signification symbolique dont la valeur morale peut être analysée par la raison, nous pouvons affirmer que la référence chrétienne de la morale de Kant n'entame en rien la liberté de la volonté humaine. C'est pour cette raison qu'aux yeux de Kant, l'agir moral est

---

[180] *Ibidem*, p. 70

[181] Cf., Habermas Jürgen, Ratzinger Joseph, *op.cit.*, p. 14

la manifestation d'une volonté libre et active éclairée par la raison. Une volonté dépassionnée qui n'est pas animée par l'instinct de domination, au risque de dégénérer comme nous l'avons vu plus haut avec Joseph Ratzinger à la superstition qui fait le lit au fanatisme. Ce qui laisse voir une conception de la religion qui ne s'oppose pas à la raison et qui milite pour ce faire à la tolérance. Remarquons ici l'usage du terme tolérance, il ne conduit pas à l'exclusion de la religion dans la société au profit de la raison comme Voltaire l'a démontré, mais suppose plutôt une collaboration entre la raison et la religion. Ce qui laisse entendre aussi chez Kant un climat de respect mutuel entre les deux. Toutefois dire que Kant refuse de limiter les possibilités de la raison par le truchement de la morale; en ouvrant à l'espérance, cela ne nous renseigne pas sur la procédure qu'il propose pour accéder à Dieu (archétype de l'agir moral humain). La question que nous nous posons pour cela est celle de savoir comment la raison accède t- elle à Dieu ? Telle est la préoccupation qui va nous guider en poursuivant notre lecture des deux auteurs (Monique Castillo et François Marty) choisis pour comprendre la démarche de Kant.

Comment comprendre l'accès de la raison à l'idée de Dieu sur le plan philosophique ? Quelle voie Kant propose-t-il ? De prime abord, cette préoccupation tranche avec la délimitation du champ du savoir humain rendu possible par Kant aux seuls phénomènes. Mais le projet critique que Kant a initié au sein des Lumières dévoile la fécondité de la raison qui se caractérise par une critique de la raison orientée vers sa propre fondation critique et dont l'activité ne s'étend plus uniquement dans le domaine théorique ; mais répond aussi aux exigences pratiques qui fondent l'espérance. L'espérance d'un bonheur auprès de Dieu. Si dans son célèbre ouvrage intitulé *La Somme Théologique*[182], Saint Thomas d'Aquin avait démontré la possibilité de la raison humaine d'accéder à Dieu à partir des phénomènes de la nature à travers les

[182] Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique* I, 2, 3

cinq voies de l'existence de Dieu - le mouvement, la cause, la contingence, les degrés des êtres et l'ordre – Kant quant à lui avoue l'impossibilité de la connaissance de Dieu. A ses yeux pour que la raison soit capable de dire Dieu, elle doit passer par le langage symbolique. Pour bien cerner cette proposition de Kant, nous passerons par la différence que l'auteur établit entre les termes schème et symbole. Pour ce faire, nous interrogerons Monique Castillo qui reprend ce que dit Kant[183]dans sa troisième critique à propos de cette différence en disant :

« le schème sert à rendre sensible un concept, il le « physicalise » ou le matérialise. Le symbole, au contraire, passe outre les limites sensibles et physiques de la signification. Il donne à penser ce qui n'est pas objet de savoir ; il est manière d'exprimer un indicible, de fournir indirectement une intuition à ce concept « imprésentable » qu'est une Idée »[184].

Ne l'oublions pas, chez Kant, Dieu est une Idée de la raison. Mais elle n'est pas l'objet d'une connaissance, la raison y accède par le truchement du langage symbolique. Car, conscient des limites du langage humain, Kant estime qu'il n'est pas donné à l'homme d'affirmer quoique ce soit sur Dieu, sans tomber dans l'anthropomorphisme. Or parlant de l'anthropomorphisme, François Marty l'un des auteurs que nous avons choisis pour comprendre ce que dit Kant à propos des rapports entre foi et raison, en distingue deux formes. L'anthropomorphisme dogmatique qui manifeste une prétention de dire ce qu'est Dieu, en se servant pour cela des objets de l'expérience ; et l'anthropomorphisme symbolique qui se garde de vouloir dire des attributs de Dieu. Mais se contente seulement d'énoncer son rapport au monde[185]. Ce qui fait à nouveau voir la référence chrétienne de la morale de Kant telle que nous

[183]Cf. Kant Emmanuel, *Critique de la faculté de juger trad. A. Philonenko,* Paris, J. Vrin, 1974, p. 173

[184] Castillo Monique, *op.cit*., p., 72-73

[185] Cf. Marty François, *op.cit*., p., 179

l'avons évoquée plus haut. Cependant, l'intérêt qui justifie cette approche de Kant est dans le refus qu'il oppose au dogmatisme. L'auteur dénonce le danger que constitue le dogmatisme parce qu'il ouvre la voie au fanatisme qui fait usage de la force. Or comme nous l'avons vu avec Joseph Ratzinger, la foi ne se transmet pas par la force mais par la persuasion dans laquelle sont mis en rapport la raison et la foi. Mettre en rapport la foi et la raison signifie dans ce sens mettre en valeur la nécessaire collaboration de ces deux instances qui caractérisent l'homme, pour penser (domaine de la connaissance), agir (domaine de la morale) et croire (domaine de la religion).

La contribution de Kant à ce débat est très importante, parce qu'il n'érige pas une cloison étanche entre foi et raison et rend possible de ce fait la rencontre entre la tradition chrétienne et la modernité. Toutefois cette démarche de Kant suscite quelques interrogations, la première se justifie par le refus de l'auteur de dire ce qu'est Dieu, ne s'inscrit –il pas en cela dans la perspective de la théologie négative qui affirme que de Dieu nous ne pouvons rien dire nous ne pouvons dire que ce qu'il n'est pas ? De plus sa conception de Dieu comme une Idée de la raison, si elle peut s'expliquer philosophiquement par sa volonté de garantir l'objectivité du fondement moral, ne trahit –elle pas la réalité de Dieu qui comprend à la fois une dimension humaine et une dimension divine ?

CONCLUSION

Le chapitre que nous venons de parcourir est parti d'une problématique qui porte sur l'autonomie de l'Etat démocratique sécularisé et son rapport avec les sociétés post séculières. Autour de cette problématique, se pose aussi la question de la place de la religion dans un Etat démocratique moderne, c'est-à-dire celle des rapports entre la philosophie et la religion. Tout au long du débat que nous avons suivi les trois auteurs évoqués pour examiner ces questions, Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger et Kant, il en ressort que la raison produit une satisfaction qui va au-delà du seul prisme matériel. Cette position que les trois auteurs défendent s'oppose non seulement à la théorie du défaitisme qui clame la fin de l'histoire consacrée par l'émergence de nouvelles rationalités qui échappe à l'emprise de la raison ; mais refusent aussi de limiter l'activité de la raison à la seule efficacité matérielle. Affirmer ainsi la fécondité de la raison, c'est rendre possible l'exercice de sa responsabilité sur la destinée humaine au cours de l'histoire. Cette fécondité autorise aussi sa rencontre avec la foi, laquelle possibilise finalement la rencontre entre la tradition chrétienne et la modernité.

Avec Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger, cette rencontre s'effectue au moyen d'un contrôle mutuel qui s'exerce entre la foi et la raison, pour éviter à la première de tomber dans la superstition et à la deuxième de s'égarer dans le totalitarisme pour devenir destructrice. Avec Kant, cette rencontre est possible dans le domaine moral où Dieu se présente comme une Idée de la raison dont la perfection régit sur l'action humaine dans le monde en termes d'un archétype. Nous pouvons dire que ce troisième chapitre amorce un dépassement par rapport aux deux premiers. Il met évidence les caractéristiques de la modernité à partir de l'idéal républicain tel que initié par Kant et défendu par Jürgen Habermas (liberté, démocratie, autonomie, laïcité, tolérance, inventivité ou créativité) contre le régime monarchique qui régnait dans l'Ancien Régime. Mais

l’avantage de ce dépassement est qu’il met en dialogue ces caractéristiques avec la religion chrétienne ; en reconnaissant son rôle capital dans la formation de la conscience morale des citoyens en même temps qu’elle invite l’homme à collaborer avec le créateur tout au long de son activité dans le monde comme le montre Joseph Ratzinger.

CHAPITRE IV – PAUL RICOEUR

INTRODUCTION

Le parcours que nous venons de faire au cours des trois chapitres qui précèdent nous a permis de constater que le concept tradition (chrétienne) ne développe pas à l'égard de la modernité une relation tranchée. Ce qui signifie qu'entre ces deux termes, on ne peut ériger une cloison étanche. Ce constat pourrait comporter à nos yeux un double avantage. D'une part, il souligne l'importance que la raison et la religion revêtent toutes les deux dans la société humaine ; notamment en favorisant un climat de collaboration entre l'Etat démocratique (la laïcité, la neutralité, la solidarité, l'égalité, la tolérance, la rationalité critique, l'autonomie), et l'Eglise (la foi, la charité, l'amour, la justice, la morale, le salut), dont le rôle se manifeste dans la construction de la conscience morale des citoyens.

Dans ce climat, l'Eglise loin de se constituer en juge implacable chargé de prononcer des condamnations et des anathèmes contre l'action politique au sein de l'Etat démocratique, loin de se voir exclue par l'Etat du théâtre social et politique ambiant devant lequel elle n'aurait pas droit de cité, elle doit en revanche être considérée comme un partenaire avisé, appelé à donner son opinion au débat qui se déroule dans l'espace public national ou international. Ce qui traduit à nouveau l'accord que nous avons vu plus haut entre Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger qui ont parlé du processus d'apprentissage qui oriente la société humaine vers un dialogue permanent entre ses différentes sphères sociales, culturelles et politiques, et contribue à la maturité de la conscience morale du peuple dans un Etat donné. D'autre part, ce climat – de dialogue - met aussi à découvert le caractère dynamique de la tradition, qui n'autorise plus d'en parle comme d'un ensemble de lois, de règles figées et stables dont la vétusté trahirait l'anachronisme. Pour rendre compte de ce

caractère toujours renouvelé de la tradition, nous avons interrogé un auteur contemporain en la personne de Paul Ricœur, qui nous en livre le contenu à travers son champ herméneutique.

I. LE CHAMP HERMENEUTIQUE DE PAUL RICOEUR

I. 1. Le champ herméneutique

L'herméneutique qui, aux yeux de Ricœur se donne pour tâche l'explication, est construite à partir des sites qui délimitent son domaine d'extension. C'est ce domaine qui constitue le champ herméneutique, qui désigne en réalité le lieu d'émergence ou le cadre dans lequel s'effectue l'exercice d'explication ou de compréhension qui caractérise la discipline herméneutique. L'herméneutique apparaît alors comme une science qui pose le problème du langage, entendu comme un ensemble de signes et de productions psychiques qui véhiculent un message. Ce message peut apparaître sous la forme d'un discours oral, dans ce sens il est exprimé par la parole ; ou alors il peut prendre la forme d'un discours écrit, pour désigner un texte. Ce qui laisse entendre que la première tâche de l'herméneutique consiste à dégager le message ou le sens d'un texte quelconque.

Or la compréhension d'un texte est solidaire, à nos yeux d'un effort d'intelligibilité des critères (objectifs et subjectifs) qui le composent. Au nombre de ces critères, se trouve le langage symbolique qui comporte ce que Ricœur lui-même appelle «le phénomène de double sens » ; c'est-à-dire un phénomène qui consiste en la capacité d'un mot ou d'une expression à voiler un sens second ou caché derrière le sens immédiat, et en appelle précisément au travail d'élucidation. C'est dire pourquoi, dans le cadre de notre travail, la première extension du champ herméneutique trouve son point d'ancrage dans le symbole.

Parlant du symbole, Ricœur le conçoit comme un processus de médiation et d'intégration sociale dont l'extension obéit à trois critères principaux qui sont : « la publicité », pour emprunter ce terme du vocabulaire kantien, qui met à découvert le caractère éminemment social, d'une expression symbolique et qui le rend susceptible d'être déchiffrée par tous les membres d'une société donnée. Ensuite, l'auteur laisse voir le caractère structuré d'un système symbolique, pour désigner les interactions qui lient les symboles entre eux. Il estime dans ce sens que la compréhension d'un symbole se fait par son intégration dans un système culturel plus large qui, partant du rituel au culte, l'introduit dans un ensemble de croyances et d'institutions complexes propres à une culture donnée. C'est dire pourquoi le symbole appartient à un contexte de description, composé d'un ensemble de conventions qui favorisent la compréhension de tel ou tel phénomène culturel. En avançant encore plus loin dans l'explication du symbole chez Ricœur, nous poursuivons en mettant à découvert sa relation à la norme. C'est dans ce sens que l'auteur lui confère une fonction spécifique dans la société : « la fonction de régulation sociale »[186], pour dire son influence dans l'action et le comportement humain. Et c'est cette influence qui en fait un des critères d'évaluation morale dans une société.

Dans le but de situer le symbole dans toute son amplitude au sein du champ herméneutique ricœurien, il ne serait pas superflu à nos yeux d'étendre notre exploration sur ses autres différents lieux d'émergence. Pour ce faire, nous nous appuierons sur deux ouvrages précis de l'auteur à savoir, *Le conflit des interprétations* ensuite, le *De l'interprétation.* Dans *Le conflit des interprétations*, Ricœur dresse une énumération des sites ou des lieux d'émergence du symbole, au premier rang desquels il place l'aveu de la culpabilité, ensuite le désir refoulé et le sacré occupent quant à eux le deuxième et le troisième rang de la liste. L'auteur déclare pour cela que :

---

[186] Ricœur Paul, *Temps et récit Tome 1*, Paris, Seuil, 1983, p. 115

« *C'est un fait que l'aveu de la conscience coupable passe par une symbolique de la souillure, du péché ou de la culpa ; c'est un fait que le désir refoulé s'exprime dans une symbolique qui atteste sa stabilité à travers rêves, dictons, légendes et mythes ; c'est un fait que le sacré s'exprime dans une symbolique des éléments cosmiques : ciel, terre, eau, feu »*[187].

Par ailleurs, Dans le *De l'interprétation,* cette énumération se confirme bien que l'auteur y ajoute quelques changements ; notamment en associant le sacré aussi bien dans l'aveu du mal que dans l'ensemble des expressions hiérophantiques et théophaniques manifestées par les éléments de l'univers, et en faisant de l'imagination poétique le troisième site d'émergence du symbole. Aux yeux de Ricœur, la compréhension de ces différents sites prouve la capacité du double sens qui est la principale caractéristique du symbole. C'est pour cette raison qu'en s'appuyant sur le contexte grec, il définit le symbole comme « une énigme ». L'intention de l'auteur à travers cette référence grecque est de vouloir exprimer ce besoin d'explication qui caractérise un symbole. C'est pour cette raison que l'énigme symbolique, loin de constituer un obstacle à la compréhension, manifeste plutôt un élan provocateur qui stimule l'intelligence à dépasser le sens immédiat ou primaire communément appelé le sens littéral. Ceci pour parvenir au surcroit de sens, qui livre le sens figuré qui se cache derrière le symbole.

Le deuxième lieu d'émergence de l'énigme symbolique aux yeux de Ricœur est dans le mythe. Ce terme comporte une richesse considérable chez l'auteur, tel qu'on le verra plus tard. Pour le moment, notre préoccupation vise à montrer comment ce terme participe au phénomène du double sens propre aux expressions symboliques. C'est ce qui justifie le rapport que l'auteur établit entre le mythe et le symbole, bien qu'il reconnaisse au mythe une extension

[187] Ricœur Paul, *Le conflit des interprétations,* Paris, Editions du Seuil, 1969, p. 22

moins considérable que celle que développe le symbole. On comprend pourquoi il en fait un raccourci du symbole. Trois raisons principales justifient cette position de l'auteur. En ce qui concerne la première, il estime que le mythe fait toujours appel à un (*illo tempore*) pour dire le temps mythique qui fait référence à un passé ou à un futur lointain. Dans ce sens, le mythe raconte toujours un récit qui trouve son fondement soit à l'origine, soit à la fin de l'histoire d'un peuple. En vertu de cette délimitation aussi lointaine fût-elle, l'historicité du sens symbolique semble développer une extension plus significative par rapport à la référence au mythe. C'est dire pourquoi l'auteur atteste bien que :

« le mythe n'épuise nullement la constitution sémantique du symbole. »[188]

La deuxième raison que l'auteur avance pour caractériser la subordination du mythe au symbole se justifie par l'encadrement social dont il fait l'objet. Car le mythe est toujours célébré dans le cadre d'un rite qui structure l'organisation sociale d'un peuple ou d'une société bien déterminée. Cette fonction sociale du mythe limite son extension dans un contexte social précis.

Mais en revanche, le symbole développe une puissance de signification plus étendue qui peut revêtir un caractère transversal. C'est cette puissance qui le rend capable de signification nouvelle dans un contexte social différent. La troisième raison s'explique par le fait que le mythe est toujours organisé sous la forme d'un récit. Ce qui révèle aussi sa subordination aux lois de la rationalisation. En se laissant ainsi encadré, le mythe montre encore une fois les limites de sa puissance et de sa richesse de signification par rapport au symbole. On comprend pourquoi l'auteur déclare que :

« Pour toutes ces raisons – arrangement en forme de récit, liaison au rite et à une fonction sociale déterminée, rationalisation mythologique – le mythe

[188] Ricœur Paul, *Ibidem*, p. 32

n'est déjà plus au niveau du fond symbolique et de ce temps caché que nous cherchons à exhiber »[189].

Le troisième site qui exprime l'énigme symbolique se voit aux yeux de Ricœur à travers l'imagination poétique. Il est vrai que cette imagination suscite dans l'œuvre de cet auteur un débat concernant la conception de l'image telle qu'on va le voir plus loin. Nous nous contenterons pour l'heure de mettre en valeur le caractère énigmatique dont elle fait montre (à travers des représentations), par lesquelles elle entreprend un effort d'exprimer l'expérience humaine.

L'énigme symbolique se révèle en quatrième et dernier lieu chez Ricœur dans le rêve. Or en parlant du rêve, l'auteur nous situe déjà le domaine de la psychanalyse. Dans ce domaine, le rêve apparaît comme le lieu où se déroule le théâtre des réalités qui expriment ce qu'il appelle « l'archéologie » du dormeur ou de tout un peuple. Mais ces réalités restent inconnues aux autres. C'est pourquoi le rêve fait lui aussi partie des expressions symboliques à travers lesquelles se manifestent également le phénomène du double sens. Il requiert ainsi pour être compris, la nécessite ou le besoin d'une interprétation. L'expérience montre en effet qu'on ne peut aboutir à la compréhension du rêve qu'en interprétant le récit que livre le dormeur. Et c'est à partir de ce récit qu'on parvient à déchiffrer le message contenu dans le rêve. Déchiffrer un message (oral ou écrit), l'expliquer, ou l'élucider témoigne à coup sûr du besoin de compréhension que tente de satisfaire le travail d'interprétation. C'est dire pourquoi dans *De l'interprétation,* Ricœur estime que :

« là où un homme rêve, prophétise ou poétise, un autre se lève pour interpréter »[190]

.

---

[189] *Ibidem*. P 32-33

[190] Ricœur Paul*, De l'interprétation*, Paris, Editions du Seuil, 1965, p. 27

L'interprétation apparaît alors à nos yeux comme le deuxième pôle qui compose le champ herméneutique ricœurien.

I. 2. L'interprétation

Pour dégager le sens du concept interprétation chez Ricœur, nous partirons comme nous venons de le faire à propos du symbole des deux ouvrages déjà mentionnés plus haut à savoir le *De l'interprétation* et *Le conflit des interprétations*. Ces deux ouvrages nous livrent deux sources historiques différentes de ce terme. Il s'agit de l'origine aristotélicienne qui correspond au sens logique et de la tradition herméneutique qui fait référence à l'exégèse biblique. En ce qui concerne la première, elle apparaît selon Ricœur dans le second Traité de l'Organon d'Aristote intitulé (*Peri Hermêneias*) qui veut dire de l'interprétation. Cette première source emploie le terme « interprétation », pour désigner la capacité d'un mot, d'un son ou d'un discours à produire du sens, à livrer une signification. C'est pourquoi reprenant Aristote, Ricœur dira que l' « interprétation » consiste à « dire quelque chose de quelque chose » ; c'est-à-dire à établir le vrai ou le faux. Ce qui nous rapproche du principe logique d'identité. Ainsi, l'interprétation apparaît dans cette première source moins qu'une science des significations que la signification elle-même.

En ce qui concerne la tradition herméneutique, elle se développe avec Ricœur qui en situe l'origine dans la branche théologique dénommée l'exégèse. Aussi n'hésite-t-il pas lui-même à rappeler que pour la première fois le problème herméneutique voit le jour

« dans les limites de l'exégèse, c'est-à-dire dans le cadre d'une discipline qui se propose de comprendre un texte »[191].

[191] Ricœur Paul, *op.cit*., p. 7

L'interprétation consiste selon cette deuxième source à réduire l'écart ou la barrière qui oppose le lecteur au texte. Ce qui montre en clair le lien de solidarité qui existe entre l'interprétation et le symbole. C'est ainsi que dans le *De l'interprétation,* l'auteur affirme lui-même cette solidarité en disant qu'

« il n'y a pas de symbole sans un début d'interprétation. »[192].

Ceci pour étendre cette même solidarité avec l'ensemble des divers phénomènes symboliques d'origine culturelle, psychologique et langagière dont le caractère énigmatique (phénomène à double sens) requiert un effort d'interprétation. On comprend pourquoi l'auteur estime que :

« l'interprétation appartient organiquement à la pensée symbolique et à son double sens. »[193]

C'est dire que tout effort d'interprétation consiste à dévoiler ou à mettre à découvert le sens caché derrière les diverses formes que prend le langage symbolique, mythique, onirique ou textuel. C'est dans ce sens que dans le *De l'interprétation*[194], l'auteur définit le champ herméneutique à la limite de ces différentes formes de langage qui appellent l'exigence d'interprétation, pour parvenir à la compréhension d'un message quelconque. C'est en effet ce sens que revêt l'étymologique même de ce terme d'origine allemande (Traumdeutung), c'est-à-dire interprétation et qui aux yeux de l'auteur, est :

« un travail de compréhension qui vise à déchiffrer les symboles »[195].

Par ailleurs, la solidarité que l'auteur reconnaît entre le langage symbolique et l'exercice d'interprétation signale un autre rapport : son ancrage dans une tradition bien définie. Car toute interprétation est assortie d'une tradition. Ainsi à travers l'exégèse d'un texte biblique, qui constitue le lieu de naissance de la science herméneutique telle que l'auteur nous en a fait la

---

[192] *Ibidem*

[193] *Ibidem*

[194] Ricœur Paul, *op.cit*., p. 17-18

[195] *Ibidem*, p. 18

révélation plus haut. Il s'agissait de lire le texte (biblique) en fonction de la situation et de l'histoire du peuple juif et sa relation avec Dieu. La compréhension de ce texte présuppose pour ce faire un effort d'intelligibilité des divers symboles langagiers transmis au cours de l'histoire de ce peuple. Le champ herméneutique ricœurien ne peut donc se comprendre comme une entreprise désincarnée. Car il est toujours déjà situé à l'intérieur d'une communauté qui comporte ses expériences, ses angoisses, ses aspirations et ses espoirs. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le rapport que l'auteur établit entre la tradition et l'interprétation. Ainsi comme nous l'avons déjà montré plus haut, toute interprétation se réalise toujours au sein d'une tradition, l'auteur lui-même donne cette déclaration :

« nous sentons que l'interprétation a une histoire et que cette histoire est un segment de la tradition elle-même ; on n'interprète pas de nulle part ; mais pour expliciter, prolonger et ainsi maintenir vivante la tradition elle-même dans laquelle on se tient. »[196]

Au regard de ce que nous venons de voir, nous pouvons dire que l'interprétation comporte une source protéiforme qui lui donne une dimension logique qui satisfait le besoin d'univocité de sens propre au principe d'identité. Ensuite elle a également une dimension psychanalytique qui procède par l'analyse ; c'est-à-dire la traduction d'une langue, la langue onirique qui, avec son caractère intelligible fait appelle à la traduction pour être comprise. Elle comporte enfin une dimension culturelle qui l'intègre dans une culture ; c'est-à-dire une tradition. C'est ce qui justifie notre besoin de comprendre ce qu'est la tradition au sein du système herméneutique ricœurien.

Le parcours que nous venons de faire nous a permis de définir non seulement les deux sources historiques qui montrent l'origine de la science herméneutique ; mais aussi les différents pôles sur lesquels se construit le champ

[196] *Ibidem*, p. 31

herméneutique de Ricœur. S'agissant de ses sources, nous avons vu qu'elles sont soit logique (Aristote) ou exégétique (Biblique). Toutefois, malgré cette double origine, on peut remarquer qu'il s'agit de satisfaire un seul et unique : le besoin d'explication que satisfait le travail d'interprétation, ou de traduction, qui n'est possible que par la médiation des ressources symboliques présentes et transmises à l'intérieur de chaque culture. Ce qui souligne le lien étroit qui existe entre la science herméneutique et la tradition.

II – LE CONCEPTTRADITION ET LA FECONDITE DU CHAMP HERMENEUTIQUE RICOEURIEN

II. 1. Le concept tradition

Parler de la tradition chez Ricœur, c'est désigner moins un système ou une structure fermée qui n'autoriserait ni modification, ni changement. Au contraire, cet auteur développe une conception dynamique de la tradition, parce qu'il la considère comme la transmission d'un « *depositum* » ; c'est-à-dire un dépôt qui, à son tour fait toujours appel de manière continue à l'exigence d'une interprétation. C'est cette exigence qui favorise la pérennité d'une tradition dans l'histoire. Car elle traduit la capacité de renouvellement qui caractérise le concept tradition chez Ricœur et qui autorise d'en parler finalement comme d'une tradition vivante. On comprend pourquoi l'auteur affirme que :

« Toute tradition vit par la grâce de l'interprétation »[197].

Car une tradition est vivante parce qu'elle se laisse interprétée sans cesse. Elle s'oppose pour ce faire à la conception qu'en a faite Edmund Burke, qui dans ses *Réflexions sur la révolution française*[198], développe une conception de la tradition qui trahit par son immobilisme et qui n'autorise aucune possibilité de changement, ni de modification. Ricœur assimile cette conception à une tradition morte. Pour justifier son argumentation, il emprunte le concept de « pensée sauvage » que développe Lévi-Strauss, et à la suite de ce dernier, il estime que la pensée sauvage ne représente pas une pensée prélogique différente ou antérieure à la pensée logique, elle en est plutôt l'homologue. La pensée sauvage est à ses yeux une pensée de l'ordre, un ordre inconscient qui répond à l'intelligence structurale ou totémique ; c'est-à-dire un ordre dont la

[197] *Ibidem.*

[198] Burke Edmund, *Réflexions sur la révolution française*, Paris, Hachette, 2004, p. 1

nomenclature et le système de classifications offrent des significations qui ne s'embarrassent pas d'historicité. Il prend l'exemple du système de parenté dans lequel l'ordre se donne à travers un système de différence (les relations père-fils, frère-sœur, mari-femme.) En plus de cette pensée sauvage, l'auteur parle de la pensée mythique qu'il identifie aux arrangements du bricoleur. Il estime que le bricoleur travaille avec un matériau usuel et résiduel. Il dit à ce propos que le répertoire du bricoleur :

« est fait des résidus de constructions et de destructions antérieures »[199].

La pensée mythique apparaît dans ce sens comme une compilation des débris d'évènements antérieurs qui s'appuient sur des références passées. Ce qui est contraire au discours scientifique qui réorganise ces évènements pour reconstruire un discours nouveau, comprenant des significations nouvelles.

En plus de cette pensée totémique, l'auteur développe aussi la pensée théologique qui prend naissance dans de l'Ancien Testament et, à la place des nomenclatures ou des classifications, il retient des évènements fondateurs[200], organisés en trois foyers dont le premier comporte les évènements suivants : la délivrance d'Egypte, le passage de la Mer rouge, la révélation du Sinaï, l'errance dans le désert, l'accomplissement de la promesse de la Terre. Le second est organisé autour du thème de l'oint d'Israël et de la mission davidique. Un troisième foyer s'élabore après la catastrophe et a pour évènement fondateur la destruction qui s'ouvre sur l'alternative non résolue de la promesse et de la menace. Ce sont ces évènements qui fondent l'histoire du salut entre Yahvé et le peuple d'Israël. C'est surtout la compréhension de ces évènements dans l'histoire ; c'est-à-dire l'interprétation qui en est faite qui montre bien la différence entre la pensée mythique ou structurale et la pensée théologique. Car la dernière semble développer les évènements fondateurs sus évoqués en

[199] Ricœur Paul, *op.cit*., p. 46

[200]Cf. I*bidem*, p. 48

déployant un effort d'interprétation, toujours renouvelé au cours des générations. On comprend pourquoi l'auteur lui-même déclare :

« Le travail théologique sur ces évènements est en effet lui-même une histoire ordonnée, une tradition interprétante »[201].

Ceci pour dire que l'interprétation de ces évènements ne se fait pas une fois pour toutes, mais elle produit du sens en se laissant compléter par des ajouts au fil de l'histoire. L'auteur parle « d'une dialectique théologique » pour désigner les contradictions qui s'opèrent au moyen des additions qui s'ajoutent, pour dégager une compréhension toujours actuelle de ces évènements. C'est à ce point précis que se révèle bien non seulement la solidarité qui lie l'interprétation et la tradition déjà évoquée plus haut ; mais s'affirme aussi la réalité de l'histoire. Elle apparaît de ce point de vue comme le lieu d'effectuation de cette solidarité entre l'interprétation et la tradition.

On comprend pourquoi le concept tradition chez Ricœur s'éclaire davantage dans un rapport au temps, le temps qui permet de raconter des évènements qui composent l'histoire humaine. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre la déclaration suivante :

« le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif »[202].

Ce qui nous montre le rapport que Ricœur construit entre le temps et le récit. Pour construire ce rapport, l'auteur passe par la médiation du *(muthos*) dont fait usage Aristote, pour désigner l'intrigue. Aux yeux de l'auteur, cette médiation s'effectue de trois manières. En premier lieu, elle consiste en la transformation des (*pragmata*), c'est-à-dire des évènements ou des incidents, pour en construire une histoire qui peut être racontée. Un évènement historique n'est donc plus considéré comme une simple succession, mais bien plus, il doit

[201] *Ibidem,* p. 49

[202] Ricœur Paul, *op.cit,* p. 105

apporter sa contribution pour permettre de dégager un sens à l'histoire. C'est ainsi que l'auteur déclare :

« la mise en intrigue est l'opération qui tire d'une simple succession une configuration »[203].

Ceci pour mettre en valeur non seulement le caractère dynamique de l'intrigue, mais aussi sa fonction d'intégration. En deuxième lieu, la médiation de l'intrigue chez Ricœur se réalise, en associant les différents facteurs tels que des agents, des buts, des moyens, des interactions, des circonstances, des résultats, avec leurs traits temporels. Cette manière de prendre ensemble des facteurs aussi différents que variées, fait dire à l'auteur que : « l'intrigue est une synthèse de l'hétérogène »[204]. C'est cette synthèse que l'auteur appelle « l'acte configurant », qui consiste dans un effort d'élaboration d'une unité temporelle à partir du divers évènementiel.

Bien plus, il atteste que cet acte configurant ne s'effectue pas par hasard, il s'inscrit au contraire dans une histoire ; c'est-à-dire dans une tradition qui se transmet, en s'innovant. Dans ce sens, l'auteur estime que l'acte configurant se caractérise par la : « schématisation et la traditionalité »[205]. Schématisation pour désigner la fonction synthétique que réalise la mise en intrigue (pour désigner l'effort d'intelligibilité des facteurs, des contingences et des circonstances qui rythment le déroulement de l'intrigue). Tandis que la traditionalité évoque aux yeux de l'auteur les deux opérations qui éclairent à suffisance la compréhension du concept tradition chez Ricœur, à savoir la sédimentation et l'innovation. Par sédimentation, l'auteur veut faire remarquer que l'intrigue a un commencement ; c'est-à-dire une genèse sur laquelle elle s'appuie ; mais en même temps, elle dépasse ce paradigme par la vertu de l'innovation qui constitue le deuxième pôle d'une tradition. C'est ici que la médiation de l'intrigue rejoint le rapport déjà

[203] I*bidem,* p. 127

[204]*Ibidem,* p. 128

[205]*Ibidem,* p. 131

évoqué plus haut entre tradition et interprétation, rapport qui assure la pérennité de la première, pour en faire une tradition vivante. C'est pourquoi nous avons dit que la tradition chez Ricœur s'oppose à un dépôt inerte et mort, parce qu'elle se laisse interpréter au cours de l'histoire. Dans ce sens, on peut comprendre l'affirmation suivante :

« La réinterprétation, pour chaque génération, du fond de traditions confère à cette compréhension de l'histoire un caractère historique, et suscite un développement qui a une unité signifiante impossible à projeter dans un système ».

Ceci pour dire la différence entre une compréhension de la tradition fermée dans un système, sans possibilité d'une modification, et une interprétation de la tradition qui autorise son renouvellement à travers l'histoire. C'est dire pourquoi l'auteur envisage la tradition comme un héritage qui est appelé à être fécondé en se laissant renouveler. Il déclare :

« un héritage n'est pas un paquet clos qu'on se passe de mains à mains sans l'ouvrir ; mais bien un trésor où l'on puise à pleines mains et que l'on renouvelle dans l'opération même de l'épuiser »[206].

Cette manière de comprendre la tradition à nos yeux met en jeu à la fois une exigence de fidélité et de dépassement, qui s'oppose à une attitude de rejet du fond symbolique qui entoure la tradition. Cette double exigence que nous retenons de la compréhension de la tradition chez Ricœur n'est-elle pas aussi présente dans la compréhension du développement de tradition que développe un autre auteur contemporain : Henry Newman dans son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*[207] ? Pour répondre à cette interrogation, nous ne pourrons prétendre faire de manière exhaustive le tour de toute la pensée de Newman. Nous pouvons nous limiter à ce qu'il appelle « les tests de fidélité » du développement d'une doctrine. L'objectif de cet auteur vise

[206] *Ibidem*, p. 31

[207] Newman John Henry, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, Paris, Boivin, 1933

à montrer la différence entre un développement ou une interprétation fidèle et un développement corrompu. Par développement corrompu, il désigne le mouvement de détérioration que subi l'idée et en conséquence la perturbation des lois de la croissance. Ainsi l'idée s'obscurcit ou se détourne de son fond essentiel. Ce qui finit par briser ou dissoudre l'unité. L'auteur désigne alors un tel développement comme

« un état de développement qui défait ses avances antérieures »[208].

Newman expose clairement cette théorie du développement à travers six tests de fidélité du développent d'un système. Parmi ces tests de fidélité, le premier critère est la préservation du type qui s'exprime à travers l'analogie de la croissance physique. Ici, l'animal adulte a la même structure qu'à sa naissance. L'auteur prend ainsi l'exemple d'un jeune oiseau qui devenu adulte ne devient pas un poisson[209]. C'est pourquoi quand on parle d'un juge corrompu cela revient à dire pour l'auteur que celui-ci se laisse guider par l'esprit de lucre plutôt que par la justice. Ainsi il se met en dehors de sa vocation.

Le second critère que l'auteur utilise pour montrer comment un développement de la pensée peut s'effectuer est celui de la continuité des principes. Ce critère repose sur le postulat selon lequel la vie des doctrines est garantie par les doctrines et les lois ou encore les principes qu'elles incarnent[210]. L'exemple qu'il donne est celui de la doctrine chrétienne au sein d'un monde païen. Il estime que si celle-ci se laisse entraîner par l'évolution du monde indépendamment de sa doctrine, alors sa foi vidée de son principe va se transformer en une foi inféodée ; c'est-à-dire vide de son contenu essentiel.

Le troisième critère est celui de la puissance d'assimilation, par laquelle il envisage l'union d'une idée par rapport à ce qui la distingue d'une simple formule qui ne peut croître sans se déliter. Pour l'auteur en en effet, une idée est

---

[208] Jérôme Levie*, L'Essai sur le développement de J.H. Newman*, Université d'Oxford, Juillet 1833

[209]*.Cf. ibidem*

[210]*Cf. ibidem*

définie par une argumentation qui la consolide en un tout ; par opposition à une formule qui n'obéit pas à une telle exigence et se limite à l'annonce d'une vérité. L'auteur dit à ce propos qu'

« une tentative de développement montre la présence d'un principe et son succès à travers la présence d'une idée »[211].

Dans cette considération l'auteur montre que lorsqu'une idée est forte, elle est capable de résister à d'autres idées extérieures. En quatrième lieu se trouve le test de l'anticipation de l'avenir. Ce critère consiste au fait que les indices d'un développement futur puissent être perçus dès le commencement fussent-ils épars. En tout cas c'est en cela que la fidélité de ces développements peut être garantie. Le cinquième critère est la cohérence logique. Ici la formulation d'un système à caractère logique et organisé pérennise les développements futurs. Il s'agit là de la maturation d'une idée dans l'esprit.

Selon le sixième critère, l'auteur veut que le développement de l'idée se fasse de manière à préserver le passé. Car pour cet auteur, un vrai développement est

« une addition qui illustre sans obscurcir, qui corrobore sans corriger, le corps de pensée dont il procède »[212].

Cela veut dire que le développement d'une idée ne suppose pas nécessairement la rupture avec ses principes fondateurs. Ce dernier critère est la vigueur durable dans les épreuves et ainsi que les confrontations du temps. Voici résumés ici les six tests qui garantissent selon Newman tout développement fidèle sans pour autant conduire à un rejet radical de l'idée ou du principe fondamental. On le voit bien, cet exposé de Newman n'est pas loin de la compréhension de la tradition qui se développe dans le système herméneutique de Ricœur. Système dans lequel la tradition se laisse renouveler par le travail de l'interprétation au cours de l'histoire.

---

[211] *Ibidem*

[212] *Ibidem*

Au demeurant, pour dégager la compréhension de la tradition chez Ricœur, nous avons d'abord voulu construire le champ herméneutique qui constitue le lieu d'émergence des catégories langagières qui requièrent un travail herméneutique. Ce champ met en effet en lumière les interactions qui existent entre les termes, « symbole », « interprétation » et « tradition ». Il en ressort une conception de la tradition construite à partir d'un couple dialectique entre la sédimentation et l'innovation. C'est pourquoi Ricœur développe une solidarité entre la tradition et l'interprétation pour en assurer l'intelligibilité et la vitalité au cours de l'histoire. C'est pour cela que nous pouvons dire que la compréhension que Ricœur donne de la tradition obéit à un travail critique, dans lequel s'effectue non seulement une mise en question de l'ordre en vigueur ; mais se réalise aussi un projet de recréation, qui préserve la tradition de l'anachronisme. De plus nous avons vu que cette conception de la tradition est prise en compte par Newman à travers la théorie du développement de l'idée, lorsque ce dernier nous montre les six tests qui garantissent à la fois sa fidélité et son renouvellement au cours de l'histoire. C'est du reste ce qui se voit à travers l'interprétation des évènements fondateurs de l'histoire du peuple d'Israël dont nous avons parlé plus haut.

Le caractère historique de ces évènements se justifie aux yeux de l'auteur par le fait que ceux-ci continuent à accompagner la foi des croyants d'aujourd'hui. Il oppose alors l'intelligence mythique ou totémique qui se limite à une nomenclature ordonnée dans un système clos, qui échappe à l'histoire ; à l'intelligence théologique qui livre une compréhension diachronique du passé, et fait appel au travail d'interprétation qui en assure la vitalité au cours de l'histoire. Tel peut se résumer la compréhension du concept tradition chez Ricœur. Dans le cadre de notre travail, cette conception revêt à nos yeux une importance capitale ; d'une part, elle nous donne l'occasion de découvrir la fécondité du système herméneutique ricœurien, et justifie d'autre part notre interrogation sur l'impact que cette fécondité peut avoir dans les débats qui

concernent aujourd'hui les domaines épistémologique, littéraire, politique et moral.

II. 2. Fécondité du système herméneutique de Ricœur

S'interroger sur la fécondité du système herméneutique ricœurien revient dans le cadre de notre travail, à mettre en valeur la contribution du tournant herméneutique dans l'édifice de la connaissance. A nos yeux, cette contribution peut être perceptible dans les domaines variés, tels que les domaines épistémologique, littéraire, moral et politique. Pour ce faire, nous partirons de l'origine du problème herméneutique qui, aux yeux de l'auteur prend source à la limite de la démarche phénoménologique. Ce qui en raison de conséquence révèle en premier lieu son ancrage dans le domaine épistémologique, à partir de la critique que Husserl formule contre Descartes. Ainsi dans ses *Méditations cartésiennes*, Husserl reprend à nouveaux frais, la préoccupation cartésienne d'un fondement ferme et assuré de l'édifice de la connaissance, à partir d'une vérité première : l'évidence du « Je ». Husserl s'approprie lui aussi cette évidence première, mais sans toutefois cacher sa volonté d'aller plus loin. Sa démarche le conduit à une critique plus radicale qui lui permet de mettre à découvert ce qui constitue à ses yeux, les limites de la découverte cartésienne.

Dans le cadre de notre analyse, nous ne prétendons certes pas faire une étude exhaustive de ce grand débat qui a opposé Husserl à Descartes - notre préoccupation se limite simplement à une restitution brève des origines de la démarche herméneutique de Ricœur. Ainsi revenant sur cette évidence du « Je » telle que Descartes l'a posée ; c'est-à-dire à partir de la réflexion critique du moi sur lui-même, l'auteur des *Méditations cartésiennes* n'hésite pas à relever l'erreur de Descartes qui à ses yeux a finalement conduit à la stérilité de cette affirmation. Husserl fait remarquer pour ce faire que Descartes n'a pas pu faire ressortir toute l'amplitude que recouvre l'évidence du « Je », c'est-à-dire la

spécificité de sa méthode et le champ de possibilité qu'elle génère, notamment dans le domaine transcendantal.

Du point de vue méthodologique, Husserl estime que la mise hors-jeu par le « Je » du monde empirique, dans l'expérience transcendantale offre au moi un noyau d'expériences à l'aide duquel, le moi se découvre en lui-même. Il s'agit là de l'affirmation de l'apodicticité de la subjectivité transcendantale. Bien plus, l'auteur met en garde contre une mauvaise compréhension de cette subjectivité transcendantale, en parlant du danger de « l'égologie »[213], pour dire cette propension au solipsisme qui, excluant les autres moi, au même titre que le monde empirique ne fait malheureusement pas place à l'intersubjectivité transcendantale. Aux yeux de Husserl, cette compréhension ne devrait pas constituer en réalité la conséquence première de cette découverte. C'est dans ce sens que nous pouvons dire que le solipsisme transcendantal apparaît comme le premier effet de la stérilité de la découverte cartésienne.

De plus, l'intérêt que revêt notre analyse dans ce cadre est de rendre compte de l'authenticité de ces expériences. Car aux yeux de l'auteur, l'expérience transcendantale que livre l'épochè phénoménologique ne conduit pas au néant. Mais au contraire elle met le sujet devant ce que lui-même appelle des « phénomènes », c'est-à-dire l'ensemble formé par mes états vécus et le monde objectif autour de moi. C'est cet ensemble qui finalement fait partie de ma vie intentionnelle.

En raison de conséquence, l'auteur des *Méditations*…fait ressortir deux ordres d'existence : une existence naturelle qui repose sur la croyance au monde empirique ; et l'ordre transcendantal assorti de la réflexion du moi sur lui-même. Dans ce sens, s'il est certes vrai que l'existence naturelle n'a qu'une autorité pour le moins relative, s'il est établi que l'apodicticité du sujet transcendantal ne fait plus l'ombre d'aucun doute, la question que nous pouvons nous poser à ce

[213]Husserl Edmund, *Méditations cartésiennes trad. Par G. Peiffer et E. Levinas*, Paris, Vrin, 2008, p. 61

niveau est celle de savoir ; comment l'auteur parvient-il à justifier l'apodicticité du monde qui remplit la vie intentionnelle ? En d'autres termes, il s'agit de savoir comment l'ensemble des expériences possibles que génère l'épochè transcendantale échappe-t-il au procès de la non-existence ; qui dévaloriserait ce monde au niveau de la simple apparence ? En réalité, l'enjeu qui se joue à travers cette question est d'éviter de faire du domaine transcendantal un domaine vide ; c'est-à- dire un siège de la non-existence. Husserl résout ce problème en considérant que la réduction qui se réalise à travers l'épochè phénoménologique effectue une mise hors-jeu du monde réel, et par la réflexion, elle ouvre ainsi à la conscience un horizon de perceptions multiples et d'expériences nouvelles qui ne reproduisent plus le monde dans sa perception primitive. Mais elle donne plutôt l'occasion au moi de mieux saisir le contenu de ce monde perçu spontanément ; et permet enfin de compte d'échapper aux préjugés qui peuvent obscurcir l'authenticité de la nouvelle perception. Cette nouvelle perception opère un changement qui suspend la réalité dans l'intention. C'est pourquoi définissant l'épochè, Husserl déclare :

« Par l'épochè nous réduisons le donné réel à la simple « intention » et à l'objet intentionnel. »[214]

C'est dire pourquoi la conscience ne peut plus être envisagée comme une conscience vide, mais elle est toujours une visée, une intentionnalité appelée à être remplie par des perceptions correspondantes.

A ce niveau de notre analyse nous parvenons à ce que l'auteur appelle la « quasi-réalité » ou le monde de la fiction qui livre finalement l'en soi, c'est-à-dire le fondement de toute objectivité recherchée. Tel peut se résumer brièvement la nouvelle orientation méthodologique que préconise Husserl. La question que nous pouvons nous poser est celle de savoir quel avantage cette démarche de Husserl apporte t- elle à notre travail ? Pour apporter quelques

[214] *Ibidem,* p. 100

éléments de réponse à cette interrogation, nous pouvons dire que cette discussion nous met droit sur les traces de l'herméneutique ricœurienne. Ainsi, comme nous l'avons vu dès le début de ce chapitre, il s'agit de répondre au besoin de fondement d'une philosophie première ; capable d'authentifier l'objectivité du discours scientifique. Cette préoccupation amena Descartes à l'affirmation de l'évidence du « Je », comme point de départ de la réalité objective. Cette évidence première sera reprise sous forme d'une critique radicale par Husserl qui en a montré toute sa fécondité dans le domaine transcendantal ; qui permet de se débarrasser des préjugés qui empêchent le sujet de mieux saisir la réalité. Mais malgré toute la pertinence de cette critique husserlienne, certains auteurs n'ont pas hésité de dénoncer son caractère idéaliste. C'est le cas de Heidegger qui l'accuse d'avoir laissé de côté l'essentiel : la question ontologique. Heidegger estime en effet qu'il importe à l'homme de se comprendre d'abord lui-même ; et de cette compréhension découle la question de l'être.

Or aux yeux de Heidegger cette question de l'être, a constitué une des préoccupations majeures pour les auteurs antiques ; on comprend pourquoi il propose un renversement de la problématique en rappelant l'antériorité de la question de l'être à celle de la subjectivité, avec son corollaire la théorie de la connaissance ; qui cristallise l'attention à l'époque moderne. C'est ainsi que dans son ouvrage intitulé *Etre et temps*, l'auteur déclare :

« la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli. »[215]

Cette remarque peut avoir pour notre travail une double conséquence : elle autorise en premier lieu de dresser un aperçu global sur la manière dont la question ontologique a été posée par des auteurs antiques ; et dans un second temps, elle vise à montrer la pertinence que cette problématique peut avoir à l'époque moderne. Toutefois, nous devons faire remarquer que cette

[215] Heidegger Martin, *Etre et temps trad. François Vexin*, Paris, Gallimard, 1986, p. 30

interrogation ontologique antique aboutit à une difficulté. Difficulté qui repose sur l'attitude à adopter devant deux positions contraires – celle d'Héraclite qui défend l'origine de l'être dans le changement ou dans la diversité, et celle de Parménide qui affirme au contraire que l'être proviendrait de l'immutabilité ou de l'unicité - s'excluant l'une et l'autre. C'est cette difficulté que tentent de résoudre Démocrite avec l'atomisme et Platon dans sa célèbre théorie des deux mondes. Malheureusement, nous ne pouvons pas aller jusqu'au bout de cette discussion dans le cadre de notre travail, notre objectif ici se limitant à un rappel qui vise à montrer la manière dont cette question ontologique a été posée voire discutée au cours de la période antique. Et la réaction de Heidegger devant la question de la subjectivité qui préoccupe les auteurs modernes, constitue un renversement de la problématique destiné à montrer la primauté de la question de l'être. L'intérêt que ce renversement apporte se présente d'abord ; comme une critique adressée à la manière dont cette question avait été posée par les auteurs antiques ; en même temps qu'il traduit la nouvelle orientation ou l'importance que l'auteur entend donner à cette question ontologique à l'époque moderne.

Toutefois, ne pouvant pas traiter de ces deux points de manière exhaustive, comme le ferait un spécialiste de la pensée de Heidegger, nous nous limiterons dans notre analyse à deux remarques, tirées du commentaire qu'en a proposé Ricœur dans *Le conflit des interprétations*. Ainsi à l'égard des auteurs antiques, Heidegger montre que l'interrogation sur l'être ne comporte toute sa pertinence que dans la mesure où se trouve déjà résolue la question l'existence de l'homme. Ricœur formule cette remarque en ces termes : « pour s'interroger sur l'être en général, il faut d'abord s'interroger sur cet être qui est le « là » de tout être…c'est-à-dire sur cet être qui existe sur le mode de comprendre l'être.»[216] La réaction de Heidegger par rapport aux auteurs modernes consiste

[216] Ricœur Paul, *op.cit*, p. 11

quant à elle, à sortir l'interrogation de l'emprise méthodologique dont l'intérêt se limite dans le rapport entre le sujet et l'objet (la théorie de la connaissance), afin de revenir sur la question de l'être. L'auteur les invite d'abord à un effort de compréhension de l'être ; et cette compréhension devra les amener à se comprendre eux-mêmes ; c'est-à-dire à comprendre leur existence. Aussi dans un des ouvrages intitulé *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Emmanuel Levinas estime que :

« la compréhension de l'être est la caractéristique et le fait fondamental de l'existence humaine.»[217]

Dans ce sens, l'interrogation passe de la subjectivité – problème qui préoccupe les auteurs modernes – à celle de l'existence ; assortie de la question ontologique.

Voilà comment s'effectue le renversement de la problématique chez Heidegger, tel que Ricœur le comprend dans l'ouvrage susmentionné. Enjeu dont l'importance se justifie par son ouverture à l'existence ; mais cette démarche accuse malheureusement aussi aux yeux de Ricœur un défaut d'ordre méthodologique. Heidegger exclut dans sa démarche les exigences d'ordre méthodologique ; et montre que l'accès à l'être ne passe pas par une théorie, mais il engage plutôt l'existence même de l'homme. Pour pallier à cette déficience méthodologique, Ricœur va passer par le langage ; qui nous introduit alors dans la problématique de l'interprétation ; c'est-à-dire au cœur l'herméneutique ricœurienne.

Bien plus, la contribution du tournant herméneutique s'étend dans le domaine littéraire, et porte dans cette perspective sur la question de l'identité personnelle. Pour aborder ce passage, deux ouvrages précis guideront notre réflexion : le *Soi-même comme l'autre* de Ricœur, et le texte d'une conférence donnée à ce sujet par Monique Castillo. La démarche de Ricœur met à découvert

[217] Levinas Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001, p. 83

la différence qui existe entre le « soi » et le « je ». Cette différence se voit d'abord du point de vue grammatical par l'emploi du « soi » d'une part comme un pronom réfléchi de la troisième personne ; et d'autre part à travers la forme pronominale « se », qui désigne les pronoms personnel (chacun) et impersonnels (on). Par-delà le contexte grammatical, c'est surtout du point de vue philosophique que l'auteur révèle cette différence. Ainsi avec la question de l'identité personnelle (qui suis-je ?) il oppose l'identité-'idem' ; c'est-à-dire la même té à l'identité-'ipse' qui veut dire l'ipséité. A ses yeux, la première forme d'identité exprime le caractère qui répond à la question « quoi ?». La construction de cette identité se fait d'abord du point de vue numérique et désigne à ce premier stade la reconnaissance d'une même chose qui apparaît plusieurs fois. Il s'agit dans ce sens de la capacité de découvrir l'invariant ; c'est-à-dire le même, ou la même té au-delà de toutes les apparitions successives. L'auteur assimile cette première forme d'identité à « l'unicité »[218], pour la distinguer de la pluralité.

Ensuite la deuxième forme d'identité porte sur la ressemblance entre deux choses. L'opération qui exprime l'identité à ce stade, est relative à la capacité de substitution dont font montre ces deux choses. Mais avec l'introduction du facteur temps, ces deux formes d'identité deviennent douteuses. Car il n'est pas facile de reconnaitre la même chose dans le temps. Elle peut s'altérer ou changer au cours de son évolution dans le temps. L'auteur conçoit le temps dans ce sens comme « un facteur de dissemblance », qui menace la ressemblance en introduisant des changements sur une chose ou sur un individu. C'est pourquoi il fait appelle au principe « de permanence dans le temps »[219], par lequel il entend préserver la ressemblance. Ici nous ne sommes pas loin de l'hypothèse du morceau de cire cartésienne, qui nous introduit dans la philosophie de la substance, caractérisée par la quête du substrat, de l'invariable, et pour tout dire

[218]Cf. Ricœur Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1990, p. 140

[219]Cf. Ib*idem*, p. 142

de l'habitude. A ce niveau, le problème de l'identité suppose la présence d'une chose concrète dotée des propriétés spécifiques. C'est pourquoi Monique Castillo parle de la réification du « je »[220], pour dire la tentative de chosification et d'immutabilité qui découle de la référence au caractère.

Contrairement à l'identité-idem, qui développe une image figée du « je », l'identité-ipsé échappe à toute fixité sans se détruire totalement dans le temps. Et comme l'atteste l'auteur lui-même, cette forme d'identité :

« n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité. »[221]

Pour caractériser cette forme de permanence, il fait référence au respect de la parole donnée et défend la possibilité de sauvegarder son identité dans le temps à travers une promesse, pourvu qu'on y reste fidèle. Cette forme d'identité ne fige pas le « je » à la manière d'un caractère, mais développe une permanence qui tient par le critère de fidélité. C'est dire pourquoi l'auteur lui-même reconnaît qu'

« Il est en effet un autre modèle de permanence dans le temps que celui du caractère. C'est celui de la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée. »[222]

Or tenir une promesse, c'est assumer un engagement qui n'est pas imposée de l'extérieur. Il s'agit plutôt de répondre fidèlement à ma parole, en surmontant tous les obstacles qui tentent de m'en dissuader. La permanence de l'identité dans ce sens ne s'inscrit plus dans le registre du caractère qui me chosifierait, mais se révèle en revanche à travers d'autres modalités comme « la persévérance de la fidélité à la parole donnée » ou « la constance dans l'amitié ». Aux yeux de l'auteur, ces autres modalités assurent une permanence (sui

[220]Cf. Castillo Monique, (Sous la direction de Pierre Chiron), « La construction du soi selon Ricœur : enjeux éthiques et culturels » in *La constitution du champ littéraire,* Paris, L'Harmattan, 2008, p. 337

[221] Ricœur Paul, *Ibidem*, p.13

[222] Ricœur Paul, *op.cit*., p. 148

generis) ; c'est-à-dire d'un autre genre que celle du caractère. C'est dans ce sens que lui-même atteste qu' :

« à cet égard, la tenue de la promesse…paraît constituer un défi au temps, un déni du changement : quand même mon désir changerait, quand même je changerais d'opinion, d'inclination, je maintiendrai. »[223]

Ce qui montre un autre point de divergence entre l'identité-idem à l'identité-ipse. Cette divergence oppose l'identité subie, au moyen du caractère qui me fige à celle que j'assume moi-même, à travers un engagement moral. C'est entre ces deux formes d'identité que Ricœur construit l'identité narrative. Et Monique Castillo formule cette médiation en disant :

« Entre le caractère et l'engagement moral, je suis une vie qui se déroule.»[224]

Cela signifie que les changements qui s'opèrent en moi, au cours des différentes péripéties de la vie. Ce qui nous rapproche du couple (mimèsis et muthos) que développe Aristote dans la *Poétique*, c'est-à-dire la représentation ou l'imitation et l'intrigue.

Dans *Temps et récit 1*, Ricœur attire l'attention sur l'usage du terme représentation ou imitation, en rappelant le sens métaphysique que Platon donne à ce terme ; c'est-à-dire une simple copie de la réalité qui est du domaine des idées. Dans le livre VII de la *République* en effet, cet auteur conçoit le monde en deux parties différentes : le monde des essences réelles qui est le domaine des idées et le monde des réalités sensibles qui n'est que le pâle reflet ou la copie plus ou moins conforme des idées. A ses yeux, cette deuxième partie du monde constitue le domaine des apparences qui n'est qu'une imitation de la réalité. Contrairement à cet usage platonicien de la mimèsis, Aristote fait référence à ce terme pour le situer dans la sphère de l'agir humain. Dans ce sens, elle se

[223] I*bidem*, p. 19

[224] Castillo Minique, *op.cit.*, p.3

rapporte aux œuvres ou aux actions de l'homme (personnage) au cours de l'intrigue. La mise en intrigue ne renvoie donc pas, aux yeux d'Aristote seulement au royaume de la fiction, elle est plutôt cette opération qui consiste à la « narrativisation » d'une vie qui s'échappe à la passivité du caractère. Le « je » devient dans ce sens le sujet de l'action qui se déroule à travers l'intrigue. Celle-ci décrit l'expérience humaine à travers l'histoire du personnage qui révèle l'histoire d'une vie racontée. C'est pour cela que Ricœur déclare :

« Le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler son identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée. »[225]

C'est cette forme d'identité qui se révèle à travers le récit que Ricœur appelle l'identité narrative. A nos yeux, c'est à partir de celle-ci que nous pouvons tirer des perspectives morale et politique que génère le champ herméneutique ricœurien.

Du point de vue moral, la construction de l'identité narrative procède par une herméneutique du « soi » qui suppose l'éclatement du « je » et fait appel à l'altérité. Le « je » ne s'identifie plus uniquement à travers un prétendu substrat qui assure sa permanence dans le temps, au risque de le chosifier. Il assume son identité par la présence d'un tiers, avec qui il partage une même communauté d'intérêts, une même échelle de valeurs ; et avec qui il aspire à un idéal de vie commune au sein de la société. Ce qui nous rapproche de la (polis) ; c'est-à-dire la Cité selon Aristote, dans laquelle l'individu trouve son épanouissement. C'est dans ce sens que Monique Castillo a pu faire remarquer que dans la construction de l'identité que propose Ricœur, le

« « je » n'existe pas sans les autres, il n'est pas coupé des autres. »[226]

Cela laisse voir le rejet que cet auteur oppose au subjectivisme, et à l'individualise moderne. Pour mieux comprendre l'auteur, il s'agit de dénoncer cette prétention moderne de faire de l'individu créateur des valeurs, au moyen

[225] Ricœur Paul, *op.cit*., p. 175

[226] Castillo Monique, *op.cit.*, p.6

de « la tabula rasa », pour utiliser une expression du vocabulaire cartésien, par laquelle cet auteur invalide toutes les certitudes antérieures. Contrairement à cette ambition fondatrice qui caractérise l'individu dans la société moderne, Ricœur oppose un « je » emprunt de relativité entre deux dimensions diamétralement opposées. La dimension passive, qui montre sa dépendance au passé et requiert de lui un respect envers l'héritage qu'il reçoit de ses prédécesseurs ; ensuite la dimension active qui fait de lui le projet d'un avenir à construire, d'un idéal à réaliser, ceci en concertation avec les autres membres de la communauté. C'est ici pour nous le lieu de tirer des conséquences politiques du champ herméneutique ricœurien. Ces conséquences ont pour intérêts à nos yeux d'attirer notre attention sur le risque du communautarisme et sur l'usage abusif de l'autorité. Dans ce sens, Monique Castillo préconise une interprétation des rapports interpersonnels par la médiation des ressources symboliques que véhicule le langage (narratif, esthétique et culturel). Ceci pour éviter non seulement un usage dogmatique du pouvoir qui exposerait la communauté à la violence, au mépris des libertés et des droits individuels ; mais aussi pour la préserver du risque d'un repli identitaire. Elle utilise alors le concept « *esthétique de l'altérité* »[227], pour désigner le champ de possibilités qui s'offre à l'individu pour se mettre en relation avec les autres membres de la communauté, au moyen d'un dialogue fécond nourri par la vertu de l'interprétation. C'est dans cette même perspective que Ricœur évoque la nécessité des justes institutions qui permettent l'épanouissement de tous les membres de la société. Nous retrouvons ici le cadre d'expression des valeurs déjà évoquées au sein de l'Etat démocratique, par lesquelles nous avons initié un débat avec celles qui appartiennent à la tradition chrétienne. Si ce débat a montré les converges de vue sur l'organisation sociale entre l'Etat démocratique et

[227] Cf *Ibidem*, p. 7

l'Eglise, à partir des valeurs qui garantissent l'épanouissement de l'homme, il n'en demeure pas moins vrai qu'il existe encore quelques points de divergences.

Ainsi contre les revendications excessives des droits qui caractérisent l'homme moderne, Joseph Ratzinger a-t-il aussi rappelé l'importance des devoirs. Ceci pour faire comprendre à l'individu moderne, parfois obnubilé par la soif de la liberté, que l'homme est à la fois un sujet de droits et de devoirs. Ce qui veut dire que ses choix doivent satisfaire aux exigences de ce qui est permis et de ce qui est interdit. Dans la même veine, Jürgen Habermas fait valoir la place de l'Eglise au sein de l'Etat démocratique, en insistant sur la prise en compte de sa contribution dans les débats qui engagent l'avenir de l'Etat. Cette position va alors à l'encontre de cette image de l'Eglise coupée du monde et milite pour son insertion dans la vie sociale et politique. Ce qui en conséquence instaure un climat de tolérance et de dialogue entre les différents partenaires (religieux, politique et culturel) qui interviennent au sein de l'Etat démocratique. La contribution du tournant herméneutique ricœurien est donc à considérer moins comme une entreprise purement intellectuelle, elle s'arrime volontiers dans la sphère de l'activité humaine. Dans ce sens elle propose une médiation non seulement entre le passé et le futur, en développant une conception dynamique de la tradition qui la pérennise au cours de l'histoire ; mais aussi entre les individus au sein de la société, en mettant en valeur les ressources symboliques du langage.

CONCLUSION

Parvenus au terme de ce chapitre, nous pouvons retenir trois idées principales. La première nous situe dans le champ herméneutique ricœurien et révèle en même temps, les tâches et les exigences qui concernent la discipline herméneutique. Ainsi nous avons vu que le champ herméneutique offre un contexte de significations, nourri par un réseau symbolique qui s'inspire d'une tradition et fait appel à l'exercice d'interprétation. C'est à partir de ce contexte que nous pouvons tirer la deuxième idée qui nous intéresse dans ce chapitre à savoir, la conception du terme tradition selon Paul Ricœur. Il s'agit à ses yeux d'un dépôt qui se transmet en se renouvelant de génération en génération, par la vertu de l'innovation. Ce qui finalement en fait une tradition vivante. Bien plus, la troisième idée qui a attiré notre attention au cours de ce chapitre porte sur les avantages du contexte de significations de l'herméneutique ricœurienne au sein de la société moderne. Ce qui justifie les attaques que cet auteur adresse à l'encontre du projet fondateur du « je » cartésien, et rappelle l'exigence des liens communautaires dont il dépend. Toutefois, la démarche de Ricœur ne minore pas les dangers qui minent le communautarisme. Les solutions qu'il propose pour surmonter ces dangers puisent, dans les ressources symboliques du langage humain, pour ainsi dire la capacité de la « narrativisation » de la vie par la voie du récit ou de l'esthétique d'un côté; et soulignent de l'autre, la nécessité de mettre en place des justes institutions, comme le revendique l'Etat démocratique moderne, dont nous avons parlé plus haut.

Forts de cette convergence avec l'Etat démocratique moderne, nous pouvons retenir de cette première partie du travail que les concepts tradition et modernité ne développent pas entre eux des relations conflictuelles. Ainsi contrairement à Voltaire qui affirme l'autorité de la raison contre la référence à la tradition chrétienne au sein de l'Etat, contre Joseph de Maistre qui milite pour le retour à la monarchie divine, pour supplanter le pouvoir subversif de la raison,

nous avons pu établir à travers le processus d'apprentissage dont parlent Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger le rôle conjugué que jouent la raison et la religion au sein de l'Etat démocratique moderne. C'est dans ce sens que nous avons initié un débat entre les valeurs qu'incarne l'Etat démocratique et celles que défend la tradition chrétienne. Il ressort de ce débat une critique formulée contre la tentative de la société moderne à vouloir sacraliser les droits de l'individu au détriment de ses devoirs. De cette hypertrophie des droits individuels que nourrissent les revendications de l'autonomie nées de l'idéal démocratique initié par la philosophie des Lumières, découle un visage de la société moderne marqué par l'émergence de la figure de l'individu.

Par ailleurs, ces revendications peuvent entraîner une autre conséquence : l'affirmation de la raison critique qui soumet toutes les activités humaines sous son autorité, au risque de faire de l'homme une entité unidimensionnelle. Pourtant l'homme comporte d'autres facultés qui donnent à la société humaine une expression variée, mais qui manifeste le génie de l'homme et son aspiration à l'infini. Comment rendre compte de cette expression dans le temps et à travers toute sa diversité ? Cette interrogation porte alors sur les rapports qu'entretiennent les hommes de générations en générations ; c'est-à-dire sur la relation entre la tradition et la modernité. Si en contexte occidental cette relation est loin d'établir une barrière entre ces deux notions comme nous venons de le voir, l'interrogation demeure entière en ce qui concerne le contexte africain. Car celui-ci fait référence à la question des rapports entre la tradition africaine et la modernité occidentale. Question lancinante qui suppose déjà résolue celle qui porte sur la définition même de ce qu'il faut entendre par tradition africaine, et le cas échéant celle des critères d'évaluation à envisager entre celle-ci et la modernité occidentale ? C'est autour de ces interrogations que va s'organiser la deuxième partie de notre travail qui va suivre.

II

DEUXIEME PARTIE : LA TRADITION AFRICAINE AU CRIBLE DE LA MODERNITE

CHAPITRE. V - DELIMITATION SPACIO-CULTURELLE

INTRODUCTION

A travers la première partie de notre travail, nous avons voulu mettre en valeur les rapports que peuvent entretenir la tradition et la modernité, dans le contexte occidental. Au cours cette deuxième partie, notre propos va s'étendre au contexte africain. Ainsi, après avoir dégagé ce qu'il faut entendre aujourd'hui par tradition africaine, notre effort consistera à établir un parallèle entre celle-ci et la modernité. Or quand on entreprend d'analyser les rapports entre la tradition et la modernité en contexte africain, il s'agit de l'histoire d'une rencontre : la rencontre entre deux cultures – une d'origine africaine et l'autre d'origine occidentale. La première question qui se pose est de savoir comment s'est effectuée cette rencontre. Ainsi en se proposant de répondre à cette question, on est confronté de prime abord à une difficulté plurielle. La première qui se présente et apparaît en même temps comme la plus importante provient de l'historiographie réalisée sur ce continent ces dernières années, laquelle offre un visage de l'Afrique trahi par des confusions et des conclusions à la fois hâtives et légères. La deuxième difficulté se justifie par la complexité même du paysage culturel qui compose le continent africain, un paysage divers mais qui cache en même temps les aspects qui tentent de l'uniformiser. La troisième difficulté qui se pose devant ce continent porte sur son histoire, l'histoire d'une *longue marche…*[228]pour reprendre le titre de cet ouvrage de Jean Copans publié en 1990, à travers lequel cet auteur propose une analyse pertinente sur le long et difficile processus de la modernité africaine. En réalité, ces trois difficultés mettent chacune à découvert le rapport de forces inégales qui a prévalu pendant

[228] Copans Jean, *La longue marche de la modernité africaine*, Paris, Karthala, 1990

cette rencontre. C'est pour relire l'histoire de ce rapport que certains africanistes à l'instar d'Achille Mbembe ont parlé d'une « domination raciale »[229], cela pour caractériser la soumission des peuples africains au moment de la colonisation Ainsi, toute analyse qui accuserait un manque d'informations suffisantes fournirait nécessairement une vision erronée et incomplète de ce continent.

Au regard de toutes ces difficultés, la deuxième question à nous poser est celle de savoir quelle démarche nous pouvons suivre pour parvenir à une meilleure compréhension du concept tradition africaine, afin d'élucider au mieux les rapports qu'elle peut entretenir avec la modernité. Cette deuxième interrogation permet de comprendre que l'étude que nous amorçons requiert une délimitation qui en faciliterait la compréhension. Ainsi, pour répondre à cette exigence nous avons voulu organiser notre champ d'analyse au cours de ce premier chapitre en deux grandes étapes. La première porte sur une délimitation de l'univers culturel dans lequel va se déployer notre analyse, et la deuxième effectuera une délimitation qui situe le lecteur dans un espace géographique bien déterminé.

[229]Cf. Mbembe Achille, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, Ed. La Découverte, 2010, p. 9

I. DELIMITATION DE L'UNIVERS CULTUREL

I. 1. Tentative de définition du concept tradition africaine.

La première tentative de définition du concept tradition africaine dans le champ d'analyse qui concerne notre travail se déploie d'abord du point de vue culturel. Dans ce sens, nous nous référerons volontiers à un univers culturel bien précis : l'univers de la culture négro-africaine. Mais quand on parle de la culture négro-africaine, Cheikh Anta Diop dans son ouvrage intitulé *Nations nègres et culture*[230], ou de Théophile Obenga dans *La philosophie africaine de la période pharaonique*[231] trouvent qu'elle est d'origine égyptienne et se prolonge pour regrouper l'ensemble des populations qui appartiennent à l'Afrique noire. La question qui nous préoccupe dans ce sens serait celle de savoir quelle conception de la tradition africaine nous pouvons dégager de l'univers culturel ainsi défini. Pour répondre à cette préoccupation, nous voulons d'abord faire remarquer que le concept tradition africaine fait partie du grand ensemble – de comportements, de pratiques et de théories - qui forme la mémoire culturelle africaine, et structure une vision du monde bien déterminée. Or comme le souligne Ka Mana, dans les débats qui concernent l'Afrique :

« lorsqu'on parle de la culture africaine, il est souvent difficile de savoir exactement de quoi l'on parle ou de dire clairement à quoi l'on pense. La même expression ne renvoie pas à un même contenu ni à une même référence objective»[232].

---

[230] Cf. Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 1954, p. 337

[231] Cf. Obenga Théophile, *La philosophie africaine de la période pharaonique*, Paris, L'Harmattan, 1990, 41

[232] Ka Mana, « Repenser la culture africaine et ses valeurs de civilisation », in *www.congoscopie.be*, 05 Avril 2009, p. 1

Cette remarque de l'auteur laisse entendre non seulement l'intérêt que revêt la culture africaine aujourd'hui, mais témoigne en même temps de l'absence d'une compréhension claire, valable pour tous de cette même culture. Si en effet les thèses défendues par Cheikh Anta Diop et Théophile Obenga semblent unanimes sur la référence égyptienne par exemple, la question de l'identité de cette culture africaine ne demeure pas moins problématique ; si bien que l'expression culture africaine conduit parfois de nos jours à une impasse. On comprend pourquoi André Julien Mbem en parle en termes d'un « bazar culturel »[233] pour désigner cet univers culturel africain, composé de valeurs communes. C'est pour cette raison que le projet de définir le concept tradition africaine qui va nous occuper tout au long de ce premier point du premier chapitre de la deuxième partie de notre travail, nous semble lui aussi particulièrement difficile ; et requiert une démarche bien précise. Ainsi, pour satisfaire ce besoin de précision nous organisons notre démarche en trois points. Le premier point concerne précisément cette apparence paradisiaque qui structure l'imaginairie africain et donne à la tradition africaine, l'image d'une réalité désincarnée - propre à une sphère réservée aux anges - sans rapport immédiat avec le théâtre ambiant de la société humaine.

En second lieu l'autre point que nous voulons évoquer pour caractériser la tradition africaine porte sur la dimension de la transmission qui la pérennise au cours de l'histoire, et qui met en valeur l'un des points essentiels de cette tradition, c'est-à-dire l'oralité. Le troisième point qui vient à l'esprit quand on parle de la tradition africaine englobe tout un ensemble de confusions, de préjugés qui finalement aboutissent sinon à sa négation pure et simple, du moins contribuent à sa dévalorisation.

Ainsi s'agissant du premier point, il concerne l'illusion paradisiaque qui entoure très souvent l'univers de la tradition africaine. Un univers caractérisé par

[233] Cf. Mbem André Julien, *Mythes et réalités de l'identité culturelle africaine*, Paris, L'Harmattan, 2005, p.17

son éloignement dans le passé, son rayonnement dans l'histoire du point de vue artistique, moral, politique, économique. Ce qui le rapproche volontiers de ce stade de l'évolution de l'histoire de l'humanité appelé « l'âge d'or »[234] ; pour désigner ainsi cette heureuse période d'abondance, de quiétude, et de stabilité qui constitue le rêve de la société humaine. C'est pourquoi, lorsque l'Africain parle de la tradition africaine dans ce sens, il fait mémoire à un passé composé d'un ensemble de références archétypales qui aurait fait le rayonnement de l'histoire africaine dans un passé lointain, et longtemps inspiré aussi celle de l'humanité tout entière.

A travers l'historiographie réalisée sur le passé de l'Afrique depuis la période coloniale, cet imaginaire paradisiaque de la tradition africaine est présenté par Cheik Anta Diop et Léopold S. Senhor qui peuvent être considérés comme des chefs de file; suivis par Mahamoudou Ouédraogo[235]. Au nombre des commentateurs de ce passé glorieux de l'Afrique, s'ajoute également cet auteur Boukinabé Ouattara Vincent, qui interprétant cette vision idyllique du passé africain, y voit

« la résultante de l'échec des grands systèmes sociaux : le capitalisme et le socialisme »[236],

qui cristallisent l'organisation économique du monde actuellement ; quoiqu'en dise Yambo Ouologuem[237] qui propose une vision contraire. C'est dire pourquoi ce retour au passé africain devrait être compris comme l'expression d'une nostalgie qui habite très souvent l'Africain de revivre ou de revenir dans un passé peint de gloire et de bonheur, en opposition, soit à la rude

---

[234]Cf. *Le Petit Larousse illustré*, Paris, Larousse, 1991, p. 700

[235] Cf. Ouédraogo Mahamoudou, *Culture et développement en Afrique : le temps du repositionnement*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 67

[236] Ouattara Vincent, *Idéologie et tradition en Afrique noire : Pour une nouvelle pensée africaine*, Paris, L'Harmattan, 2001,

[237]Cf. Ouologuem Yambo, *Le devoir de violence*, Paris, Seuil, 1968

expérience vécue dans le présent, soit en réaction contre les tentatives de dénigrement et de mépris de cette tradition africaine.

Le deuxième point que nous avons retenu pour traiter de cette tradition africaine montre un autre aspect important, qui peut même en réalité, être le caractère essentiel de cette tradition à savoir l'oralité. En parlant de l'oralité, il s'agit en clair de mettre en valeur à la fois la mémoire qui reproduit et rappelle les évènements du passé, mais de laisser aussi à l'œuvre la spontanéité créatrice qui en découle. C'est dire que la tradition dans ce sens s'entend comme une transmission : la transmission des valeurs de civilisation de la société ancestrale, la transmission des connaissances du passé, qui s'effectue de génération en génération. L'oralité constitue pour ce faire le moyen de communication qui véhicule les éléments et les valeurs de la tradition africaine au cours de l'histoire. On peut comprendre pourquoi l'usage de ce moyen de communication dans la société africaine laisse apparaître quelques acteurs principaux par lesquels se réalise cette transmission, à savoir la figure du griot très présente dans la région ouest-africaine, le Mvet qui est l'instrument de musique propre au groupe tribal Fan, et la parole qui peut s'entendre avec la mémoire comme les deux supports objectifs qui favorisent la transmission de cette tradition. Sans doute, c'est à cause de ces deux supports - la mémoire et la parole - qu'on a coutume de considérer la tradition africaine comme d'une tradition orale, traduisant ce que Samuel Allen appelle : « la tradition de la spontanéité »[238]. Cela pour mettre en lumière la capacité de la continuité et de la créativité au sein de la culture africaine. On comprend pourquoi l'évocation des trois acteurs que nous venons d'énumérer provoque à l'esprit de celui qui a une connaissance de la société africaine, le souvenir des contes, des récits, des épopées et des histoires qui rappellent les origines des peuples concernés et racontent aussi la geste africaine.

[238] Cf. Samuel Allen, « La tradition africaine », in *http://id.erudit.org/iderudit/700060ar*, nov. 2010, p. 55

Ces narrations sont parfois réalisées à travers des airs mélodieux qui malheureusement donnent souvent à l'Afrique l'image réductrice d'un continent habité par des peuples caractérisés par le rythme et par la danse, si l'on en croit cette expression de Léopold S. Senghor devenue célèbre :

« L'émotion est nègre, comme la raison est hellène »[239].

Cela pour établir la différence entre les deux modes de perception de la réalité qui opposent les races blanches et noires.

En ce qui concerne le troisième point, il s'agit d'une littérature développée par des ethnographiques, des philosophiques e des historiens qui ont forgé une fausse image de l'Afrique, et ont cristallisé tout un ensemble de préjugés, de confusions et d'affirmations gratuites sur ce continent. Parmi ces auteurs les plus connus, à l'origine de cette fausse image jadis donnée du continent africain, nous pouvons citer Arthur Gobineau avec son *Essai sur l'inégalité des races humaines*[240] ; ouvrage dans lequel comme le signale l'un de ses commentateurs, Janine Buenzod, l'auteur exprime sa conviction de l'existence de deux races humaines rigoureusement distinctes[241]. Cette image erronée de l'Afrique se voit également chez Hegel qui dans son ouvrage intitulé *Leçons sur la philosophie de l'histoire*[242], il laisse entendre que l'Africain ne s'embarrasse pas de conceptualité, ni d'intuition objective. Il en est de même pour Lévy-Bruhl : un auteur d'origine française qui a développé toute une théorie concernant les peuples dits « non-civilisés » : la théorie de « la mentalité prélogique » pour désigner le mode d'approche des phénomènes propres aux peuples primitifs, au rang desquels se trouvent les peuples de l'Afrique. Cette dernière théorie a été reprise par un de ses disciples, Raoul Allier, dans *Le non-*

---

[239] Senghor Sedar Léopold, *Liberté I : Négritude et humanisme*, Seuil, Paris, 1964, p. 24

[240]Cf. Gobineau Arthur, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, (1853)

[241]Cf. Buenzod Janine, *La formation de la pensée de Gobineau et l'Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Librairie A. – G. Nizet, 1967, p. 18

[242]Cf. Hegel Friedrich, *Leçons sur la philosophie de l'histoire trad. J. Gilbelin*, Paris, Vrin, 1946

civilisé et nous…[243], ouvrage à travers lequel il reprend à nouveaux frais, la différence fondamentale qui oppose les races humaines entre elles.

A travers les ouvrages ci-dessus cités, nous voyons que ces auteurs ne s'appuyant pas sur des critères méthodologiques scientifiquement crédibles – observation des faits, vérification et confrontations des témoignages reçus – ont développé dés théories dont les conclusions ont fait l'objet d'une critique acerbe par les auteurs africanistes depuis la période de la décolonisation jusqu'à nos jours. Ceci à travers une littérature poétique notamment le mouvement de la négritude (René Maran, Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire…), en débat avec celui de la tigritude développé par wolé Soyinka ; une littérature historique initiée par Cheikh Anta Diop qui est à l'origine d'une contestation plus radicale contre les auteurs qui ont développé cette image erronée sur le continent africain, en parlant de « *la falsification de l'histoire* »[244], titre du deuxième chapitre de l'ouvrage cité, à travers lequel se dévoilent clairement les revendications de l'auteur sur l'origine de la civilisation humaine, en terre africaine en l'occurrence en Egypte.

A partir de cette même contestation s'est aussi développée une littérature philosophique apparue sous le terme de « l'ethnophilosophie » qui a cristallisé le débat sur la problématique de la philosophie en Afrique, avec notamment les auteurs comme Placide Tempels, Cheik Anta Diop, Alexis Kagamé, opposés à Eboussi Boulaga, Marcien Towa, Paulin Hountondji. C'est dire pourquoi ce troisième point relatif à l'ensemble des préjugés qui ont été inventés sur le continent africain, peut s'entendre non seulement comme une réaction visant à réhabiliter l'histoire de l'Afrique ; mais elle permet aussi d'élucider l'histoire de la rencontre entre le continent africain et l'occident. On le voit bien, le cadre dans lequel se déploie notre projet de délimitation du champ culturel de la tradition africaine en question, nous apparaît investi de la nostalgie d'une

[243] Cf. Allier Raoul, *Le non-civilisé et nous : Différence irréductible ou identité foncière*, Paris, Payot, 1927, p.11

[244]Cf. Cheik Anta Diop, *op.cit.*, p. 59

mémoire en crise de transmission et de revendication qui réitère ainsi sa complexité. C'est dire aussi pourquoi les tentatives de réhabilitation de cette mémoire tombent parfois dans le piège du ressentiment ou de l'africanisme.

I. 2. Le double ancrage de la tradition africaine

Pour répondre avec plus de clarté et de précision à notre projet de délimitation du champ culturel de la tradition africaine, qui fait l'objet de notre préoccupation tout au long de cette sous-partie, il nous semble aussi important de faire ressortir un autre aspect qui caractérise également cette tradition de manière essentielle : ce que nous avons voulu appeler le double ancrage de la tradition africaine. Celui-ci se révèle clairement à travers cette déclaration :

« Quand on parle de « tradition africaine », il ne faut pas généraliser. Il n' y a pas une Afrique, il n' y a pas un homme africain, il n' y a pas une tradition africaine valable pour toutes les régions et toutes les ethnies…Certes, il existe de grandes constantes…, mais aussi de nombreuses différences »[245]

De fait, un regard superficiel posé sur cette tradition fait le constat d'une réalité paradoxale, qui se laisse appréhender suivant un double aspect ; marquée à la fois par l'uniformité et par la diversité d'une part ; par l'immobilisme et le dynamisme d'autre part. Ce double ancrage apparaît clairement du point de vue culturel, politique, artistique, religieux.

Pour montrer comment ce double ancrage se développe au sein du paysage culturel africain, nous pouvons interroger les africanistes qui se sont penchés sur ce problème. Et pour notre exposé, nous prendrons pour point d'appui les témoignages d'Eduard Blyden, de Senghor et de P.E.A. Elungu, en ce qui concerne le plan culturel. Nous nous appuierons ensuite sur Nkwame Nkrumah pour le plan politique. Pour continuer, notre analyse s'orientera du

[245] Amadou Hampâte Bâ, *Mémoires*, Paris, Ed. J'ai lu, 2008, p. 12

point de vue artistique vers les travaux d'Engelberg Mveng et se terminera au plan religieux avec les deux auteurs suivants Louis-Vincent Thomas, René Luneau. C'est dire que traiter de la tradition africaine de manière précise suppose à nos yeux, sinon le dépassement de ce double paradoxe, du moins l'effort d'en avoir une compréhension claire. Ce qui permettrait d'éviter justement la méprise telle que nous venons de le signaler à travers le paragraphe précédent. C'est aussi dire pourquoi notre ambition dans ce paragraphe consistera à ouvrir un pan du voile qui favorisera la compréhension de cette apparence contradictoire de la tradition africaine dans ses différents aspects, culturel, politique, artistique, religieux.

Au plan culturel, la tradition africaine considérée sous le prisme contradictoire de l'unité et de la diversité, ne se laisse pas saisir totalement comme une entité unique et identique, qu'on pourrait reconnaître telle quelle, à travers l'espace culturel qui couvre toute la région de la culture négro-africaine (région au sud du Sahara). Il ne s'agit pas non plus d'une réalité dont les aspects épars et parcellaires n'auraient rien de commun entre eux et qui donneraient à cette partie du continent africain le visage d'un espace culturel organisé et composé en cultures monades, pour reprendre un concept du système philosophique leibnizien, que l'auteur utilise pour définir cette substance simple qu'est « la monade » entendue comme une substance totalement fermée sur elle-même, sans porte ni fenêtre, c'est-à- dire sans possibilité de communication avec l'extérieur[246]. A travers l'historiographie réalisée sur ce continent, ce prisme contradictoire de la culture négro-africaine a été signalé à maintes reprises. Ainsi Senghor va reconnaître que

« le négro-africain ne laisse pas de présenter une unité remarquable sous sa grande diversité somatique et culturelle »[247].

[246]Cf. Halbwachs Maurice, « Leibniz », in *Les philosophes,* Paris, Edition Mellottée, 1954, p. 102

[247] Senghor Sedar Léopold, *op.cit.*, p. 70

Cette déclaration laisse entendre que, lorsqu'on entreprend l'étude de la culture africaine, on assiste d'une part à l'affirmation d'une culture commune appartenant aux africains ; et d'autre part on n'hésite pas non plus à faire ressortir les aspects qui montrent les différences qu'elle recèle et qui témoignent de sa diversité.

Toutefois, malgré ces différences, une prise de conscience s'est développée en Afrique et a donné naissance à quelques mouvements ainsi qu'à quelques tentatives d'unification du paysage culturel africain. Parmi ces mouvements, nous pouvons citer celui qui a été initié par le pasteur noir américain, Eduard Blyden immigré en Afrique de l'Ouest, précisément au Libéria, Eduard Blyden, qui le premier a développé les caractères appelés « the African personality » dont Vincent Ouattara a si bien traduit en montrant que par cette expression, l'auteur :

« entendait l'ensemble des valeurs culturelles propres aux africains : leur émotionalité, intuitivité et unité avec la nature »[248].

Il veut affirmer ainsi que le constate bien Vincent Ouattara :

« les affinités culturelles des peuples noirs »[249].

L'intention de ce pasteur s'inscrit en réaction contre l'idéologie de la négation du patrimoine culturel africain et de l'aliénation culturelle des peuples de l'Afrique noire répandue au cours de la période de la colonisation africaine. Il milite pour ce faire en faveur de la renaissance culturelle africaine. Il rejoint ainsi Pathé Diagne qui, tout en affirmant le retard du continent africain dans le domaine culturel notamment, fait remarquer que :

« Les questions actuelles de la culture relèvent en Afrique d'une problématique de la renaissance »[250].

---

[248] Ouattara Vincent, *op.cit.*, p. 27

[249] *Ibidem*, p. 29

[250] I. Sow Alpha, Ola Balogun Honorat Aguessy, Pathé Diagne, *Introduction à la culture africaine : Aspects généraux*, Paris, Unesco, 1977, p.213

Ceci pour souligner l'urgence qu'il y a de réaffirmer la contribution de la culture africaine dans le monde moderne.

Cependant cette problématique de la renaissance culturelle africaine ne s'apparente pas à ses yeux à un retour au passé, elle ne s'identifie pas non plus comme un mouvement de l'aggiornamento (rénovation) italien; destiné par exemple à la restauration des expériences culturelles italiennes ; notamment la langue italienne mise en veilleuse jadis par la langue latine. Il doit en être tout autrement de la renaissance culturelle africaine qui loin de se limiter à un travail de récupération doit aussi faire preuve de créativité et d'innovation, pour mettre à découvert le caractère dynamique de la culture africaine. Car comme l'indique Pathé Diagne, la renaissance exprime

« une volonté d'assumer la race, c'est-à-dire une culture propre à une ethnie et le dessein de celle-ci »[251].

C'est dire toute la solidarité du mouvement de la renaissance culturelle africaine dans la perspective de Pathé Diagne avec le projet de valorisation de la personnalité noire, initié par le pasteur Eduard Blyden dont nous venons de parler.

Dans la perspective de ce pasteur en effet, il s'agit d'unifier les valeurs qui mettent en lumière la spécificité et l'originalité de la culture africaine, ainsi que sa contribution à l'échelle mondiale. Le concept « african personality » résume bien ces valeurs spécifiques que véhicule le paysage culturel africain : un paysage composé d'une multitude d'ethnies mais qui expriment chacune des valeurs culturelles de la race noire. On voit bien la tournure de la pensée de cet auteur, son intention est de lutter contre les abus et les discriminations infligés à la race noire durant la période de la colonisation. Pour ce faire, il souhaite contribuer à la naissance d'une nouvelle génération des intellectuels en Afrique capables d'assumer les défis de la modernisation africaine. C'est pour cette

[251] *Ibidem.,* p.222

raison qu'il va s'attaquer au christianisme reçu des missionnaires, resté à ses yeux au service du colonisateur. Ainsi dans un de ses articles intitulé « Eduard Blyden: On the Struggle for African Liberation », Ralph L. Crowder reprenant la pensée du pasteur dit: « Blyden, who was a nominal Christian, argued that a legion of Christianized and Western educated « Negroes » would not lead Africa to the promise land of modernity and continental development. He argued that Christianity has had a demoralizing effect on blacks whereas Islam, on the other hand, has a unifying and elevating impact. He also believed that education was being used as one of the critical instruments to support and continue the colonization and exploitation of Africa. According to him:

"All educated Negroes suffer from a kind of slavery in many ways far more subversive of the real welfare of the race than ancient physical fetters. The slavery of the mind is far more destructive than of the body"[252].

Cette déclaration précise bien la démarche de ce pasteur. Il s'agit d'amener les africains à sortir de l'esclavage mental, afin d'ouvrir un pan de voile pour la libération du peuple africain. Sa critique va particulièrement à l'encontre de l'œuvre éducative missionnaire, qui aurait favorisé l'esclavage mental des populations de l'Afrique. C'est pour cela que son action sera déterminante dans le domaine de l'éducation comme le montre ce témoignage de Ralph Crowder :

« As an educator and college president, Blyden waged a battle for what he called the « decolonization of the African mind".

That means according to him, the colonization still has a great impact in Africa up to now. That why he decided to work firmly in order to change African mentality and to set up a new one; which could be able to contribute to African freedom.

---

[252]Crowder Ralph L., « Eduard Blyden : On the Struggle for African Liberation », *in http : africaunbound.com/index.php?option*, p. 1

Au regard de ce projet, nous pouvons remarquer avec pertinence la volonté du pasteur Eduard Blyden de revaloriser le patrimoine culturel africain, à travers les différentes cultures présentes en Afrique. Son intention est de dégager les affinités qui existent entre ces cultures pour faire ressortir l'âme africaine dans son originalité, c'est-à-dire libérée des chaînes de la colonisation qui ont encore une influence considérable sur elle. C'est dire qu'aux yeux du pasteur Eduard Blyden, le spectre de la colonisation constitue toujours un obstacle non seulement pour l'expression de la culture africaine mais aussi pour la liberté de ce continent.

Cependant, cette démarche du pasteur aura une influence considérable parmi les auteurs africanistes, notamment Léopold S. Senghor qui lui emboîtera le pas en proposant une autre voie pour parvenir à l'unité du paysage culturel africain. De fait la conscience de l'unité africaine va connaître un tournant décisif avec la création de l'Organisation de l'Unité Africaine (O.U. A.) en 1963 à Addis-Abeba (Ethiopie) ; dont l'un des objectifs est précisément de promouvoir l'unité de toutes les cultures africaines. Cette organisation dotée d'un fondement à plusieurs dimensions – culturelle, politique, économique…- stipule en effet, dans le préambule de sa Charte que :

« *Guidés par une commune volonté de renforcer la compréhension entre nos peuples et la coopération entre nos Etats, afin de répondre aux aspirations de nos populations vers la consolidation d'une fraternité et d'une solidarité intégrées au sein d'une unité plus vaste qui transcende les divergences ethniques et nationales* »[253];

passage qui exprime clairement, la volonté des pères fondateurs d'unifier entre autres, le paysage culturel de l'Afrique. C'est cette volonté qui depuis s'est développée pour former aujourd'hui l'Union Africaine (U. A.) dont l'un des objectifs dans le troisième article alinéa a précise bien qu'à la suite de l'O. U.

[253] Charte de l'O. U. A., Addis-Abeba, le 25 mai, 1963, p. 1

A., les pères fondateurs de l'U. A. désirent à travers cette organisation : « réaliser une plus grande unité et solidarité entre les pays africains et entre les peuples d'Afrique »[254]. Pour parvenir à la constitution de l'U. A., les efforts ont été énormes ; dans cette perspective, sont apparus des concepts comme l'africanité développé par Léopold S. Senghor, le panafricanisme initié par Nkwame Nkrumah, qui manifestent le premier, la volonté d'uniformisation des différentes cultures africaines, dans les deux entités qui sont les nègres et les arabes tel que l'expose Léopold S. Senghor à travers son ouvrage intitulé *The Foundations of «Africanité » or « Négritude » And « Arabité »*[255] ; tandis que le second concept développe la dimension politique de cette organisation dans la perspective de Nkwame Nkrumah. Aux yeux de Senghor, parler de l'africanité dans ce sens, c'est évoquer un programme, qui exprime le rêve des pères fondateurs de cette organisation de voir se réaliser de manière effective la solidarité et l'unité des cultures africaines. C'est pourquoi dans l'ouvrage ci-dessus mentionné, Léopold S. Senghor déclare:

« Speaking at that constitutive conference of the O. A. U., I insisted not on sounding a discording note – quite the contrary – but on underscoring that which, transcending "politician's politics", seemed to me then, and still seems, essential: the cultural foundations of our common destiny"[256].

Par ces paroles, Senghor propose à ses contemporains la voie qui permet de parvenir à la réalisation de cette unité, et qui exprime au mieux le fondement culturel de cette organisation. Car à ses yeux, ce fondement culturel repose sur ce qu'il appelle, l' « africanité ». En développant ce concept, l'intention de Léopold S. Senghor est d'interpeller ses pairs en disant:

---

[254] Acte constitutif de l'Union Africaine, Lomé, le 11 juillet 2000, p. 5

[255] Senghor Sedar Léopold, *The foundations of « Africanité » or « Négritude » And "Arabité" , trad. Mercy Cook*, Paris, Presence Africaine, "1971"

[256] *Ibidem*, p. 7

« I said approximately this: to base solely on anti-colonialism the joint organization that we plan to build is to give it a very fragile foundation. For it is not the colonial past that characterizes us as Africans. We share it with all the other peoples of Asia and America. It belongs to the past – at any rate, it will belong to the past tomorrow. It lies behind us now that our task is to build the future. This can rest firmly only on values common to all Africans and permanent at the same time. If it is precisely the sum total of those values that I call Africanité"[257].

In the following, the author trys to define the concept "Africanité"; c'est-à-dire africanitéen disant: "I have often defined Africanité as the complementary symbiosis of the values of Arabism and the values of the Negritude. Today, I prefer to call the former Arabité"[258]. On le voit bien l'auteur entend développer le concept de l'africanité de manière féconde. Pour ce faire, il invite les peuples africains à travers leurs chefs d'Etat à ne pas s'enfermer dans les souvenirs et les luttes qui ont marqué l'histoire de la colonisation et de la décolonisation africaine. Car ce ne sont pas ces souvenirs et ces luttes qui les caractérisent comme des africains.

Aux yeux de Senghor, ce qui caractérise les africains c'est l'association des valeurs communes issues de la négritude et de l'arabité. Sans doute c'est pour corroborer cette intention que, dans son article intitulé « *Prolégomènes* »[259], Alpha I. Sow a pu reconnaître que le concept de l' « africanité » est la résultante de cette volonté des pères fondateurs, d'encourager et de chercher les points de ressemblance de la culture africaine. Ainsi, rappelant la signification qui fut donnée, et le rôle qui incombe à ce nouveau concept, cet auteur donne la double déclaration suivante :

---

[257] *Ibidem.*

[258] *Ibidem*, p. 8

[259] Cf. Alpha I. Sow, « Prolégomènes » in *Introduction à la culture africaine : Aspects généraux*, Unesco, 1977, p. 18

« l'africanité » représente « l'ensemble des points communs aux cultures africaines »[260].

« L'africanité se propose ainsi de dépasser « les petites différences locales » pour prôner « l'identité fondamentale »[261].

Pour parvenir à l'élaboration de ce projet, Léopold S. Senghor va s'opposer à tout ce qui érige une cloison étanche entre les deux peuples en question : les nègres et les arabes. That why, he refuses to use the term Hamitic which according to him: "leads to misunderstanding and confusion"[262] by distinguishing tow sub-ethnic groups: "the Berbers and the Ethiopians that is to say, marginal whites and marginal negroes"[263]; then his willing is precisely to show that the both ethnic-groups (the Berbers and the Ethiopians) have the same characteristics especially the emotional power that withdraws in their shell, their feeling…[264]; while the Europeans develop their concepts by stripping them of their sensual qualities.

Au regard de ce qui précède, nous pouvons facilement voir la différence entre le pasteur Blyden et Senghor ; bien que tous les deux désirent construire les voies qui permettent de parvenir à l'unité culturelle de l'Afrique leurs méthodes de travail diffèrent. La démarche du premier semble s'arrêter sur la colonisation, la colonisation mentale qui entrave l'expression culturelle africaine, dont l'unité laisse émerger l'âme africaine marquée par sa sensibilité intuitive et affective ; tandis que celle du deuxième dépasse le prisme colonial pour rechercher l'ensemble des valeurs culturelles qui laissent libre cours à la dimension émotive qui permet le rapprochement entre les deux peuples nègre et arabe. Ce sont ces valeurs - émotion, affectivité, sensibilité…- essentielles et

---

[260] *Ibidem.*

[261] *Ibidem,* p. 19

[262] *Ibidem,* p. 9

[263] *Ibidem.*

[264] Cf. *Ibidem,* p. 39

permanentes de la négritude et de l'arabité qui aux yeux de Senghor favorisent de manière efficace l'unité culturelle africaine.

Toutefois, au-delà de cette volonté d'uniformisation et d'homogénéisation des cultures africaines, la diversité culturelle n'en demeure pas moins affirmée en même temps ; ainsi que l'atteste si bien P.E.A. Elungu qui mentionne l'existence d'une variété de cultures, relevant des différentes conditions de vie auxquelles sont soumis les peuples africains. Cet auteur remarque en effet que ces peuples subissent nécessairement l'influence de leur milieu de vie. En conséquence vont se développer des cultures et des « civilisations » aussi différentes que de peuples ; car chacun d'entre eux fera l'effort de s'adapter à son milieu. C'est du reste ce qui se voit à travers la déclaration suivante :

« Ces peuples sont encore caractérisés dans leur être, dans leurs productions culturelles, par le milieu ; les peuples de la grande foret ont des civilisations bien différentes des civilisations des peuples des savanes du Nord et surtout, des peuples des savanes du Sud et des civilisations des peuples habitant les régions montagneuses et lacustres de l'Est du pays »[265].

Cette affirmation de l'auteur montre à suffisance qu'il existe en Afrique, une variété de cultures, différentes selon les milieux de vie. Cela justifie en clair le double ancrage de la culture africaine qui nous intéresse dans cette partie du travail.

Par ailleurs, en plus de ce fondement culturel, les pères fondateurs ont aussi donné à l'O. U. A. qui engage cette organisation dans la lutte pour l'émancipation politique des pays d'Afrique qui n'avaient pas encore accédé à l'indépendance. Quoi de plus normal que Nkwame Nkrumah soit l'un des défenseurs principaux de ce concept, car depuis 1960 il est le président du tout premier Etat indépendant en Afrique. A ce titre, sa vision de la liberté va

[265] Elungu P.E.A., *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, L'Harmattan, 1987, p.10

s'étendre sur toute l'Afrique, comme en témoigne cette déclaration d'Isabelle Sciamma qui reprenant les paroles même de Nkrumah a pu écrire :

« le nationalisme africain ne se limite pas seulement à la Cote d'or, aujourd'hui le Ghana. Dès maintenant, il doit être un nationalisme panafricain et il faut que l'idéologie d'une conscience politique parmi les Africains, ainsi que leur émancipation, se répandent partout dans le continent »[266].

Ambition courageuse et risquée à l'époque, mais qui semble de nos jours déjà effective ; malgré les difficultés qui rendent encore cette émancipation assez fragile (la question de la démocratie, la question de la bonne gouvernance, la question de la corruption...), le panafricanisme apparaît dans ce sens comme une réaction contre toutes les formes de violation de liberté que subissaient à l'époque les peuples africains. C'est du moins ce qu'atteste Godefroy Bidima en disant :

« Fondé sur l'idée d'une unité africaine et d'une démocratie forte visant à combattre l'impérialisme, le panafricanisme restaure la dignité et la souveraineté du continent et de la diaspora noirs. L'unité culturelle, économique, politique et linguistique est la garante de cette libération »[267];

cela souligne le caractère révolutionnaire de ce mouvement, qui cherche la libération totale de l'Afrique. Toutefois, ne disposant pas suffisamment de temps pour développer dans toute son amplitude l'impulsion que ce mouvement - en accord avec l'intention fondamentale des pères fondateurs de l'O. U. A. a pu donner à ce projet d'unification de l'Afrique - nous sommes obligés d'arrêter là notre analyse afin d'aborder l'aspect artistique de ce double ancrage de la culture africaine, tel que le comprend Engelbert Mveng.

---

[266] Sciamma Isabelle, « Nkrumah, père du panafricanisme » *in http://www.afrik.com/ article6347.html*, juillet 2003, p.1

[267] Bidima Godefroy, *La philosophie négro-africaine*, Paris, Puf., 1995, p. 15-16

Sur le plan artistique, la présence de la diversité des styles et des expressions esthétiques signalées sur le continent africain foisonnent comme en témoigne la déclaration suivante :

« bien qu'il n'existe pas une forme d'art unique que l'on puisse définir comme strictement africaine à l'exclusion de toute autre, il existe néanmoins un vaste ensemble de styles et de formes qui constituent en effet l'art africain »[268].

Cette affirmation est confirmée par les travaux réalisés par les africanistes, notamment par Engelbert Mveng qui en atteste l'existence suivant un ordre chronologique, depuis l'Antiquité jusqu'à l'époque moderne dans une de ses publications qui a pour titre *L'art et l'artisanat africains*[269]**.** La présentation que fait l'auteur du paysage artistique africain apparaît d'abord dans cet ouvrage comme une réaction contre les théories de l'absence d'une quelconque manifestation culturelle en Afrique. C'est d'ailleurs pourquoi aux yeux de cet auteur, l'art est compris ici comme une écriture, un langage écrit qui raconte non seulement les expériences passées de la vie des peuples africains mais véhicule également la sagesse ancestrale. Il montre la présence des peintures ainsi que des gravures rupestres depuis l'époque de la préhistoire dans des localités diverses en Afrique[270]. L'ordre chronologique qu'il dresse commence depuis l'Antiquité ; lorsqu'il présente les civilisations Nof et Jemnaa, visibles à l'Ouest de l'Afrique – Nigéria, Benin- avec la présence des objets fabriqués en terre cuite.

A cette même période il situe la civilisation éthiopienne[271] marquée par les célèbres pyramides, des temples et des palais somptueux. Au Moyen Age, les traces d'œuvres d'art sont visibles dans l'architecture, et par la présence des grands empires, formés en Afrique. C'est pour cela qu'Engelberg Mveng estime

---

[268] Alpha I. Sow, *op.cit*., p. 55

[269] Cf. Mveng Engelbert, *L'art et l'artisanat africains*, Yaoundé, Editions Clé, 1980

[270] Cf. *Ibidem*, p. 9

[271] Cf. *Ibidem*., p. 13

que, quand on parle de l'art en Afrique, il faut distinguer trois grandes divisions : l'Afrique de l'Ouest, qui comprend des styles célèbres issus des Sénoufo, des Bambara, des Dogon, des Kissi, des Bobo avec des sculptures en bois et des masques. L'auteur les identifie à un paysage artistique qui appartient au grand ensemble soudanien, regroupant différents pays tels que la Cote d'Ivoire, le Mali, le Soudan. Ensuite, il cite la partie centrale et méridionale de l'Afrique ; avec entre autres l'art Bamiléké et Bamoum présent au Cameroun, l'art du Bassin du Congo célèbre par sa sculpture.

Il y a aussi enfin l'Afrique de l'Est avec des masques mozambicains et la vannerie du Tanganyika en Ethiopie, le tissage et les motifs décoratifs, pour ne citer que ceux-là. Après cette répartition des arts africains, l'auteur fait remarquer que le lieu où se manifeste de manière privilégiée toutes ces expressions artistiques est dans l'industrie de l'habillement et de l'habitat ; lieux où l'art africain connaît un essor considérable. Selon Engelbert Mveng, au-delà de cette diversité de style et des formes artistiques, l'art négro-africain véhicule un même message : le drame de l'existence humaine sur terre. Ainsi la beauté qui s'exprime à travers les styles et les décorations de cet art participe volontiers de cette lutte. Il s'agit de montrer la capacité de l'homme par sa création de vaincre la mort. C'est pourquoi l'art africain ne se réduit pas seulement à un divertissement dont le rôle se limiterait à faire rêver, mais son but est de dire l'expérience humaine dans sa lutte contre la mort. C'est dire que l'unité artistique aux yeux de cet auteur se réalise dans la signification et non à travers le paysage varié des différents styles artistiques africains. C'est pour cela qu'il donne cette déclaration :

« Le propre de l'art est d'unifier l'homme et le monde, de donner à ce dernier de participer à la beauté du visage humain, et au drame de notre destin. L'art nègre en tant qu'écriture exprime avant tout le destin de l'homme. Ce

destin y apparaît sous le signe de la division et de la lutte : lutte entre la vie et la mort »[272].

C'est pourquoi, aux yeux de cet auteur, l'homme dans la vision traditionnelle africaine est aux prises avec les forces et les puissances de la mort qui cherchent à le détruire tout au long de son existence ; on comprend pourquoi la mort dans ce contexte ne saurait être conçue comme un accident biologique, mais elle donne plutôt l'occasion de célébrer une victoire, la victoire de la vie sur la mort que l'homme acquiert en domptant les puissances de la mort tel que le rappelle la légende d'Isis et d'Osiris, reprise par Engelberg Mveng[273]. A travers cette légende, il ressort que le destin de l'homme traditionnel africain est entre ses mains ; celui-ci est appelé à se battre pour que la vie l'emporte sur la mort.

L'œuvre d'art en Afrique est ainsi à bien des égards la description de cette lutte permanente dans laquelle l'homme est conscient des dangers qui le menacent sans cesse, et contre lesquels, il doit se battre tout seul : il ne peut en effet pas compter sur l'intervention de la divinité. Car Dieu s'est éloigné de lui et reste en dehors du spectacle de l'existence humaine, comme en témoigne ce conte repris par Engelbert Mveng :

« Au commencement, Dieu créa l'homme et lui dit : ne t'éloigne pas de moi. Mais l'homme désobéit et s'éloigna. Il marcha longtemps dans la grande forêt et ne sut plus retrouver le chemin du retour… »[274]

Cela laisse voir que l'homme sur terre vit dans la solitude la menace de la mort. On comprend pourquoi la mort est au cœur de l'histoire de l'homme sur terre. Entendue comme le reflet du drame de l'existence, l'activité artistique en Afrique ne saurait être considérée dans ce sens comme une évasion ou un refuge par rapport aux conditions de vie concrète de l'homme. Au contraire, elle

---

[272] *Ibidem.,* p. 34

[273] Mveng Engelbert, *L'Afrique dans l'Eglise : paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 9-10

[274] Mveng Engelbert, *op.cit*., p. 35

est même le reflet de la sensibilité de l'artiste au contact du théâtre de l'existence humaine. C'est ce théâtre qu'il tente de décrire tout en le dépassant, afin de dire au mieux et dans toute sa spécificité la profondeur de l'âme africaine.

En somme, cette compréhension du paysage artistique développée par Engelbert Mveng suscite quelques interrogations, celle liée à la nature de ce qu'on appelle aujourd'hui l'art africain. Celui-ci répond-t-il encore à cette même exigence ? La deuxième question qui découle de la première pose le problème de l'intention esthétique chez l'artiste africain. Car s'il est vrai que celui-ci traduit la situation réelle de l'existence humaine, son œuvre vise moins la simple délectation des yeux que l'histoire réelle de son peuple. Son objectif consistera à coup sûr à susciter et à provoquer l'imagination de celui qui observe pour permettre à celui-ci de comprendre non seulement les problèmes que traverse son peuple ; mais il s'agit aussi de faire voir comment et quelles solutions ont été apportées à ces problèmes au cours de l'histoire. Ainsi peut se résumer le phénomène du double ancrage culturel dans le domaine artistique d'après Engelbert Mveng. Comment l'aspect religieux de ce phénomène peut-il s'exprimer ?

En ce concerne le domaine religieux, les auteurs qui se sont penchés sur ce phénomène en Afrique traditionnelle attestent également qu'en ce domaine précis se déploie aussi le double ancrage de la culture africaine. Dans un ouvrage inédit publié par Louis-Vincent Thomas et René Luneau, ces auteurs établissent notamment l'existence d'un théisme syncrétique, célébré dans un polythéisme liturgique[275]. Ceci laisse croire que s'il existe dans l'Afrique traditionnelle la croyance à un Etre suprême, peu importe les dénominations variées qu'il reçoit selon les localités. Mais cette croyance ne doit pas occulter la pluralité des méthodes d'approche développées ça et là à travers les différentes

[275]Cf. Thomas Louis-Vincent, Luneau René, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Stock, 1995, p. 18

communautés humaines présentes dans ce continent. Le panthéon africain est construit dans ce sens suivant une forme pyramidale qui comporte au sommet un Dieu Suprême, si loin de l'homme que pour certains, il ne sert à rien de le prier :

« Quand on interroge l'homme de la brousse à ce sujet, les réponses qu'il donne frappent autant par leur pauvreté que par leur unanimité : « Dieu est trop loin des hommes » ; ou bien : « il est trop puissant, donc nous ne pouvons pas l'atteindre » ; « Dieu a tout ce qu'il lui faut : il n'a que faire de nos prières » ; « Dieu nous a donné ses fétiches, ses génies, pour nous aider et nous servir, cela nous suffit »[276].

C'est ce qui justifie l'existence d'une catégorie d'intermédiaires composés de plusieurs divinités secondaires, parmi lesquels on peut citer les esprits, les génies, les ancêtres, toutes choses qui assurent dans l'imagination des peuples africains le lien entre le monde des humains et celui des dieux. C'est pourquoi on y trouvera les phénomènes cosmiques, les totems, les masques… Toutefois, au-delà des différences qu'on peut observer à travers les pratiques religieuses en Afrique, il reste une constance qu'on peut définir comme le dénominateur commun de toutes ces pratiques : le désir de sécurité, c'est-à-dire la volonté de dompter les forces de la mort. Car l'africain a besoin de vivre en parfaite harmonie avec l'ordre de la nature qui l'entoure, il ne supporte pas la rupture de cette harmonie ; ainsi chaque fois qu'un évènement arrive, il l'interprète comme un message de la divinité.

Or il existe une infinité de situations aussi différentes les unes des autres où cette rupture de l'équilibre de l'ordre de la nature peut être brisée : le recours à dieu à travers ses intermédiaires devient ainsi une réponse à cette menace. C'est pourquoi chaque peuple utilise pour ce faire son expérience particulière pour asseoir à nouveau cet équilibre. Ce qui confère à l'Afrique, un paysage religieux aussi pluriel que ces peuples. Dans le texte de Louis-Vincent Thomas

[276] *Ibidem*, p. 15

et de René Luneau que nous avons sollicité, on peut voir ces multiples divinités et leurs différences à travers les peuples comme les Ekan (Nyamé) ; les Dogon (Amma) ; les Yoruba (Olorum), et la liste est loin d'être exhaustive[277].

Somme toute, au cours de notre analyse, nous avons été témoins de la complexité du champ culturel – de l'Afrique subsaharienne – qui nous occupe tout au long de ce chapitre, notamment cet aspect du double ancrage qui d'un coté laisse voir une culture quasi homogène avec des caractéristiques similaires et spécifiques qui ont permis à certains africanistes avant-gardistes de parler et de forger des expressions comme la culture africaine, la personnalité africaine, l'âme africaine… différente des autres cultures, ce qui nous autorise de parler en ce sens du caractère englobant de la culture africaine ; de l'autre coté se voit en fonction des peuples une variété d'expériences culturelles qui diffèrent les unes des autres ; de ce point de vue on parlera du caractère contextuel de la culture africaine. C'est dire à nos yeux que pour parvenir à dégager une conception de la tradition africaine, il est nécessaire de tenir compte de ces deux dimensions, pour se mettre à l'abri de l'erreur. Parvenus à ce stade de notre analyse, nous ne prétendons pas avoir épuisé tout le champ de la complexité de la culture africaine ; cependant pour faire ressortir notre conception de la tradition africaine, il nous incombe maintenant le devoir de présenter les éléments qui la composent ; et c'est à ce devoir que nous allons nous acquitter dans les lignes qui vont suivre.

[277]Cf. *Ibidem*, p. 16

I. 3. Les éléments de la tradition africaine.

De façon générale, quand on parle de la tradition africaine aujourd'hui, on a l'impression de parler de quelque-chose de dépassé, de quelque-chose qui n'a plus de valeur de nos jours, car la tradition africaine donne l'impression d'être une réalité non structurée dont l'unique support est la mémoire. Pourtant au regard de ce qui se passe sur le terrain, on se rend compte de l'influence que cette tradition exerce encore de nos jours dans la mentalité africaine. A travers l'historiographie réalisée sur ce continent, certains auteurs ont pu retenir quelques éléments caractéristiques qui, à leurs yeux permettraient de définir ce qu'est la tradition africaine. Ainsi le R. P. Tempels réfléchissant sur le peuple bantou notamment dans son ouvrage intitulé *La philosophie bantoue*[278], démontrera que c'est « la force vitale » qui est l'élément caractéristique de ce peuple. Au-delà du débat philosophique que cette proposition du missionnaire belge a suscité – la question de l'ethnophilosophie avec Marcien Towa[279], Fabien Eboussi[280], Paulin Hountondji[281], Elungu P.E.A.[282]… -, et qui fera l'objet de notre préoccupation plus loin, ces derniers y décèleront également la prétention manifeste de cet auteur de dévoiler l'élément caractéristique qui détermine en profondeur le contenu de la tradition africaine. Ce qui veut dire qu'aux yeux du R. P. Tempels, la recherche ou la procuration de la force vitale résume toute l'aspiration de la tradition africaine dans son ensemble. Et c'est sur ce point précis que portera la critique d'Elungu P.E.A. contre les travaux de ce missionnaire. Si du point de vue objectif Elungu P.E.A. partage les conclusions du travail proposées par le R. P. Tempels, comme il l'affirme lui-même que :

---

[278] Cf. Tempels Placide, *La philosophie bantoue trad. A. Rubbens,* Paris, Présence Africaine, 1965

[279]Cf.Towa Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 2007, p. 9

[280]Cf. Eboussi Boulaga Fabien, *La crise du Muntu,* Paris, Présence Africaine, 1977, p. 29-30

[281]Cf. Hountondji Paulin, *Sur la philosophie africaine : critique de l'ethnologie*, Paris, Maspero, 1976

[282]Cf. Elungu P.E.A., *L'éveil philosophique africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 23-24 ; Elungu P.E.A., *op.cit.*, p. 25

« Le R. P. Tempels a été un des premiers à formuler, de façon à la fois abstraite et concrète, cette constatation qu'est l'attachement viscéral des Bantous à la vie ; cette vie à laquelle ils sont si solidement attachés, le R. P. Tempels croit qu'ils la conçoivent, ou mieux se l'imaginent, comme la force vitale »[283],

sa critique porte surtout vers l'angle méthodologique ; c'est-à-dire elle se situe au niveau de la démarche suivie par ce missionnaire pour aboutir à cette conclusion. Elungu P.E.A. dénonce pour ce faire les caractères dogmatique et ambigu de cette méthode tempelsienne. Car constate t-il, dans un premier temps, le R. P. Tempels a péché par trop de confiance en lui-même. C'est cette confiance qui lui a donné l'illusion d'avoir maîtrisé et élaboré le système de pensée propre à la tradition africaine. C'est à cause de cette confiance qu'il n'a pas pu assumer le caractère hypothétique qui aurait pu rendre sa proposition de plus en plus féconde. Car dans le domaine de la recherche scientifique comme nous le savons tous, une hypothèse est loin d'être l'aboutissement d'une recherche. Mais au contraire, elle suppose toujours une suite de vérifications qui se réalisent au moyen d'une remise en question et d'une confrontation préalables des résultats émis. De sorte que les résultats ainsi obtenus dans ce sens, n'aient de valeur que pour un usage provisoire. Ce caractère hypothétique se vérifie dans toute démarche scientifique qui plus est dans le domaine philosophique qui se définit dans son sens étymologique grec comme l'amour de la sagesse (philos sophos). Exprimant par-là le caractère spécifique de la démarche de cette branche de la connaissance qui consiste à soumettre même ses propres certitudes à l'épreuve du doute et de la critique permanents jusqu'à l'établissement du vrai. Ainsi seule toute affirmation qui serait capable de résister au crible de cette épreuve sera considérée comme crédible.

[283] *Ibidem*, p. 17

Or dans son effort de systématisation de la tradition africaine, le R. P. Tempels ne semble pas avoir répondu à cette exigence. C'est dire pourquoi Elungu P.E.A. va faire de cette proposition, plutôt qu'une ethnophilosophie (forme de pensée née de la systématisation des éléments culturels de la tradition africaine à prétention philosophique) comme l'ont fait les autres critiques ci-dessus mentionnés, mais une philosophie tempelsienne de la vision bantoue du monde[284]. Ceci pour dire que ce système élaboré à partir de l'observation des éléments de la tradition africaine reste encore au niveau des balbutiements d'un système de pensée à construire et à élaborer en faisant bon usage des critères de rationalité, de mise en question qui sanctionnent toute démarche philosophique dans sa quête de la vérité. C'est aussi dire à juste titre pourquoi Elungu P.E.A. déniera à ce système toute valeur philosophique.

Dans un deuxième temps, l'auteur relève également l'ambigüité qui entoure cette méthode ; car en même temps que le R. P. Tempels affirme l'existence d'un ordre ontologique exprimé à travers les expressions esthétiques, éthiques et conceptuelles, au sein de la tradition africaine, il ne manquera pas ensuite d'aller jusqu'à dénier aux noirs traditionnels toute capacité de systématisation conceptuelle. Cette entreprise ne peut se faire à ses yeux que par le truchement des méthodes requises par des disciplines intellectuelles qui n'ont jamais existé en contexte africain. Il s'agit en fait de ce qu'il convient d'appeler à la suite d'Elungu P.E.A. de « la mission civilisatrice » revendiquée par l'occident à travers ce continent. Toutefois, il serait malhonnête voire injuste à quiconque d'aller jusqu'à douter de la sincérité du missionnaire belge. Son intention s'inscrit en réaction contre l'idéologie répandue par ses compatriotes d'occident au sujet des nègres comme nous l'avons esquissé plus haut, et nous y reviendrons encore plus loin de manière plus développée. Cet auteur entreprend de dénoncer l'eurocentrisme philosophique, cette attitude exclusive qui consiste

[284] Cf *Ibibem*, p. 23

à renier aux noirs la capacité discursive qui caractérise tout homme. Le rejet de l'eurocentrisme philosophique que développe ce missionnaire belge est pour ce faire la tentative d'une réhabilitation du noir par l'affirmation de sa culture jusqu'ici reniée par l'idéologie occidentale.

Aux yeux d'Elungu P.E.A., cette tentative inaugure à sa manière l'urgence d'un dialogue respectueux entre les deux cultures occidentale et africaine et milite en même temps pour que celui-ci s'effectue en dehors de tout esprit de domination et de subordination. L'auteur parle alors d'un

« dialogue d'égal à égal, dans le respect toutefois des différences »[285].

C'est dire qu'aux yeux du R. P. Tempels, « la mission civilisatrice » occidentale aurait le succès escompté non en développant des rapports de domination et de subordination à l'égard des noirs d'Afrique, mais plutôt en essayant d'abord de les comprendre à travers leur culture. Tel semble être à nos yeux le message relayé par Elungu P.E.A. dans son interprétation de ce que lui-même appelle la philosophie tempelsienne de la vision bantoue du monde.

Cependant, si Elungu P.E.A. s'attaque ainsi au système de pensée élaboré par le R. P. Tempels sur la tradition africaine au plan de sa démarche comme nous venons de le voir, cela autoriserait t-il de conclure à la négation de la pertinence de la proposition de ce missionnaire ? Tel ne semble pas être à nos yeux de l'avis d'Elungu P.E.A. lui-même comme il l'exprime dans cette note[286]. Dans ce sens la différence qu'on pourrait établir entre ces deux auteurs se situerait alors moins dans leur effort commun de compréhension de la tradition africaine que dans un ordre méthodologique. De fait si la démarche du R. P. Tempels manifeste sa confiance à l'égard des méthodes mises en jeu dans les

---

[285] *Ibidem*, p. 28

[286] Cf. *Ibidem*, à la note 16, Elungu P.E.A. déclare lui-même« Notre critique de l'œuvre de Tempels a été avant tout méthodologique…Cette critique n'enlève rien à la valeur et à la solidité de l'hypothèse qu'en fait nous partageons dans notre effort de compréhension de notre monde traditionnel et de la nécessité de le transformer » p. 18

disciplines intellectuelles, l'auteur de *l'Eveil philosophique africain* puise son argumentation davantage dans l'expérience personnelle. C'est cette expérience qu'il développe au contact des peuples de cette zone culturelle, procédant par l'observation, l'écoute, les échanges qui lui permet d'entrer progressivement au cœur de la tradition africaine. L'erreur du R. P Tempels aurait été pour Elungu P.E.A. de construire un système de pensée, une conceptualisation à partir de l'importance accordée à la vie dans la société traditionnelle. Ce missionnaire n'a pas compris le mode de perception des choses propres au noir traditionnel, un mode de perception qui se déploie par le truchement des émotions, des sentiments, des rites, des mythes, de l'imagination…plutôt que par l'élaboration des concepts et par la construction des systèmes. C'est dire pourquoi Elungu P.E.A. sans toutefois négliger cet apport méthodologique des disciplines intellectuelles va surtout mettre en valeur son expérience personnelle en disant :

« nous nous sommes placés comme en-deçà de la science pour en appeler principalement à notre expérience personnelle d'homme né et élevé au sein de cette tradition clanique vivante, d'homme qui malgré l'énorme distance qu'il a pu prendre n'en est vraiment jamais sorti »[287].

Cela laisse entendre qu'aux yeux de l'auteur, la compréhension de la tradition africaine ne s'obtiendrait pas seulement par la seule rigueur des méthodes des sciences humaines ; celle-ci requiert en plus la connaissance des valeurs culturelles des peuples concernés. On peut comprendre pourquoi l'attitude qu'il adopte par rapport aux travaux de son interlocuteur ne conduit pas à la négation pure et simple des propositions que celui-ci a émises, mais il s'agit plutôt pour lui d'aller plus loin, afin de reconsidérer ces propositions en dehors du seul prisme occidental. C'est la raison pour laquelle son expérience personnelle lui apparaît comme une preuve supplémentaire sinon suffisante pour parvenir à son objectif.

[287] Elungu P.E.A., *op.cit.*, p. 6

Fort de cette expérience, Elungu P.E.A. se propose de chercher l'élément commun qui permet de saisir le paysage culturel africain dans toute sa diversité, il parle alors du fond commun qui est capable de déterminer ce paysage par-delà des différences qui peuvent apparaitre. Aussi déclare t-il :

« C'est ce fond de culture commun que nous désignons lorsque nous parlons au singulier de Tradition africaine »[288].

Or lorsque cet auteur parle du « fond de culture commun » propre à la tradition africaine, il fait allusion précisément à cet élément ou à cet ensemble d'éléments présents de manière transversale à travers les différentes cultures africaines, éléments qu'il a retenus par l'observation de la réalité des faits qu'il rencontre devant lui. C'est grâce à cette expérience qu'il formule son hypothèse de travail en disant :

« Mais cette hypothèse, en fait, quelle est-elle ? Cette hypothèse nous semble résider dans le fait que l'homme noir traditionnel des cultures observées est farouchement attaché à la vie »[289].

Telle est l'hypothèse de travail que formule Elungu P.E.A. Mais au regard de ce qui précède, la première chose que nous pouvons retenir est que l'hypothèse de travail qu'avance l'auteur s'inscrit en droite ligne de la proposition du missionnaire dont nous avions parlé plus haut. Car de même qu'aux yeux du second la procuration de la vie cristallise toute l'aspiration de l'homme noir traditionnel, il en est de même pour le premier lorsqu'il fait remarquer après son observation des faits relevant des cultures de l'Afrique, que toute l'attitude de l'homme noir traditionnel se résume dans un attachement à la vie. Force vitale et attachement farouche à la vie ; voilà qui dit à nos yeux, une seule et même chose et qui rejoint le drame de la condition de l'homme noir de l'Afrique traditionnelle décrit par Engelberg Mveng en parlant du message véhiculé à travers l'écriture artistique dans ce continent. Nous avons en effet vu

[288] *Ibidem,* p.5

[289] *Ibidem,* p. 17

faut-il le rappeler, que dans cette société, la condition de l'homme y est présentée sous la forme d'une lutte permanente entre la vie et les puissances de la mort. C'est ce qui explique cette recherche frénétique à se procurer la vie, à s'y attacher par tous les moyens, afin d'échapper à la mort. Parvenus à ce niveau de notre réflexion, la question qu'on peut se poser est de savoir quels arguments Elungu P.E.A. avance pour rendre son hypothèse pertinente et crédible.

Pour répondre à cette question, la voie la plus sûre à nos yeux est de suivre cet auteur dans son analyse. Ainsi après avoir affirmé la place centrale que la vie occupe à travers la mentalité africaine, Elungu P.E.A. commence par montrer que celle-ci est considérée dans l'espace culturel négro-africain d'abord comme une valeur biologique. Dans ce sens, l'auteur entend mettre en valeur l'un des aspects importants de la tradition africaine, à savoir la reproduction ou la fécondité. Chez le noir traditionnel africain en effet l'importance de la fécondité peut se justifier par plusieurs raisons, car c'est par elle que la pérennité de la famille est assurée. Le père est conscient que c'est à travers sa progéniture que son image se prolongera après sa mort, de génération en génération ; ainsi son œuvre et son nom ne seront jamais oubliés dans l'histoire. La fécondité apparaît dans cette perspective comme la réponse à l'épreuve de la mort qui conduit à la destruction de la vie. On peut comprendre pourquoi le noir traditionnel n'hésitera pas à donner naissance à autant d'enfants qu'il pourra même si parfois il lui manque malheureusement les moyens d'assurer à ces derniers l'encadrement nécessaire.

Bien plus l'importance de la fécondité va jusqu'à influencer la place de la femme au sein de la famille, et c'est elle qui parfois encourage la polygamie dans cette société africaine. Car aux yeux du noir traditionnel, la stérilité est un obstacle sérieux contre la stabilité de la famille, elle est toujours considérée ici comme un handicap imputé à la femme, comme si l'homme ne pouvait lui aussi en être victime. C'est pourquoi la femme qui ne réussit pas à donner des enfants dans son mariage ne pourra jamais faire la fierté ni de sa famille personnelle ni

de celle de son mari ; et en conséquence elle sera moins estimée par son mari qui n'hésitera pas à prendre une ou d'autres femmes dans l'espoir de s'assurer une progéniture. Cette fécondité aux yeux de l'extérieur reste l'un des témoignages éclatants de la noblesse et de la richesse pour toute la famille, en même temps qu'elle suscite à l'égard de l'ancêtre fondateur de cette famille un sentiment de respect, de vénération voire de peur. Cela qui justifie aux yeux d'Elungu P.E.A. la grande considération que les membres de la famille développent à l'égard de l'ancêtre, et qui confère ici à ce dernier, une autorité incontestable, et renforce entre les membres eux-mêmes des liens solides, fondés sur le sang.

On comprend alors pourquoi l'auteur estime que les cultures traditionnelles africaines sont connaturelles ou claniques, signifiant combien la vie reçue de l'ancêtre structure tous les rapports sociaux dans cet univers culturel. Ainsi même après la mort, la vie continue à travers les ancêtres. C'est dire pourquoi on parle généralement dans cette zone culturelle, du culte des ancêtres qui permet de célébrer la vie de manière éternelle, la vie vers laquelle aspire le noir traditionnel après la mort. C'est aussi dire qu'il existe dans cette zone culturelle, en effet une relation entre la vie et la mort. Cette relation est attestée dans un poème célèbre de Birago Diop, intitulé *Souffles* dont voici un extrait :

« Ecoute plus souvent
Les choses que les êtres.
La voix du feu s'entend,
entends la voix de l'eau,
écoute dans le vent
le buisson en sanglots.
C'est le souffle des ancêtres…

Ceux qui sont morts ne sont jamais partis… »[290]

Comme on le voit, le désir d'éternité manifeste dans la mentalité traditionnelle africaine trouve aussi la réponse dans cette conception qui fait de la mort le prolongement de la vie à travers ceux qui sont morts, c'est-à-dire à travers les ancêtres. De fait dans la mentalité traditionnelle africaine, la mort n'a jamais été comprise comme la résultante du processus normal de l'existence. Elle est toujours causée par quelque chose qui peut être un ennemi humain ou un esprit qui en veut à votre vie, sinon elle provient de la colère des dieux contre votre conduite mauvaise.

Bien plus, Elungu P.E.A. souligne aussi l'importance accordée à la vie dans son rapport à l'expérience. Dans ce sens, la vie apparaît comme une réalité dynamique qui engage toute la sensibilité de l'homme : la perception que l'homme noir traditionnel a de la vie passe à travers ses sentiments, ses émotions, ses mythes, son imagination... C'est pourquoi l'auteur estime que le noir traditionnel développe une compréhension sensuelle de la vie. Cela laisse entendre que la vie est appréhendée dans ce contexte de manière immédiate : la médiation de l'expérience vécue, pour ainsi dire, à travers toute la sensibilité de l'homme. En conséquence l'auteur fait remarquer dans ce sens, l'absence d'une conceptualisation ou d'une théorisation qui requiert nécessairement le recours à une méthode intellectuelle. C'est cette compréhension immédiate qui dévoile le caractère dynamique de la vie chez le noir traditionnel. On comprend pourquoi il fait usage du mythe pour assurer sa continuité même au-delà de la mort.

Car parlant du mythe, l'auteur estime qu'il peut revêtir une acception plurielle. Ainsi, contrairement à l'usage en vigueur au cours du XIXe siècle, qui le considère comme une simple fable, c'est-à-dire une invention sans ancrage sur le réel, ce terme jouissait au sein des sociétés primitives d'une grande

[290] Senghor Sedar Léopold, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de la langue française*, Paris, Puf., 1948, p. 144

considération, parce qu'il était lié à une réalité. C'est pourquoi le mythe renvoyait toujours chez ces peuples à une histoire vraie ou à un évènement qui se trouve au fondement même de la société : « Qu'est-ce au juste qu'un mythe ? Dans le langage courant du XIXe siècle, le mythe signifiait tout ce qui s'opposait à la réalité…Mais les recherches des ethnologues nous ont forcés de revenir sur cet héritage sémantique…On commence enfin à connaître et à comprendre la valeur du mythe telle qu'elle a été élaborée par les sociétés primitives et archaïques, c'est-à-dire par les groupes humains où le mythe se trouve être le fondement même de la vie sociale et de la culture »[291]. L'auteur met en valeur à travers cette déclaration non seulement le caractère sacré du mythe, mais aussi sa capacité d'extension dans le temps et dans l'espace. Sans doute c'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'usage et la place du mythe dans l'univers traditionnel africain qui donne à la vie l'image d'un tout, c'est-à-dire d'une totalité qui englobe le mode visible et le monde invisible.

Pour développer ce dynamisme de la vie au-delà de la mort, Elungu P.E.A. fait aussi intervenir l'initiation non seulement assurer au même titre que le mythe la liaison entre le monde des morts et celui des vivants mais confère également aux candidats des connaissances spéciales qui, bien qu'elles ne soient pas à la disposition de tous, n'en demeurent pas moins utiles à la communauté tout entière. C'est pour cette raison que l'auteur conçoit le mythe dans ce sens comme une valeur qui harmonise la nature, associe les antithèses et unifie les contraires (corps et âme ; présent et passé ; nature et surnature ; vie et mort, individu et communauté). Il s'agit en clair d'une vision symbiotique de la vie qui assure l'unité de tous les êtres de la nature, malgré leur diversité et au-delà de leurs différences.

En conséquence, Elungu P.E.A. en tire le caractère communautaire des cultures africaines traditionnelles. Car il développe au sein de cet univers

[291] Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Saint-Amand, L'imprimerie de Buissière, 1972, p. 21

culturel, une compréhension du mythe qui transcende le temps, traverse l'espace et sert de trait d'union entre le visible et l'invisible. Le rapport du mythe à la vie dans ce sens devient un rapport ritualisant qui met en jeu la charge émotionnelle de la sensibilité du noir traditionnel africain. C'est dans ce rapport au mythe qui ritualise la vie que s'effectue le plus grand saut par rapport au temps, ainsi le passé peut ressurgir au présent en mettant en valeur la réitérabilité du mythe. C'est aussi dans ce sens qu'il faut comprendre l'expression communément appelée le temps mythique qui nous situe à l'origine en rappelant l'évènement fondateur, sans cesse réactualisé chaque fois que le mythe est célébré.

Par ailleurs en célébrant la vie à travers le rite, le noir traditionnel aussi enjambe l'espace pour rejoindre toutes les situations où se passe le drame de la vie humaine dans l'univers. Ainsi en dehors du corps qui subit une limitation physique, le mythe féconde la vie à travers un tissu de relations qui dépassent la seule sphère personnelle. Cela développe alors une compréhension mythique de la vie et l'auteur n'hésite pas de parler d'une intelligence mythique en ce qui concerne le noir traditionnel par opposition à l'intelligence conceptuelle qui procède plutôt par sélection en vigueur dans le contexte occidental.

A travers cette compréhension mythique de la vie, Elungu P.E.A. parle dans cet univers culturel du culte de la vie car en ritualisant la vie dans le mythe le noir traditionnel entend la prolonger au-delà du temps et la protéger des forces négatives. Plus encore, le point culminant de ce culte de la vie se trouve dans la capacité du mythe à franchir la barrière de la mort. Dans ce sens, le rôle du mythe consiste à réconcilier le visible et l'invisible. Ce rôle est aussi assuré en contexte africain par l'initiation qui, en plus des connaissances spéciales qu'elle révèle aux initiés, reste comme le rappelle Engelberg Mweng[292]un moyen pour l'homme de revenir à la vie après la mort. Ainsi en célébrant le mythe ou l'initiation, le noir traditionnel veut se mettre en contact avec le monde des

[292] Cf. Mveng Engelbert, *op.cit.*, p. 9

morts. Ce contact lui permet non seulement de prolonger l'énergie vitale à travers les ancêtres, mais il lui permet également de s'approprier le pouvoir de ces ancêtres pour dompter la mort et féconder à nouveau la vie.

On comprend pourquoi ces rites s'accompagnent généralement de la danse, des incantations, des accoutrements bizarres et folklorique toutes choses qui dégagent un air étrange aux yeux du non initié. L'objectif visé à travers cet appareillage consiste à célébrer la vie, et à anticiper sa victoire sur la mort. Ainsi pour le noir traditionnel le rituel du mythe et de l'initiation constitue un moyen de se perpétuer dans la vie. Car celui-ci ne lésine pas sur les moyens à mettre en œuvre pour échapper à la mort. C'est pour cette raison qu'Elungu P.E.A. estime que même le recours à la magie est une des réponses qu'il donne pour s'assurer l'éternité. C'est dans ce sens que l'auteur parle du caractère mythique de l'intelligence du noir traditionnel africain.

Valeur des valeurs, la vie aux yeux d'Elungu P.E.A. apparaît comme l'élément de base dans l'univers traditionnel africain. Car c'est elle qui structure le contenu de cette tradition et cristallise toute l'aspiration de l'homme. C'est pour cette raison que toutes les activités qui concourent à l'augmentation de la vie sont mises à contribution pour vaincre les puissances maléfiques qui conduisent à la mort. On peut comprendre pourquoi Elungu P.E.A. en fait la « *Valeur des valeurs*[293] ». Cela signifie que la vie est considérée à ses yeux comme le fondement éthique dans cette zone culturelle. Dire que la vie est la valeur des valeurs en contexte traditionnel africain voudrait aussi dire pour Elungu P.E.A. mettre en valeur le primat de la vie dans l'échelle de valeurs qui commande les attitudes et les comportements des peuples appartenant à cet univers traditionnel. Et cette place de choix qu'occupe la vie est en référence à l'ancêtre qui en assure la protection par le truchement des connaissances secrètes révélées aux seuls initiés et qui représentent l'autorité des ancêtres. On

[293] Elungu P.E.A., *op.cit.*, p. 21

peut comprendre pourquoi l'activité individuelle et sociale s'inspire toujours ici de l'héritage légué par les ancêtres. Aussi l'auteur en déduit-il un ordre moral caractérisé par le totalitarisme et le passéisme.

Pour Elungu P.E.A. ce terme de totalitarisme se justifie par le caractère hiérarchisé qui structure le code moral de cette société traditionnelle et influence les rapports entre les hommes, ainsi que leurs activités. Cela conduit en conséquence à la négation de l'initiative personnelle et subordonne l'individu à la communauté, tandis que le passéisme se manifeste ici par la permanence et la continuité de l'ordre ancestral qui nécessite une transmission de génération en génération. Il en découle une intelligence tournée au passé, et condamnée pour utiliser une terminologie kantienne à la minorité ; c'est-à-dire incapable de se prendre en main pour réfléchir par elle-même et qui accuse par le fait même un défaut de créativité, d'inventivité, de prévision par rapport à l'avenir. Aux yeux de l'auteur c'est cette absence d'autonomie qui laisse place à la dimension éthico-religieuse répandue dans les cultures traditionnelles africaines. Ainsi peut se résumer à notre avis, de manière brève, la compréhension qu'Elungu P.E.A. développe au sujet du concept tradition africaine. Une compréhension qui met en avant la vie comme valeur principale de cette tradition et se laisse saisir dans ce contexte à travers l'immédiateté de l'expérience vécue et à travers la charge émotionnelle et imaginative qui en découle pour rendre compte de la satisfaction de l'aspiration à l'éternité que manifeste la tradition africaine. Pour caractériser cette démarche, l'auteur parle d'une intelligence mythique qui consiste à harmoniser plutôt qu'à distinguer, ou à séparer. Comme nous venons de le constater, d'après les deux auteurs Placide Tempels et Elungu P. E. A., le concept tradition africaine fait référence de manière essentielle à une conception de la vie, qui en constitue à leur yeux une valeur fondamentale.

Toutefois dire que ces deux auteurs s'accordent sur l'importance de la vie en contexte traditionnel africain cela ne doit pas occulter ce qui les oppose : le mode d'accès à cette vie comme nous l'avons montré. C'est pourquoi nous

pouvons dire sans risque de se tromper que si dans son étude sur la culture bantoue, le R. P. Tempels a proposé une conceptualisation de la vie en se servant de la méthode des sciences disciplinaires, Elungu P.E.A. quant à lui en a révélé une compréhension mythique, forgée à partir de son observation et de son expérience. A ce niveau de notre travail, une question se dégage de savoir quelle conséquence pouvons-nous tirer de cette compréhension du concept tradition africaine que viennent de nous livrer ces deux auteurs ?

Pour répondre à cette interrogation, deux points principaux ont retenu notre attention : le premier porte sur la conception de la vie qui vient de nous être présentée tandis que le deuxième dénonce une mauvaise appréciation de la hiérarchie des valeurs propres à la tradition africaine. En ce qui concerne le point relatif à la conception de la vie qui ressort des analyses ci-dessus présentées, la première remarque que nous pouvons faire est que ces deux auteurs font de la vie une valeur propre à la tradition africaine. Or une telle conclusion laisserait entendre qu'ailleurs, la vie serait une réalité relativisée ou banalisée.

Pourtant au regard du contexte global où se passe le théâtre de l'humanité, il est évident de constater que l'un des traits le plus dominant de chaque culture, pour ne pas dire l'unique est précisément la défense de la vie. Cela signifie que depuis l'aube des temps, la vie dans toute société a toujours été protégée aussi bien dans les sociétés traditionnelles que dans les sociétés modernes. Car les organismes et les structures – Croix rouge, Sécurité sociale, hôpitaux…- destinés à protéger la vie ne manquent pas aujourd'hui comme il en était hier qui attestent de cette importance de la vie dans toutes les sociétés humaines. S'agissant du deuxième point, il retient notre attention par l'échelle de valeurs que dressent ces deux auteurs. Car à en croire les conclusions auxquelles aboutissent leurs travaux, les cultures traditionnelles africaines font de la vie la valeur fondamentale de la société.

Cependant, si cette affirmation n'est pas totalement fausse, elle semble néanmoins à nos yeux ; moins déterminante pour faire ressortir l'élément ou les éléments caractéristiques de la tradition africaine. Car comme nous venons de le voir, la vie fait l'objet d'une attention particulière dans toutes les cultures, et concentre de manière générale les efforts considérables pour la sauvegarder. Cela montre la légèreté de cette hypothèse qui fait de la vie non seulement le fondement spécifique de la tradition africaine, mais en appelle à la possibilité d'un ordre hiérarchique nouveau capable de distinguer ce qu'est la tradition africaine ; et c'est à cette tâche que nous allons nous atteler dans les pages suivantes.

Définir le concept tradition africaine ne saurait à notre avis faire de la vie une valeur propre et spécifique de la culture africaine, car la vie reste et demeure pour tous les hommes, et pour toutes les cultures, la valeur primordiale, qui mobilise un investissement traditionnel et scientifique majeur pour la sauvegarder. Bien plus ce critérium ne semble pas satisfaire notre besoin de définir parmi tant d'autres ce qui caractérise essentiellement la tradition africaine. Nous pouvons dire que ces analyses de nos deux auteurs accusent une méprise ou une mauvaise appréciation qui ne leur permet malheureusement pas d'atteindre leur objectif.

Toutefois, le mérite qu'on peut leur reconnaître c'est d'avoir été à l'origine d'une interrogation fondamentale sur ce qu'il faut entendre du vocable tradition africaine, et d'avoir pu au milieu d'une pléthore de théories et de systèmes, qui clament à tort ou à raison du retard de l'Afrique en matière culturelle parvenir à en extraire une valeur qui place ce continent dans le concert des cultures humaines : l'interrogation sur la vie. Toutefois malgré cette reconnaissance il n'est pas permis d'en faire une valeur spécifique à cette culture africaine comme l'ont prétendu ces deux auteurs. C'est dire pourquoi notre projet de définir le concept tradition africaine nous oblige à nous orienter vers une autre hypothèse : et celle-ci à notre avis devrait répondre à la structure

même que dégage le paysage culturel traditionnel africain. Cette hypothèse pour nous n'est autre que la communauté. Car au regard de la structure de la société traditionnelle africaine la communauté apparaît comme l'exigence première. Cela se justifie pour plusieurs raisons parmi lesquelles nous retiendrons trois principales pour notre étude à savoir le rapport à la vie, la formation de l'individu et l'organisation sociale**.**

En ce qui concerne le premier point, nous pouvons dire que dans la société traditionnelle africaine, la vie dépend entièrement de la communauté car depuis la naissance d'abord l'enfant est accueilli au sein de la famille à travers un rite spécial. On le voit bien quand le nouveau-né n'a pas encore été présenté à la communauté fut-elle familiale, seuls les membres de la famille les plus proches peuvent avoir accès à la chambre de la mère pour voir l'enfant. Ce n'est qu'après un rite bien particulier que les autres membres de la famille ou ceux venus d'ailleurs pourront être admis dans cette chambre pour voir l'enfant et sa mère. La dépendance de l'enfant par rapport à la communauté se prolonge avec d'autres cérémonies par lesquelles, il reçoit un nom qui rappelle un personnage (vivant ou mort) respecté dans la famille.

Ensuite il en est de même le jour de la mort, car lorsque quelqu'un meurt c'est aussi la communauté qui se charge de lui assurer les obsèques et entoure aussi la famille endeuillée de la sollicitude nécessaire. Ce qui montre à quel point la vie est entre les mains de la communauté, notamment dans les deux moments extrêmes qui sont la naissance et la mort dans cet univers culturel. Bien plus, cette dépendance de la vie par rapport à la communauté se prolonge dans le lien que celle-ci entretient avec l'individu. Ainsi, entre la naissance et la mort, on peut voir que l'individu n'est jamais abandonné à lui-même. Car celui-ci est toujours entouré par les siens, de telle sorte que tout ce qui lui arrive - un évènement heureux ou malheureux – est toujours partagé par la communauté.

L'éducation représente aussi l'autre aspect de cette dépendance de l'individu à la communauté. Car pour devenir un homme, l'enfant reçoit de la

communauté la formation nécessaire. C'est cette dernière qui guide ses premiers pas et conditionne le processus d'individuation jusqu'à la maturité. Ce qui révèle aussi en plus du caractère didactique de la communauté, une dimension morale. Car l'individu acquiert également de celle-ci le sens des valeurs, qui aiguise sa conscience morale, pour qu'il soit capable de choisir entre le bien et le mal d'une part, et de distinguer entre ce qui est permis de ce qui est interdit.

Dans la société traditionnelle africaine en effet, les interdits occupent une place très importante pour la formation de la personnalité de l'individu. C'est du reste ce qui ressort des travaux réalisés sur ce sujet par Alexis Tshibalaba Kankolongo, qui dans son article intitulé :

« Interdits, facteur de libération dans la société traditionnelle »[294]

situe l'importance des interdits dans la réalisation de l'idéal humain envisagé par une communauté déterminée. L'auteur détermine pour ce faire le rôle que doivent jouer ces prohibitions dans l'orientation du comportement de l'individu, pour que celui-ci soit à l'abri des obstacles qui peuvent entraver l'épanouissement et l'accomplissement de cet idéal. C'est pour cette raison que l'auteur estime que

« les interdits appartiennent au domaine complexe de la vie sociale. Ce sont eux qui orientent le comportement des individus dans leur vie quotidienne. Ils limitent l'action de chaque personne et l'empêchent ainsi d'empiéter sur le droit des autres. Leur respect crée l'harmonie et le bien-être social. Leur transgression est à la base des conflits et des malheurs»[295].

Cela montre qu'aux yeux de cet auteur, les interdits participent non seulement à la formation de la conscience morale de l'individu ; mais consolident également l'harmonie sociale. Bien plus, le dernier point qui montre

---

[294] Cf. Tshibalaba Kankolongo Alexis, «Interdits, facteur de libération dans la société traditionnelle », in *Actes de la deuxième semaine philosophique de Kinshasa,* le 18 au 22 avril 1977, Faculté de théologie catholique Kinshasa, 1978, p. 99

[295] *Ibidem*, p. 101

l'importance de la communauté en contexte traditionnel africain se voit à travers l'organisation sociale en vigueur dans cette société. Une organisation fondée sur la parenté qui met en valeur l'autorité et la référence ancestrale.

Or parler de la référence aux ancêtres, c'est désigner le culte rendu aux parents, grands-parents ou arrière-grands-parents morts, et qui ont reçu l'insigne honneur de recevoir le titre d'ancêtre. Cela laisse croire que tous les parents morts ne peuvent pas accéder à ce titre. Seuls ceux qui ont marqué par leur façon d'être et leurs actes les membres de la famille, et qui continuent de les assister même après la mort reçoivent en guise de reconnaissance ce titre. On comprend pourquoi ces derniers sont considérés comme des êtres extraordinaires ; c'est-à-dire des esprits voire des dieux. Car ils sont réputés comme possédant des pouvoirs exceptionnels ou comme des humains ayant accédé au stade de divinité.

De façon générale, ce culte est fondé sur la croyance selon laquelle les ancêtres sont des membres actifs de la société et veillent sur le sort de leurs descendants. C'est pour cette raison que les ancêtres jouissent au milieu de leur progéniture d'une grande autorité, qui leur donne le pouvoir d'infléchir le cours des évènements et d'assurer le bien-être de leurs descendants; car parmi les rôles qui sont reconnus à ces derniers figure en bonne place la protection de la famille. Parfois, ils sont aussi considérés comme des intermédiaires entre le ou les dieux suprêmes et le peuple ils peuvent communiquer avec les vivants par les rêves ou par la possession. Au regard de tous ces pouvoirs, l'attitude à leur égard est un mélange de crainte et de respect ; car s'ils si on leur manque du respect duˆ à leur dignité, les ancêtres peuvent provoquer beaucoup de malheurs ; notamment des maladies ou autres catastrophes en représailles contre toute la famille.

Pour rétablir l'équilibre rompu ou attirer l'indulgence des ancêtres en cas de besoin, les pratiques comme la propitiation, la supplication, la prière et les sacrifices sont des moyens par lesquels les vivants peuvent communiquer avec

leurs ancêtres. Par ailleurs le culte des ancêtres révèle aussi la valeur accordée aux liens établis entre le passé et le présent. C'est pourquoi l'obéissance aux ancêtres est recommandée à tout le peuple. A chaque situation de la vie ou à tout moment de la vie on se réfère toujours à l'ancêtre en invoquant son nom. Et surtout pendant le sommeil qui est considéré comme l'une des occasions privilégiées au cours desquelles l'ancêtres vient soit pour transmettre ou pour informer la famille d'un évènement de joie ou d'un malheur, soit pour prodiguer un conseil à un membre de la famille désigné comme le sage et qui parle au nom des ancêtres. Celui-ci transmet fidèlement le message reçu aux membres de la famille et ces derniers sont tenus à le respecter. C'est ainsi que se transmet la sagesse ancestrale aux enfants de telle sorte que l'enfant qui se soumet à cette sagesse est considéré comme un enfant sage, docile, obéissant au sein de toute la famille.

C'est dire l'importance de la place qu'occupe l'ancêtre au sein de la société traditionnelle africaine. Car c'est lui le fondateur du clan et le protecteur de la famille. C'est aussi dire pourquoi la famille comporte une valeur fondamentale dans la société traditionnelle africaine. C'est elle qui permet à l'individu de maintenir une relation constante avec les ancêtres et les membres de son groupe, de telle sorte que la plus grande calamité consiste à en être retranchée pour être réduit au néant. Car il existe ici une dépendance de l'individu à la lignée familiale, à la communauté qui englobe les vivants et les morts, les ancêtres proches et lointains qui se perpétuent dans leurs descendants auxquels ils ont transmis leurs pouvoirs mystiques.

Il existe aussi ce qu'on appelle la famille élargie qui exprime l'unité de référence dans cette société africaine. Dans une grande partie du continent, celle-ci est constituée par des lignages, des clans et des castes dont le rôle est très efficace dans la vie quotidienne, l'économie et la politique. C'est ce rôle qui met à découvert ce qu'on a souvent appelé la solidarité africaine, pour dire ce sentiment manifeste de générosité, de sympathie, d'accueil, de charité qui se

manifeste à travers les attitudes et les comportements des noirs traditionnels en Afrique. C'est dire une de plus à nos yeux l'importance que revêt la communauté au sein de cet univers culturel. Ainsi il apparaît pour nous que le noir traditionnel, est un être essentiellement communautaire. Cela signifie qu'il vit dans un système de solidarité et d'entraide entre les membres de sa famille, de l'ethnie ou du clan auquel il appartient. L'individu ne se conçoit ici qu'en liaison avec la communauté, composée de ses proches parents et éloignés. C'est pour manifester une telle relation que dans certaines tribus de l'Afrique ont hérité et garder cette habitude de ne pas adresser leur salutation uniquement à l'individu qui est dont vous serrez la main, mais celle-ci s'étend et se prolonge aux autres membres de la famille à travers la répétition de leur nom qui représentent toute la lignée des ancêtres.

En plus l'enfant qui naît, arrive en effet dans un pays, dans une ethnie, dans une famille, moulé dans une tradition séculaire et dans une culture dont il est tributaire toute sa vie et qui informe son jugement et son agir social. Il devient le maillon d'une chaîne ininterrompue de faits et de gestes et se trouve inclus dans une trame de relations qui le lient à un monde infini de réseaux et de connexions aux ramifications diverses.

C'est dire que dans la société traditionnelle africaine, tout est relation, tout est communion. Né dans une famille, l'enfant reçoit l'éducation de tout le village et appartient à toute la communauté. Les événements joyeux ou douloureux qui surviennent de temps en temps sont l'occasion de lui enseigner la relation à l'autre. Toute indifférence de sa part est taxée d'orgueil et l'intéressé est suspecté d'égoïsme. Les liens familiaux et ethniques sont privilégiés ici car on y tient en haute estime les rapports amicaux, familiaux et ethniques qui lient les uns aux autres.

Cette solidarité africaine peut prendre des formes multiples et variées : sentiment d'appartenance au groupe, entraide, assistance, hospitalité, protection. C'est dire que l'individu dans cette société n'est pas un être isolé, il ne peut pas

être en marge de la communauté. On comprend pourquoi dans cette société l'individu est réduit au rang de simple composante du groupe. C'est la famille, le clan, l'ethnie qui priment. L'individu n'a pas de valeur propre il ne vaut que par son appartenance au groupe social.

Par ailleurs, cette importance de la communauté s'étend sur la nature et c'est à ce niveau que se justifie au sein de la tradition africaine ce que nous avons appelé plus haut la symbiose avec la nature. Dans ce sens, se manifeste au sein de la mentalité traditionnelle africaine une sorte de panthéisme qui conduit au respect de la nature. Au sujet de ce panthéisme, il s'agit évidemment de faire la différence entre ce respect de la nature et la conception moderne qu'ont les écologiques du même rapport à la nature.

Dans l'Afrique traditionnelle en effet, il existe une croyance aux forces de la nature. De cette croyance se dégage une divinisation de la nature qui oblige très souvent à rendre un culte à ses forces protectrices. Très souvent aussi, ces dieux sont représentés par des éléments de la nature ; notamment dans la brousse ou dans un arbre, dans une source ou un bosquet bien précis ; d'autres dieux sont associés aux travaux agricoles, à la fertilité, à l'amour, à la chasse et à la pêche ; mais également à une grande variété d'activités humaines. Ainsi chez les Bamiléké, un peuple du Cameroun il est répandu que toutes les chefferies possèdent une forêt sacrée qui regorge de toutes les espèces floristiques et faunistiques de la région ; dans cet espace sacré sont également logés des totems protecteurs de la cour et de ses sujets et l'usage de cette forêt est strictement interdit.

Bien plus, ce panthéisme de l'Afrique traditionnelle se dévoile à travers les monts et les grands massifs réputés détenteurs des forces divines. La vénération des masques manifeste aussi le panthéisme africain dans la mesure où les masques représentent soit une divinité soit un ancêtre considéré comme le représentant du génie protecteur de la famille ou du clan, sans être le génie lui-même. Cela pour dire le rôle que les masques jouent pour matérialiser des

forces de la nature que l'homme sollicite chaque fois pour répondre aux besoins précis. Ce qui montre alors que la communauté en contexte de l'Afrique traditionnelle associe tout à la fois le groupe, l'individu et la nature. C'est ce que semble démontrer Engelbert Mveng qui décrit l'anthropologie négro-africaine à travers laquelle, l'homme est présenté comme un projet qui part de sa dimension cosmique – force vitale- et se libère au cours de son histoire pour entrer dans la communauté. L'auteur estime pour ce faire que pendant cette évolution :

« l'homme y apparaît comme monade, puis comme dyade, puis comme triade et enfin comme foule. »[296]

Cela signifie que l'homme pris comme individu est considéré comme un projet, et ce projet ne parvient à son accomplissement que par la communauté, qui constitue en fait le stade final du long processus pour la maturité et pour l'accomplissement de l'homme.

Au terme de cette analyse, nous pouvons dire que la démarche que nous avons suivie jusqu'ici visait à répondre à deux interrogations principales. La première portant sur l'espace culturel qui rend compte du concept tradition africaine, tandis que la deuxième vise à dégager le contenu de ce concept, pour en ressortir les caractéristiques essentielles. Dans cette double perspective, nous avons pu déterminer l'espace qui couvre l'univers culturel négro-africain et proposer un parcours qui nous a conduits depuis les travaux du R. P. Tempels sur les Bantous – La force vitale- jusqu'à la critique – méthodologique- d'Elungu P.E.A. à dégager un contenu du concept de la tradition africaine qui rend compte à nos yeux de la structure même de la société traditionnelle africaine. C'est dans ce sens que nous avons proposé le concept communauté comme élément fondamental qui caractérise cette tradition africaine. Ceci en mettant en valeur l'importance de cette communauté dans l'accueil de la vie, dans son rapport à l'individu et dans toute l'organisation de la société

[296] Mveng Engelbert, *op.cit*., p. 13

traditionnelle. Toutefois au-delà de ce cercle culturel, comment situer géographiquement cet univers culturel ? C'est à cette interrogation que nous allons apporter quelques éléments de réponse.

II - DELIMITATION DE L'ESPACE GEOGRAPHIQUE

II. 1. Délimitation par pays

Comme nous venons de le voir au cours de la première partie de ce chapitre, le concept tradition africaine nous met en présence de l'espace bien connu de la culture négro-africaine et nous situe sur le plan géographique dans la complexité du paysage de l'Afrique noire ; c'est-à-dire au sein des pays de la région de l'Afrique subsaharienne. Ces pays forment aujourd'hui quatre grands sous-ensembles régionaux qui sont : premièrement l'Afrique de l'Ouest composée des pays comme la Mauritanie, superficie : 1 027 000 km2, ayant pour capitale Nouakchott, pour population : 3,2 millions d'habitants ; le Mali, superficie : 1 242 000 km2, pour capitale Malabo, population : 13 010 209 ; le Niger, superficie : 1 268 000 km2, pour capitale : Niamey, population : 15 290 102 ; le Nigéria, superficie : 924 000 km2, capitale : Lagos, population : 154 728 892 d'habitants ; le Benin, superficie : 112 620 km2, capitale : Cotonou, population : 8 440 000 d'habitants ; le Togo, capitale, Lomé, population : 6 618 613 d'habitants ; le Ghana, superficie : 238 540 km2, capitale : Accra , superficie : 56 785 km2, population : 23 837 261 d'habitants ; la Cote d'Ivoire, superficie : 322 500 km2, capitale : Abidjan, population : 21 075 010 d'habitants ; le Burkina Faso, superficie : 274 200 km2, capitale : Ouagadougou, population : 14 000 000 d'habitants ; le Liberia, superficie : 111 370 km2, capitale : Monrovia, population : 3 954 979 d'habitants ; la Sierra Leone, 71 740 km2, capitale : Freetown, population : 5 696 471 d'habitants ; la

Guinée, superficie : 245 860 km2, capitale : Conakry, population : 10 068 724 d'habitants ; la Guinée Bissau, superficie : 36 120 km2, capitale : Bissau, population : 1 586 000 habitants ; le Sénégal, superficie : 196 720 km2, capitale : Dakar, population : 12 754 415 d'habitants ; la Gambie, superficie : 11 300km2, capitale : Banjul, population : 1 751 074 d'habitants ; le Cap Vert, superficie : 4 030 km2, capitale : Praia, population : 484 900 d'habitants.

Deuxièmement les pays de l'Afrique de l'Est qui sont : le Soudan, superficie : 2 505 810 km2, capitale : Khartoum, population : 9 016 596 d'habitants, l'Erythrée, superficie : 121 320 km2, capitale : Asmara, population : 4 851 000 d'habitants ; l'Ethiopie, superficie : 1 127 127 km2, capitale : Addis-Abeba, population : 88 013 491 d'habitants ; Djibouti, superficie : 23 000km2, capitale : Djibouti, population : 833 000 d'habitants ; la Somalie, superficie : 637 657 km2 ; capitale : Mogadiscio ; Kenya, superficie : 580 367 km2, capitale : Nairobi, population : 39 002 772 d'habitants ; Ouganda, superficie : 241 038 km2, capitale : Kampala, population : 31 367 972 d'habitants ; Rwanda, superficie : 26 338 km2, capitale : Kigali, population : 11 055 976 d'habitants ; Burundi, superficie : 27 834 km2, capitale : Bujumbura, population : 9 863 117 d'habitants ; Tanzanie, superficie : 945 087 km2, capitale : Dodoma, population : 40 213 162 d'habitants.

Troisièmement les pays de l'Afrique centrale qui sont, le Cameroun, superficie : 475 440 km2, capitale : Yaoundé, population : 16 380 000 d'habitants ; le Tchad, superficie : 1 285 000 km2 , capitale : Ndjamena, population : 10 781 000 ; la République centrafricaine, superficie : 623 000 km2, capitale : Bangui, population : 3, 9 millions d'habitants ; le Congo, superficie : 342 90 km2, capitale : Brazzaville, population : 2 583 000 d'habitants ; le Gabon, superficie : 258 000 km2, capitale : Libreville, population : 1,3 millions d'habitants ; RDC, superficie : 2 345 409 km2, capitale : Kinshasa, population : 64,9 millions d'habitants ; la Guinée Equatoriale, superficie : 28 050 km2, capitale : Malabo.

Et quatrièmement, les Pays de l'Afrique méridionale qui sont, le Malawi, superficie : 118 500 km2, capitale : Maputo, population : 12,9 millions d'habitants ; la Zambie, superficie : 752 614 km2, capitale : Lusaka, population : 1 648 270 d'habitants ; l'Angola, superficie : 1 246 700 km2 capitale : Luanda, population : 17 344 891 d'habitants ; Namibie, superficie : 825 000 km2, capitale : Windhoek, population : 1800 000 d'habitants ; Botswana, superficie : 824 000 km2, capitale : Gaborone, population : 1 904 845 d'habitants ; Swaziland, superficie : 801 590 km2, capitale : Mbabane, population : 1 155 985 d'habitants ; le Zimbabwe, superficie : 390 757 km2, capitale : Harare, population : 14,3 millions d'habitant ; l'Africain du Sud, superficie : 1 219 912 km2, capitale : Pretoria, population : 37, 8 d'habitants.

II. 2. Illustration par la carte

Carte représentant l'étendue de la culture négro africaine.

La zone géographique ainsi présentée tente retracer l'espace qui fait l'objet de notre étude : la région subsaharienne qui couvre l'univers de la culture négro-africaine. Toutefois, cette délimitation reste très modeste. Ainsi comme nous pouvons le constater, les mélanges dus aux phénomènes migratoires et aux différents contacts ont eu une influence considérable dans cet espace culturel. Cela a favorisé un métissage qui rend difficile la distinction entre ce qui est importé de ce qui ne l'est pas. En conséquence, la culture négro-africaine reste difficile à définir dans sa spécificité. On peut comprendre en partie la vulnérabilité qu'elle accusa au contact du monde extérieur. Parmi les auteurs qui se sont penchés sur cette rencontre, Achille Mbembe tente de rappeler le souvenir de quelques éléments historiques. Ainsi dans le cadre de notre étude, sans toutefois se prévaloir en spécialiste de sa pensée, de son analyse, nous pouvons tirer des conséquences religieuses et politiques majeures.

Au plan religieux, cet auteur montre la collaboration du christianisme à la « mission civilisatrice » que revendiquait l'Occident. Très tôt, il constate que cette mission va se transformer en un processus de délégitimation de toutes les références religieuses et symboliques qui structurent l'imaginaire africain et présidait à l'organisation de la société. C'est pour cette raison qu'il estime qu'en Afrique, le christianisme souffrirait d'un préjugé négatif qui se révèle à travers la citation suivante :

« *Au-delà des situations locales qui furent sans doute complexes et nuancées, c'est cette perception qui justifie et nourrit en grande partie la perte de crédibilité du christianisme sur le continent noir. Dans les mentalités, la foi chrétienne reste associée à tous les évènements traumatiques de l'existence de l'indigène, qu'il s'agisse de la traite des nègres ou de la servitude coloniale. Une grande partie de l'intelligensia n'hésite par ailleurs pas à considérer les*

Eglises chrétiennes d'Afrique comme un « relais de l'impérialisme mondial » et agent de l'aléanation qu'elle déplore chez les Africains. »[297]

Cette connivence entre le message chrétien et l'impérialisme colonial n'a pas favorisé l'accueil du message chrétien en Afrique. L'auteur continue en disant que l'impérialisme occidental exigeait au vieux continent de sortir de son espace géographique pour aller à la rencontre de l'autre. Cela nécessitait pour l'Occident de se forger une image de lui-même, de sa culture, de son savoir et de son organisation au-dessus de l'autre. Il en découle alors « une volonté de puissance », d'hégémonie et de domination qui conduit sinon à la négation de l'autre, du moins à son assujettissement. C'est dans ce sens que l'auteur déclare :

« Cette mise en contact avec des univers-autres lui imposa de se donner de nouvelles définitions de lui-même. Et simultanément de se doter d'instruments cognitifs susceptibles de l'aider à dire les cultures et les historicités qui n'étaient pas les siennes. Il en vint à élaborer un savoir des sociétés-autres. »[298]

Aux yeux de l'auteur, ce savoir a donné naissance non seulement à la proclamation de l'idéologie coloniale d'assujettissement, mais a aussi fait du vieux continent un paragon d'excellence en matière de la foi (Dieu), de l'anthropologie (l'homme), et de l'ethnologie (culture). Fort de ces instruments pratiques et théoriques, l'Occident s'est vi investi d'une « mission civilisatrice » sur les autres. La collaboration du christianisme à cette mission se voit à travers cette déclaration de l'auteur :

« L'idéologie de la « mission civilisatrice », à laquelle le christianisme apporta sa bénédiction ne se proposait point de penser partout la banalité de l'humain. Elle visait à légitimer une vulgaire entreprise dont l'objectif était d'imposer et de faire reconnaître l'Occident comme seul centre du sens, lieu

---

[297] Mbembe Achille, *Afriques indociles*, Paris, Ed. Khartala, 1988, p. 35-36

[298] I*bibem*, p. 37

unique ayant compétence à engendrer le discours sur l'humain et sur le divin. L'occident se plaça en position de médiation universelle du sens. Voilà pourquoi toute possibilité de foi chrétienne en Afrique noire en vint à n'être pensable qu'au cœur du jeu de la domination. »[299]

Car pour cet auteur, bien que le message chrétien ait révélé l'unité et l'égalité de l'homme devant Dieu, il n'a malheureusement pas réussi à se soustraire de l'idéologie ambiante, porteuse des germes d'impérialisme occidental. Il explique en conséquence que le rapport entre le christianisme et les peuples d'Afrique n'échappa pas au climat d'

« *hostilité, de mépris, des prises de positions abruptes sur l'homme africain, sa culture et son histoire. »*[300]

Aux yeux de cet auteur, c'est cette démarche qui a conduit à la négation de tout ce que l'Africain savait sur lui-même, sur son passé et sur son rapport au monde. Tout cela étant considéré comme insensé et fétichisme. C'est dans ce sens que l'auteur déclare :

« Le christianisme colonial avait considéré d'emblé ce que l'indigène savait sur lui-même, de son passé et de son rapport au monde comme dépourvu de sens. C'est la raison pour laquelle il entreprit de le doter des dignifications que l'Occident avait décrétées qu'elles lui convenaient…Ce système d'entendement et cette intelligence reposait sur la négation de toute vertu historique aux sociétés africaines. »[301]

A notre avis, une telle démarche laisse apparaître la question même de l'humanité du Noir. Car si un peuple est sans histoire, il faut se demander ce qui fait sa particularité, ce qui fait de lui un peuple ; autrement dit il se situerait en deçà de la société humaine. A travers ce qui précède, l'entreprise chrétienne en Afrique apparaît aux yeux d'Achille Mbembe comme une démarche marquée

---

[299] *Ibidem,* p. 39

[300] I*bidem,* p. 40

[301] *Ibidem*

non seulement par l'ambigüité ; mais aussi doublée d'une volonté conquérante. C'est dire pourquoi cet auteur aboutit à un constat sans complaisance sur l'échec de l'entreprise chrétienne en Afrique. Car pour lui le vecteur chrétien n'est pas parvenu à embraser toutes les mentalités africaines : un grand nombre de secteurs sont restés hors d'atteinte. L'auteur estime que ces secteurs doivent être considérés comme des lieux d'élaboration de ce lui-même appelle « la revanche du paganisme » qui constitue à ses yeux un cinglant démenti contre l'idéologie répandue par une tendance ethnologique selon laquelle l'Africain serait « incurablement religieux ». Il met en valeur les moyens de résistance que ce dernier oppose au régime de domination dont il est victime en disant :

« Pour se soustraire à ce régime de domination ou à tout le moins, en atténuer les rigueurs, l'indigènes ne s'est pas privé de recourir aux ressources de l'indiscipline et de l'indocilité que son inscription subordonnée dans le champ colonial n'avait pas suffit à [faire] tarir. »[302]

Ce mot donne toute l'amplitude que revêt le titre de cet ouvrage. : *Afriques Indociles* à travers lequel l'auteur tente de mettre à découvert la difficulté de ce qu'il appelle « le christianisme colonial » à étendre son hégémonie en Afrique. C'est du moins ce qu'il faut comprendre lorsqu'il l'auteur déclare que :

« Le christianisme colonial a échoué à imposer son hégémonie symbolique sur les sociétés vaincues au cours de l'affrontement colonial. La domination qu'il a pu établir sur les registres religieux ancestraux est imparfaite puisqu'elle recouvre une partie seulement des divers sphères qui constituent le champ symbolique et matériel des modes indigènes. »[303]

Toutefois, au regard de l'expérience missionnaire en Afrique, il est claire que, si le pouvoir colonial s'est aidé de l'Eglise chrétienne, il n'en demeure pas moins vrai à nos yeux que le message que cette Eglise a livré a également contribué à

[302] *Ibidem*, p. 10

[303] *Ibidem*, p. 11

la transformation des mentalités dans cet espace géographique et culturel. Etant donné que notre étude ne consiste pas à faire un procès sur la geste du christianisme en Afrique, ces quelques pages suffiraient largement pour notre analyse, et nous poursuivrons maintenant notre étude vers les conséquences politiques.

Du point de vue politique, la démarche de l'auteur semble obéir à deux mouvements principaux : le premier est caractérisé par la descente dans « la grande nuit » qui désigne le processus de déshumanisation du colonisé ; tandis que le deuxième est une réaction qui vise précisément à « sortir de la grande nuit », pour construire une communauté. En réalité, le premier mouvement correspond aux yeux de l'auteur à la colonisation qu'il identifie à un régime de terreur et de réification du sujet colonisé. Elle ressemble à un lent processus dont les ramifications visent à s'immiscer dans tous les domaines de la vie de ce dernier. C'est pour cela qu'il compare le colonialisme à un :

« lent processus dispersant partout ses panaches de fumée, il chercha à s'instituer à la fois comme rite et comme évènement ; comme parole, geste, conte et mythe, meurtre et accident. Et c'est en partie à cause de sa redoutable capacité de prolifération et de métamorphose qu'il fit trembler le présent de ceux qu'il s'était asservis, s'infiltrant jusque dans leurs songes, remplissant leurs cauchemars les plus affreux, avant de leur arracher d'atroces lamentations. »[304]

Intégrer toute l'expérience totale (le passé, la tradition la production, le culture) du colonisé, l'anéantir pour mieux le soumettre et lui faire croire que toute cette expérience ne relève pas de la civilisation humaine. Cela développe en conséquence chez ce dernier, la conscience d'être un être à part, et suscite en lui une double réaction : le désir d'assimilation qui hante le Noir colonisé devant l'expérience que lui impose son maître pour s'élever à l'humaine condition et, le

[304] Mbembe Achille, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, Ed. La Découverte, 2010

sentiment d'indignation et de révolte qui ouvre la voie au mouvement de la décolonisation et inaugure le deuxième mouvement qui consiste chez l'auteur « en une redistribution des langues. » On comprend pourquoi il déclare que :

« Désormais il n'y a plus ni orateur, ni médiateur uniques. Plus de maître sans contremaître. Plus d'univocité. Chacun peut s'exprimer en sa propre langue, et les destinataires de ces propos peuvent les recevoir dans la leur…Dans l'esprit de ceux qui s'en acquittèrent, décoloniser ne voulut jamais dire repasser en un temps différent les images de la Chose ou ses substituts. Toutefois, le dénouement avait pour but de clore la parenthèse d'un monde composé de deux catégories d'hommes : d'un côté, les sujets qui agissent, de l'autre, les objets sur lesquels l'on intervient. Il visait une radicale métamorphose de la relation. »[305]

Ce mot révèle à suffisance la volonté du Noir colonisé de rompre les chaînes de l'oppression et de la violence dont il est victime, pour « sortir de la grande nuit » et emprunter par lui-même les chemins de l'humanité. Aux yeux de l'auteur cette « montée en humanité » correspond d'abord à un projet de reconstitution de soi. Le Noir colonisé doit se dessaisir des clichés d'antan pour se recréer une nouvelle image, pour devenir

« un sujet doté d'un visage, d'une voix et d'un nom propre. »

Il s'agit en réalité d'un projet d'autocréation et de libération qui engage ce dernier vers le futur.

Toutefois, l'auteur n'hésite pas à attirer l'attention sur les mécanismes de blocage qui empêchent la réalisation de ce projet. C'est dans cette perspective qu'il considère la décolonisation comme un terme dévalué ; c'est-à-dire dénué de son contenu et qui est devenu un concept juridique dont l'aboutissement donne naissance non à une véritable transformation, mais plutôt à un processus

[305] *Ibidem* , p. 16

de reproduction et de « simulacre » qui n'aide pas le Noir à retrouver son autonomie. C'est pour cela qu'il dit que :

« *La décolonisation a fini par devenir un concept de juristes et d'historiens. Ce ne fut pas toujours le cas. Aux mains de ces derniers, cette notion s'est appauvrie. Ses multiples généalogies ont été occultées, et le concept a perdu de la teneur incendiaire qui marqua pourtant ses origines. Sous cette forme mineure, la décolonisation désigne simplement le transfert du pouvoir de la Métropole aux anciennes possessions coloniales au moment de l'indépendance.* »[306]

A travers ces mots, le mouvement de la décolonisation apparaît aux yeux de l'auteur comme l'envers d'un véritable projet de libération, et laisse place à une nouvelle : la « domination sans hégémonie », reprenant ainsi le titre d'un ouvrage de Ranajit Guha. Au regard de ce qui précède, nous pensons que l'analyse d'Achille Mbembe met à découvert le profond malentendu qui a rendu moins fécond le contact entre le continent africain et l'Occident. C'est la conséquence de ce malentendu qui est à l'origine de l'idéologie de l'ethnocentrisme qui conduit à la négation de la tradition africaine.

[306] *Ibidem*, p. 55

CONCLUSION

Parvenu au terme de notre chapitre, nous pouvons dire que tout au long du parcours que nous avons fait, pour proposer une compréhension du concept tradition africaine, nous avons pu nous rendre compte de la complexité de cette entreprise. Car toute tentative de définition de ce concept met le chercheur en présence d'une difficulté due à un paysage culturel qui présente à la fois des caractéristiques diverses et homogènes ; et qui en raison de conséquence peuvent dérouter au brime abord. Ainsi au-delà de la diversité des expressions culturelles, artistiques que l'on peut constater à travers le continent, se dessine également moins qu'une simple volonté, le visage d'un paysage culturel, artistique qui présente aussi des caractéristiques homogènes. C'est le cas des organismes et des mouvements (culturels, artistiques, religieux et politiques), mis en place dans ce continent pour promouvoir l'unité de l'Afrique d'une part ; et par le message transmis à travers ces différentes expressions d'autre part.

Cette volonté est manifeste dans le message que véhicule le paysage artistique africain qui montre, le noir traditionnel en perpétuelle prise avec les forces de la mort, et son désir de s'en tirer à travers la célébration des mythes et de l'initiation telle que nous l'avons vu plus haut. Eu égard à la double caractéristique ainsi dévoilée, nous avons pu parler du double ancrage de la culture africaine.

Conscient d'énormes difficultés que présente ce double ancrage de la culture africaine, nous nous sommes appuyés dans notre projet de définir le concept tradition africaine, tour à tour sur les travaux du R. P. Tempels qui a proposé comme élément caractéristique de la tradition africaine : la force vitale, et les travaux d'Elungu P.E.A. qui proposa la vie comme élément de base de la tradition africaine. Au cours de notre analyse, nous avons vu la réaction d'Elungu P.E.A. à l'égard de l'hypothèse de travail du R. P. Tempels, une réaction critique qui porte moins sur la proposition émise par le second que sur

la méthode mise en jeu pour accéder à ce résultat. Toutefois, malgré la pertinence de la réaction d'Elungu P.E.A., il nous est apparu que ces deux auteurs donnent l'impression d'africaniser la vie, en la définissant comme une valeur qui est propre à l'Afrique ; c'est-à-dire ils trouvent que l'importance que le noir traditionnel accorde à la vie suffirait à en faire une valeur spécifique de la culture africaine. Ce qui à notre avis ne saurait se défendre si l'on en croit les investissements qui se développent en dehors de l'Afrique pour sauvegarder la vie. L'importance de la vie se révèle dans ce sens pour tous les peuples, pour toutes les cultures. C'est le lieu pour nous de proposer une autre hypothèse, capable de caractériser en profondeur le concept de la tradition africaine. Cette hypothèse à notre avis est la communauté.

A nos yeux la communauté peut être l'élément de base de la tradition africaine. Car son importance se voit non seulement au commencement et à la fin de chaque vie dans la société traditionnelle. L'expérience montre clairement que celle-ci reste très présente en contexte traditionnel africain. Bien plus cette importance se voit également à travers le rôle qu'elle joue dans la formation de l'individu. Car celui-ci dépend d'abord de son groupe avant de se prendre lui-même en charge. C'est pourquoi notre proposition se justifie davantage dans l'organisation de la société traditionnelle. Une organisation qui met en valeur le primat de la communauté sur l'individu.

Le concept tradition africaine trouve ainsi son articulation dans le cadre de notre travail, dans la communauté qui, à nos yeux représente cette structure qui se fonde sur les représentations symboliques ; c'est-à-dire les liens de sang, l'appartenance au clan et revendique de surcroit l'autorité d'un même ancêtre. Cette structure présente un ensemble de valeurs (l'idéal de l'harmonie ou de l'unité, l'idéal de la solidarité africaine, l'importance de la famille élargie, le respect des interdits, le droit d'ainesse, l'importance du mythe ou de l'initiation, le culte des ancêtres…) qui étaient en vigueur dans la société traditionnelle africaine, et qui d'une manière à l'autre influencent encore les mentalités dans

l'Afrique d'aujourd'hui. Le projet de la modernité africaine s'entendrait alors comme une mise en confrontation de ces valeurs avec celles de la modernité. Notre préoccupation au cours des chapitres suivants consiste justement à faire brièvement un état de lieu sur la manière dont s'est effectuée cette rencontre. L'objectif visé étant d'envisager la possibilité d'une rencontre fructueuse entre la tradition africaine et la modernité occidentale. Pour ce faire, il s'agira de répondre à trois questions principales : la première est de savoir si le projet de modernité africaine pourrait se limiter à une réaction opposée aux valeurs occidentales. Dans ce sens, on parlerait d'une modernité réactionnaire. Bien plus, il sera aussi question de savoir si ce projet peut s'entendre comme un processus d'assimilation dont le résultat ferait du continent africain une copie conforme de ce qui se passe en Occident. Le projet de modernité en Afrique apparaîtrait alors comme une modernité assimilée. A nos yeux, ces deux premières formes de modernité laissent entrevoir le besoin d'engager une démarche critique et rigoureuse sur les valeurs de la tradition africaine et sur celles qui appartiennent à la modernité occidentale, afin d'envisager une voie originale pour la réalisation de la modernité africaine. Tel sera alors l'objectif que nous allons poursuivre au cours du quatrième et dernier chapitre de notre travail.

CHAPITRE VI –TRADITION AFRICAINE ET AFRICANISME

INTRODUCTION

Notre préoccupation dans le chapitre précédent a été de proposer une compréhension plus ou moins précise de ce qu'il faut entendre par le concept tradition africaine, et de déterminer le cadre ou l'univers géographique qui en revendique l'authenticité. Après avoir répondu à cette préoccupation, nous avons aussi voulu attirer l'attention sur le sort que cette tradition a subi au cours de l'histoire ; notamment au contact avec les cultures et les expériences des traditions venues d'ailleurs. Dans le chapitre que nous introduisons, nous nous proposons de revenir sur ces premiers contacts, en essayant de dégager autant que possible, le climat dans lequel ils ont été négociés. A nos yeux, il apparaît alors que la rencontre entre la tradition africaine et la modernité occidentale a entraîné côté africain la conscience de l'échec qui a suscité le ressentiment contre l'envahisseur. De cette conscience est née la doctrine de l'africanisme qui consiste à nos yeux à la défense de la spécificité et de l'irréductibilité des valeurs culturelles africaines en rejetant tout ce qui vient du monde occidental. En réalité, cette doctrine s'oppose à une autre : l'ethnocentrisme culturel européen qui a développé à l'égard de ces valeurs un complexe de supériorité dont le résultat a conduit au mépris total des valeurs traditionnelles africaines. C'est pourquoi la première tentative de la tradition africaine vers la modernité s'est faite en réaction contre cette idéologie, et a été l'œuvre d'un pionnier : Cheikh Anta Diop qui en 1954, publia une œuvre intitulée *Nations Nègres et culture*, dans laquelle cet auteur semble développer ce que nous avons appelé une modernité réactionnaire. C'est cette démarche qui fait de Cheikh Anta Diop un partisan de l'africanisme. On comprend pourquoi il s'attaque tout au long de son ouvrage aux théories qui ont contribué à la négation des valeurs culturelles africaines, notamment la théorie de l'infériorité du Nègre développée par

Gobineau et l'attitude de Hegel qui situe le continent africain à la « périphérie de l'histoire ».

I. LA CONSCIENCE DE L'ECHEC

Le projet de modernité de la tradition africaine aujourd'hui n'est pas une entreprise nouvelle. Car cette démarche est déjà amorcée depuis les tous premiers contacts entre le continent africain et l'Occident dès le XVè siècle[307]. L'histoire de ces premiers contacts nous est relatée par Cheikh Anta Diop dans son ouvrage ci-dessus mentionné. Il explique que l'arrivée des occidentaux sur les côtes africaines est consécutive à la chute de l'Egypte qui constituait jusqu'alors le grand centre de référence pour les civilisations du monde. Après sa chute ce pays sera exposé à la merci des puissances étrangères (les occidentaux) pendant des siècles. Cela a favorisé non seulement la fuite des peuples autochtones parmi lesquels se trouvent des Nègres, mais aussi la rupture entre ces derniers - appelés à s'adapter aux nouvelles conditions de vie auxquelles ils sont confrontés - avec la mère-patrie. Ce qui veut dire que les premiers contacts développés entre l'Afrique et l'Occident ont été faits au moment où ce continent connaît une situation particulièrement fragile et cette fragilité a conduit à son échec. L'auteur atteste lui-même de cette fragilité en disant que :

« L'Afrique était donc très vulnérable du point de vue technique. Elle devenait une proie tentante, irrésistible pour l'Occident pourvu d'armes à feu et de marines au long cours. L'essor économique de l'Europe de la Renaissance poussa donc à la conquête de l'Afrique qui se fit rapidement. On passa du stade des comptoirs côtiers à celui de l'annexion par ententes occidentales internationales suivie d'une conquête intérieure par les armes, dite

[307]Cf. Cheikh Anta Diop *op.cit*, p. 49

« pacification ». C'est au début de cette période que l'Amérique fut découverte par Christophe Colomb et que le trop-plein du vieux continent se déversa sur le nouveau. La mise en valeur des terres vierges nécessita une main-d'œuvre à bon marché. L'Afrique sans défense apparut alors comme le réservoir humain tout indiqué où il fallait puiser une telle main-d'œuvre avec le minimum de frais et de risques.»[308]

Ce fragment de texte nous montre bien que l'Afrique a été vaincue par les nouveaux venus qui, forts de leur supériorité militaire et scientifique n'ont pas hésité à imposer – par la force – les pratiques, les valeurs et les techniques venant de leurs pays d'origine au détriment de celles qu'ils ont trouvées sur place.

Bien plus, en 1961, la conscience de l'échec est aussi développée chez Cheikh Hamidou Kane dans son ouvrage intitulé *L'aventure ambiguë*[309] qui constitue également l'un des témoignages exaltants de l'histoire de la rencontre entre la civilisation occidentale, marquée par la rationalité scientifique et la civilisation africaine, qui à travers l'histoire du peuple des Diallobé montre le visage de l'Afrique traditionnelle soumise au pouvoir spirituel. Ouvrage, divisé en deux parties, dans lesquelles le lecteur peut lire le déroulement de l'intrigue en deux lieux : l'Afrique et l'Europe. De ces deux parties découlent à nos yeux, les trois étapes distinctes qui expliquent l'histoire de cette rencontre.

Au cours de la première étape, l'auteur présente la situation de l'Afrique traditionnelle, caractérisée dans cette région par l'influence de la religion islamique, la deuxième étape de cette rencontre met l'Afrique devant l'alternative entre ses traditions et la modernité, tandis qu'au cours de la troisième étape, l'auteur laisse apparaître la crise de Samba Diallo : personnage central de l'ouvrage. Dans la première étape, l'auteur décrit le début de l'aventure du son personnage principal : le jeune Samba Diallo, profondément

[308].*Ibidem,* p. 53

[309] Cheikh Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë,* Paris, Union Générale D'Editions, 1961

ancré dans la foi grâce à l'action du maître, qui lui inculque les valeurs spirituelles inviolables et éternelles ; notamment, le respect de la Parole de Dieu :

« *Cette parole n'était pas comme les autres… C'était une parole venue de Dieu, elle est un miracle, elle était telle que Dieu* lui-même l'avait prononcée. *Le maître avait raison. La parole qui vient de Dieu doit être dite exactement, telle qu'il Lui avait plu de la façonner. Qui l'oblitère mérite la mort… »*[310] ;

le mépris de la vie :

« *Lorsqu'au soir le maître vit Samba Diallo revenir, couvert d'ecchymoses et habillé de neuf, il eut une colère terrible.*

- *Viens ici, l'interpella-t-il du plus loin qu'il le vit. Approche fils de prince, je jure que je réduirai en toi la morgue des Diallobé.»*[311] ;

la réalité de la mort : « Gens de Dieu, songez à votre mort prochaine. Eveillez-vous, oh éveillez-vous ! Azrael, l'Ange de la mort, déjà défend la terre vers vous. »[312]*… Ces valeurs qui vont façonner toute la personnalité du jeune Samba, provoqueront en lui des conséquences redoutables aux yeux de la Grande Royale qui exprimera cette inquiétude :*

« - J'avais prévenu ton grand fou de père que ta place n'est pas au foyer du maître, dit-elle. Quand tu ne te bas pas comme un manant, tu terrorises tout le pays par tes imprécations contre la vie. Le maître cherche à tuer la vie en toi. »[313]

---

[310] *Ibidem*, p. 14-15

[311] *Ibidem*, p. 32

[312] *Ibidem*, p. 22

[313] *Ibidem*, p. 32

Cet épisode montre clairement la situation dans laquelle se trouve l'Afrique traditionnelle au moment de la rencontre avec l'Europe.

La deuxième étape présente l'embarras qui accable les dirigeants du pays des Diallobé devant la menace que constitue à leurs yeux l'école des blancs. Ce qui révèle le destin de l'Afrique traditionnelle face à l'épreuve de la modernité occidentale. Cette épreuve met le continent africain devant l'obligation d'un choix, un choix radical, de demeurer enfermée dans ses traditions, ou de s'ouvrir à l'invasion du modèle culturel occidental. Face à ce choix radical, c'est la Grande Royale qui donne le ton, ainsi au milieu de l'assemblée, c'est elle qui prend la parole et déclare :

« *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* »[314] ;

devant l'immobilité et le silence de l'assistance qui l'entourait, elle ajouta :

« *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 les étrangers qui nous ont défaits prennent en eux toute la place que nous aurons laissée libre.*»[315]

Par ces deux extraits du discours de la Grande Royale au milieu de l'assemblée composée des chefs, des notables et des femmes du pays de Diallobé, on peut remarquer la déchirure qui traverse la conscience collective africaine au moment du choix. Cette déchirure apparaît à nos

[314] *Ibidem, p. 56*

[315] *Ibidem*, p. 57

yeux comme l'un des témoignages éclatants de l'influence de la résistance culturelle et religieuse de la société traditionnelle africaine. Elle témoigne en fait de la différence qui existe entre la culture traditionnelle africaine et la modernité occidentale. On peut y voir l'appréhension qui habite le pays des Diallobé de voir disparaitre les valeurs traditionnelles qui ont jusqu'ici façonné leur personnalité et structurent encore toute la vie sociale du pays. Car les termes du choix ne leur semblent pas favorables parce que le besoin du « poids » devient de plus de plus radical alors que les moyens de la résistance mis en jeu ont été défaits par les nouveaux venus qui seuls détiennent le secret de leur victoire ; c'est-à-dire :

« l'art de vaincre sans avoir raison. »[316]

C'est dans le but d'acquérir le « poids » et d'apprendre ce secret des blancs que la Grande Royale finit par décider l'assemblée d'accepter d'envoyer leurs enfants à l'école étrangère, ceci en commençant par l'élite du peuple. C'est ainsi que Samba Diallo va quitter le foyer du maître pour l'Europe, appendre la philosophie, ce qui nous introduit à la troisième étape de la rencontre que nous avons retenues ; c'est-à-dire la crise de Samba Diallo.

Cette étape résulte du contraste qui existe entre les valeurs qui lui ont été transmises au foyer et qui caractérisent la société traditionnelle africaine et celles qu'il reçoit désormais de l'école des blancs. Ainsi que le révèle ce dialogue que rapporte l'auteur entre les deux jeunes garçons au sujet de la fleur :

« Samba Diallo coupa une fleur et se mit à la contempler. Il la tendit ensuite à Jean.

- *Regarde, Jean, comme cette fleur est belle. Elle sent bon.*

Il se tut un instant puis ajouta, de façon inattendue.

[316] *Ibidem*, p. 47

- *Mais elle va mourir…Son regard avait brillé, les ailes de son nez avaient légèrement frémi quand il avait dit que la fleur était belle. Il avait eu l'air triste, l'instant d'après.*

- *Elle va mourir parce que tu l'as coupée, risqua Jean. »*[317]

Cela traduit la différence entre deux mondes, la différence entre deux visions du monde. Ainsi à la hantise de la réalité de la mort qui habite Samba Diallo, s'oppose la logique scientifique de son camarade Jean. C'est ce même contraste qui se voit à travers ce dialogue entre le chevalier et Lacroix :

- *« J'ai mis mon fils à votre école et j'ai prié Dieu de nous sauver tous.*

- *Il nous sauvera, s'il existe. »*[318]

Plus fort, cette crise se révèle clairement à travers ces paroles de Samba Diallo suite à une discussion avec M. Martial :

- *« J'ai choisi l'itinéraire le plus susceptible de me perdre. »*[319]

Au regard du dénouement de l'œuvre, tout laisse croire que l'intrigue se termine par l'échec. Ce constat d'échec se justifie par la mort de Samba Diallo. On peut alors se demander si cette mort traduirait l'incapacité ou l'impuissance de l'Afrique à amorcer la voie de la modernité. A notre avis, tel semble être le contenu de la conscience de l'échec que développe Cheikh Anta Diop. Cet échec serait dans ce sens celui d'un projet porteur d'avenir. Il serait l'échec de tout le pays des Diallobé, qui voyait en Samba Diallo, leur futur maître. Sa mort retentit aux yeux de ce peuple comme le signal de la menace qui pèse sur les

[317] *Ibidem*, p. 68

[318] *Ibidem*, p. 91

[319] *Ibidem*, p. 125

valeurs de l'Afrique traditionnelle, la menace de la disparition de ces valeurs dont il était porteur. En raison de conséquence, l'échec de Samba Diallo s'apparente à celui de toute l'Afrique, dominée, vaincue, et soumise par la puissance des valeurs de la modernité, qui supplantent toute l'échelle de valeurs de l'Afrique traditionnelle. Ainsi ce continent va être dépouillé jusqu'à son amour propre au profit des nouveaux venus. Ce qui nous rapproche de Cheikh Anta Diop qui, le premier a fait le constat de la vulnérabilité de l'Afrique au moment de sa rencontre avec l'Occident. A nos yeux, c'est cette vulnérabilité qui fera le lit à l'idéologie de l'ethnocentrisme européen elle-même solidaire de ce que nous appellerons dans le cadre de notre travail, la théorie de la « *tabula rasa culturelle* » ou de la défaillance nègre dont la conséquence immédiate conduira à la négation pur et simple de la tradition africaine.

Par ailleurs dans la perspective de Cheikh Anta Diop, cette vulnérabilité a aussi donné naissance à « *la légende…du Nègre primitif »*[320] véhiculée par les conclusions des travaux d'Arthur Gobineau et de Hegel. S'agissant du premier, Janine Buenzod un de ses commentateurs déclare dans une de ses publications intitulées *La formation de la pensée de Gobineau et l'Essai sur l'inégalité des races humaines,* qu'au regard de l'œuvre d'Arthur Gobineau on se rend bien compte de sa complexité si bien que cette œuvre apparaît aux yeux des lecteurs sous une forme aussi variée, qu'on est en droit de qualifier de « *multiple, protéiforme, disparate…* »[321]Cela pour montrer que les analyses que fait cet auteurs portent sur plusieurs disciplines telles que l'ethnologie, l'histoire, la philosophie, l'art et l'anthropologie. On comprend pourquoi les conclusions auxquelles il aboutit peuvent

[320] Cf. Cheikh Anta Diop, *op.cit.,* p. 50

[321] Buenzod Janine, *La formation de la pensée de Gobineau et l'Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1967, p.9

revendiquer une légitimité scientifique. Parler de légitimité nous situe en fait, d'une manière générale dans le domaine politique. Il s'agit de ce point de vue, de la revendication ou de la reconnaissance de l'autorité d'un pouvoir ou d'un régime politique ; qui s'appuie sur une base juridique et constitutionnelle valable non seulement au sein d'un Etat donné, mais reconnue aussi bien par le droit international. Ainsi on parlerait de la légitimité d'un pouvoir notamment, à partir des urnes, qui sanctionnent la volonté de la majorité en ce qui concerne par exemple, le pouvoir démocratique. Cela pour dire que le législateur exerce son autorité par l'assentiment de son peuple. C'est pour mettre en valeur l'autorité ainsi acquise qu'on parlera alors de la légitimité de ce pouvoir. Ce qui met à découvert l'origine ou le fondement du pouvoir dans un régime démocratique. Cependant, tel ne semble pas répondre à l'usage dont nous faisons de ce terme dans le cadre de notre travail. Ainsi par légitimité, il faudrait entendre moins l'affirmation du fondement d'un quelconque pouvoir politique que l'intention de fournir, le cas échéant la preuve de la scientificité des conclusions établies par un auteur. En ce qui concerne Arthur Gobineau, ses conclusions résultent de l'étude de l'histoire des civilisations et de l'ethnologie et traduisent la conviction fondamentale de cet auteur que résume Janine Buenzod en disant qu'il existe :

« chez les hommes, deux races rigoureusement distinctes qui ne sauraient se comprendre ni sympathiser à aucun degré »[322].

Par ces mots, Janine Buenzod laisse entendre qu'aux yeux d'Arthur Gobineau, la différence qui existe entre les deux races (blanche et noire) en question est une différence véritablement tranchée, c'est-à-dire elle se situe au niveau même de la nature. Il estime pour cela qu'entre ces deux races, on ne

[322] *Ibidem*, p. 18

peut établir aucun rapport de similitude. Pour justifier son argumentation, l'auteur dresse un parallèle entre les deux races et établit que la différence qui se dégage de ce parallèle porte sur les trois niveaux distincts qui se dévoilent du point de vue physiologique, moral et intellectuel[323]. De ce parallèle, nous pouvons tirer deux conséquences majeures situées dans une double perspective anthropologique ou morale et politique. Dans la dimension anthropologique, les conclusions d'Arthur Gobineau attestent entre autres défaillances celles de l'absence de la conscience morale du Nègre. Il renforce son analyse en alléguant que le Nègre manifeste à l'égard de la vie un mépris total. Dans ce sens, Arthur Gobineau semble persuadé que la vie n'aurait aucun prix aux yeux du noir. Ce qui malheureusement ne correspond pas aux conclusions que nous avons tirées des analyses d'Elungu P.E.A et qui situe les allégations d'Arthur Gobineau précisément aux antipodes même de celle que défend ce dernier. Car, celui-ci fait du respect de la vie, la caractéristique essentielle de la culture noire traditionnelle. Pour mieux appréhender la place centrale qu'il accorde à la vie, au sein de cette culture noire africaine, cet auteur nous montre d'abord qu'il existe un « culte de la vie » dans la mentalité de l'Afrique noire traditionnelle. Cela souligne à ses yeux, la sollicitude dont le noir traditionnel témoigne à l'égard de la vie, parce qu'il la considère comme la valeur des valeurs. C'est du reste ce que veut dire cette déclaration d'Elungu P.E.A. :

« Comme cette foi, ou attitude fondamentale, consiste nous l'avons montré, dans la perception de la vie comme réalité première et dernière et dans son appréciation comme la valeur des valeurs, l'attachement à la vie qu'elle entraîne nous semble être à la source de tout ce à quoi le Noir de la tradition voua un culte réel »[324].

---

[323] Gobineau Arthur, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Librairie De Firmin-Didot et Cie, 1884, p. 214-

[324] Elungu P.E. A., *op.cit*., p. 22

A travers ces paroles, l'auteur veut dire qu'il n'y a aucun doute à faire quant au respect que le noir accorde à la vie. Car ce dernier reconnaît également à cette valeur, toute son importance au même titre que celle qui lui est donnée dans le concert des cultures. C'est dire que la défaillance dont Arthur Gobineau accuse la race noire en ce qui concerne la conscience des valeurs ; notamment à travers le mépris de la vie apparaît à nos yeux comme une tentative de dévalorisation et d'exclusion de la culture noire traditionnelle du sein du concert des cultures, qui ont édifié l'humanité au cours de l'histoire de son aventure sur terre. Aussi pouvons-nous citer quelques unes de ces méthodes de protection et de défense mises en œuvre au sein de cette société traditionnelle africaine, qui témoignent précisément de toute cette sollicitude dont jouit la vie ici comme ailleurs. C'est aussi cette sollicitude manifestée à l'égard de la vie, dont faisaient état plus haut les auteurs comme Elungu P.E.A et Engelbert Mveng lorsqu'ils décrivaient la situation du noir devant son destin ; une situation marquée par un affrontement permanent qui met ce dernier aux prises entre les forces de la vie et celles de la mort. Pour les auteurs su-mentionnés, le noir entend mettre à son profit toute son industrie afin de s'assurer la victoire. Ainsi, on parlera des pratiques aussi diverses, telles que l'initiation, la sorcellerie, la magie. Toutes ces pratiques et bien d'autres représentent à nos yeux, l'un des témoignages le plus éclatant de l'importance que revêt la vie au sein de la culture noire traditionnelle. Fort de ce constat, il est claire que les défaillances dont Arthur Gobineau accuse la race noire – absence de la conscience des valeurs, déficience des facultés intellectuelle - conduisent finalement à la négation de la tradition africaine.

Du point de vue politique, les allégations d'Arthur Gobineau s'opposent également à l'idéal démocratique moderne. Si cette opposition ne fait pas de lui un partisan de la monarchie à l'instar de Joseph de Maistre, elle traduit néanmoins son désaccord particulièrement par rapport à la conception de la démocratie moderne qui non seulement tient compte des considérations issues

des sociétés pré politiques ou métaphysiques dans la prise des décisions qui engagent la société et l'avenir du citoyen, mais prône également le principe d'égalité entre les peuples. Tout au long du troisième chapitre de la première partie de notre travail en effet, nous avons essayé de montrer - faut-il le rappeler - à travers le débat qui a opposé deux auteurs contemporains Joseph Ratzinger et Jürgen Habermas, que l'Etat démocratique moderne, fondé sur un ensemble de valeurs telles que la liberté, l'égalité, la laïcité, la tolérance, la justice, la solidarité… n'hésite pas à reconnaître notamment le rôle de la religion, qui participe à son tour à la formation de la conscience morale des citoyens. C'est dire pourquoi l'un des principaux points de convergence entre ces deux éminents auteurs de la société contemporaine, est précisément celui qui, invite à considérer plutôt la religion comme un partenaire au sein de l'espace publique.

Contrairement à ces deux auteurs, Arthur Gobineau n'hésite pas à exprimer, ses réserves quant à l'importance de la religion (chrétienne) dans la société. Cette position de l'auteur peut traduire en réalité une double considération. En premier lieu, il s'agit d'établir une cloison étanche entre le pouvoir politique et la morale chrétienne et de réaffirmer, en deuxième lieu, la réprobation de l'auteur contre le principe d'égalité que véhicule l'idéal démocratique moderne. On peut comprendre pourquoi il s'oppose à Tocqueville qui défend un rapport nécessaire entre la politique et la morale (chrétienne). Car Arthur Gobineau s'en prend violemment au christianisme et lui reproche son manque d'efficacité, parce qu'à ses yeux cette religion ne contribuerait pas à l'amélioration des conditions de vie des hommes. C'est dans ce sens que Janine Buenzod[325] estime qu'aux yeux d'Arthur Gobineau, l'erreur du christianisme aurait été de s'enliser dans des querelles théologiques surtout autour du dogme, qui finalement ont contribué à l'épuisement de son message. C'est dire pourquoi la morale chrétienne pour lui est restée sans effets, parce qu'elle n'aurait pas

[325]Cf. Buenzod Janine, *op.cit.*, p. 253

produit des résultats escomptés. On comprend pourquoi au deuxième chapitre de son *Essai…* il refuse d'établir une relation de cause à effet entre l'affaiblissement d'une civilisation avec le déclin d'une religion. Car celle-ci n'aurait aucune influence sur l'évolution des sociétés humaines. En revanche, il affiche volontiers sa sympathie à l'égard de Machiavel, pour établir que l'action politique, par souci d'efficacité, ne s'embarrasse pas de moralité. Lecteur assidu de Machiavel, il s'inspire du pragmatisme de son maître pour élaborer une conception du pouvoir politique en dehors de toute référence religieuse. Car dans son ouvrage célèbre intitulé *Le prince*, Machiavel ouvre la voie à une nouvelle vision de la politique, en la dépossédant du pouvoir des dieux, c'est-à-dire en la dédivinisant pour en faire une pratique ou un art dont le succès repose uniquement sur le génie de l'homme. Cet auteur recommande en effet aux détenteurs du pouvoir politique de ne pas passer le temps à prier en cas de danger, mais d'user plutôt de la force, de la persuasion, de la ruse…pour triompher dans l'exercice de leur fonction. C'est dans ce sens qu'il déclare :

« Il est donc nécessaire si l'on veut discuter correctement de ce point d'examiner si les novateurs s'appuient sur eux-mêmes, ou s'ils dépendent d'autrui ; c'est-à-dire si pour réaliser leur entreprise, il faut qu'ils recourent aux prières ou bien s'ils peuvent user de la force. Dans le premier cas, ils finissent toujours mal et ne réalisent rien mais lorsqu'ils dépendent d'eux-mêmes, et peuvent user de la force, alors il est rare qu'ils courent des risques »[326].

Cela laisse entendre que, le succès dans l'exercice du pouvoir politique dépend moins de la providence divine que l'homme. C'est ainsi que nous pouvons dire qu'aux yeux de l'auteur de *Le prince*, la politique est un art humain. D'un autre coté, l'auteur n'hésite pas à affirmer sa réprobation à l'égard du principe d'égalité que défend l'idéal démocratique hérité de la philosophie

[326] Machiavel Nicolas, *Le prince trad. Chrétien B.E.C.*, Paris, Pocket, 1998, p.41

des Lumières. Kant l'un des représentants de cette philosophie a pu résumer une telle injonction en ces termes :

« Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement »[327] *;*

L'intention de cet auteur consiste à réveiller en l'homme la conscience de son autonomie, contre toutes les formes de servitude et d'aliénation venant de l'extérieur qui tentent de le maintenir dans la minorité. C'est aussi ce même idéal que nous avons rencontré chez Voltaire plus haut, sous forme d'une déclamation contre le fanatisme pour faire place à la tolérance religieuse. L'attitude d'Arthur Gobineau par rapport à cet idéal démocratique moderne, se voit plus clairement à travers le refus qu'il oppose au principe d'égalité qui en découle. Ainsi contre l'égalité prescrit par la nature raisonnable et la capacité d'en faire bon usage, reconnue à tous les hommes, contre l'affirmation de l'égalité des droits de tous les hommes en vigueur au sein de l'Etat démocratique, l'auteur défend plutôt le principe de l'inégalité entre les peuples. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la déclaration suivante :

« l'idée d'une inégalité native, originelle, tranchée et permanente entre les diverses races, est dans le monde une des opinions les plus anciennement répandues et adoptées ; et à l'exception de ce qui s'est passé dans nos temps les plus modernes, celle notion a servi de base à presque toutes les théories gouvernementales »[328].

Par ces paroles, l'auteur montre que le principe d'égalité constitue le point déterminant qui l'oppose à l'Etat démocratique moderne. On comprend pourquoi les conclusions de ses travaux vont à l'encontre des théories - héritées de la philosophie des Lumières - qui prônent l'égalité entre tous les hommes.

Pourtant aux yeux de Tocqueville, ce principe d'égalité se trouve précisément au centre de la morale chrétienne, car le croyant affirme avec

---

[327] Kant Emmanuel, Mendelssohn Moise, *op.cit.,* p.11

[328] Gobineau Arthur, *op.cit*., p. 35

certitude que Dieu ne fait pas de différence entre les personnes, et il manifeste son amour envers tous ses enfants. C'est pour cette raison qu'il fait pleuvoir la pluie en faveur de tous les hommes et fait aussi briller le soleil au profit de chacun. Dans son ouvrage intitulé *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville justifiant le succès de la république démocratique en Amérique estime que les pères fondateurs :

« ont donné l'amour de l'égalité et de la liberté, mais c'est Dieu même qui, en leur livrant un continent sans bornes leur a accordé les moyens de rester longtemps égaux et libres »[329].

L'auteur laisse entendre à travers cette déclaration que le principe d'égalité en vigueur au sein de la république démocratique est d'origine divine.

Cependant, en affirmant l'origine divine du pouvoir démocratique, il ne s'agit pas de conclure au providentialisme mastrien, mais de montrer l'une des sources d'inspiration qui sécrète les valeurs d'égalité, au sein du régime démocratique. Car ce principe d'égalité s'appuie outre sur le message de l'Evangile, mais aussi comme l'a si bien montré Joseph Ratzinger[330] plus haut, sur le droit naturel, qui constitue à ses yeux l'expression de la raison commune qui anime la foi catholique, dans le dialogue qu'elle entretient avec la société laïque ainsi qu'avec les autres traditions religieuses dans le but de trouver une entente sur l'ensemble des droits et des devoirs propres à tous les hommes sans distinction de race, ni de sexe. C'est une entente qui soit capable d'exprimer les droits et les valeurs qui appartiennent de manière spécifique, à l'espèce humaine, ainsi que tentent de l'exprimer la Charte des droits de l'homme. Bien plus, l'auteur estime que le pouvoir démocratique s'appuie aussi sur « l'égalité des conditions »[331], cela pour faire ressortir les valeurs fondamentales que revendique chaque citoyen au sein de la république démocratique, c'est-à-dire

---

[329] Tocqueville Alexis, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Garnier-Flammarion, 1981, p.382

[330]Cf. Ratzinger Joseph, Habermas Jürgen, *opcit*, p. 24

[331] Tocqueville Alexis, *op.ci*t., p. 382

les valeurs d'égalité, de solidarité, de justice, de droit et j'en passe. Fort de ces valeurs, le régime démocratique ne peut correspondre à la théorie de l'inégalité telle que le défend Arthur Gobineau. Qu'en a-t-il de Hegel ?

En ce qui concerne Hegel, la démarche de Cheikh Anta Diop semble en contradiction avec sa conception de l'histoire humaine. Car à travers son ouvrage intitulé *Leçons sur la philosophie de l'histoire*[332], cet auteur propose une vision de l'histoire universelle dans laquelle, Il trace l'évolution de tous les continents habités par l'homme en mettant en valeur les œuvres et les institutions que l'homme a réalisées, ceci à l'exception du continent africain qu'il situe à « la périphérie de l'histoire ». Hegel justifie sa position en s'appuyant sur trois raisons fondamentales: la première porte sur la situation géographique de ce continent totalement coupée de la zone méditerranéenne, qui offre aux autres continents (Europe, Asie) un grand espace de communication favorable à un développement tous azimuts[333]. L'Afrique noire se trouve comme isolée à l'intérieur du continent, sans contact avec la Méditerranée. Ce qui a finalement orienté les Noirs à l'intérieur de l'espace terrestre et désertique du continent où ils devaient s'adapter aux nouvelles conditions de vie parfois plus rudes que celles dont ils étaient déjà habitués auparavant.

L'exclusion de l'Afrique dans l'histoire se justifie aussi en deuxième lieu par l'absence de la conscience de la liberté qui, aux yeux de Hegel caractérise les peuples de ce continent. Car dans la perspective de Hegel, cette conscience apparaît comme le principe principal et le facteur le plus déterminant dans la réalisation de l'histoire des peuples. Chez Hegel, cette conscience désigne précisément la liberté de l'esprit. Ainsi en nous appuyant sur les déclarations même de l'auteur, on peut bien se rendre compte du rapport que celui-ci établit entre la liberté et l'esprit :

---

[332] Cf. Hegel Friedrich, *op.cit.*

[333] Cf. Ibidem, p. 75

«la substance, l'essence de l'esprit est la liberté »[334]

cela veut dire que la liberté constitue la caractéristique principale de l'esprit, et que toutes les propriétés de l'esprit en dépendent. C'est pour cette raison qu'il estime que si la caractéristique spécifique de la matière est d'être pesante, celle de l'esprit est d'être libre. Ainsi définissant abstraitement l'esprit il déclare :

« l'esprit est l'être-en-soi-même »[335].

A travers cette déclaration, l'auteur laisse entendre que l'esprit est une réalité indépendante. Ce qui veut dire que l'esprit n'a pas besoin d'une quelconque intervention extérieure pour exister. Ainsi lorsque l'auteur dit de l'esprit qu'il est l'être en soi, il voudrait signifier par là le caractère libre et indépendant de cet esprit. C'est ce qu'il appelle en dernière analyse la conscience de soi. Et Hegel déclare :

« il faut dans la conscience distinguer deux choses : d'abord le fait que je sais et ensuite ce que je sais. Ces deux choses se confondent dans la conscience de soi, car l'esprit se sait lui-même : il est le jugement de sa propre nature il est aussi l'activité par laquelle il revient à soi, se produit ainsi, se fait ce qu'il est en soi »[336].

Dans cette déclaration, l'auteur laisse entendre que l'esprit est en perpétuel mouvement. Car aux yeux de Hegel le propre de l'esprit c'est d'être en perpétuel activité, c'est de cette manière qu'il se produit lui-même, au cours de l'histoire, définie comme le lieu de la révélation et de la manifestation de l'esprit sur lui-même, dans la quête de sa liberté. Malheureusement l'auteur constate que, si cette quête de liberté de l'esprit semble en marche chez certains peuples ; notamment les peuples européens, tel n'est pas exactement le cas en ce qui concerne le monde oriental, le monde grec et pis encore en Afrique noire. C'est

---

[334] Hegel, *op.cit.*, p. 27

[335] *Ibidem*

[336] *Ibidem*.

ce qui justifie les réserves que l'auteur oppose par rapport à la conscience de la liberté chez ces peuples.

Pour bien suivre la démarche de l'auteur, il nous semble important de revoir comment celui-ci retrace le parcours de l'esprit selon les contextes et les différentes contingences historiques, à travers lesquels, l'esprit a dû parcourir dans sa quête de la liberté. Ainsi le premier contexte qu'on peut citer, c'est l'Occident. Aux yeux de l'auteur, ce contexte constitue le milieu dans lequel l'esprit c'est-à-dire l'âme individuelle a pris conscience de sa liberté, ceci grâce au contact du Christianisme, le deuxième contexte que l'auteur a retenu c'est l'Asie ou le monde oriental ; monde dans lequel s'est pourtant manifestée très tôt, cette prise de conscience de la liberté ; et qui cependant en aurait donné malheureusement qu'une amplitude limitée ; tandis qu'en Afrique, cette conscience reste encore inconnue. Pour illustrer ce parcours, il déclare :

« *Les Orientaux ne savent pas encore que l'esprit ou l'homme en tant que tel est en soi libre ; parce qu'ils ne le savent pas, ils ne le sont pas, ils savent uniquement qu'un seul est libre…Cet unique n'est donc qu'un despote et non un homme libre. Chez les Grecs, s'est d'abord levée la conscience de la liberté, c'est pourquoi ils furent libres, mais eux…savaient seulement que quelques-uns sont libres, non l'homme, en tant que tel…Seules les nations germaniques sont d'abord arrivées dans le Christianisme, à la conscience que l'homme en tant qu'homme est libre, que la liberté spirituelle constitue vraiment sa nature propre* »[337].

Hegel laisse entendre à travers cette déclaration que la conscience de la liberté témoigne de la prise de conscience qu'a l'homme ou un peuple de sa liberté à un moment donné de son histoire ; et traduit pour ce faire le degré de maturité de ce peuple. Or au regard de l'évolution des peuples dans l'histoire, on peut se rendre compte que tous les peuples ne sont pas encore parvenus à une telle maturité, et

[337] *Ibidem*, p. 27-28

c'est ce manque de maturité à notre sens qui justifie les réserves que Hegel émet à l'égard de certains peuples quant à la prise de conscience de leur liberté au cours de l'histoire.

Dans la perspective de Hegel en effet, c'est par le truchement de la religion chrétienne que cette conscience de la liberté est parvenue à la mentalité humaine ; et plus particulièrement chez les peuples germaniques. L'auteur veut montrer par là l'originalité du christianisme qui a donné naissance au contenu de la subjectivité. Car à travers les pratiques telles que la prière, l'oraison, la méditation…en effet, la religion chrétienne met en relation l'âme individuelle ; c'est-à-dire un sujet concret devant l'absolu qui est Dieu. Dans ces pratiques, se réalisent justement la liberté individuelle, et sa volonté de s'unir avec l'absolu ou le général. C'est pour cette raison que l'auteur estime que le christianisme a révélé la dimension de la liberté du sujet, ceci à travers ce rapport entre l'individu et l'absolu.

Dire que la religion chrétienne a donné naissance au contenu de la subjectivité, cela ne doit pas s'entendre comme si cette religion était à l'origine du concept de la subjectivité. Car ce concept est déjà présent à travers d'autres cultures ; notamment dans les mondes romains et grecs. Et l'auteur donne lui-même la preuve, en montrant par exemple que ce concept reste, dans le monde grec encore dominé dans l'ordre naturel[338]. C'est pour cela qu'il n'a pas pu s'élever au niveau de la pensée pure ; c'est-à-dire au niveau de l'absolu. L'auteur fait sans doute allusion au système stoïcien qui met en valeur la nécessité de la nature.

De fait l'école stoïcienne enseigne précisément du point de vue moral la soumission à l'ordre naturel ; tandis qu'au plan politique elle requiert l'obéissance aux dieux de la Cité. C'est pourquoi depuis son fondateur Zénon de Citium, les jeunes candidats sont tenus au respect des règles de la décence, de la

[338] Cf. *Ibidem*, p. 248

tempérance, de la dignité, en évitant de tomber aux excès et à la débauche[339]. Pour mieux comprendre le contexte dans lequel cette école a vu le jour, il faut revenir à la situation que connaissait la société grecque après la mort d'Alexandre. Une situation marquée par des troubles multiples. C'est à cette occasion que l'idéal stoïcien s'est imposé dans la société pour proposer une solution, capable d'aider le peuple à sortir de cette situation, c'est-à-dire à guérir des maux dont il était victime. Il s'agit :

« des maux intérieurs : l'erreur, l'incertitude, les regrets, le repentir, le chagrin, l'ignorance. Les maux extérieurs : les maladies, la pauvreté, le deuil, l'esclavage, les violences, les insultes et les calomnies »[340],

qui découlent du manque de tempérance et de l'emportement des passions.

Car la passion est considérée par les stoïciens comme un trouble dans le cœur des hommes. Elle est une sorte de possession de l'homme par une force qui le dépasse, et qui fait de lui un simple jouet. Dans ce sens la passion apparait comme une déraison, une folie.[341] Ainsi pour que les jeunes candidats ne soient pas à la merci des passions, le sage stoïcien leur apprend comment échapper à cet emportement en disant :

« *Souviens-toi que ce n'est ni celui qui te dit des injures, ni celui qui te frappe qui t'outrage, mais c'est l'opinion que tu as d'eux et qui les fait regarder comme des gens dont tu es outragé. Quand quelqu'un te chagrine et t'irrite, saches que ce n'est pas cet homme là qui t'irrite mais ton opinion.* »[342]

C'est dire que le sage stoïcien n'agit pas à la manière d'un passionné. Son action est le résultat d'une réflexion préalablement murie et se déploie suivant la raison naturelle. On comprend alors pourquoi le sage stoïcien cherche à

---

[339]Cf. Pire Gérald, *Stoïcisme et pédagogie : de Zénon à Marc Aurèle, de Sénèque à Montaigne et à J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1958, p. 19.

[340] Bréhier Emile, *Histoire de la philosophie, T.1, Antiquité et Moyen Age*, Paris, Puf., 1960, p. 212.

[341]Cf. *Ibidem*.

[342]*Ibidem*, p. 106.

« *vivre d'une façon accordée »*[343].

Ce qui signifie dans la logique stoïcienne, que l'homme présent dans le monde ne doit pas se comporter

« comme un empire dans un empire. »[344]

C'est-à-dire il doit savoir qu'il n'est qu'une infime partie de la nature, à laquelle il doit se soumettre. C'est pour cela que pendant sa formation, le candidat doit apprendre à distinguer :

« *entre les choses qui ne dépendent pas de nous et celles qui en dépendent. C'est au fond celui de reconnaître la frontière entre l'empire d'ailleurs immense des pressions extérieures et le territoire de la liberté divine*. »[345]

Il s'agit de l'expression de la sympathie universelle qui lie l'homme en tant que partie du Tout. Car, le stoïcien est conscient qu'il est une partie de l'univers. C'est pour cette raison que depuis Zénon, le fondateur de l'école stoïcienne a pu dire que

« *la joie de la vie […] est de vivre conformément à la nature*[346] »,

c'est-à-dire en se soumettant à la nécessité de la nature, sans vouloir changer l'ordre de la nature.

Contrairement à cet idéal stoïcien qui prône la soumission à l'ordre naturel, Hegel estime en revanche que la religion chrétienne est porteuse des valeurs (liberté individuelle, subjectivité, spiritualité, intériorité, esprit, absolu, Dieu…) qui échappent à cette domination de la nature. Cet auteur semble s'inscrire pour cela en droite ligne, de la position de Tocqueville qui atteste de l'implication de la religion chrétienne en faveur de l'avènement de la démocratie, régime à travers lequel se réalise l'émergence de la subjectivité et de son autonomie dans

---

[343] *Ibidem, p. 93.*

[344] *Ibidem, p. 30.*

[345] *Ibidem*, p. 33.

[346] Brun Jean, *Le stoïcisme*, Paris, Vrin, Puf., 1969, p. 33.

la société. Car ces valeurs chrétiennes correspondent précisément aux valeurs que revendique le pouvoir démocratique - de solidarité, de tolérance, d'égalité, liberté…- valeurs qui font le lit à l'expression la plus parfaite de la liberté de la subjectivité. Et même temps révèlent aussi la conscience d'un être supérieur qui se situe au-dessus d'elle : l'absolu. L'ouverture à l'infinie apparaît dans ce sens comme la contribution que la religion chrétienne a apportée aux peuples d'Occident qui, les premiers ont été en contact avec cette religion.

Si du point de vue abstrait, l'esprit se définit comme une entité indépendante en quête de sa propre réalisation dans l'histoire, elle a pourtant besoin de se concrétiser à travers un individu particulier. Or dans la perspective de l'histoire universelle telle que l'envisage Hegel, parler de l'individu n'a plus rien à voir avec le particulier. L'individu ici fait référence à un grand ensemble ou un groupe et non à un individu isolé. C'est pourquoi la manifestation de la raison au cours de l'histoire va s'effectuer aux yeux de Hegel en rapport le monde. Nous aboutissons ici à la troisième raison que Hegel donne pour situer l'Afrique en dehors de l'histoire : la manifestation de la raison. Dans la perspective de l'histoire universelle que Hegel entend élaborer, l'histoire constitue le lieu d'incarnation par excellence de la raison. Mais cette incarnation suppose déjà résolue une double interrogation portant d'une part sur les moyens par lesquels se réalise la raison dans l'histoire, et d'autre part sur la fin ou le but ultime que poursuit cette réalisation.

S'agissant des moyens mis en contribution pour cette réalisation, l'auteur parle des actes des hommes. Pour mieux suivre Hegel, il faut comprendre comment il explique l'intervention de l'homme dans l'histoire. Hegel pense en effet que ce ne sont pas des principes généraux (le droit et la morale) qui motivent l'agir humain ; mais au contraire, son action est le résultat des passions, des intérêts et des besoins qui le poussent à la satisfaction de ses désirs. Car l'anthropologie hégélienne conçoit l'homme comme un être mu par des passions qui, quoiqu'en disent les stoïciens, constituent chez cet auteur les mobiles de l'action humaine à

travers l'histoire. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre cette déclaration de l'auteur selon lequel : « rien de grand ne s'est fait dans le monde sans passion ».Toutefois, dire que l'homme est en proie aux passions cela ne l'identifie pas à l'animal. Car Hegel pense que du point de vue naturel, l'homme comme tout être vivant possède des désirs et son action vise la satisfaction de ces désirs. Mais l'homme peut aussi affirmer son indépendance par rapport à ces désirs immédiats. Il est aussi capable d'échapper à cette pression sensorielle pour s'élever au niveau de sa dimension spirituelle pour rejoindre l'universel. Dans ce sens, l'auteur estime que l'homme est un être sentant et pensant. C'est pourquoi il peut donner la déclaration suivante :

« *Le désir humain meut l'homme indépendamment de sa satisfaction. Dans la mesure où il peut ou bien céder, ou bien résister à ses désirs l'homme se montre capable d'agir selon ses buts. Il se détermine selon l'universe*l »[347].

Ce qui montre que la différence entre l'homme et l'animal se situe au niveau de la volonté, qui permet à l'homme de trouver les motivations de son action ; au contraire de l'animal qui n'agit que pour satisfaire ses besoins immédiats. C'est pourquoi les buts poursuivis par l'homme à travers l'histoire répondent moins à ses désirs sensoriels qu'à sa nature rationnelle. Or pour caractériser la nature rationnelle de l'homme chez Hegel, il faut entendre l'activité de créations ou d'inventions culturelles qui manifeste la dimension spirituelle de l'homme. En conséquence, cela signifie que l'histoire universelle appartient aux peuples qui ont laissé des marques à travers les œuvres et les institutions qu'ils ont mises sur pied. Il en découle alors une conception rigoureuse de la raison qui répond aux exigences méthodologiques déjà annoncées par Descartes qui, définissant l'activité de l'esprit pense que sa démarche pour établir la vérité se déploie rigoureusement et non par suite d'un hasard.

[347] Hegel Friedrich*, La raison dans l'histoire trad. Jean-Paul Frick*, Paris, Hatier, 1987, p. 54

Dans cette perspective le savoir qu'il acquiert apparaît comme celui d'une conscience éveillée qui se sait elle-même et s'obtient au moyen du doute et de la méthode. Doute et méthode grâce auxquels l'esprit secoue et ébranle tous les fondements des connaissances superficielles, assortis des évidences spontanées. Pour l'auteur des *Méditations…*, le doute est une arme qui lui permet de vérifier la pertinence de toutes les connaissances antérieures jusque-là en vigueur et d'en faire « table rase », c'est-à-dire de mettre de côté et de considérer comme nul tout ce qui a été dit et fait sur les bases fausses dans le domaine de la connaissance.

La méthode, quant à elle, est un procédé rigoureux qui obéit aux normes de rationalité, de clarté, de distinction et de netteté. C'est dire que pour Descartes, le vrai savoir s'acquiert non au moyen d'un esprit passif qui se laisserait entraîner par des évidences spontanées et qui échappent au crible de la raison. Cela signifie que la méthode cartésienne repose sur une exigence fondamentale : la recherche de la certitude. Pour y parvenir, l'auteur conçoit un doute tridimensionnel, méthodique, constructif et hyperbolique.

Dans son aspect méthodique, le doute cartésien se veut universel et s'inspire de la rigueur mathématique. La méthode ainsi élaborée comporte quatre parties. La première est relative à l'évidence. Dans cette perspective, Descartes ne tient pour vrai que ce qui résiste au doute et qui passe au crible de la raison. C'est ce qui justifie qu'il se garde de ce qu'il appelle des « précipitations » et des « préventions », en d'autres termes, des préjugés qui peuvent influencer son jugement. Cet auteur pense en effet que l'évidence n'est pas ce qui saute aux yeux, plutôt ce dont l'esprit, se déployant, affirme comme tel. Dans ce sens, l'auteur ne voudrait admettre aucune chose pour vraie que lorsqu'il en a la certitude.

En deuxième lieu, le doute cartésien procède par l'analyse au moyen de laquelle l'auteur divise chaque difficulté en plusieurs parties les plus faciles à cerner. Ce qui nous conduit à la troisième exigence de sa méthode : la synthèse, par

laquelle il effectue une démarche progressive partant du plus simple au complexe. La quatrième exigence sera le dénombrement, qui préserve des omissions et des oublis qui pourraient se glisser et fausser la démarche. C'est donc par obéissance à cette exigence méthodique que Descartes parvient à la certitude. Bien plus, le doute de l'auteur des *Méditations…* est aussi constructif et s'oppose dans ce sens au scepticisme. Car pour les sceptiques, les possibilités épistémologiques de l'homme ne peuvent, lui permettre de parvenir à la vérité. Ce qui laisse entendre que l'homme ne serait pas capable d'élaborer une théorie de la connaissance certaine. C'est pour cette raison que les sceptiques recommandent à l'homme de s'en tenir à « l'épochès », c'est-à-dire au doute. Cependant le doute cartésien s'en démarque parce qu'il est constructif et vise la recherche de la vérité. Pour finir, le doute cartésien est un doute hyperbolique. Dans cette perspective, Descartes doute de tout même des vérités mathématiques. Car y aurait-il un « malin génie » qui le tromperait ? En clair, le doute cartésien se situe d'une part, aux antipodes du dogmatisme en tant qu'il récuse toute autorité et manifeste un libre examen et l'indépendance de la raison. D'autre part, il est contraire au scepticisme et apparaît comme une démarche de l'esprit en quête de la vérité.

C'est cette rigueur méthodologique que Hegel met en valeur pour définir la marche de la raison dans l'histoire. Ainsi on peut comprendre pourquoi il déclare que

« l'histoire universelle est rationnelle. »[348]

Ce qui réclame un rôle primordial de la raison au cours de l'histoire. En conséquence, seuls les peuples qui sont parvenus à une telle rigueur rationnelle, notamment à travers l'activité philosophique sont pris en compte aux yeux de Hegel dans la réalisation de l'histoire universelle. Car l'histoire universelle se fait par un esprit qui est conscient de sa liberté ; c'est-à-dire un esprit qui

[348] *Ibidem*, p. 22

surmonte la nature et qui est capable de trouver en lui-même les stimulations de son action sans avoir besoin d'une intervention extérieure. Un esprit qui cherche et trouve son chemin au milieu des contingences diverses de l'histoire. Aux yeux de Hegel, c'est un esprit qui fait montre d'une telle maturité qui est aussi capable de se constituer en peuple. C'est pour cette raison qu'il déclare :

« *L'histoire n'a pas été faite par des hommes ou des peuples abstraits. Elle a été faite par ceux qui, en raison de certains traits circonstanciels et accidentels, avaient le plus de chance de pouvoir exprimer l'Esprit à un moment donné de son développement.* »[349]

Ainsi se présentent les moyens par lesquels l'esprit se manifeste concrètement au cours de l'histoire.

Après avoir résolu la question qui porte sur les moyens dont use l'esprit pour se concrétiser dans l'histoire, il nous reste maintenant d'envisager celle qui porte sur le but ou la manifestation ultime de cet esprit. Il s'agit pour nous dans ce sens, de passer en revue la marche de l'esprit à travers l'histoire, afin d'évaluer la prise de conscience de la liberté des peuples. Cette liberté s'est manifestée différemment selon qu'on se situe en Asie (les orientaux), en Europe, (chez les Occidentaux) et en Afrique chez les nègres d'Afrique noire qui à ses yeux n'ont pas encore découvert que l'esprit ou l'homme est par essence libre.

Pour mieux comprendre l'auteur, nous pouvons revenir sur l'organisation sociale et politique de l'ancienne société grecque, tel que tente de le décrire Aristote à travers son ouvrage intitulé *La politique*[350]. La Cité grecque aux yeux d'Aristote est organisée en gouvernement domestique et en gouvernement publique. Dans le gouvernement domestique, c'est-à-dire le gouvernement familial, c'est le pouvoir paternel qui est en vigueur ; tandis que le gouvernement public est assuré par le pouvoir démocratique. Ce qui nous intéresse davantage, dans le cadre de notre travail, c'est le fait que cette société

[349] *Ibidem*, p. 19

[350] Cf. Aristote, *La politique*, Mayence, Gonthier, 1980

soit composée d'une part par des esclaves qui représentent des instruments animés ; destinés à l'exécution des travaux domestiques, pour faire vivre la famille tout entière ; et d'autre part par des citoyens qui sont des hommes libres, destinés aux occupations plus nobles ; c'est-à-dire des occupations intellectuelles et politiques. L'esclave est considéré ici comme un homme qui ne dépend pas de lui-même. C'est dans ce sens que l'auteur a pu déclarer que :

« *L'homme qui, par nature, n'est point à soi, mais à un autre, est esclave par nature : c'est une possession et un instrument pour agir séparément et sous les ordres de son maître* »[351].

Cela montre clairement le traitement inhumain qui est réservé à l'esclave. A travers cette organisation, les conditions de vie de l'esclave apparaissent en dehors de toute considération humaine. Car celui-ci ne jouit d'aucun droit, et il est plutôt considéré comme un objet, une chose possédée par son maitre, qui de surcroît n'a pas droit à la parole. Or parmi les critères qui diffèrent l'homme de l'animal chez Aristote se trouve précisément l'usage de la parole, c'est elle qui permet au citoyen de participer à la gestion de la Cité. C'est dire pourquoi l'anthropologie d'Aristote dégage une conception de l'homme qui s'inspire du sens étymologique grecque par lequel l'auteur conçoit l'homme comme un zo'on politikov ou un zo'on logon eikov ; ce qui signifie en d'autres termes que l'homme à ses yeux est « un animal politique ; un animal parlant). Hanna Arendt[352] revenant sur cette description de la Cité grecque que livre Aristote insiste sur le fait que dans le gouvernement domestique, c'est le pouvoir tyrannique qui est en vigueur car l'esclave est soumis à la violence et aux travaux les plus durs ; tandis que le citoyen par l'usage de la parole accomplit les tâches les plus nobles dans la Cité.

---

[351]*Ibidem*, p. 21

[352]Cf., Arendt Hanna, *La crise de la culture huit exercices de pensée politiques*, Saint-Amand, Gallimard, 1998, p. 35

C'est en nous inspirant de cette description de la Cité grecque qu'on peut bien comprendre pourquoi Hegel dénie la liberté à certains peuples, et plus particulièrement aux peuples du continent africain qui, à ses yeux ignore totalement cette notion. C'est pour cela que lorsqu'il évoque la situation de ce continent, il en parle en termes de « la préhistoire », pour désigner la situation d'un peuple qui se trouve encore au niveau pré politique. Cela signifie que l'auteur entend faire référence au degré d'arriération dont fait montre le continent africain. Ce déficit du continent africain se traduit à ses yeux par l'incapacité du nègre à prendre conscience de sa liberté, mais aussi et surtout s'élever au niveau de l'intuition objective qui lui permettrait de s'ouvrir à l'universel. De sorte que ce qui fait office de religion ici n'est que simple fétichisme ou magie par lesquels il peut se mettre en relation avec les morts et lutter contre les forces de la nature, contrairement aux européens par exemple qui sont parvenus à l'intuition de l'absolu séparé de l'individu grâce à la religion chrétienne. Le Nègre accuse également aux yeux de cet auteur une absence totale d'une volonté de liberté. C'est pourquoi dans cette partie du globe terrestre, la tyrannie semble acceptée comme allant de soi, et n'est pas considérée comme une injustice. C'est pourquoi les peuples de ce continent ont été soumis à l'esclavage par les européens. Car comme le mentionne l'auteur,

« *le fondement de l'esclavage, c'est que l'homme n'a pas encore conscience de sa liberté et tombe au rang de chose, d'objet sans valeur*.»[353]

Ce mot nous rapproche de la condition de l'esclave que nous venons de rencontrer chez Aristote. Une condition qui ne reconnaît aucun droit à l'esclave et expose ce dernier aux abus et aux pratiques déshumanisants qui le rapprochent plutôt de l'animal. C'est dans ce sens que Hegel conclut que l'Afrique n'est pas parvenue à développer la dimension spirituelle qui permet à

[353] *Ibidem*.

l'homme de s'élever au niveau de l'universel, à travers la prise de conscience de sa liberté et de son individualité.

En conséquence ce continent renferme des peuplades qui n'ont pas pu s'organiser pour se constituer en peuple, conscients d'eux-mêmes et régis par les lois. L'Afrique n'aurait donc pas laissé des traces de son passé à travers des actions et des évènements particuliers qui témoignent de la prise de conscience de sa liberté, c'est-à-dire de sa « majorité », pour reprendre un concept du vocabulaire kantien qui veut dire l'autonomie ou l'indépendance qui constituent alors une preuve suffisante de sa maturité. Ceci à travers la confiance en elle-même, le courage de sa volonté qui se traduit par des inventions et des œuvres culturelles qui la pérennisent au cours de son histoire, et la mise en place d'une organisation politique basée sur des lois objectives qui permettraient à ce continent de se hisser au rang des autres grandes cultures. On peut comprendre dans ce sens pourquoi Hegel pense que l'Afrique est

« *un pays de l'enfance qui au-delà du jour de l'histoire consciente est enveloppé dans la couleur noire de la nuit*. »[354]

Cela signifie que l'Afrique est un continent qui serait resté à la traîne et par conséquent, elle n'aurait pas contribué à l'édification de l'histoire universelle qui rend compte précisément de

« la marche graduelle de l'évolution du principe dont le contenu est la conscience de la liberté.»[355]

C'est-à-dire la manifestation progressive de la raison au cours de l'histoire, jusqu'à son expression ultime à travers l'Etat.

Cependant, dans le cadre de notre travail, sans toutefois prétendre faire un exposé sur la construction de l'Etat tel que le ferait un spécialiste de la philosophie du droit de Hegel, nous voulons simplement montrer dans les lignes qui vont suivre l'évolution ou les étapes que cet auteur a trouvées comme des

[354] *Ibidem*, p. 75

[355] *Ibidem*, p. 52

erreurs nécessaires à franchir pour parvenir à l'établissement de l'Etat. Dans ce sens, l'auteur trouve que la première erreur commise a été de croire que l'Etat, qui pourtant est le moment privilégié qui manifeste mieux la raison dans toute l'étendue de sa liberté, soit confondu au gouvernement de la nature.

Or dans la perspective hégélienne, celui-ci n'est que le lieu privilégié où dominent les passions et les intérêts particuliers qui constituent précisément un obstacle à l'expression de la liberté. Sans doute, l'auteur s'en prend aux contractualistes, notamment à Jacques Maritain, Hobbes, Locke, J.-J. Rousseau - qui ont proposé l'hypothèse de l'état de nature pour construire l'Etat.

En fait l'hypothèse de l'état de nature apparaît comme « un lieu commun »[356] pour expliquer l'origine et le fondement de la société humaine. Toutefois,

« cet état de nature n'a pas la même fonction chez Rousseau et ses prédécesseurs. »[357]

En effet, depuis Raïssa Maritain jusqu'à John Locke en passant par Thomas Hobbes, l'état de nature qui est présenté comme un préalable pour expliquer l'origine de la société humaine revêt une acception plurielle. Ainsi dans la perspective maritanienne, l'homme, au cours de son histoire, a traversé trois états différents : l'état de nature, l'état légal et l'état évangélique. Maritain estime que l'état de nature qui est le premier état de la société humaine *« va de la chute d'Adam à Moïse* »[358] le deuxième dit état légal « va de Moïse au Christ »[359], tandis que le troisième constitue l'état évangélique qui « procède du Christ et du Saint-Esprit. »[360] Concernant l'état de nature qui va le plus nous préoccuper dans le cadre de ce travail, l'auteur, en le situant de la chute d'Adam

---

[356] Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur les fondements et de l'inégalité*, Poitiers, Nathan, 1982, p.11.

[357] *Ibidem.*

[358] Maritain Raïssa, *La conscience morale et l'état de nature*, New York, Maison Françoise, 1946, p. 15.

[359] *Ibidem.*

[360] *Ibidem*.

à Moïse, nous renvoie à la bible, notamment au récit de la Genèse (Gn 2, 4-5 ; 3, 1-24). Une lecture attentive de ce texte peut nous amener à conclure que l'état de nature, selon Maritain, correspond à la situation de la malédiction de l'homme. En effet, après que l'homme se soit rendu coupable devant Dieu, Dieu le chassa du paradis et désormais, l'homme commença à souffrir. L'homme connut la mort avec Caïn qui tua son frère Abel. L'homme connut la corruption qui amena Dieu à provoquer le déluge comme châtiment contre sa méchanceté. C'est dire que l'état de nature ici est un état de malheur, un état de douleur. L'état où le plus fort l'emporte sur le plus faible, l'état caractérisé par la violence, la convoitise, la jalousie, toute chose qui rend la condition humaine désagréable, jusqu'à l'avènement de Moïse qui est alors l'incarnation de la Loi. Maritain voit donc qu'à l'état de nature,

« *la conscience humaine est encore toute proche des grands instincts élémentaires*. »[361]

Pour satisfaire ces instincts, il fait usage de la ruse. Cela veut dire que dans l'état de nature, l'homme peut avoir la connaissance des lois naturelles bien que cette lumière soit acquise lentement et difficilement.[362] Maritain conçoit donc l'état de nature comme un état en devenir, c'est-à-dire un état au cours duquel l'homme est appelé à se perfectionner par la raison et la volonté :

« l'état de nature pour l'humanité en général est comparable à celui de l'enfance pour l'homme, la raison est présente et la volonté. »[363].

Dans cette perspective, l'état de nature n'est pas et ne pourrait être assimilé à la pure animalité d'après Maritain. Car, cet état admet l'existence de la raison et de la volonté ; plus fort encore celle de la conscience qui est l'instance normative de l'agir moral.

---

[361] *Ibidem.*

[362] *Ibidem, p. 22.*

[363] *Ibidem*, p.16.

Bien plus cette tentative des contractualistes se voit également chez Hobbes et Locke qui attestent tous les deux que l'homme, avant son adhésion à la société, a d'abord vécu dans la rusticité. Ils conçoivent donc deux états dans le processus de l'évolution de l'histoire des hommes : un état de nature et un état civil. L'état de nature selon Hobbes est aussi caractérisé par l'absence d'une activité industrielle. L'homme ici, vit au jour le jour, au hasard de l'occasion et dans la phobie de la mort :

« Dans un tel état, il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré […] et ce qui est pire de tout, la crainte et le risque continuel d'une mort violente. »[364]

On peut donc comprendre pourquoi à l'état de nature, l'auteur du *Léviathan* exclut la notion de propriété ; parce que les valeurs susceptibles de légiférer sur les biens et les propriétés sont inexistantes à l'état de nature. Car l'auteur considère cet état comme celui, au cours duquel il règne la guerre

« *de chacun contre chacun » ; et donc l'une des conséquences est que rien ne peut être injuste. Les notions de légitime et d'illégitime, de justice et d'injustice n'ont pas ici leur place. Il n'existe pas de distinction entre le mien et le tient* ».[365]

Quant à John Locke il se propose dans le *traité du gouvernement civil* «*d'établir les origines, l'étendue et les finalités propres de l'autorité publique*. »[366]

Pour ce faire, Locke s'attaque au fondement du pouvoir politique initié par Filmer et dont l'influence a longtemps incarné la monarchie anglaise[367]. Il s'agit pour cet auteur

---

[364]Hobbes Thomas, *Le Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la République ecclésiastique et civile*, Paris, Sirey, 1971, p. 125.

[365]*Ibidem*, p. 127.

[366] Locke John, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1984, p. 73.

[367]Cf.,Locke John, *op. cit*., p. 78.

« *d'entreprendre la réfutation méthodique de la patriacha.* »[368] Entreprise qui lui permettra de « *dénoncer les faux principes du gouvernement civil*. »[369] Aussi fait-il remarquer les erreurs que son adversaire a commises en pensant que les hommes

« n'obéissent pas à d'autres règles que les bêtes chez qui triomphe le droit du plus fort. »[370]

Contre position de Filmer, Locke établit qu'à l'état de nature, l'homme est dirigé par la loi naturelle. Pour mieux comprendre la position de Locke, il suffit de remonter à son siècle au cours duquel

« La notion de loi naturelle était devenue un lieu commun, un article de foi dans la philosophie politique. »[371]

Les auteurs qui utilisaient cette notion l'opposaient à celle de la loi civile. Cette deuxième notion se caractérise par sa variabilité, sa diversité et sa mutualité. Elle se définit, pour tout dire, par son caractère conventionnel. Pourtant, la loi naturelle reste

« *immuable et trouve son fondement dans la nature même de l'homme.* »[372]

Ainsi comprise, la loi naturelle apparaît comme une disposition qui habite l'homme depuis ses origines les plus lointaines. Ce qui signifie qu'à l'état de nature, les hommes ne vivent pas dans la condition de guerre permanente comme l'a montré Hobbes auparavant. Car assisté et dirigé par la loi naturelle, l'homme peut parvenir à harmoniser ses rapports avec les autres. Cette loi enseigne aux hommes que

---

[368] *Ibidem*.

[369] *Ibidem.*

[370] I*bidem*, p.81

[371] Vaugan C. E. , *The political writings of J.-J. Rousseau*, Cambridge, UP, 1915, p. 17.

[372] *Ibidem*, p. 85.

« nul ne doit nuire à un autre par rapport à sa vie, à sa santé, à sa liberté, à son bien. »[373]

L'état de nature de Locke ne s'identifie donc pas à celui de Hobbes. Bien plus, Locke ne se complaît pas au relativisme de Hobbes. Il admet plutôt l'existence de la famille et même de la propriété dans la condition antérieure de la société civile :

« *Il décrit l'état de nature antérieur à la constitution des sociétés qui représenteraient la condition initiale de l'humanité. Cet état connaît déjà certains phénomènes que le droit s'est chargé de régir par la suite : la famille et la propriété. »*[374]

L'institution de l'état viendra mettre en valeur le fonctionnement de ces phénomènes. Ce qui achève de distinguer les conceptions de l'état de nature entre ces trois auteurs Hobbes, Maritain et de Locke.

Par ailleurs, la théorie du contractualisme va prendre une autre tournure avec Jean-Jacques Rousseau qui n'a pas hésité à dénoncer les erreurs de ses prédécesseurs. Chacun d'entre eux a commis aux yeux de Jean-Jacques Rousseau des erreurs tant dans la présentation de l'état de nature que dans l'exposé qu'ils faisaient sur les conditions de vie de l'homme naturel.

Contre Hobbes en effet, qui estime que l'état de nature est un état de guerre de tous contre tous, il trouve plutôt que cette période est marquée par la paix. Car, l'homme, à cet état, n'a pas encore développé ses facultés pour se mettre en guerre contre les autres. Ses conditions de vie à ce moment sont limitées à la satisfaction de ses besoins immédiats, c'est pour cela que l'auteur déclare :

---

[373]Locke, *op.cit*.p. 88.

[374]*Ibidem*, p. 18.

« *Il est organisé le plus avantageusement de tous. Je le vois se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas et voilà ses besoins satisfaits.* »[375]

Ce qui laisse entendre que l'homme à l'état de nature vie dans la solitude, la précarité, le hasard.

Contre Locke, J-J Rousseau exclut la possibilité d'une propriété à l'état de nature, tel que l'envisage Locke c'est pourquoi il l'accuse aussi d'avoir attribué des qualités dites sociales à l'état de nature, alors que ces dernières n'ont pu apparaître qu'avec la société. Qualités - sociabilité, raison, passions… dont il n'avait pas besoin avant l'entrée dans la société. Voilà présentées de manière succincte les différentes approches de l'état de nature, et leurs distances avec Jean-Jacques Rousseau. Sans toutefois vouloir exposer toute la démarche de ses auteurs jusqu'à l'instauration de l'Etat, dans le cadre de notre travail, nous avons voulu faire cette brève présentation de l'hypothèse de l'état de nature qu'ils proposent pour justifier l'origine de cette institution qui correspond chez Hegel à la manifestation ultime de la raison, et s'oppose en conséquence dans la perspective hégélienne au gouvernement de la nature.

En réalité, ce qui fait problème chez Hegel c'est, non seulement le fait que l'hypothèse ainsi évoquée ne soit pas compatible avec l'histoire, mais aussi et surtout le fait que cet état soit présenté, notamment chez Jean-Jacques Rousseau comme un état qui assure la liberté des individus au détriment de la société qui limiterait alors l'expression de cette liberté. Pourtant aux yeux de Hegel, l'homme ne peut prétendre être véritablement libre qu'au sein d'un Etat régis par des lois. Ce sont ces lois qui au moyen de l'éducation limitent les ardeurs des passions individuelles en vue de la construction de l'unité de tous les citoyens. C'est pour cela que cet état naturel ne représente pour lui que le tout premier moment qu'il faut dépasser pour parvenir à la liberté.

---

[375] *Ibidem*

La deuxième étape de cette évolution est celle qui s'organise autour de l'état patriarcal. La famille représente la base de cet état. Cependant cet état est encore soumis à l'autorité du chef de famille et ses membres sont unis par des liens de sang : des liens de parenté. C'est pourquoi Hegel atteste lui-même qu'entre ces membres, il y a :

« *unité de sentiment, d'amour, de confiance, de foi*. »[376] ;

cela veut dire que ces membres partagent une communauté d'intérêt, une communauté d'aspiration. Telle semble aussi être l'autorité qu'incarne le chef chez les Orientaux selon Friedrich Hegel, l'autorité patriarcale qui met en valeur la domination d'un seul individu sur les autres et prive ces derniers de leur liberté. C'est pourquoi Hegel estime que dans cette partie du globe, un seul individu est libre. Mais l'établissement de l'Etat dépasse l'étendue du pouvoir patriarcal qui se limite dans la tribu, pour se constituer en une république, régie par la constitution. Pour parvenir à cette fin, Hegel pense que :

« *L'Etat est une chose abstraite qui n'a sa réalité simplement générale que dans les citoyens.* »[377]

Ce qui montre déjà le rôle de l'Etat, qui est d'assurer l'unité de toutes les aspirations individuelles des citoyens ; au nombre desquelles l'aspiration à la liberté. Dans ce sens il s'agit de faire le lien entre les passions égoïstes qui divisent et opposent les citoyens dans leur situation particulière, et l'intérêt général. Car dire que c'est au sein de l'Etat que l'individu trouve sa liberté, cela ne fait pas de l'Etat une institution qui laisse libre cours à l'expression des volontés individuelles qui conduirait à l'anarchie et à la destruction de l'Etat. Mais en revanche, il constitue une unité morale qui est composée par des institutions organiques (le territoire, le gouvernement, l'administration…) et morales (la constitution, la loi...) destinées à assurer l'éducation et la satisfaction des besoins de tous les citoyens, en les unissant à l'intérêt général. Telle est donc

[376] *Ibidem*, p. 43

[377] *Ibidem*, p. 45

la manifestation ultime de la raison, l'Etat qui fait la conjugaison du particulier et du général.

Aux yeux de Hegel, les peuples qui ne sont pas parvenus à une telle manifestation de la raison, restent en dehors de l'histoire. Car cet auteur estime que : « *l'histoire est prose*.»[378] C'est-à-dire elle s'écrit au sein d'une organisation politique, qui seule manifeste l'activité de la raison créatrice, par la mise en place des lois et des actes (constitution, lois, administration, gouvernement…) qui justement matérialisent les traces de la raison au cours de l'histoire. Ces traces s'opposent aux mythes qui constituent plutôt ce que l'auteur lui-même appelle « des profusions ou des apriorismes », pour désigner des fables qui ne répondent pas à la rigueur de la rationalité que requiert l'histoire universelle.

Au regard de ce qui précède, on peut bien comprendre pourquoi cet auteur place l'Afrique en dehors de l'histoire universelle. Car d'après lui, ce continent abrite des peuples qui ne seraient pas encore parvenus à la majorité. Ce qui veut dire que les peuples qui habitent ce continent ne sont pas encore ouverts à la liberté qui constitue la première caractéristique de tous les hommes. Nous pouvons dire que la construction de l'histoire que livre Hegel met en valeur à nos yeux deux critères déterminants : le premier peut s'entendre à travers la conception abstraite de l'esprit, qui révèle son essence dans la prise de conscience de soi et l'affirmation de sa liberté ; tandis que le deuxième porte sur la matérialisation de cet esprit, au cours de l'histoire suivant un processus de la rationalité qui culmine autour de la formation de l'Etat.

De ces deux critères se révèle en conséquence une conception de l'homme qui valorise davantage la dimension spirituelle de ce dernier au détriment de la dimension corporelle et sensorielle, qui pourtant joue à nos yeux un rôle aussi important que la première. Certes l'auteur montre bien l'importance des

[378] *Ibidem*, p. 89

passions dans l'exercice de la volonté humaine. Toutefois sa démarche laisse entendre que l'histoire n'aurait de valeur que lorsqu'elle décrit les traces de la raison qui marquent la maturité d'un peuple à travers la capacité créatrice (les inventions d'œuvres culturelles) et la capacité organisationnelle (la prise de conscience d'un peuple, la mise en place des lois, la formation de l'Etat). C'est de cette manière que l'auteur pense qu'on peut parvenir à dégager la vérité dans l'histoire. Une démarche qui ne semble pas faire l'unanimité parmi tous les auteurs, notamment Hans-Georg Gadamer, qui ne partage pas cette cristallisation de l'histoire autour de la raison comme nous le verrons plus tard. C'est pourquoi nous pouvons dire que cet auteur développe une conception rationnelle de l'histoire, qui exclut les autres possibilités humaines qui ne répondent pas à la rigueur de la rationalité. La démarche de Hegel semble être à l'origine de la modernité et s'inscrit pour ce faire, à nos yeux dans la perspective de la philosophie des Lumières dont le programme affirme la domination du pouvoir de la raison dans toutes les activités humaines ; notamment à travers la réflexion philosophique, le triomphe de la science et de la technologie modernes. En conséquence toutes les autres activités qui ont marqué l'histoire humaine (mythe, tradition, art, contes…) sont reléguées au rang de la « préhistoire ». Cela signifie qu'elles manquent de fondement rationnel qui peut leur permettre de résister au crible du doute et de la mise en examen qui sont considérés comme les seuls critères qui assurent la validité et la crédibilité des évènements à travers l'histoire humaine. C'est ce même discrédit qui pèse sur les préjugés à travers le projet des Lumières qui considère ces derniers comme relevant des jugements non fondés. C'est pour illustrer l'étendue de ce discrédit que Hans-Georg Gadamer a pu dire que :

« *Seules la fondation et le souci de procéder selon une méthode…donnent au jugement sa dignité. Aux yeux de l'Aufklarung, ce manque de fondement ne*

laisse pas de place pour d'autres modes de certitude, mais signifie que le jugement est non fondé»[379].

Cela montre à nouveau le souci d'une rigueur méthodologique déjà exprimé par Descartes, et réclamé davantage à travers le programme de la philosophie des Lumières, qui rejette les préjugés comme le ferait Hegel en lieu et place des mythes et des traditions qui se dérobent au contrôle rigoureux de la raison.

Dans cette perspective, l'hypothèse qui situe l'Afrique en dehors de l'histoire ne signifierait-elle pas le rejet de toutes ses tentatives créatrices, notamment sa tradition comme une simple « profusion » ou « préjugé », qui ne se soumet à aucune rigueur méthodologique qui pourrait lui permettre de sortir des ombres de la préhistoire, pour accéder à la l'universel ; c'est-à-dire à la vérité ? Pourtant aux yeux de Hans-Georg Gadamer, il est important de faire une distinction entre les préjugés. Cet auteur pense qu'il existe deux types de préjugés, les préjugés qui peuvent conduire à l'erreur, lorsque la conduite de la pensée se laisse guider par une autorité extérieure ; et les préjugés qui relèvent des opinions et des préconceptions personnelles sur un jugement quelconque.

Dans ce sens, cet auteur montre alors qu'il existe aussi des préjugés transparents, qui servent de pré requis devant une théorie ou un jugement à prononcer. Cela laisse entendre que tous les préjugés ne sont pas négatifs et ne constituent pas tous non plus des obstacles pour la recherche de la vérité. Il existe aussi des préjugés positifs et légitimes qui permettent à l'individu d'aborder une affirmation avec une réserve critique sans toutefois faire écran à la manifestation de la vérité.

Dans cette perspective nous nous proposons alors de formuler à l'encontre de Hegel cette série de questions pour savoir si d'après cet auteur l'histoire est rationnelle, tout ce qui n'est pas rationnel serait-il fausseté ? N'y aurait-il pas dans cette affirmation une conception exclusive de la raison qui serait aussi à

[379] Gadamer Hans-Georg., *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976, p. 109

l'origine de la conception de la modernité qui affirme seule l'autorité de la raison, et ne s'ouvrirait plus aux autres modèles et initiatives culturels qui rendraient compte de toutes les dimensions de l'homme ? A nos yeux, n'y aurait-il pas là pour l'humanité, et plus particulièrement encore pour l'Afrique un défi à relever ? Le défi de faire valoir toutes les traces de la raison au cours de l'histoire de l'humanité ? Une raison plutôt inclusive ; c'est-à-dire en dialogue avec toutes les autres dimensions de l'homme, afin d'ouvrir un pan du voile à une nouvelle théorie anthropologique, capable d'assumer toutes les productions humaines – culturelles, artistiques, scientifiques…à travers l'histoire ? Ainsi semblerait aussi être le projet des auteurs tels que Jean-Marc Ela, qui enjoint aux nouvelles générations africaines de

« *Réinventer la science pour participer à la construction des sociétés où l'être humain peut s'épanouir dans toutes les dimensions de son existence »*[380],

ou de Jean Copains et Achille Mbembe, qui invitent l'Afrique à *:* « inventer sa propre modernité », ou de Souleymane Bachir Diagne qui s'inspirant de la raison intuitive d'Henry Bergson, propose une lecture de la négritude senghorienne en termes d'une philosophie, n'en déplaise à toutes les critiques qui ont été formulées contre lui. Attitudes qui, sans toutefois tomber à l'exagération traduisent à leur manière la crise du rationalisme dans sa dimension exclusive comme nous le verrons plus loin.

Au demeurant à ce stade de notre analyse, il est permis de faire le constat que les deux auteurs ci-dessus étudiés développent l'idéologie de l'ethnocentrisme européen qui ne favorise pas l'éclosion des valeurs de la tradition africaine. Il en ressort ce que nous avons appelé la théorie de la défaillance nègre ou de la « tabula rasa culturelle » du Nègre. Théorie contre laquelle s'attaque Cheikh Anta Diop qui dénonce une entreprise de trahison dont les conséquences conduisent à la négation de la tradition africaine. A nos yeux, cette démarche

[380] Ela Jean-Marc, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 11

court malheureusement le risque de tomber au ressentiment contre l'Occident et ferait de la tradition africaine elle-même une structure immuable qui n'autoriserait ni critique, ni changement. C'est ce qui justifie l'examen critique du second paragraphe qui suit.

II. LIMITE DE L'AFRICANISME

La conscience de l'échec née de la vulnérabilité de l'Afrique au contact de l'Occident nourrit le projet de réhabilitation de la tradition africaine chez Cheikh Anta Diop. Ce projet de revendication apparaît d'abord à nos yeux comme une démarche apologétique avant de se muer sous la forme d'un repli identitaire. Cette démarche apologétique se réalise chez Cheickh Anta Diop à travers ce qu'il a appelé « *la falsification de l'histoire* »[381], expression par laquelle cet auteur accuse l'Occident d'être à l'origine du retard que connaît l'Afrique aujourd'hui. Son intention est de revenir à ce Mahamoudou Ouédraogo appelle : *« le mythe de l'Afrique traditionnelle paradisiaque* »[382] qui traduit la nostalgie de la tradition africaine. En réalité, si ce mythe fait surtout référence à « l'âge d'or »[383] de l'Antiquité qui rappelle cette période d'abondance, de quiétude et de prospérité au cours de laquelle l'homme connaît une existence marquée par le bonheur, il renvoie chez Cheikh Anta Diop à l'origine de la civilisation humaine qu'il situe en Egypte (berceau de la civilisation)[384]. La tradition africaine renverrait dans ce sens à une structure qui correspond à cette période au cours de laquelle l'homme traditionnel aurait connu des conditions de vie qui lui garantissaient non seulement le confort et l'aisance matérielles ; mais lui

[381] Cheikh Anta Diop, *op.cit.*, p. 59

[382] Mahamoudou Ouédraogo, *op.cit.*, p. 67

[383] Cf. *Le petit Larousse illustré*, Paris, Larousse, 1991, p. 700

[384] Cf. Cheikh Anta Diop, *op.cit.*, p. 49

assureraient également l'illusion d'une supe rioté sur les civilisations du monde. Il en découle une conception de la tradition africaine figée et qui n'autoriserait pas l'exigence critique qui l'orienterait vers l'avenir. On peut comprendre pourquoi cette démarche apologétique tente toujours de représenter cette de la manière la plus parfaite possible. Elle insiste d'une part sur son caractère harmonieux, son hospitalité, sa solidarité et rappelle d'autre part le souvenir des évènements qui en pérennisent l'éloge et la gloire. Cependant une telle démarche ne semble pas faire l'unanimité parmi les africanistes, à l'instar de Fabien Eboussi Boulaga qui attire l'attention sur le fait que la nostalgie de la tradition africaine court le risque de confiner le regard de l'Afrique davantage vers le passé. Attitude qui ne permet malheureusement pas à ce contient de répondre aux défis que requiert sa marche vers la modernité.

C'est pour cela qu'en 1977, cet auteur publie un ouvrage intitulé *La crise du Muntu* à travers lequel il tente de relire l'histoire de la rencontre entre la tradition africaine et les valeurs issues de la modernité occidentale. Ainsi revenant sur le constat d'échec ou à la défaite subie par la tradition africaine devant la modernité occidentale, il estime que celle-ci a donné naissance à une « *vision morale du monde* »[385] en Afrique dotée d'une structure et d'une méthode. La structure de cette vision du monde est dualiste et met en parallèle deux entités culturelles opposées ; tandis que sa méthode est à la fois statique et dynamique. C'est cette vision morale du monde qui propose sur la culture et sur l'histoire un jugement de valeur. On assiste pour cela à l'émergence d'une confrontation entre deux cultures : celle du bien et celle du mal. La méthode qu'elle met en place quant à elle procède par un parallélisme qui livre dans son expression statique des qualités d'une culture et les défauts de l'autre. Cependant lorsque cette méthode s'exprime de façon dynamique, elle intègre le

[385] Cf. Eboussi Boulaga Fabien, *La crise du Muntu,* Paris, Présence Africaine, 1997, p. 67

facteur temporel qui introduit les notions d'antériorité synonyme de supériorité, et de postérité donné comme infériorité.

Bien plus cette « *vision morale du monde* » tente une interprétation de l'histoire. Ainsi contrairement à la recherche des défauts et des qualités, du bien et du mal portée sur les cultures, il est surtout question en ce qui concerne l'histoire d'établir l'ordre de précédence ou de préséance. L'auteur montre bien cette attitude par la déclaration suivante :

« *On posera donc que les ancêtres insurpassables avaient déjà découvert ou pressenti en l'esquissant tout ce dont le monde moderne se targue*».[386]

Mais aux yeux de cet auteur, cette déclaration traduit une intention précise : il s'agit d'établir l'antériorité de la civilisation en terre africaine de telle sorte que l'Occident n'en possèderait que par dérivation. C'est contre cet africanisme de Cheik Anta Diop que s'attaque Fabien Eboussi Boulaga en dénonçant surtout la représentation de la tradition africaine qui s'en dégage. Pour lui, vouloir réhabiliter la tradition africaine expose tout partisan de l'africanisme à un passéisme qui s'apparente à une digression dangereuse devant le projet de modernité qui suppose l'ouverture vers l'avenir. C'est dire pourquoi cet auteur constate que Le « *recours de la tradition »*[387] souffre aujourd'hui d'un manque de contenu objectif et reste sous le modèle d'une recollection ou d'un raccommodage qui trahit par sa vacuité et sa superficialité. Ce qui à ses yeux réduirait cette tradition au « folklore, à la survivance, au grotesque » pour dire trois catégories qui mettent à découvert la disqualification de cette tradition et son incapacité à répondre aux défis de la modernité qui interpellent l'Afrique. Pourtant Fabien Eboussi Boulaga estime qu'une tradition doit être le produit d'une volonté d'ensemble, la volonté d'un groupe qui s'identifie à l'être-ensemble et s'organise dans un agir-ensemble porteur d'avenir. Dans ce sens les notions d'antériorité et de postériorité tombent sous le coup du présent à

[386] *Ibidem*, p. 75

[387] Cf. *Ibidem*, p. 143

organiser, de l'instant à saisir pour mieux se projeter vers l'avenir. Il ne s'agit plus de chercher naïvement à réhabiliter une tradition d'antan qui à cause de son immobilisme conduit au conflit avec la modernité, mais de s'organiser au moyen d'une volonté créatrice pour répondre aux défis de la modernité qui interpellent le continent africain aujourd'hui. Tel peut se résumer la critique que Fabien Eboussi Boulaga adresse à la doctrine de l'africanisme dans la perspective de Cheikh Anta Diop.

Au demeurant, nous pouvons retenir de ce chapitre trois articulations principales : la première met en lumière l'histoire des premiers contacts entre tradition africaine et modernité. A travers l'itinéraire que nous a tracé Cheikh Anta Diop, il ressort que la première tentative vers la modernité africaine s'est faite dans un contexte d'échec. Cet échec est confirmé par Cheikh Hamidou Kane dans *L'aventure ambigüe* à travers son personnage principal Samba Diallo, qui meurt sans avoir accompli sa mission. Ce qui en conséquence traduit la supériorité de la civilisation occidentale sur la tradition africaine. Dans la perspective de Cheikh Anta Diop, l'échec de la tradition africaine devant la modernité est consécutive à l'ethnocentrisme culturel européen qui a conduit à la « falsification de l'histoire ». On assiste alors à l'émergence des idéologies qui consacrent l'incapacité du Noir (Arthur Gobineau) et relèguent l'Afrique en dehors de l'histoire (Hegel). Ces idéologies comportent des conséquences morales et politiques qui invalident finalement la tradition africaine par rapport au projet de la modernité. La deuxième articulation se construit à travers la réaction de Cheikh Anta Diop, qui désireux de réhabiliter la tradition africaine est tombé dans l'africanisme. Cela en adoptant une démarche apologétique par laquelle il réclame l'antériorité et la supériorité de la tradition africaine. Attitude qui pèche par son passéisme et son immobilisme et aboutit au conflit entre cette tradition et la modernité. Ce qui justifie la troisième articulation du chapitre avec Fabien Eboussi Boulaga qui dépasse cette relation conflictuelle au moyen d'une critique et ouvre la tradition africaine vers l'avenir.

CONCLUSION

Après avoir proposé la définition de ce qu'il faut entendre par tradition africaine au cours du chapitre précédent, le parcours que nous venons de faire dans ce chapitre nous a relaté l'histoire des premiers contacts entre cette tradition et les valeurs issues de la modernité occidentale. De cette histoire il ressort que ces premiers contacts ont été sanctionnés par l'échec de la tradition africaine. Dans le cadre de notre travail, cet échec est la résultante de l'ethnocentrisme européen qui a donné naissance à ce Cheikh Anta Diop appelle la « légende…du Noir primitif », pour dire l'état d'arriération de ce dernier du point de moral et politique. Cela a suscité la réaction de Cheikh Anta Diop qui a dénoncé la trahison de l'histoire et s'est engagé en même temps à réhabiliter la tradition africaine. Mais la démarche qu'il entreprend est essentiellement apologétique. Ce qui l'identifie à l'africanisme réducteur et fermé à tout changement. C'est pour cela qu'il procède par la revendication de l'antériorité de cette tradition pour prétendre restaurer sa supériorité par rapport aux civilisations mondiales. Il en découle une conception de la tradition figée et tournée vers le passé. Or lorsque Fabien Eboussi Boulaga tente de reprendre à nouveau frais l'histoire de cette rencontre, il critique cette démarche de Cheikh Anta Diop et s'attaque à cette volonté de recollection d'une tradition fossile rivée au passé qui a perdu son contenu. Une tradition qui a pour contenu que ce que les autres en ont dite et faite. La modernité de la tradition africaine s'apparenterait dans ce sens à un processus de revendication qui instaure finalement une relation conflictuelle entre les deux. On comprend pourquoi Fabien Eboussi Boulaga tente de définir la tradition africaine d'abord en se la réappropriant sous la catégorie de l'être-ensemble. Cela pour signifier son appartenance à un groupe ou à une communauté, capable de s'organiser pour un agir-ensemble porteur d'avenir. C'est dans cette perspective que la tradition africaine pourra affronter le défi de sa modernité.

CHAPITRE. VII - TRADITION AFRICAINE ET ASSIMILATION

INTRODUCTION

Du chapitre que nous venons de parcourir, nous pouvons retenir que la démarche de la tradition africaine vers la modernité n'est possible qu'en évitant le danger de l'africanisme qui conduit au conflit entre ces deux termes. Cette remarque s'inscrit justement dans la perspective que nous avons envisagée tout au long de la première partie de ce travail. Toutefois, pour en assurer la fécondité, nous pensons que la tradition africaine doit également faire face au phénomène de l'assimilation qui consiste au rejet pur et simple de cette tradition pour adopter les modèles extérieurs à elle. Au cours de l'histoire, ce phénomène a déjà fait l'objet d'une étude à travers l'expérience des étudiants noirs (Aimé Césaire, Léopold S. Senghor, René Maran, Léon G. Damas) en Europe, notamment en France dans les années 1932-1934[388] qui ayant pris conscience de leur identité ont mis en place le concept négritude dont l'étude sera faite tout au long de ce chapitre. De nos jours, le phénomène de l'assimilation reste toujours vivace à travers la fascination que l'Occident exerce sur la génération actuelle, de telle sorte que la tradition africaine est regardée par cette dernière sinon avec mépris, du moins en adoptant une attitude qui frise l'indifférence. La question qu'on se pose est alors de savoir comment la tradition africaine peut-elle résister au phénomène de l'assimilation qui conduit à sa disparition ? Pour répondre à cette interrogation, notre investigation portera au niveau littéraire sur les courants de la négritude et de la tigritude tandis que dans le domaine philosophique, nous revisiterons le débat sur l'existence ou non de la philosophie en Afrique.

---

[388] Cf. Senghor Sédar Léopold, *Liberté 1*, Paris, Seuil, 1964, p. 8

I. LA NEGRITUDE ET LA TIGRITUDE

Nous entendons par négritude un mouvement littéraire, et plus particulièrement poétique, qui est né en réaction contre la situation humiliante dans laquelle vivaient les peuples noirs pendant la période de la colonisation. Pour traiter de ce mouvement dans le cadre de notre travail, loin pour nous la prétention d'en faire une présentation exhaustive, comme le ferait un spécialiste dans le domaine de la littérature africaine, nous nous proposons, après une tentative de définition, de l'aborder comme une réaction contre le phénomène de l'assimilation qui constitue une menace contre la tradition africaine, ainsi que les harmoniques de ce phénomène qui sont la colonisation, l'exil, la libération, l'aspiration à l'universel. Certes en réalité, le thème harmonique nous situe droit dans le domaine de la musique. Son usage se fait pour désigner un son secondaire qui s'ajoute au son principal pour former un timbre musical. Cependant, à travers l'usage que nous en faisons, il ne nous semble pas judicieux de faire des termes colonisation, exil, libération et l'aspiration à l'universel des harmoniques du l'assimilation. Car de prime abord, il n'existerait entre eux aucun lien. Mais dans le cadre de notre travail, nous pouvons envisager un lien entre ces termes pour deux raisons au moins. La première se justifie par le fait que tous ces termes sont abordés pour décrire une même situation : la situation du peuple noir. En plus ils sont étudiés à travers un même mouvement : la négritude. C'est en nous appuyant sur ces deux raisons que nous pouvons faire des termes ci-dessus évoqués, des harmoniques de l'assimilation.

En guise de définition, la négritude apparaît d'abord comme le résultat d'une prise de conscience, la conscience de l'appartenance à la communauté formée par les peuples noirs, dominés et soumis à la souffrance. C'est dans cette mesure qu'Aimé Césaire a pu dire que la négritude ne se réfère pas seulement à la couleur de la peau, mais elle rattache

« des groupes humains qui ont subi les pires violences de l'histoire, des groupes qui ont souffert et souvent souffrent encore d'être marginalisés et opprimés. »[389]

Ceci laisse entendre que la négritude ne répond pas seulement aux ambitions d'ordre racial ; mais en revanche, elle peut s'entendre comme la volonté d'affirmer l'identité du peuple noir bafouée et niée par l'idéologie de l'ethnocentrisme. C'est dans cette mesure que le mouvement de la négritude prend pour objectif la restauration de l'identité et de la dignité du peuple noir.

Or restaurer l'identité et la dignité du peuple noir, revient à faire ressortir, pour l'assumer la mémoire douloureuse de ce peuple, afin de reconnaître son action au cours de l'histoire ; c'est-à-dire, à relire l'histoire de son passé et de sa relation au monde. Dans ce sens, la négritude traduit également la volonté de la restauration de la mémoire culturelle du monde noir. On comprend pourquoi Léopold S. Senghor la conçoit comme :

« *l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir, telles qu'elles s'expriment dans la vie, les institutions et les œuvres des Noirs.*»[390]

De ce point de vue, la négritude ne saurait se limiter à un souvenir passif du passé. Car elle détermine en même temps un projet pour l'avenir, l'avenir des valeurs traditionnelles du peuple noir, l'avenir de toute l'humanité comme nous le verrons plus loin. Parmi les thèmes centraux qui sont développés autour de ce mouvement littéraire, nous étudions d'abord celui de l'assimilation. Ce thème apparaît comme la conséquence du contact avec l'Europe. Il s'applique volontiers à la situation dans laquelle vivent les exilés. Les exilés qui sont à l'étranger et ceux qui souffrent du déracinement sur place. Une situation marquée par la rupture par rapport aux modes de vie habituels et qui expose les concernés dans un univers sans repère. Un univers qui leur est étranger et qui

---

[389] Césaire Aimé, *Discours sur le colonialisme suivi du Discours sur la négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004, p.81

[390] Senghor Sedar Léopold, *op.cit.,*, p. 9

semble offrir l'assimilation comme la seule voie alternative. Pour mieux comprendre ce terme, il faut se référer à la situation des initiateurs du mouvement de la négritude. Ainsi on pourra comprendre que l'assimilation conduit au déracinement total de l'individu. C'est dans cette situation que se trouve René Maran car comme le dit Samuel Same Kolle en lui,

« il n'y a plus trace… d'un tempérament nègre ni de survivances ancestrales, sa manière de penser, de sentir, est française. »[391]

Cette citation montre bien que le phénomène de l'assimilation conduit à l'abandon de sa culture pour adopter une autre. C'est pour cela que les revendications qui conduisent ce phénomène portent :

« *sur la suppression de l'indigénat et du travail, sur l'atténuation de l'autoritarisme administratif. »*[392]

Il s'agit en clair, de la revendication des droits civiques en faveur de ces Noirs. On comprend pourquoi l'assimilation suppose pour eux l'abandon de la tradition africaine, pour adopter les valeurs que sécrète la modernité occidentale. Sans doute, c'est définition de l'assimilation qui a suscité la réaction d'Aimé Césaire :

« Si l'assimilation n'est pas folie, c'est à coup sûr sottise, car vouloir être assimilé, c'est oublier que nul ne peut changer de faune, c'est méconnaître 'l'altérité' qui est loi de nature. »[393]

L'auteur exprime par là le sentiment de refus et même de révolution qui l'anime devant le phénomène de l'assimilation. On comprend pourquoi il enjoint la jeunesse noire de se détourner d'elle. Car il estime que l'assimilation est un phénomène nuisible aussi bien pour la jeunesse et pour tout le peuple en disant :

---

[391] Kolle Same Samuel, *Naissance et paradoxes du discours anthropologique africain*, Paris, L'Harmatthan, 2007, p. 41

[392] *Ibidem*

[393] *Ibidem*, p. 60

« *Il est donc vrai que l'assimilation, née de la peur et de la timidité, finit toujours dans le mépris et dans la haine et qu'elle porte en elle des germes de luttes du même contre le même, c'est-à-dire la pire des luttes.* »[394]

Cette citation montre clairement la position d'Aimé Césaire par rapport à l'assimilation, une position que ne partage pas Léopold S. Senghor évoque ce thème en référence au rationalisme français qui, fondé sur le cartésianisme défend l'unicité de la raison, en écartant les passions qui pourtant participent elles aussi du corps humain. Ces deux composantes de la nature humaine montrent le caractère pluridimensionnel de la nature humaine. Ainsi, si la raison est la même chez tous les hommes, ceux-ci sont différents à travers l'expression de leur sensibilité (les passions, les émotions, les sentiments. L'assimilation est donc l'aboutissement de la mission civilisatrice, qui à travers l'éducation fait de l'indigène un « blanc à peau noire ». C'est dans cette situation hybride que se trouvent les exilés, qui déracinés de leur espace géographique et de leur univers culturel, sont devenus des produits de ce rationalisme qui tente de les assimiler. La déchirure de leur conscience est le témoignage du refus qu'ils opposent à ce rationalisme qui exclut les autres dimensions du corps de l'homme, cette déchirure affirme également leur volonté de retrouver leur sensibilité. C'est pour rendre compte de ce refus que Léopold S. Senghor a pu dire que :

« *L'émotion est nègre, comme la raison est hellène*.»[395]

Certes cette déclaration peut être mal interprétée lorsqu'elle est tirée de son contexte. Elle justifie alors ces procès d'intention qu'on a souvent intentée contre son auteur tel que le souligne clairement Boniface Mongo-Mboussa qui situant cette déclaration dans le contexte des années 30 la comprend

« comme une délégitimation de l'humanisme occidental »[396]

---

[394] *Ibidem*

[395] Senghor Sedar Léopold, *op.cit*., p. 24

[396] Mboussa-Mongo Boniface, *op.cit*., p. 17

quoiqu'en dise Kabela Ntumba[397] qui considère cette déclaration comme une trahison, qui renforce la servitude du nègre c'est-à-dire un humanisme doté de cette seule dimension qu'est la raison, et qui se donne pour tâche l'éducation du sauvage. L'assimilation s'apparente dans ce sens à un processus d'universalisation de la raison, au détriment de la corporalité et de la sensibilité de l'homme.

Or la démarche de Senghor ne saurait être considérée comme une trahison, car sa conception de l'assimilation ne conduit pas à l'abandon des valeurs culturelles africaines. Il invite plutôt ses frères noirs à s'engager à la connaissance des valeurs qu'apportent la modernité occidentales, tout en approfondissant l'étude de nos propres valeurs. C'est dans ce sens qu'il parle du métissage culturel qui permet à l'Afrique de s'ouvrir à l'universel. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre sa critique contre une conception exclusive de la raison qui ne prend pas en considération toutes les dimensions de l'homme. C'est dans cette même perspective que se situent les auteurs du mouvement de la négritude qui opposent leur refus à un processus qui conduit à la suppression de l'expression de leur sensibilité. Cette sensibilité qui exprime leur spécificité et leur personnalité. C'est dire pourquoi Aimé Césaire conçoit aussi la négritude comme la :

« *recherche de notre identité, affirmation de notre droit à la différence, sommation faite à tous d'une reconnaissance de ce droit et du respect de notre personnalité communautaire*. »[398]

Parmi les harmoniques de l'assimilation, nous avons retenu la colonisation, entendue comme un système d'expansionnisme et d'impérialisme d'un pays sur un espace géographique donné, qui

---

[397] Ntumba Kabela, « Négritude et authenticité face au problème du développement de l'Africain » in *Actes de la 2ème semaine philosophique de Kinshasa*, du 18 au 22 avril 1977, p. 257

[398] Césaire Aimé, *op.cit.*, p. 89

consiste à exploiter, à soumettre et à étendre son influence sur ce pays. On peut citer par exemple le cas de la colonisation africaine. Cela pour faire allusion à l'invasion des pays africains par les puissances occidentales (le Portugal, la France, l'Angleterre, la Belgique) pour ne citer que celles-là. Ce système s'accompagne par la violence et la domination exercées sur les peuples autochtones, qui malgré leur volonté de résistance finissent par se soumettre et se résigner devant le pouvoir colonial. L'attitude des peuples autochtones devant ce pouvoir est une attitude de désarroi et de révolte face à la rupture que cette domination entraîne par rapport à leurs habitudes, par rapport à leurs us et coutumes comme en témoigne cet extrait de la palabre que décrit René Maran à travers son personnage principal, Batouala :

« *En tout cas, moi, qui vous parle, je ne peux pas ne pas abhorrer ces « boundjous »… Il me suffit pour cela, de me rappeler le temps où les m'bis vivaient heureux, tranquilles…Les belles journées, que les journées de cette époque ! Foin de souci ! Pas de portage. Pas de caoutchouc à faire ni de routes à débrousser. On ne pensait qu'à boire, à manger, à dormir, à danser, à chasser, et à chevaucher nos femmes…Parurent les premiers blancs…Les miens et leurs capitas…se replièrent sur Krébédjé.* »[399]

Ces paroles de Batouala montrent non seulement le rythme de vie que menaient les noirs des Antilles avant l'arrivée des européens, mais aussi et surtout les transformations et les changements qui ont suivi la présence des blancs au milieu de ce peuple. Jusque-là les noirs se contentaient d'une vie monotone et sans gêne, une vie marquée par l'insouciance et l'inconscience, une vie dont les seules activités consistent à la recherche de la subsistance, à la jouissance et à la

[399] Maran René, *Batoula*, Paris, Albin Michel, 1938, p. 92

procréation ; au contraire de la nouvelle organisation de vie qui va se mettre en place à travers l'administration coloniale. Le rythme de vie de ces peuples sera totalement bouleversé par les nouveaux venus qui vont introduire des préoccupations d'ordre économique, civique, administratif. Ce qui montre que la colonisation s'accompagne en même temps d'un projet de développement dans les pays colonisés.

A travers la description que livre René Maran, ce projet se fait avec violence et sans tenir compte des habitudes locales. C'est pour cela que la colonisation a entraîné une véritable rupture par rapport aux modes de vie jusque-là en vigueur. C'est ce qui ressort de cette déclaration de Batouala :

« *notre soumission ne nous a pas mérité leur bienveillance. Et d'abord non contents de s'appliquer à supprimer nos plus chères coutumes, ils n'ont eu de cesse qu'il ne nous aient imposé les leurs*.»[400]

C'est dire qu'aux yeux de cet auteur, si le projet de développement fait partie du processus de la colonisation, il conduit aussi au déracinement des peuples colonisés ; c'est-à-dire à l'abandon de leurs habitudes pour adopter de nouveaux modèles. On peut comprendre pour cela le désarroi dans lequel ce déracinement plonge les peuples colonisés. Car à leurs yeux, ces habitudes constituent l'héritage que les ancêtres leur ont légué. C'est pour cela qu'ils sont tenus au respect de cet héritage ancestral et à le transmettre aux générations à venir. Or l'action (économique, culturel…) que le pouvoir colonial exerce sur ces coutumes traditionnelles conduit, non seulement au mépris de cette tradition ; mais aussi et surtout à sa destruction pure et simple.

Le processus de la colonisation comporte ainsi à nos yeux un aspect paradoxal, car bien qu'il amorce le développement des colonies, il

[400] *Ibidem*, p. 93

favorise en même temps la rupture entre des peuples colonisés avec leurs modes de vie traditionnels. Le caractère paradoxal de la colonisation se vérifie surtout à travers le traitement que les colons réservent aux peuples noirs, traitement qui accuse un réel défaut du respect de la dignité de ce peuple, qui est considéré comme un esclave ; ce qui suscite la haine et la révolte de ces peuples contre l'envahisseur. C'est avec ce sentiment de haine qu'Aimé Césaire inaugure son œuvre en disant :

« Au bout du petit matin…

Va t'en lui disais-je. »[401]

Cette haine et cette révolte des peuples noirs ne doivent pas se comprendre comme un refus du développement qu'accompagne la colonisation, c'est plutôt le traitement inhumain qui est réservé aux colonisés qui suscite cette haine. Car en effet, ces peuples vivent dans la misère, comme en témoigne cette description par exemple que fait Aimé Césaire du milieu géographique des Antilles et qui laisse voir un espace physique hideux, soumis à une exploitation démesurée, un espace physique dans lequel les populations sont laissées à elles-mêmes et ne profitent guère des produits de leur terre, un espace physique où les populations sont martyrisées et sacrifiées, un espace physique qui abrite un peuple famélique, angoissé, essoufflée, étranglée par un processus qui les enserre de toute part, un peuple victime de toute chose qui ne favorise pas son plein épanouissement. L'auteur décrit cette condition misérable en montrant le manque de lucidité et l'inconscience criarde dont il fait montre par rapport à la situation douloureuse qu'il subit. L'auteur illustre cette douleur et cet état d'inconscience en disant :

[401] Césaire Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1971, p. 2

« Au bout du petit matin, bourgeonnant d'anses frêles les Antilles qui ont faim, les Antilles grêlées de petite vérole, les Antilles dynamitées d'alcool…

Au bout du petit matin, l'extrême, trompeuse désolée eschare sur la blessure des eaux ; les martyrs qui ne témoignent pas ; les fleurs du sang qui se fanent et s'éparpillent dans le vent inutile comme des cris de perroquets babillards. »[402]

La description du poète n'épargne pas le milieu physique qui entoure la ville antillaise. Aimé Césaire parle de cet espace physique comme d'une « ville inerte » ; ceci pour dire la précarité, la monotonie et le manque d'initiative qui caractérisent le rythme de vie ambiant, et qui finalement ne favorise pas le progrès de cet espace physique antillais. C'est dire pourquoi l'auteur se laisse emporter par sa sensibilité poétique pour dénoncer la violence permanente qui est exercée sur cette ville, par le pouvoir colonial, et qui la condamne non seulement à l'inertie ; mais aussi à l'immobilisme. C'est dans ce sens que l'auteur dira que la ville antillaise, inerte est

« *éternellement recommençante…incapable de croître selon le suc de cette terre…réduite, en rupture de faune et de flore.* »[403]

Ceci pour dire que cette ville a été exploitée sans pour autant profiter des bienfaits de cette exploitation. Or les populations ici en ont besoin pour permettre le développement de leur pays, en matière de la santé, de l'éducation et des infrastructures routières… afin de parvenir à l'amélioration de leurs conditions de vie. Faute de cela, on peut comprendre pourquoi la négritude à travers le processus de la colonisation se limiterait parfois au seul reflet de la mémoire douloureuse du peuple noir, ceci parce qu'elle met à découvert les

[402] *Ibidem*, p. 31

[403] *Ibidem*, p. 33

violences insupportables que ce peuple a connu tout au long de cette période. C'est pour défendre que se justifie le mouvement de la négritude.

Quant au terme exil, il apparaît comme le lieu commun de la plus part des auteurs qui se sont intéressés à la cause du monde noir et concerne à la fois le monde intellectuel et le peuple non scolarisé. Quand on parle de l'exil par rapport au monde intellectuel, il s'agit d'abord des étudiants appartenant au peuple noir et de tous ceux qui font partie du monde intellectuel, qui se trouvent en dehors de leur pays natal. L'exil dans ce sens prend d'abord une coloration géographique qui, suppose le déplacement, le voyage, l'étranger. Telle a été la situation de ces étudiants parisiens Aimé Césaire, Léopold S. Senghor, René Maran, Léon Damas… qui sont considérés comme des initiateurs du mouvement de la négritude. Leur intention exprime précisément la conscience d'être dans un milieu étranger, dans un pays qui est différent du leur. C'est cette conscience qui provoquera le sentiment de la différence devant le phénomène de l'assimilation auquel ils sont exposés. Dans ce sens la négritude devient aux yeux de ces étudiants l'expression de leur besoin d'affirmer leur identité. Or cette identité ne se limite pas seulement à ce petit groupe d'étudiants qui sont à l'étranger. Le besoin de défendre et d'affirmer cette identité se fait aussi sentir et se prolonge également sur tous les milieux à travers lesquels se vit le théâtre dramatique du monde noir. Il se prolonge notamment sur ces cohortes ligotées, vendues comme la marchandise, sur cette partie de la population noire qui fournit une main d'œuvre bon marché pour la culture des champs industriels de cannes à sucre et autres denrées à la mode, sur ces jeunes vigoureux qui ont servi de marchandise pour le commerce triangulaire, sur toute cette franche du peuple noir déracinée et coupée de ses origines et de ses

habitudes vit également cette situation d'exil, et se reconnait dans cet élan d'une volonté identitaire.

Bien plus**,** le thème de l'exil ne sera pas seulement évoqué pour ceux du monde noir qui vivent à l'étranger ; car la rupture et le déracinement avec les coutumes et les habitudes se font aussi sentir même sur ceux qui n'ont pas fait le déplacement, lorsqu'on considère les mutations survenues chez les peuples noirs tel que nous venons de le signaler avec le thème de la colonisation. L'exil traduit ainsi la situation d'une déchirure, la déchirure d'une conscience blessée au plus profond d'elle-même, une conscience mutilée et coupée de ses origines, qui exprime son refus de se laisser vaincre, et sa volonté d'affirmer son originalité. C'est dans ce sens, qu'il faut comprendre cet appel au retour sans cesse répété, qui exprime certes la nostalgie du passé ou de la tradition ancestrale ; mais qui peut aussi s'entendre comme le produit d'une volonté militante au coté des siens ; ceci pour éveiller les consciences endormies et enlisées dans la résignation ; il s'agit dans ce sens d'un message de solidarité adressé à tout le peuple noir qui subi les modifications et les transformations survenues au contact des européens ; Aimé Césaire exprime cette solidarité en disant :

« *Partir. Mon cœur bruissait de générosités emphatiques. Partir… j'arriverais lisse et jeune dans ce pays mien et je dirais à ce pays dont le limon entre dans la composition de ma chair : « J'ai longtemps erré et je viens la hideur désertée de vos plaies. Je viendrais à ce pays mien et je lui dirai embrasse-moi sans crainte*.»[404]

L'auteur par ces mots laisse entendre le désir du retour au bercail, pour retrouver les siens et faire foule avec eux. Ce désir du retour se confirme clairement par le titre de cet ouvrage poétique d'Aimé

[404]*Ibidem*, p. 61

Césaire intitulé *Cahier d'un retour au pays natal.* Ouvrage à travers lequel cet auteur fonde sa conception de la négritude comme un mouvement de révolte contre les abus dont sont victimes les siens et sa volonté de prendre leur défense. C'est dire pourquoi la négritude s'entendra également comme un mouvement de solidarité dont l'objectif est la défense et la revalorisation de la mémoire du peuple noir.

Le quatrième thème qui a été évoqué à travers la négritude est celui de la libération. Ce thème est l'un des objectifs principaux du mouvement de la négritude. Les auteurs par ce thème affichent leur détermination pour défendre la cause des peuples noirs, incapables de prendre eux-mêmes leur défense pour se libérer contre l'oppresseur. C'est dire pourquoi ce mouvement apparaît d'abord à leurs yeux comme l'occasion d'éveiller la conscience des peuples noirs endormie, alors que ces derniers sont soumis à des conditions de vie inhumaines. Ces peuples qui ont choisi de se résigner devant le pouvoir colonial comme en témoigne cette intervention d'un personnage de l'œuvre de René Maran, le père du chef Batouala au milieu de la cour de son fils :

« -*Mes enfants, tout ce que vous dites n'est que l'expression de la vérité. Seulement vous devez comprendre qu'il n'est plus de temps de songer à réparer nos erreurs. Il n'y a plus rien à faire. Résignez-vous…N'étant pas les plus forts, nous n'avons qu'à nous taire.* »[405]

Le silence et la résignation semblent être la seule attitude qui convient pour ces peuples, ils affichent ainsi leur soumission et leur incapacité à se défendre. Ainsi, la négritude en éveillant leur conscience, les engage avec courage à la lutte pour se défendre, afin de parvenir à la libération. C'est dans cette mesure qu'il prend la tournure d'un mouvement révolutionnaire c'est-à-dire un mouvement qui engage les

[405] Maran René, *op.cit*., p. 99

peuples noirs opprimés à la lutte pour leur libération, par rapport à la situation de servitude dans laquelle ils vivent.

On comprend pourquoi l'initiative vient des intellectuels qui, témoins des atrocités et des abus dont les noirs font l'objet, n'ont pas hésité de prendre position, par le truchement de la littérature (la poésie). Ces auteurs décrivent chacun à sa manière la misère et la souffrance dans laquelle sont plongés les peuples noirs à cause des dérives de la théorie de la défaillance et expriment en raison de conséquence le besoin de libération en faveur de ces peuples ainsi opprimés. C'est dans cette perspective que René Maran présente le désarroi du chef Batouala – personnage principal de l'ouvrage - entouré de ses notables devant le traitement qui leur est réservé par le pouvoir colonial qui dit :

« *Nous ne sommes que des chairs à impôts. Nous ne sommes que des bêtes de portage. Des bêtes ? Même pas. Un chien ? Ils le nourrissent et soignent leur cheval. Nous ? Nous sommes, pour eux, moins que ces animaux, nous sommes plus bas que les plus bas. Ils nous crèvent lentement.* »[406]

L'auteur montrent ici non seulement le mépris que subissent les peuples noirs, mais aussi l'exploitation dont ils font l'objet, ce qui les plonge davantage dans la pauvreté et la misère…Le négrier n'affiche aucun intérêt au sort du noir, la seule importance qu'il trouve en lui ici, c'est le tribut qu'il exige de ce dernier. Il en est de même qu'Aimé Césaire[407] qui, faisant la description des conséquences de la domination du pouvoir colonial sur les Antilles, laisse apparaître une situation extrêmement douloureuse, dans laquelle sont plongés les antillais. L'auteur décrit cette situation en montrant les antillais soumis à la faim, à la maladie, à la haine, au désespoir… en disant :

---

[406] *Ibidem*, p. 98

[407] Césaire Aimé, *op.cit*, p. 33-34

« *Et dans cette ville, cette foule criarde si étonnamment passée à coté de son cri…à coté de son vrai cri, le seul qu'on eût voulu l'entendre crier parce qu'on le sent sien lui seul ; parce qu'on le sent habiter en elle dans quelque refuge profond d'ombre et d'orgueil, dans cette ville inerte, cette foule à coté de son cri de faim, de misère, de révolte, de haine, cette foule si étrangement bavarde et muette*. »[408]

Par ces mots, l'auteur entend faire remarquer le paradoxe qui plane entre le comportement du peuple antillais et les fléaux qui le rongent. Ce paradoxe est visible à travers l'attitude d'inconscience de ce peuple devant leur propre misère, l'attitude silencieuse devant leur souffrance… Attitude qui traduit clairement aux yeux de l'auteur le sort qui est réservé à ce peuple ; ceci parce qu'il est considéré comme un bon à rien ; c'est-à-dire un peuple de qui on ne peut attendre rien de bon :

« *Et ni l'instituteur dans sa classe, ni le prêtre au catéchisme ne pourront tirer un mot de ce négrillon somnolent...car sa voix s'oublie dans les marais de la faim, Et il n'y a rien, rien à tirer vraiment de ce petit vaurien*. »[409]

C'est contre cette misère, contre ce traitement inhumain et devant la résignation des peuples qui en sont victimes que ces auteurs réagissent à travers le mouvement de la négritude. Aimé Césaire formule bien cette réaction en disant :

« *Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche, ma voix, la liberté de celles qui s'affaissent au cachot du désespoir*. »[410]

L'auteur affirme bien sa détermination pour combattre au côté des siens, afin de décrier les abus et le mépris et les violences dont ils sont

---

[408] Césaire Aimé, *op.cit*., p. 3

[409] *Ibidem*, p. 39

[410] *Ibidem*, p. 61

victimes, et son souhait de les voir libres. Dans ce sens le mouvement de la négritude devient alors un mouvement de la libération.

Pour finir avec les thèmes que nous avons retenus pour le développement de ce mouvement de la négritude, nous parlerons d'un autre thème qui fait de la négritude le véhicule des valeurs universelles. La construction de la dimension universelle de la négritude est surtout l'œuvre de Léopold S. Senghor, mais elle est aussi présentée, non seulement chez ses camarades de lutte (René Maran, Aimé Césaire). Ne pouvant pas exposer cette dimension dans sa totalité, nous en proposons dans le cadre de notre travail, l'étude à travers trois moments différents. Le premier moment l'appréhende du point de vue biologique, le second tente d'envisager ce thème par rapport à l'histoire et le troisième le conçoit comme l'amorce de la construction d'une nouvelle civilisation : la civilisation de l'homme tout court.

Dans son acception biologique, la négritude est perçue en rapport à une race, la race noire dont les auteurs s'engagent à défendre contre les préjugés qui pèsent sur elle. Dans ce sens, sa revendication se situe aux antipodes du racisme C'est du moins ce que pense Aimé Césaire[411] ou Léopold S. Senghor[412]. Ainsi, bien qu'elle fasse référence à une race, bien qu'elle s'inscrive dans le mouvement de la revendication de l'identité du peuple noir, elle veut s'entendre davantage aux yeux de ses auteurs comme une réalité ou une expérience plus profonde qui caractérise le peuple noir. Elle se comprend pour cela à travers l'identité ou l'appartenance au monde noir. Par ailleurs, la négritude pourrait également se comprendre par rapport à l'histoire. Dans ce sens, elle est d'abord le véhicule de la mémoire historique du peuple noir. Elle rappelle ainsi le souvenir du passé de ce peuple, qui souffre de son exil et

[411] *Ibidem*, p. 90

[412] Senghor Sedar Leopold, *op.cit.*, p. 8-9

de son dépaysement. Elle rend compte dans ce sens du sentiment de la nostalgie du retour au bercail et des valeurs ancestrales. Cependant, la négritude ne se résout pas uniquement à cette nostalgie du passé du peuple noir. Mais elle apparaît également comme le produit de l'histoire, l'histoire des hommes, l'histoire de l'humaine condition ; c'est-à-dire une histoire en perpétuel mouvement, comprenant à la fois les hauts et les bas, une histoire tourmentée. C'est dans ce sens que Léopold S. Senghor estime que la négritude est :

« *la fille de la Géographie et de l'Histoire… la Géographie multipliée.*»[413]

Cela veut dire que la négritude relate finalement l'histoire de l'homme, l'homme tout court, c'est-à-dire abstraction faite de sa race et de son origine géographique.

Enfin la négritude dans sa dimension universelle se définit comme un humanisme. Dans cette perspective, Léopold S. Senghor l'entrevoit à l'aune d'une expérience, l'expérience vécue par les nègres dont l'approfondissement met ce dernier en dialogue avec le monde. C'est à travers ce dialogue, fait de heurts, de confrontations, de chocs et de compromis, que se construit la nouvelle civilisation humaine, celle qui revendiquera la dimension universelle, et que Léopold S. Senghor[414] appelle la civilisation de l'homme intégral ; c'est à travers cette dimension que la négritude devient un humanisme ; car le message qu'elle livre ne s'adresse plus à un peuple particulier, ce message formule une interpellation à l'égard de tous les hommes, sans distinction – (de race, de la couleur de la peau) à bâtir un avenir commun, une civilisation commune qui valorise l'homme dans toutes ses dimensions (raison, sensibilité, émotivité, passion…). C'est cette vision de la

[413]*Ibidem*.

[414]*Cf. Ibidem*

négritude que formulait déjà René Maran à travers le personnage principal de son ouvrage en disant :

« *qu'il n'y avait ni bandas ni mandjias, ni blancs ni nègres ; - qu'il n' y avait que des hommes – et que tous les hommes étaient frères*.»[415]

En somme, nous venons de faire un parcours bref de la contribution littéraire, à travers le mouvement de la négritude, compris comme un mouvement de revendication de l'identité et des valeurs du monde noir. Au cours de cet exposé succinct sur la négritude, nous avons vu que les initiateurs de ce mouvement ont voulu exprimer non seulement leur identité devant le phénomène de l'assimilation dont ils étaient confrontés ainsi que leur solidarité envers l'ensemble du peuple noir. Pour cela il leur fallait d'abord éveiller la conscience de ces peuples qui était déjà endormie ; ensuite les interpeller pour qu'ils soient capables de défendre leurs traditions en abandonnant l'attitude d'inconscience, d'insouciance, de peur, de résignation…à laquelle ils sont enlisés.

Cependant, si on peut reconnaître à ce mouvement le mérite d'avoir initié le combat pour les valeurs du peuple noir, des langues se sont également déliées pour dénoncer un mouvement également considéré plutôt comme, favorable à l'exploitation coloniale. Tel semble du reste mentionner Mahamoudou Ouédraogo qui n'a pas hésité à reconnaître que :

« *La négritude était donc une réponse à une situation d'opposition, de violence culturelle, économique et politique. Les indépendances acquises, elle a été l'objet de vives critiques de la part d'intellectuels africains* »[416]

Ce qui donne au mouvement de la négritude un visage plutôt mitigé. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ce mot de Marcien Towa qui trouve que la négritude est :

---

[415] Maran René, *op.cit*., p. 187

[416] Mahamoudou Ouédraogo, *op.cit*., p. 67

« *une doctrine politico-culturelle fort contestée à la vérité, mais encore dominante*.»[417]

Parmi les principaux initiateurs de ce mouvement, on peut déceler entre l'approche d'Aimé Césaire et celle de Léopold S. Senghor quelques différences. Ainsi, bien qu'il reconnaît fort bien les similitudes à travers les positions de ces deux auteurs, Marcien Towa n'hésite pas également de dire qu'entre leurs deux approches de la négritude, il existe une « différence structurelle. » C'est ainsi par exemple que l'attitude d'Aimé Césaire peut apparaître aux yeux de cet auteur beaucoup plus militante, tandis que celle de Léopold S. Senghor est qualifiée tour à tour de trahison et de négociateur.

Au regard du paysage littéraire consacré à ce mouvement, il apparaît clairement un certain nombre de critiques à lui adresser, dont les plus acerbes viennent de Jean-Paul Sartre, de Marcien Towa, de Stanislas Spero Adotevi et surtout de Wole Soyinka pour ne citer que ceux-là. Loin pour nous la prétention d'exposer dans toute leur amplitude le contenu de chacun de ces critiques, nous nous limiterons à des affirmations fondamentales qui illustrent bien les réserves que ces auteurs ont émises à l'encontre de ce mouvement. Ainsi Towa qui fait remarquer les ambiguïtés de ce mouvement du point de vue sémantique - ambiguïtés présentes entre les définitions proposées par les auteurs fondateurs de ce mouvement (Léopold S. Senghor, Aimé Césaire…), mais elles sont aussi observés à travers les différents commentateurs à l'instar de Jean Paul Sartre qui tente de comprendre ce mouvement comme un concept de l'exil, dont l'opacité annonce sa destruction future. C'est ce sens qu'il déclare que la négritude est appelée à « disparaître ». Quant à Stanislas Adotevi, sa critique contre la négritude s'attaque particulièrement à Senghor dont il accuse de plagier le père de la théorie du prélogisme qui est Lévy-Bruhl. Pour le philosophe béninois en effet, lorsque Senghor affirme que :

---

[417] Towa Marcien, *Léopold Sédar Senghor, Négritude ou servitude ?* Yaoundé, Clé, 1971, p. 7

« le Nègre ne constate pas qu'il pense. Il sent qu'il sent. Il sent son existence, il se sent…parce qu'il sent, il sent l'autre ; et parce qu'il sent l'autre, il va vers l'autre sur le rythme de l'autre pour con-naître à lui et au monde il reprend à la lettre et presque de manière scholaire ce que Lévy-Brhul, le père du primitivisme, a lui-même dénoncé dans ses Carnets comme des erreurs.»[418]

A travers ce qui précède, nous pouvons retenir que le mouvement de la négritude se laisse d'abord gagner par une bataille des mots. En réalité, la méthode de lutte mise en jeu par les principaux initiateurs est bien l'usage des mots, notamment à travers la poésie. Ce qui donne à ce mouvement une valeur essentiellement théorique et lui vaut ainsi cette critique venue de Wole Soyinka qui déclara : « *le tigre ne proclame pas sa tigritude, il prend sa proie et la dévore*». A travers cette critique, il dénonce d'une part, le fait que les initiateurs du mouvement de la négritude soient restés uniquement dans la bataille des mots ; alors que le continent croupit dans la misère. L'auteur à travers un de ses ouvrages intitulé : *Le lion et la perle*[419] livre le contenu de cette attitude, une attitude qui allie à la fois la ruse, le réaliste et le pragmatisme. L'ouvrage se présente comme une tentative de description de la situation que vit l'Afrique ; au milieu de son parcours devant le choix à faire entre la modernité et la tradition. Cette description dénonce aussi l'orientation de la négritude ; parfois tournée vers le passé. Ce qui expose ce mouvement au risque de l'anachronisme, sinon à une attitude d'indifférence par rapport aux questions de l'heure : les questions qui portent sur le développement, la santé, l'éducation, la démocratie qui font partie du combat de la modernité africaine. La critique de cet auteur contre la négritude apparaît dans ce sens comme une remise en question de l'Afrique par elle-même, afin de faire place à ce que Philippe Laburthe a appelé : « le surgissement de l'esprit fort du lion » qui oriente l'Afrique vers lutte pour son avenir. Toutefois, malgré cette critique, Wole Soyinka n'a pas manqué de

[418][418] Adotevi Spero Stanislas, *Négritude et négrologue*, Mayennce, Le Castor Astral, 1998, p. 49

[419] Wole Sohinka, *Le lion et la perle*, Yaoundé, Clé, 1968

reconnaitre la contribution du mouvement de la négritude pour la défense des valeurs du peuple noir africain. Il faut dire en réalité que ces deux mouvements, bien qu'ils soient opposés, visent tous les deux un même objectif ; mais chacun suivant une méthode contraire : la méthode théorique en vigueur dans le monde français et la méthode pragmatique présente dans le monde anglo-saxon.

Cependant, à nos yeux plus qu'une différence méthodologique, la critique contre la négritude dans la perspective senghorienne semble se situer au-delà de son contexte. C'est dans de pallier à ce déficit que Souleymane Bachir Diagne entreprend de revisiter cette négritude senghorienne pour mettre à découvert la perspective philosophique qu'elle renferme. Cet auteur propose en réalité une interprétation philosophique de l'art africain en s'appuyant sur la pensée de Senghor. Sa démarche nous donne l'occasion de nous plonger à la source d'inspiration de toute la démarche intellectuelle de Senghor d'une part ; et permet ensuite de voir la vacuité des critiques qui lui ont été adressées. Pour ce faire, il révèle d'abord aux lecteurs l'aveu de Senghor lui-même en disant :

« D'ailleurs Senghor lui-même ne cesse de répéter que ce qui fait a permis l'entreprise multiforme de mettre à jour un penser africain autre, c'est la révolution intellectuelle que marque le premier ouvrage de Bergson publié en 1889 et qui a révélé une manière de voir, une direction pour la philosophie radicalement autre que celle où jusqu'alors, pour sauver la raison des sophismes des Eléates, Aristote surtout l'avait engagée. »[420]

Et par ailleurs, il déclare :

« Senghor n'a jamais manqué une occasion d'indiquer que sa pensée est fille de ce qu'il a appelé « la Révolution de 1889». Voici en quels termes Senghor évoque l'importance qu'eue cette date de 1889, qui est celle de la publication de la thèse d'Henry Bergson, L'Essai sur les données immédiates de la conscience, pour l'histoire de la pensée et de la création poétique : « l'année

[420] Diagne Souleymane Bachir, Léopold Sédar Senghor : *l'art africain comme philosophie*, Paris, Riveneuve editions, 2007, p. 6-7

1889 est…une date importante dans l'histoire de la philosophie, des lettres, mais aussi de l'art. »[421]

Cet aveu de Senghor oriente d'abord volontiers notre interrogation vers Henry Bergson pour voir en quoi cet auteur a pu donner une impulsion nouvelle à l'histoire de la pensée. C'est après avoir répondu à cette interrogation que nous pourrons mieux comprendre l'impact qu'il a eu sur la démarche intellectuelle de Léopold Sédar Senghor. Lorsque nous nous proposons de nous interroger sur les travaux de Bergson en l'occurrence sur les *Essai…* dans le cadre de notre travail, notre intention ne consiste pas à faire une étude exhaustive de ce grand livre. Pour ce faire, nous nous limiterons à quelques affirmations que nous jugeons déterminantes et que nous pensons avoir suscité l'admiration de Senghor. Ainsi en parcourant de manière brève *l'Essai sur les données immédiates de la conscience,* nous nous sommes arrêtés tout de suite sur cette déclaration que fait Frédéric Worms[422] dans la présentation qui atteste précisément que l'objet principal de la démarche d'Henry Bergson est d'avoir établi la possibilité d'un contact direct et en dehors de toute médiation avec la réalité. La conséquence que cet auteur tire de cette affirmation est qu'Henry Bergson a mis à découvert une nouvelle approche de la réalité, qui n'obéit pas toujours à la méthode sélective en vigueur jusqu'ici. Cette découverte consiste aux yeux du présentateur « un moment philosophique »[423] du siècle. L'originalité de la démarche d'Henry Bergson est d'avoir montré la différence qui existe entre les sensations qui dépendent des causes extérieures ou des mouvements et des sensations plus profondes qui relèvent des états d'âme bien précise. C'est ce que semble dire Henry Bergson lui-même par l'affirmation suivante :

« L'effort s'accompagne d'une sensation musculaire, et les sensations elles-mêmes sont liées à certaines conditions physiques qui entrent

---

[421] Diagne Souleymane Bachir, *Begson postcolonial*, Paris, CNRS Editions, 2011, p. 16

[422] Cf. Bergson Henry, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Puf., 2007, p. 7

[423] Cf., I*bidem, p. 8*

vraisemblablement pour quelque chose dans l'appréciation de leur intensité ; ce sont là des phénomènes qui passent à la surface de la conscience et qui s'associe toujours…à la perception d'un mouvement ou d'un objet extérieur. Mais certains états de l'âme nous paraissent, à tort ou à raison, se suffire à eux-mêmes : telles sont les joies et les tristesses profondes, les passions réfléchies, les émotions esthétiques. L'intensité pure doit se définir plus aisément dans ces cas simples, où aucun élément extensif ne semble intervenir».[424]

Comme nous pouvons le constater, cette affirmation veut mettre en évidence l'erreur de confusion que commet le sens commun et même certains penseurs à l'instar de Kant entre la durée (le temps) et l'espace. Il propose une définition de la durée et de l'espace en disant :

« La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, et les états antérieurs. »[425]

Et concernant l'espace, il dit :

« *Que si maintenant on cherchait à caractériser cet acte, on verrait qu'il consiste essentiellement dans l'intuition ou plutôt dans la conception d'un milieu vide homogène. Car il n'y a guère d'autre définition possible de l'espace.*»[426]

De ces deux définitions, nous retenons qu'aux yeux d'Henry Bergson, la durée ne consiste pas à la séparation entre deux moments le passé et le présent. C'est une succession qui se fait à l'intérieur de notre conscience par rapport à nos différents états d'âme ; tandis que l'espace obéit à un ensemble de conditions venant de l'extérieur qui satisfont aux exigences de distinction, de calcul et de mesure. C'est pour cela qu'il établit que la succession dont il est question dans la durée n'autorise pas d'évaluer le temps comme un système qui obéit à un mouvement de va et vient, il suppose plutôt la conversion au sein

[424] *Ibidem*, p. 6

[425] *Ibidem*, p. 8

[426] *Ibidem*, p. 10

d'une conscience active qui constitue en même temps une mémoire. C'est dire que pour Bergson, contrairement à la conscience qui synthétise, l'espace en revanche procède par séparation dans le vide. Cet auteur montre alors qu'il n'est pas possible de considérer l'espace comme une intuition ou une condition d'accès à la réalité tel que Kant l'avait établit dans « *L'Esthétique transcendantale. »*[427]Car il ne fait pas partie de manière a priori à notre conscience et par conséquent, il est le résultat d'une conception. C'est pour cela que par données immédiates de la conscience, il faut entendre un mode de connaissance particulier qui ne procède pas de manière analytique, mais concerne uniquement des sensations profondes de l'âme (les émotions) et s'effectue en dehors de toute exigence conceptuelle. L'auteur énumère au nombre de celles-ci les sentiments esthétiques[428] qui au moyen du rythme qui les sous-tend transportent le spectateur vers l'infini, abstraction faite de toute rigueur méthodologique habituelle. Sans toutefois prétendre aller plus loin dans la compréhension de ce grand tournant de l'histoire de la pensée, nous nous arrêtons là pour voir son influence sur la démarche intellectuelle de Senghor.

Cependant, pour mieux comprendre cette influence, il faut revenir sur Arthur Gobineau qui bien qu'il minore les capacités intellectuelles du Nègre, atteste en même temps des compétences notoires de ce dernier dans le domaine artistique[429]. C'est précisément dans ce domaine que Senghor va s'investir pour dégager un pensé africain propre : une métaphysique. Ainsi à la question qu'il se pose à lui-même en disant :

« *l'intuition première, (nous ajoutons de Senghor) quelle est-elle ? »*

Souleymane Bachir Diagne répond :

---

[427]Cf. Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure trad. Alain Renault*, Paris, Flammarion, 2001, p. 119

[428] Cf. Bergson Henry, *op.cit.*, p. 9

[429] Cf. Diagne Souleymane Bachir, *op.cit.*, p. 7

« *C'est d'un mot, qu'il y a une vérité de l'art africain et qui est philosophie*. »[430]

Cette affirmation à nos yeux pourrait avoir deux conséquences fondamentales : la première peut s'entendre comme un rejet du rationalisme ; tandis que la deuxième tente de resituer la négritude senghorienne dans son contexte afin de dégager la vacuité des critiques à lui adressées. Concernant le rejet du rationalisme, Souleymane Bachir Diagne montre que la démarche de Senghor constitue un démenti formel au rationalisme étroit qui est à l'origine d'un humanisme réducteur. L'intention de Senghor pourrait se comprendre dans ce sens comme une manière de promouvoir une nouvelle anthropologie, celle qui met en valeur toutes les dimensions de l'homme. Sa démarche s'inscrit et se comprend clairement à travers ces explications que donne Emmanuel Levinas. La publication de *l'Essai…* intervient à un moment où le monde occidental vit sous la domination de la civilisation technique qui a conduit à la déchirure de la conscience collective en Europe. Il s'agissait alors de montrer qu'au-delà de ces conquêtes techniques, l'homme doit aussi cultiver la « vie de l'esprit » pour éviter d'être prisonnier de ses propres inventions. Tel semble être du moins le sens de cette déclaration :

« *Levinas explique que le prestige des marchés à l'époque où Bergson est venu envahissait la pensée en cette fin du XXè siècle. « La civilisation, c'étaient des machines, beaucoup de machines. » Le spiritualisme des poètes et des croyants paraissait obsolète. Bergson inaugure son geste philosophique à un moment où le « machinisme » triomphe. Levinas ne parle pas du positivisme, mais des machines et de la prétention de la science à être le cadre du monde. Il n'oppose pas la pensée de Bergson à une autre philosophie. Il se place du point de vue de l'histoire de la conscience occidentale…Il saisit le drame de cette*

[430] Cf. *Ibidem* ; Cf. Diagne Souleymane Bachir, *op.cit.*, p. 33 ; Cf. Diop Babacar Mbaye, *Critique de la notion d'art africain*, Paris, Connaissances et Savoirs, 2001, p. 174

conscience infiltrée, pénétrée par le pouvoir de ce que nous appelons aujourd'hui la techno-science. »[431]

Senghor fait donc sienne cette remarque d'Henry Bergson pour rappeler à ses lecteurs qu'en plus de sa dimension rationnelle, l'homme comporte également d'autres, notamment la sensibilité, l'imagination, l'émotion. Ainsi lorsqu'il affirme que l'art africain développe une vérité philosophique, c'est une manière de rendre compte d'un autre type de savoir qui, bien que ne s'embarrassant pas de conceptualité et d'analyse, ne constitue pas moins un penser humain original qui donne aussi accès à la réalité. C'est dire tout le sens de cette déclaration de l'auteur qui dit que :

« *nous avons la vérité de l'art africain, de ce que l'on a appelé « l'art nègre », pour ne pas mourir du rationalisme étroit et réducteur.»*[432]

Senghor réfute par ces mots l'image du Nègre que la théorie de la défaillance ou de la « tabula rasa culturelle » du Noir, c'es pour cette raison qu'il invite ses lecteurs à comprendre l'art africain comme une philosophie qui n'obéit pas aux canons classiques de la démarche philosophique habituelle (en termes d'un discours critique, rigoureux et méthodologique), mais ouvre la voie à la métaphysique africaine. Atteste que l'art africain est une philosophie, cela semble s'inscrire en droite ligne de la conception de l'art que développe Engelbert Mweng qui en fait une écriture. A ses yeux, celle-ci relate l'histoire et le passé du peuple noir. Cet auteur infirme dans ce sens le préjugé d'antan qu'on a souvent donné à ce peuple considéré comme un peuple sans écriture. Son intention est de prouver que le peuple noir possède une écriture, dont la lecture n'est possible que par un effort d'interprétation des œuvres artistiques composés par les Africains eux-mêmes. A travers ces œuvres se développe l'histoire du

---

[431]Vieillard-Baron Jean Louis, (*Sous la direction de Dominique Merllié)*, « Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Meno », in *Revue de France et de l'étranger*, n°4 Oct-Dec., Paris, Puf, 2010, p. 445-478

[432] Diagne Souleymane Bachir, *op.cit.*, p. 7

peuple noir ainsi que sa vision du monde. C'est pour confirmer cette importance de l'art que Souleymane Bachir Diagne a pu dire qu' :

« *Au-delà de l'affirmation des vertus esthétiques qui se révèlent dans les objets d'art créés par les Africains, Senghor a voulu insister sur la métaphysique qu'ils donnent à penser : avec l'art qui en était l'écriture, il s'agissait pour lui de sauver aussi une vision du monde, un sentir et penser qui fussent aussi des contributions à l'humanisme de demain, de l'être-au-monde africain.* »[433]

L'intuition première de Senghor consiste précisément à un effort d'interprétation de ces œuvres artistiques pour en construire un discours philosophique : une métaphysique. On comprend pourquoi Souleymane Bachir Diagne a pu dire que Senghor adopta une posture herméneutique pour répondre à la question que Picasso se posa devant les masques africains jusque-là considérés comme des fétiches et relégués à la curiosité ethnographique.

« *Que veulent dire les masques africains ? Que veulent dire ces objets lorsque les dieux en sont partis ?* »[434]

Souleymane Bachir Diagne estime que c'est cette question qui a donné naissance à l'élaboration d'une ontologie fondée sur le rythme. Cela justifie cette remarque qu'il formule sur la philosophie senghorienne en termes d' « une philosophie de la danse.»[435] Aux yeux de cet auteur, cette ontologie permet de rendre compte au mieux de l'influence d'Henry Bergson sur Senghor, de celui-là, ce dernier découvre la possibilité d'un pensé corporel qui s'acquiert à travers le mouvement. C'est ici le lieu de mettre en valeur cette autre approche du réel qui s'effectue par le truchement de l'émotion. Celle-ci suppose comme l'indique Souleymane Bachir Diagne

[433] *Ibidem*, p. 8

[434] *Ibidem*, p. 9

[435] Cf. Diagne Souleymane Bachir, *op.cit.*, p. 21-22

« *l'idée d'une primauté du mouvement dans l'acte de connaître par opposition à l'idée qu'il faut immobiliser pour véritablement appréhender* »[436]

C'est ce mouvement qui semble se produire devant une œuvre d'art dont parle Henry Bergson en disant que :

« *l'objet de l'art est d'endormir les puissances actives ou plutôt résistantes de notre personnalité, et de nous amener ainsi à un état de docilité parfaite où nous réalisons l'idée qu'on nous suggère, où nous sympathisons avec le sentiment exprimé. Dans les procédés de l'art, on retrouve sous une forme atténuée, raffinée et en quelque sorte spiritualisée, les procédés par lesquels on obtient ordinairement l'état d'hypnose.* »[437]

Cette déclaration montre à suffisance que l'œuvre d'art se laisse saisir moins par notre capacité de raisonnement que par l'émotion qu'elle suscite en nous. Elle donne à penser, elle suggère. Sans doute c'est cette conception de l'émotion que semble aussi développer Sartre lorsqu'il considère celle-ci comme une voie privilégiée qui nous ouvre au monde. Il s'attaque pour ce faire à la conception classique[438] suivant laquelle l'émotion serait la projection dans le comportement une attitude désordonnée de notre corps. Sartre puise dans la phénoménologie pour établir que l'établir que l'émotion exprime l'état d'une conscience qui est ouverture au monde. On peut comprendre pourquoi dans la Préface de l'Esquisse… de Sartre, Arnaud Tomès a pu donner cette révélation :

« Qu'est-ce en effet, qu'une émotion ? C'est, nous dit Sartre, une « réaction de l'homme contre le monde. »[439]

Cette réaction est moins le fruit d'une réflexion rigoureuse, que l'attitude d'un « cogito corporel » qui s'ébranle pour saisir la réalité. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre cette affirmation de Souleymane Bachir Diagne :

---

[436] *Ibidem*

[437] Bergson Henry, *op.cit*., p. 11

[438] Cf. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 2010, p. 22

[439] *Ibidem*

« L'art est une certaine approche du réel. Comme la connaissance scientifique en est une autre.»[440]

L'auteur par cette déclaration oppose à nos yeux comme une riposte vigoureuse adressée à l'encontre de la théorie de la défaillance nègre. Il valorise en plus de la démarche rationnelle qui procède par la médiation d'une méthode analytique, une approche immédiate qui s'effectue par un contact direct dans l'élaboration du savoir. C'est en cela qu'il conduit au rejet du rationalisme étroit. Le projet senghorien à ses yeux s'entend alors clairement à travers ce qui suit :

« Senghor ne pouvait en rester au « grand cri nègre » de la révolte poétique. Il fallait qu'il philosophât pour exprimer ce qu'il y a derrière l'art africain. »[441]

Si tel est le projet que tente d'élaborer Senghor, comment pouvons-nous restituer celui-ci dans le contexte où l'auteur lui-même l'a initié ?

Lorsque Senghor entreprend de dénoncer le rationalisme exclusif, c'est pour dégager en revanche une interprétation philosophie de l'art africain qui se déroule par l'entremise d'un « cogito corporel ». Cependant, la démarche de cet auteur semble également s'entendre comme une réaction contre un contexte spécifique : celui de la domination coloniale. C'est dire pourquoi Souleymane Bachir Diagne déclare que si nous avons la vérité de l'art africain, pour ne pas mourir du rationalisme exclusif, nous l'avons d'abord (cet art) « *pour ne pas mourir de la négation coloniale. »*[442] Le projet d'interprétation de l'art africain s'inscrit dans ce sens dans le combat mené à travers la négritude. C'est ici le lieu de souligner non seulement la question sémantique qui hante la négritude (par rapport aux différentes interprétations que livrent ses initiateurs), mais aussi la confusion qui en a suivie à travers les différents commentateurs. A nos yeux la question sémantique liée à la négritude pourrait se justifier par une lecture

---

[440] Diagne Bachir Souleymane, *op.cit.*, p. 10

[441] *Ibidem*, p.8-9

[442] *Ibidem*, p. 7

partielle voire partiale de ce mouvement, qui trahit finalement son contexte initial. Or comme le montre Souleymane Bachir Diagne, une compréhension précise de ce mouvement nécessite la prise en compte de sa weltanschauung (le milieu de vie, le contexte).

« Lorsqu'on remonte les sources, qu'on pèse les influences pour repérer les idées dont elle est la synthèse, on découvre bien sûr d'abord que la pensée de Léopold Sédar Senghor, sa philosophie de l'Africanité, c'est aussi les philosophes au milieu desquelles il a vécu. »[443]

Le milieu marqué par la domination du pouvoir colonial et de la servitude. Le projet senghorien à travers la négritude comme celui des autres initiateurs est de voir un jour l'Afrique libérée de cette domination. C'est pourquoi la négritude comporte aux yeux de ce poète sénégalais une dimension plurielle qui peut s'entendre à travers cette déclaration :

« La négritude ainsi que Senghor a baptisé sa philosophie, c'est l'Afrique et sa diaspora, c'est le mouvement de la Harlem Renaissance, c'est Sartre, c'est Bergson, c'est Lévy-Bruhl, c'est Marx et Engels, c'est Frobenius, c'est Picasso, c'est Teillard de Chardin et d'autres. C'est d'un mot, une manière de faire (théoriquement) flèche de tout bois. »[444]

Cela pour montrer dans toute son amplitude, l'importance de la question sémantique que pose le terme négritude. C'est dire toute l'exigence d'interprétation que requiert ce mouvement et la nécessité d'une analyse beaucoup plus approfondie pour éviter sinon le risque de contresens, du moins échapper au danger de la superficialité. C'est pourquoi Souleymane Bachir Diagne avertit :

« *Il ne faut pas se donner la négritude trop vite, affronter tout de suite les formules trop bien connues à quoi on la résume. »*[445]

---

[443] *Ibidem,* p. 6

[444] *Ibidem*

[445] *Ibidem,* p. 9

Sans doute cet auteur pense t-il à l'alexandrin de Senghor, qu'on a souvent compris, par un usage abusif que Senghor est partisan de la théorie du prélogisme, initiée par Lévy-Bruhl en 1922. Aux yeux de cet auteur, cette théorie peut se fonder sur l'étude du fonctionnement des activités mentales des peuples issus des sociétés inférieures. Pour mener à bien ses travaux, il s'appuie sur la démarche d'Auguste Comte qui met en application la méthode comparative héritée de l'école sociologique française. Ainsi dans son ouvrage célèbre intitulé le *Cours de philosophie positive*[446], Auguste Comte entreprend d'étudier l'évolution des facultés psychiques humaines. Il établit la loi des trois états qui montrent que nos représentations générales ainsi que nos modes de connaissance correspondent à une évolution selon la maturité de l'intelligence et la crédibilité du type d'explication : l'état théologique, l'état métaphysique et l'état positif. C'est en s'appuyant sur cette méthode comparative que Lévy-Bruhl entreprend l'étude de la vie mentale des peuples issus des sociétés inférieures. Aussi affirme t-il lui-même à l'introduction de *Les fonctions mentales*… que son intention est de :

« déterminer les lois les plus générales auxquelles obéissent les représentations collectives dans les sociétés inférieures. Chercher précisément quels sont les principes directeurs de la mentalité primitive. »[447]

L'auteur va ainsi montrer la différence de ces fonctions à travers leurs représentations en comparant les sociétés dites civilisées et non civilisées. Cette différence se voit particulièrement par la voie des concepts et des perceptions. Il fait remarquer que dans les sociétés dites civilisées, la représentation appartient à l'activité intellectuelle du psychisme humain, et par conséquent elle fait partie du domaine cognitif de la vie mentale. Or en ce qui concerne les sociétés primitives, la représentation n'est pas uniquement une activité intellectuelle. Car elle englobe à la fois des fonctions mentales ainsi que d'autres états complexes

[446] Comte Auguste, *Cours de philosophie positive* (1830)

[447] Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1922, p. 2

d'ordre émotionnel qui requièrent un comportement approprié. C'est dire pourquoi l'auteur fait remarquer que chez les civilisés, il est plus facile de distinguer dans la vie mentale, les idées et les images des objets avec les sentiments et les émotions qu'elles peuvent entraîner, alors qu'en ce qui concerne les sociétés primitives, cette distinction ne semble pas se faire. C'est dans cette mesure que l'auteur trouve que la vie mentale dans les sociétés primitives :

« *est trop peu différenciée pour qu'il soit possible d'y considérer à part les idées ou les images des objets, indépendamment des sentiments, des émotions, des passions qui évoquent ces idées et ces images.* »[448]

Ce qui jure avec la démarche intellectuelle qui procède par distinction et par sélection ; c'est-à-dire avec méthode. C'est pourquoi l'auteur pense que, contrairement à ce qui se passe dans les sociétés inférieures, la vie mentale dans les sociétés civilisées procède de manière différenciée ; c'est-à-dire en distinguant ce qui relève du domaine des inclinations pour abstraire le concept. Pour continuer sa démonstration, l'auteur s'arrête également sur la manière dont les représentations mentales sont acquises. Il trouve que les représentations dans les sociétés non civilisées sont transmises au cours des cérémonies et autres rites par lesquelles l'initié est soumis à une surexcitation nerveuse, qui provoque en lui un intense sentiment mélangé de crainte et d'espoir. La crainte que suscite l'horreur d'être en contact avec des forces supérieures protectrices et la joie d'entrer désormais dans le groupe social (son clan ou sa tribu). C'est pourquoi la différence se voit aussi à propos du phénomène de la perception, qui contrairement à ce qui se passe dans les sociétés avancées, ne tombent pas uniquement, sous le coup des sens, mais elles sont encore entourées au sein des sociétés inférieures des réalités qui échappent au monde visible. Devant le mystère de ces réalités invisibles, l'auteur va parler de la mentalité mystique,

[448] *Ibidem*, p. 28

cela pour faire remarquer que dans les sociétés primitives, se développent des croyances aux forces invisibles, qui bien qu'étant inaccessibles aux sens, ne restent pourtant pas moins présentes et actives au sein de ces sociétés.

Ensuite l'auteur estime que le spectacle qui accompagne les cérémonies de transmissions de ces représentations (torture des nerfs, charge émotionnelle, danses fatigantes, phénomènes d'extase et de possession…) semble malheureusement avoir pour conséquence sinon la disparition pure et simple du moins l'engourdissement des activités intellectuelles chez les peuples appartenant aux sociétés inférieures. C'est en se référant à cet ensemble de liaisons que cet auteur trouve que le mode de perception de la mentalité primitive échappe à celui qui est en vigueur dans la mentalité des sociétés dites civilisées et prend finalement une orientation mystique. Mais aux yeux de son commentateur Raoul Allier il s'agit plutôt d'une orientation magique. On comprend pourquoi il déclare que la représentation que le non-civilisé développe à l'égard des choses :

« est essentiellement magique…pour lui, dans tout phénomène, il y a ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas.»[449]

En réalité, ces deux auteurs montrent que la mentalité primitive manifeste une orientation qui semble dépasser les seules lois logiques et confère, en conséquence, à la raison un caractère prélogique.

Aux yeux de Souleymane Bachir Diagne, cette manière de résumer la négritude senghorienne montre précisément que ces commentateurs ne maîtrisent pas très bien le contexte dans lequel ce mouvement a pris naissance. Or lorsque Senghor dit que la raison est hellène comme l'émotion est nègre, il s'agit moins d'une manière d'emboîter le pas à Lévy-Bruhl que de souligner l'existence de deux méthodes d'approche du réel qui mettent en action deux expériences cognitives : un cogito spirituel qui porte sur la réalité en face d'un cogito corporel qui

[449] Allier Raoul, *Le non-civilisé et nous*, Paris, Payot, 1927, p. 38

dépasse cette réalité pour scruter la sous-réalité. On comprend pourquoi Senghor fait bien la différence entre une « raison-œil » et une « raison-étreinte ». Ce parallèle lui-même est tiré d'une comparaison faite entre une statue grecque et une sculpture nègre, par deux auteurs : Guillaume Paul et Munro Thomas[450], qui estiment que la première appelle les caresses tandis que la deuxième suscite l'émotion. A nos yeux ce n'est qu'en se référant à cette Weltanschauung (contexte initial) qu'il est possible de comprendre dans toute sa pertinence, l'enjeu de la négritude senghorienne. L'erreur des commentateurs ci-dessus énumérés de la négritude dans la perspective senghorienne aura été de manquer de ce contexte ou de n'en avoir pas tenu compte. Ainsi Sartre n'aurait pas fait de la négritude, un mouvement porté ailleurs, un mouvement qui se résout dans l'exil alors que l'usage que Senghor en fait se réfère à un royaume. Le royaume de l'enfance, au milieu des siens. La revendication de ses racines, de sa tradition véhiculée à travers les objets d'art. On comprend pourquoi Souleymane Bachir Diagne a pu dire que :

« *Ces objets parlent une langue qu'il faut déchiffrer et ils manifestent une ontologie consubstantielle aux religions du terroir.* »[451]

Tel est le message de la négritude de Senghor. Le message de vérité qui se cache derrière l'art africain. A ses yeux, ce message est une philosophie : une métaphysique.

[450] Cf. Guillaumme Paul et Munro Thomas, *La sculpture nègre primitive*, Les Editions Crès &Cie, 1929, p. 35

[451] Diagne Souleymane Bachir, *op.cit.*, p. 28

II. LA PHILOSOPHIE AFRICAINE : « L'ETHNOPHILOSOPHIE »

Après la réaction venue des auteurs littéraires, le débat s'est prolongé dans le domaine philosophique. Ainsi au regard du paysage philosophique de cette époque, il s'agissait de montrer qu'en Afrique également, l'activité philosophique existait comme partout ailleurs. C'est cet argument qui animait la plus part des auteurs philosophiques de ce moment. Quoi de plus normal, puisque la philosophie - cette branche de la connaissance théorique qui réclame l'exercice de la pensée des plus rigoureux - constitue l'une des preuves les plus crédibles qui témoignent en faveur de cet argument. Cela signifiait que comporte aussi une tradition philosophique, comme c'est le cas dans les sociétés occidentales. C'est cette revendication de l'activité philosophique en Afrique qui a donné naissance à l'expression « philosophie africaine ». Plus tard, certains auteurs africains vont baptiser cette philosophie sous le nom de : « l'ethnophilosophie » à l'instar de Paulin Hountondji[452], de Fabien Eboussi Boulaga[453] et de Marcien Towa[454]… Terme qui d'après Basile Juléat Fouda est utilisé pour la première fois par un anthropologue belge, le nommé Albert Doutreloux, au cours des années 1960[455]. Dans le cadre de notre travail nous nous proposons juste d'en dégager quelques traits caractéristiques à travers les ouvrages comme *La philosophie Bantoue* de Placide Tempels[456], *La philosophie Bantoue comparée* d'Alexis

---

[452] Cf. Hountondji, Paulin *« Sur la Philosophie africaine » critique de l'ethno philosophique*, Paris, François Maspero, 197, p. 14

[453]Cf. Eboussi Boulaga Fabien, *op.cit.*, p. 28-30

[454] Towa Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 2007, p.32

[455] Fouda Basile, *La philosophie camerounaise à l'heure du soupçon : le cas de Towa*, Yaoundé, Le flambeau, 1980, p. 44

[456] Cf. Tempels Placide, *op.cit.*

Kagamé[457] et *La philosophie camerounaise à l'heure du soupçon : le cas de Towa*, de Basile-Juléat Fouda[458]. Ces ouvrages semblent répondre à une préoccupation essentielle qui consiste à prouver qu'en Afrique, il existe une philosophie propre. Cela réhabiliterait en même temps la tradition africaine qui désormais au même titre que les autres traditions, développerait, des traces de la rationalité. Pour avoir une idée sur les travaux de ces auteurs, nous nous limiterons sur un aperçu de la thèse que chacun d'entre eux, essaie de développer, pour prouver l'existence de la philosophie en Afrique. Ainsi Placide Tempels proposera une étude sur l'ontologie du peuple Bantou, et plus généralement celle de tous les primitifs. Aux yeux de cet auteur, cette ontologie repose sur la conception que les noirs font de la vie. A travers les conclusions auxquelles il aboutit, la vie apparaît comme la valeur suprême de cette culture. L'importance que revêt cette valeur dans la culture bantoue se voit parce que tous les efforts de l'homme au sein de ce peuple, sont orientés pour l'augmentation de la vie ou de la force vitale, et à l'éloignement de tout ce qui peut la détruire. On comprend pourquoi les noirs ont coutume de formuler des prières et de faire pratiques magiques, en passant même par la sorcellerie… en vue d'accroître ou de préserver cette « *force, la vie puissante, l'énergie vitale*»[459]qui signifie la vie.

Aux yeux de Tempels, c'est cette conception de la vie - entendue comme une force ou une énergie - que découle une ontologie spécifiquement reconnue au peuple Bantou. L'auteur estime que la force vitale ainsi considérée est en rapport à l'être. Ce qui donne à ses yeux une conception composée de l'être chez les Bantous :

---

[457] Kagamé Alexis, *La philosophie Bantoue comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976

[458] Cf., Fouda Basile Juléat, *op.cit.*, p. 15

[459] Tempels Placide, *op.cit.*, p. 30

« *que l'on pourrait formuler : l'être est ce qui possède la force.* »[460]

C'est ainsi que l'auteur présente brièvement l'ontologie Bantoue. A travers cette présentation, nous pouvons remarquer la différence qui existe entre elle et la métaphysique occidentale. C'est cette différence que l'auteur exprime par la déclaration suivante :

« Notre conception d'être c'est « ce qui Est »la leur « la force qui est ». Là où nous voyons des êtres concrets, eux ils voient des forces concrètes. Là où nous dirions que les êtres se distinguent par leur essence ou nature, les Bantous diraient que les forces différent par leur essence ou par leur nature.»[461]

Ceci laisse voir la relation qui existe selon l'auteur entre la force et l'être chez les peuples primitifs. Une relation d'identité, une relation d'unité entre ces deux réalités. C'est dire pourquoi ces travaux de Tempels apparaissent comme un démenti formel adressé à toute sorte de préjugés et d'idéologies qui établissent que le Nègre ne s'embarrasserait pas de conceptualité et de créativité.

Le démenti formel se voit également chez Alexis Kagamé à travers son ouvrage ci-dessus cité, dans cet ouvrage en effet, cet auteur entreprend dans le but de prouver les capacités intellectuelles du nègre, d'élaborer un système logique propre au peuple Bantou. Il s'inspire pour ce faire, de la logique aristotélicienne. Il passe pour cela par un syllogisme qui comporte le même système de raisonnement que celui d'Aristote. Toutefois, cet auteur n'a pas hésité de faire remarquer la différence qui existe entre ces deux types de raisonnement. Il estime que contrairement au syllogisme d'Aristote, qui comporte trois termes clairement exprimés : La Majeure, La mineure et La Conclusion, le système bantou procède par ellipse ; c'est-à-dire, il met l'un des termes sous-entendu, pour laisser à

[460] *Ibidem*, p. 35

[461] *Ibidem*, p. 36

l'auditeur lui-même le soin de dégager le sens du raisonnement au moyen d'une activité mentale.

Par ailleurs, la différence qui existe entre ces deux types de syllogisme se voit également aux yeux de l'auteur, à travers l'ordre des termes. Chez les Bantous notamment, cet ordre ne semble pas suivre le même rythme. Ainsi il arrive parfois que La Mineure prenne la place de La Majeure. Ce qui laisse transparaître clairement le caractère elliptique de ce syllogisme. Ainsi lorsque chez Aristote le syllogisme est construit par :

La Majeure : Tout homme est mortel,

La Mineure : Or Socrate est un homme,

La Conclusion : Donc Socrate est mortel.

Dans la culture bantoue, l'auteur montre plutôt un syllogisme différent, construit de la manière suivante :

« Mineur : Or donc, on a démontré que tu as volé et tu l'as admis.

Conclusion : Tu dois donc rendre l'équivalent et être emprisonné. »[462]

A travers cet exemple, on voit bien comment le phénomène de l'ellipse dont parlait l'auteur s'applique. Car comme il le fait remarquer lui-même :

« La Majeure eût été le principe que tout voleur doit rendre l'objet du litige ou son équivalent, et être emprisonné. »[463]

Ceci laisse ainsi entendre que dans la culture bantoue, l'ordre du syllogisme n'est pas toujours respecté. Dans ce sens, il appartient à l'interlocuteur de le comprendre lui-même mentalement.

Bien plus, l'auteur élabore également un syllogisme à travers les proverbes. Le proverbe constitue à ses yeux la forme du syllogisme la plus sobre et la plus brève. Cette forme de syllogisme est aussi comme la plus isolée ; mais qui exprime cependant une idée générale, vérifiable à travers plusieurs

[462] Kagamé Alexis, *op.cit.*, p. 100

[463] *Ibidem*

situations. Ainsi le proverbe laisse t-il voir seulement l'une des prémisses qui forment le raisonnement, tandis que l'autre s'obtient par un exercice mental en se référant au mobile du proverbe lui-même. C'est cette forme brève et isolée du syllogisme qui se voit à travers l'exemple suivant:

« *Supposons qu'il s'agisse de quelqu'un qui a détourné les fonds dont il avait la gestion, et que son père, quelques 40 années auparavant, avait été condamné pour vol de bétail. Alors est d'application le proverbe... la perdrix engendre la perdrix – tel père, tel fils*.»[464]

A travers ces deux exemples, nous pouvons dégager deux remarques importantes : la première montre bien que l'affirmation du proverbe ne part pas du néant ; elle provient certainement d'une situation concrète qui en justifie l'énonciation et c'est cette situation, préalable que l'interlocuteur doit comprendre lui-même mentalement, qui constitue l'une des prémisses du syllogisme. L'autre étant comprise dans l'énoncé. Nous ne pouvons multiplier davantage ces exemples de syllogisme à l'infini. C'est pourquoi nous sommes obligés de nous arrêter sur ces deux là qui, nous semble-t-il, mettent mieux à découvert la particularité du système de raisonnement chez les Bantous.

Au regard de ce qui précède, par-delà le simple exercice académique, cette démarche de ces deux auteurs répond à un besoin plus précis, qui consiste à prouver la capacité de raisonnement du Nègre. Dans ce sens, le message que ces deux auteurs veulent faire passer est à n'en point douter, l'affirmation d'une activité intellectuelle aussi intense en terre africaine ; c'est-à-dire une activité philosophique. C'est dire qu'à coté de l'ontologie occidentale, en plus du syllogisme classique élaboré par Aristote le nègre possède également une ontologie et un système de raisonnement spécifiques, et à partir desquels il peut revendiquer la présence d'une activité intellectuelle intense au milieu de son peuple ; comme cela se passe ailleurs.

---

[464] *Ibidem,* p. 101

On le voit bien le nègre se pose là en comparaison avec ce qui lui vient du monde extérieur. Son attitude ne semble pas être motivée par une volonté personnelle d'organiser son existence ; il agit plutôt en réaction par rapport à l'autre. En plus de ces deux auteurs, la revendication de l'intense activité philosophique, en terre africaine se voit également chez Basile-Juléat Fouda, qui défend bec et ongle l'existence d'une philosophie africaine ; en mettant en valeur la tradition culturelle négro-africaine. Sans prétendre faire un exposé complet sur l'immense travail de cet auteur dans les domaines philosophiques et littéraires, nous voulons donner dans les lignes qui vont suivre, un aperçu significatif, favorable à l'affirmation de l'existence de l'activité philosophique en Afrique. Pour ce faire, notre argumentation partira de la revendication du droit à la philosophie du peuple noir, ensuite nous montrerons la nature que l'auteur donne à cette philosophie, et enfin la tâche qu'il lui assigne pour l'amélioration des conditions de vie des filles et des fils du continent africain.

En ce concerne le droit de philosopher à reconnaitre au noir, Basile-Juléat Fouda refuse de croire à l'existence d'une philosophie de référence c'est-à-dire une philosophie qui servirait d'archétype ou de modèle à tout effort de réflexion philosophique. L'auteur estime que l'activité philosophique relève de l'affirmation objective, de la subjectivité créatrice de chaque peuple. L'affirmation de cette subjectivité créatrice à ses yeux apparaît, en ce concerne le peuple africain, comme un droit, le droit de rendre compte de la capacité créatrice du noir. C'est au nom de ce droit que l'auteur déclare

« Qu'il n'y a pas de philosophie-étalon.»[465]

Ceci pour exprimer son refus à toute tentative de centralisation, qui serait la face cachée d'un impérialisme philosophique. Cette attitude de l'auteur semble répondre à la nature même de la philosophie qui est cette branche de la connaissance qui favorise le libre exercice de la pensée ; c'est-à-dire

[465] Fouda Basile Juléat, *op.cit.,*, p. 12

l'autonomie du sujet pensant et n'autorise aucune influence extérieure. L'un des champs d'investigation de cette réflexion philosophique est la tradition africaine.

Or lorsque nous parlons de la tradition africaine dans la perspective Basile-Juléat Fouda, nous devons avoir en idée qu'il s'agit là de la tradition orale. En fait, aux yeux de Basile-Juléat Fouda, l'oralité comporte une part très importante dans la philosophie négro-africaine, car elle assure le lien entre cette philosophie avec la sociologie. Car l'auteur refuse d'abandonner le théâtre social où se joue le drame de l'existence humaine. Son intention est précisément de comprendre l'homme africain à partir de la situation concrète dans laquelle il vit ; c'est-à-dire dans ce qui fait sa différence par rapport aux autres peuples. Le regard que cet auteur porte à la littérature orale, fait de cette dernière, le reflet du paysage social. Il refuse pour cela une littérature de prestige ; c'est-à-dire celle qui ne s'embarrasserait pas des besoins réels de la société. Car elle est par essence communicative et en vertu de cela, elle assure le lien social, avec les membres de la société ; en même temps qu'elle garantit leur rapport avec le monde des ancêtres. C'est pour montrer cette double dynamique communicationnelle qu'un de ses commentateurs a pu dire que :

« *sa fonction communicative réclame un emplacement dans la socialité et même dans la sociabilité horizontale et verticale.* »[466]

Cela montre que la littérature est par excellence le vecteur de la transmission sociale. Affirmer l'importance de l'oralité dans la philosophie négro-africaine chez Basile-Juléat Fouda, signifie une fois de plus, refuser d'ériger une hiérarchie entre la littérature écrite et la littérature orale. Pour cet auteur, les deux types de littérature se valent et il n'y a pas de raison d'établir entre ces deux types de littérature une quelconque hiérarchisation qui pourrait servir de prétexte pour sous-estimer la tradition orale. On comprend pourquoi il peut écrire :

---

[466] Chatué Jacques, *Basile-Juléat Fouda. Idiosyncrasie d'un philosophe africain*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 33

« *En somme, donc, la littérature, quelle qu'elle soit, est toujours un art du langage. Mais sur le plan de l'extériorisation, l'histoire présente constamment deux différenciations de la littérature, l'une orale, l'autre écrite. Une l'une et l'autre : nul rapport de hiérarchie ; mais unique rapport de différence. Elles sont comme deux sœurs jumelles, toutes deux filles de roi à part entière ! La plume, les lèvres : deux organes extérieurs ; deux bastions de la littérature, art du langage.* »[467]

A travers cette affirmation, l'auteur se prononce en faveur de l'égalité entre la littérature orale et la littérature écrite. Bien plus, l'importance de la littérature orale aux yeux de cet auteur se justifie également par son fondement à la tradition ancestrale ; elle apparaît dans ce sens comme le véhicule des éléments – les institutions, les croyances, les coutumes - qui composent la tradition africaine. C'est pour cette raison que l'auteur fait de cette littérature ; comme le dit Jacques Chatué :

« une littérature-archive des traditions. »[468]

C'est cet enracinement géographique de la littérature orale qui donne à la philosophie basilienne, un caractère éminemment concret et situé. Dans ce sens, cette philosophie ne s'aurait se réduire à un discours métaphysique, soustrait du réel. Son discours se définit plutôt comme celui d'une conscience incarnée et inculturée dans son autochtonie ; c'est-à-dire dans son existence. L'auteur parle pour cela de la philosophie négro-africaine de l'existence.

Cependant le caractère situé de cette philosophie ne doit pas en faire une réflexion limitée sur un seul contexte, comme l'entendait faire Alexis Kagamé au Rwanda. Bien plus, sa démarche se démarque également de la dichotomie senghorienne d'une raison hellénistique et émotive. A travers la philosophie de l'existence, l'auteur développe une conception de la raison qui fait de cette

---

[467]Fouda Basile-Juléat, *Sur l'esthétique littéraire négro-africaine*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 13-14

[468] Chatué Jacques, *op.cit*., p.34

faculté un instrument de recherche et d'interprétation des acquis traditionnels ; car pour lui :

« ce dont nous héritons des ancêtres, ce n'est pas une sagesse, mais d'abord une problématique. »[469]

Ceci donne au philosophe la tâche d'interpréter cet héritage ancestral pour apporter des solutions, qui permettent de sortir victorieux à l'épreuve de la vie que livre l'homme Africain : la victoire sur le combat entre la vie et la mort. Et cette interprétation n'est possible qu'en usant les deux canons qui déterminent l'esthétique de l'oralité : la participation qui traduit le caractère communautaire ou clanique de la tradition négro-africaine, et la répétition qui donne la condition du progrès non en termes d'une rupture, mais plutôt comme une continuité ; c'est-à-dire une transmission. Ce qui met en valeur la fonction éducative cette tradition.

Par ailleurs, affirmer l'originalité de la tradition négro-africaine aux yeux de Basile-Juléat Fouda, n'érige pas une cloison étanche entre cette philosophie et la philosophie occidentale ; l'auteur entend dépasser le rapport antinomique entre ces deux modèles, et récuse en même temps l'idée d'une supériorité de l'une sur l'autre. C'est dans ce sens qu'il parle d'un pluralisme philosophique ; en prenant soin de distinguer la philosophie négro-africaine de l'existence, et son rôle sur la tradition africaine. Ce qui lui permet de montrer la vacuité de ce que Jacques Chatué appelle :

« *l'imposture de la tabula rasa culturelle de l'Afrique noire précoloniale.»*[470]

Ceci pour dire reprendre en d'autres termes ce que nous avons développé en parlant de la théorie de la défaillance nègre. Le rejet contre cette imposture ou cette théorie ne doit pas faire de la philosophie négro-africaine, l'expression d'une réflexion nostalgique, tournée dans le passé ; qui maintiendrait les peuples

[469] *Ibidem*, p. 41

[470] *Ibidem*, p. 52

de ce continent dans une situation de stagnation et de l'immobilisme. Au contraire cet auteur a bien conscience des enjeux de l'Afrique en face de la modernité, mais il estime que ce processus doit se faire en tenant compte du paysage culturel de l'Afrique. Tel peut se résumer la contribution de Basile Fouda ; au sein de ce mouvement de revendication philosophique.

Le discours philosophique que nous venons de voir à travers Placide Tempels, Alexis Kagame et Basile-Juléat Fouda nous a permis de montrer que le Noir a lui aussi développé une activité intellectuelle intense, de montrer que ce dernier possède aussi une tradition philosophique. Cependant, cette tradition est assortie de la compréhension de l'être véhiculé à travers cette tradition. C'est dans ce sens que Placide Tempels a élaboré une ontologie propre au peuple bantou. L'image que cette ontologie développe de l'être en fait une entité identifiée à la force ; c'est-à-dire l'être chez les bantous est force ; contraire à l'ontologie occidentale qui définit l'être comme ce qui est.

Bien plus, la revendication de ces capacités a aussi fait l'objet d'une préoccupation chez Alexis Kagamé qui, à travers une approche linguistique, est parvenu à construire entre autres un syllogisme propre au bantou comme l'avait fait jadis Aristote dans l'Antiquité. Cette revendication se prolonge de manière radicale chez Basile-Juléat Fouda qui défend le droit à la philosophie aux peuples africains, droit qui incombe à ce peuple de revendiquer l'originalité de la philosophie négro-africaine de l'existence, qui puise son ancrage au fait social et son ouverture à la tradition ancestrale. Cette revendication des valeurs intellectuelles, morales et culturelles du monde noir, apparaît dans ce sens comme l'affirmation de l'existence d'une philosophie en terre africaine. C'est cette philosophie qu'on a pu appeler « ethnophilosophie ». Comment cette revendication a-t-elle été accueillie par le milieu des intellectuels africains ? C'est cette question qui va nous préoccuper tout au long de la troisième partie de ce chapitre.

III. CRITIQUE DE L'ETHNOPHILOSPHIE ET DEFINITION DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE

La critique contre « l'ethnophilosophie » constitue à nos yeux une des contributions intéressantes, pour la définition de la philosophie en Afrique. Car elle donne au lecteur, l'occasion de voir les erreurs commises non seulement à travers les auteurs de la théorie de la tabula rasa culturelle du monde noir; mais aussi par les africanistes, désireux de rendre raison à l'histoire de la tradition africaine. Avant d'aborder le contenu de cette critique à travers les trois auteurs cités plus haut, nous voulons d'abord faire remarquer que le discours de revendication initié par ces « ethnophilosophes » – Placide Tempels, Alexis Kagame et Basile-Juliet Fouda pèche par une généralisation et un comparatisme qui nous semblent trop faciles. Le premier passe d'une étude anthropologique sur le peuple bantou, pour aboutir à l'affirmation de l'existence d'une ontologie propre au monde noir. Son erreur porte sur la considération de la vie qu'il attribue à ce peuple ; en faisant d'elle l'objet d'un désir permanent et excessif, alors que dans toutes les cultures du monde, ce désir semble également se manifester avec la même intensité.

En ce qui concerne le deuxième auteur, l'étude linguistique qu'il propose à partir des similitudes observées entre les langues bantoues, pour élaborer un syllogisme appartenant au peuple bantou du Rwanda ne se fait qu'en comparaison au système de raisonnement classique qu'Aristote avait initié. Quant à Basile-Juléat Fouda, le concept de philosophie négro-africaine de l'existence, fondé sur un double ancrage littéraire et sociologique, nous semble buter contrer cette affirmation de Godefroy Bidima qui atteste qu'

« il n y a pas une philosophie négro-africaine, on ne peut parler que des philosophies négro-africaines. » [471]

[471] Bidima Godefroy, *La philosophie négro-africaine*, Paris, Puf, 1995, p. 3

Ce qui appelle les auteurs qui ont initié la revendication philosophique en terre africaine à un besoin de clarification que nous tenterons de faire en nous appuyant sur Marcien Towa, Paulin Hounthondji, Fabien Eboussi. Pour dégager le contenu de cette démarche critique, nous essaierons de présenter de manière brève, les idées qui nous semblent importantes chez chacun des trois auteurs. Ainsi nous présentons cette critique à partir de trois remarques partant des fondements du discours philosophique en Afrique jusqu'à la conception de la philosophie elle-même, en passant par la démarche mise en œuvre par les « ethnophilosphes ».

S'agissant du fondement du discours philosophique en Afrique, il répond à la question de la naissance de l'activité philosophique dans le continent noir. Cette question permet précisément de situer le contexte dans lequel s'est produit pour reprendre le titre de l'ouvrage d'Elungu P.E.A. « *L'éveil philosophique africain* » ; ouvrage à travers lequel cet auteur tente de retracer les circonstances qui ont présidé à la naissance d'un discours philosophique en Afrique. C'est dans ce sens qu'il déclare sans ambages dès l'introduction que :

« L'ethnophilosohpie » naît avec la découverte de l'Afrique par l'Europe »[472],

ceci laisserait-il entendre que la préoccupation philosophique n'aurait pas eu le jour si cette découverte n'avait pas eu lieu ? Cette question nous situe clairement au cœur de la problématique que soulève la première remarque que nous avons faite, celle qui porte sur les motivations réelles ou les raisons qui ont éveillé la conscience de l'Afrique à philosopher.

A travers la démarche du tout premier volume consacré à cette question (La philosophie Bantoue), on peut remarquer que cette conscience naît de l'extérieur ; c'est-à-dire de la volonté d'un auteur venu de l'étranger, qui semble passer pour un précurseur. La quintessence de cette volonté se résume dans la déclaration suivante :

---

[472]Cf. Elungu P.E.A., *L'éveil philosophique africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, p.7

« *N'attendons pas du premier noir venu… qu'il puisse nous faire un exposé systématique de son système ontologique. Cependant cette ontologie existe : elle pénètre et informe toute la pensée du primitif, elle domine et oriente tout son comportement.* »[473]

Si cette déclaration de l'auteur montre que l'existence de l'ontologie du peuple noir ne souffre d'aucun doute, elle soulève néanmoins le problème de la capacité du noir d'en être conscient afin d'en rendre compte. C'est cette tâche que vient d'assumer Placide Tempels à travers cet ouvrage consacré à l'ontologie du peuple bantou. L'intention de cet auteur se révèle clairement lorsqu'il dit :

« *une meilleure compréhension du domaine de la pensée bantoue est tout aussi indispensable pour tous ceux qui sont appelés à vivre parmi les indigènes… Mais si cela concerne tous les coloniaux de bonne volonté, cela s'adresse tout particulièrement aux missionnaires*.»[474]

Ceci laisse entendre que, bien que l'ontologie du peuple noir existe réellement, (de manière inconsciente dans la mentalité de ce peuple) son élaboration sous forme d'un discours objectif et cohérent ne saurait se faire par ce peuple lui-même. Cette élaboration n'est possible que par le truchement d'une intervention étrangère, c'est-à-dire, par un auteur venu d'ailleurs. C'est dire que le fondement du discours ontologique ne répond pas à la volonté du peuple bantou lui-même ; elle répond plutôt aux ambitions et aux besoins d'ordre colonial et missionnaire. Il se fonde sur la volonté du pouvoir colonial et missionnaire d'avoir la meilleure connaissance possible du comportement du colonisé, pour mieux vivre avec lui, pour mieux le soumettre.

Certes l'objectif de Placide Tempels se révèle sans ambigüités : il s'agit pour lui d'apporter un démenti à l'idéologie de la tabula rasa culturelle du nègre. Ceci en mettant en place, un système ontologique particulièrement différent à

[473] Tempels Placide, *op.cit.*, p. 15

[474] *Ibidem*, p. 17

celui qui préside dans le monde occidental. Cependant au-delà de cette intention généreuse, Paulin Hountondji a pu déceler une autre, favorable à la cause coloniale ; qui se révèle à travers la déclaration suivante :

« *Mais, à y regarder de près, l'équivoque saute aux yeux. On s'aperçoit en effet que ce livre ne s'adresse pas aux Africains, mais aux Européens ; et plus particulièrement aux deux catégories d'Européens : les coloniaux et les missionnaires.*»[475]

On voit ainsi clairement que la naissance de l'activité philosophique en Afrique n'est pas consécutive à l'évolution ordinaire de l'histoire de ce peuple ; mais elle est plutôt la résultante d'une volonté étrangère. Toutefois, reconnaître l'influence des facteurs exogènes au fondement de l'activité philosophique en Afrique ne saurait signifier que cette discipline n'a jamais existé dans ce continent ; si elle existait, elle était de manière inconsciente ; serait-ce dans ce sens qu'on pourrait comprendre cette déclaration :

« *En Afrique noire, la philosophie marche allègrement sous le signe de la déréliction ?* »[476]

Au stade où nous nous trouvons dans l'analyse, nous ne nous aventurerons pas à apporter une réponse définitive ; toujours est-il que si cette philosophie existe, elle reste encore dans l'inconscience.

Ensuite, la deuxième remarque que soulève le discours « ethnophilosophique » est d'ordre méthodologique, dans ce sens, il s'agit de savoir si la démarche mise en jeu par ces auteurs obéit aux règles de rationalité et de rigueur que requiert le discours philosophique. Dès le tout premier chapitre de son ouvrage[477], Fabien Eboussi tente de saisir la manière dont s'élabore le discours « ethnophilosophique ». Il estime que l' « ethnolophilosophie » développe un discours qui puise sur l'expérience et sur les témoignages fournis

[475] Hountondji Paulin, *op.cit*., p. 15

[476] Fouda Basile-Juléat, *op.cit.*, p. 11

[477] Cf. Eboussi Boulaga Fabien, *op.cit.*

par la mentalité ambiante, auxquels s'ajoute l'enquête ou la réflexion personnelle. Ce discours se complète par l'exigence d'une nomenclature empruntée aux manuels philosophiques, anthropologiques, métaphysiques, ethnologiques, à partir desquels l'on tente de dégager une conception du monde collective et ethnique qui revendique en même temps un caractère universel. Dans ce sens, l' « ethnophilosophie » s'apparente à une philosophie appartenant à une ethnie, et par extension appartenant au monde noir. Cet aspect de la méthode « ethnophilosophique » nous plonge dans une confusion totale par rapport à la conception même du terme philosophie, qui devient une activité spontanée et soumise à l'autorité du groupe qui en assure la transmission de génération en génération.

Abondant dans le même sens, Paulin Hountondji trouve que l' « ethnophilosophie » procède par une tentative de reconstruction :

« *grâce à l'interprétation des coutumes et des traditions, des proverbes, des institutions, bref, de diverses données de la vie culturelle des peuples africains, une Weltanschauung particulière, une vision du monde spécifique, supposée commune à tous les Africains, soustraite à l'histoire et au changement et, par surcroît philosophique*. »[478]

Ceci pour dire que la méthode de l' « ethnophilosophie » consiste à la collecte des données culturelles, auxquelles il faut soumettre à une interprétation cohérente et permanente. Là encore nous tombons dans la confusion entre le culturel et le philosophique. C'est dans ce sens que Marcien Towa réagit contre la méthode « ethnophilosophique » en faisant remarquer qu'elle contribue à l' « élargissement »[479] du concept de philosophie ; méthode qui ne répond pas à la rigueur méthodologique reconnue en philosophie ; qui procède par une remise en question permanente ; c'est-à-dire par le doute, tel que nous l'avons envisagé plus haut avec Descartes. C'est dire que l' « ethnophilosophie » ne saurait

[478] Hountondji Paulin, *op.cit.*, p. 14

[479]Cf. Towa Marcien, *op.cit*., p. 26

revendiquer le titre de philosophie. Quelle conception de la philosophie pouvons-nous retenir pour l'Afrique ? Cette question en réalité fait appelle à une autre, la question de l'existence de la philosophie en Africaine.

Pour proposer une réponse à ces deux questions, Marcien Towa par exemple invite le lecteur à consulter les ouvrages rédigés par les auteurs philosophiques, ouvrages issus du monde européen ; pour voir comment ce terme y est défini. S'appuyant sur Martin Heidegger, Marcien Towa dit que la philosophie est grecque et occidentale tout comme l'Occident est en soi philosophique. Le même son de cloche s'entend à travers Hegel, qui selon Marcien Towa :

« *fait de la pensée et de la philosophie le monopole de l'Occident.* »[480]

Cet auteur établit un lien très étroit entre la philosophie et la pensée ; or parlant de la pensée, il la conçoit comme une liberté. Ce qui fait de la liberté un préalable à l'essor de l'activité philosophique. Et l'histoire nous montre clairement que la philosophie se développe davantage dans un contexte ; qui est favorable à l'exercice de la liberté. Ainsi toute limitation de la liberté constitue dans ce sens, un obstacle à l'activité philosophique. Cette compréhension de la liberté nous permet-elle de répondre à la question de l'existence de la philosophie négro-africaine ? A nos yeux, la réponse à cette question suppose déjà résolue celle de savoir si le contexte traditionnel africain, présente des conditions favorables à cette activité. Or au regard du témoignage qu'en fait Marcien Towa, nous pouvons répondre de manière positive à cette question. Car si la philosophie se caractérise par le libre examen, perpétuel jusqu'à la découverte de l'évidence, la pensée traditionnelle célèbre aussi l'intelligence et la sagesse comme étant à la disposition de tous. Cet auteur considère justement ces deux facultés comme faisant partie des principes caractéristiques de la

[480] *Ibidem*, p. 15

culture traditionnelle africaine[481] qui favorisent l'exercice de la réflexion personnelle malgré l'influence de l'autorité ancestrale. Ainsi à travers les contes de l'Afrique traditionnelle[482], il tente de mettre en lumière, l'usage de l'intelligence, dans la pensée traditionnelle africaine, qui permet à l'individu de se tirer des situations difficiles et de corriger ses erreurs**.** Ceci en se servant de deux personnages qui agissent dans ces contes : Kulu (la tortue), symbole de l'intelligence et de Ze (la panthère) qui compte davantage sur sa force. Ces deux personnages qui animent les intrigues à travers les contes traditionnels africains font toujours rayonner la victoire de Kulu qui met son intelligence et sa ruse en œuvre pour l'emporter sur la force et sur l'agilité dont fait montre Ze à son encontre. Attitude éminemment philosophique qui se situe aux antipodes même de la conception spiritualisante développée par Cheikh Hamidou Kane. Towa récuse précisément cette conception de l'auteur de *L'Aventure*…, qui désireux de préserver la culture africaine de l'influence marxiste – suspecté d'athéisme - de plus en plus présente dans ce continent aboutit finalement à l'appauvrissement et à la défiguration de l'héritage culturel ancestral.

Toutefois, affirmer que le contexte traditionnelle était favorable à l'activité philosophique autorise t-il de reconnaitre l'existence d'une philosophie négro-africaine ? Cette question peut trouver de réponse positive si et seulement si la philosophie négro-africaine ne consiste pas à l'exhumation des fossiles culturels de la tradition ancestrale pour les organiser sous forme d'un discours cohérent, différent du discours philosophique, qui se tient dans le monde occidental. La question de la philosophie négro-africaine ne doit donc plus se résoudre à la recherche de la différence, elle doit plutôt aboutir à la recherche d'une conception authentique de la philosophique. C'est pour

[481] Cf. Towa Marcien, *op.cit*., p. 38

[482] Contes très souvent animés par deux personnages : Kulu (la tortue) et Zeh (la panthère) ; et qui sont toujours soldés par la victoire de Kulu, la tortue : symbole de l'intelligence et de la sagesse ; et Ze qui représente la force.

satisfaire une telle exigence qu'il faut comprendre Towa à travers cette déclaration :

« quelle philosophie pour l'Afrique ? Nous répondrons succinctement : une philosophie qui soit la saisie critique, la théorie de ce qui est ou en cours, de ce que nous voulons, la prévision des conditions de réalisation de notre dessein fondamental, des principaux obstacles qui nous en séparent et de la manière de les surmonter.»[483]

Ce qui met à découvert l'exigence critique de la démarche philosophique. La philosophie apparaît comme un exercice critique, visant la recherche de la vérité. Son témoignage en terre africaine est donné grâce à la documentation fournie par les auteurs africains qui se sont engagés dans cette discipline. Ainsi, tout en condamnant l'erreur de l' « ethnophilosophie », Paulin Hountondji se prononce pour l'existence de la philosophie en Afrique ; mais en prenant soin de demander aux auteurs africains de réorganiser le discours philosophique, afin qu'il s'adresse au public africain, qu'il se penche sur les problèmes réels que pose l'Africain, et surtout encourager la critique et le débat entre les auteurs africains. C'est ainsi que l'Afrique s'engagera résolument vers son progrès qui constitue en même temps sa modernité.

[483] Towa Marcien, *op.cit*., p. 51

CONCLUSION

Dans le chapitre que nous venons de parcourir, il ressort que le phénomène de l'assimilation constitue un obstacle ou une menace contre la tradition africaine. Car celui-ci met cette tradition à l'épreuve d'un choix radical : se replier sur elle-même et se résigner en attitude infantile. La modernité consisterait pour elle dans ce sens à la mise à mort ; ou alors accepter de s'ouvrir pour une identité à sauver, pour un avenir à construire. C'est cette deuxième alternative qu'ont choisi les auteurs de la négritude, notamment dans la perspective senghorienne, et « les « ehnophilosophes. » Au-delà de la querelle des mots que suscite cette démarche, nous pouvons faire le constat que ces auteurs ont aboutit non seulement à l'affirmation l'identité culturelle, spirituelle et philosophique du monde noir qui véhicule les valeurs de la tradition africaine ; mais se sont aussi engagés théoriquement à la défendre. Telle est en effet l'attitude de Senghor qui parvint à élaborer la structure d'un pensé africain à travers les productions artistiques africaines qui véhiculent une approche émotive de la réalité et se distingue par son immédiateté ; contrairement à la méthode analyse en usage dans les disciplines scientifiques. Il en découle alors l'existence de deux sources ou de deux modes d'approche de la réalité : une approche qui passe par la sensibilité qui met le chercheur immédiatement en contact avec la réalité, et une approche discursive ou analytique qui passe par la médiation d'un raisonnement. C'est la conjugaison de ces deux modes d'approche qui donne une vraie conception de l'homme : cet être doté d'un corps et d'un esprit. C'est aussi à partir de ces deux composantes de la nature humaine qu'on peut bien comprendre la démarche de Senghor qui formule l'exigence d'un dialogue sous le modèle du donner et du recevoir. Or dans le cadre de notre travail, il ne suffit pas pour la traditionnelle africaine, d'engager le dialogue avec la modernité pour y parvenir. Ce qui semble préalable à notre avis c'est de rendre cette tradition compétitive et efficace ; c'est-à-dire chercher

en elle les éléments qui peuvent résister à l'assaut des valeurs qu'incarne la modernité. A notre avis la compétitivité et l'efficacité dont il est question ne sont possibles que par le truchement d'un regard critique posé sur cette tradition pour frayer une voie originale au projet de modernité qui l'interpelle.

CHAPITRE VIII –TRADITION AFRICAINE ET MODERNITE

INTRODUCTION

Après avoir surmonté l'épreuve de l'assimilation, qui engage la tradition africaine au dialogue avec les valeurs de la modernité, la première leçon que nous pouvons retenir est qu'il ne suffit pas d'extirper les fossiles d'une tradition et de s'enorgueillir pour être capable de relever le défi de la tradition africaine vers la modernité. Celui-ci requiert une démarche critique de ces valeurs. L'objectif de cette critique consiste à libérer les virtualités en puissance ou étouffées de cette tradition, pour les rendre opérationnelle en mettant en confrontation avec les valeurs de la modernité. Cette confrontation libérera les éléments compétitifs et efficaces compris au sein de cette tradition qui serviront de lieu d'inspiration à la génération de l'Afrique actuelle, à qui incombe la responsabilité de conduire la tradition africaine vers sa modernité. Dans ce sens, le projet de modernité de la tradition africaine ne s'entendra plus comme un processus d'imitation ou d'importation des valeurs du monde occidentale, mais elle s'effectuera plutôt par le truchement d'une critique sans complaisance déployée sur cette tradition elle-même afin d'aboutir à son renouvellement qui la pérennise au cours de l'histoire.

I. MODERNITE OU MODERNISATION

Le projet d'élaboration d'une modernité à l'africaine traduit d'abord le caractère paradoxal de toute entreprise vers la modernité ; c'est-à-dire qu'il s'inscrit, à nos yeux en droite ligne des préoccupations d'ordre sémantique liées au terme modernité telle que nous les avons évoquées à l'introduction. Ainsi lorsque nous évoquons la modernité africaine, cela reviendrait soit à faire l'examen de la situation actuelle de l'Afrique ; c'est-à-dire à traiter des problèmes que l'Afrique connaît aujourd'hui (au présent), dans ce sens il s'agirait d'apprécier son niveau d'évolution actuelle du point de vue politique, moral, culturel. Soit à faire ressortir le cas échéant le nouveau visage que revêt désormais ce continent, lequel tranche avec son passé, devenu pour ainsi dire anachronique. C'est dire qu'autant la modernité nous est apparue ambivalente ou ambigüe en contexte occidental, autant elle l'est en contexte africain sous une forme nouvelle, qui traduit la complexité et la spécificité même de la modernité africaine.

Car lorsque nous entreprenons d'élaborer une modernité propre à l'Afrique, notre démarche peut apparaître, comme une entreprise dénuée de sens ; au regard du visage qu'offre ce continent aujourd'hui. Un visage qui laisse à découvert un foisonnement d'exemples et de réalisations qui attesteraient à grand renfort de publicité et d'érudition, de la modernité du continent africain (des programmes d'urbanisation, la construction des écoles pour combattre l'analphabétisme, l'avènement de la démocratie et les autres programmes d'investissement en vigueur…)

Toutefois, au même moment ces preuves de la modernité africaine ont pour la plus part, l'apparence d'un simple processus d'emprunt, de mimétisme et de comparatisme, de telle sorte que les tentatives d'originalité qu'on peut y déceler restent encore timides ou bien tombent sous le modèle de la superficialité. Ce qui traduit en clair le manque d'une connaissance approfondie

de la culture africaine, préalable à une évolution cohérente de cette société ; c'est-à-dire vers son développement. C'est du reste ce que semble attester Mahamadou Ouédraogo à travers la déclaration suivante :

« *Notre conviction est qu'un développement authentique, véritable… ne saurait se mettre en pratique et atteindre ses objectifs s'il ne prend pas en considération les dimensions culturelles de l'espace ou du lieu en question.* »[484]

Ceci pour mettre en valeur le lien qui existe entre le projet de la modernité africaine et la nécessité d'une connaissance approfondie de sa culture. Si au cours de notre analyse, nous avons montré les effets de cette méconnaissance, en ce qui concerne les ethnologues venus de l'extérieur dans les chapitres précédents, il n'est pas rare de constater que même parmi les africains, un grand nombre, notamment la jeune génération ne maîtrise pas grand-chose de cette culture.

C'est pour cela qu'aux yeux d'une frange de la population du continent, la culture africaine donne cette impression paradoxale d'être composée soit d'un ensemble d'éléments folkloriques parfois incompréhensibles ; soit d'être considérée plutôt comme l'affaire d'une classe d'élites seules capables d'en parler avec aisance. Sans doute c'est cette méconnaissance de la culture africaine qui justifie le déficit d'inspiration qu'accusent les décideurs de ce continent (dirigeants politiques, intellectuels…), incapables de féconder de nouvelles modalités susceptibles d'orienter cette évolution pour qu'elle soit capable de répondre aux besoins spécifiques de la société africaine.

Au regard de ce que nous venons de voir, nous pensons que l'Afrique doit inventer elle-même, les chemins de sa propre modernité, par le truchement d'une étude approfondie de sa culture et de son histoire. Pour soutenir notre hypothèse, nous nous appuyons sur deux raisons principales, la première relève l'erreur que commettent les dirigeants du continent africain, en adoptant la copie

[484] Mahamadou Ouédraogo, *op.cit*. p. 21

conforme des modèles que lui impose l'Occident pour réaliser son rêve de parvenir à la modernité ; tandis que la deuxième veut attirer leur attention sur les dangers ou les dérives que comporte la société moderne.

Pour rendre compte de ce processus en contexte africain, Jean Copans dénonce l'illusion fallacieuse d'une telle compréhension de la modernité, qui à ses yeux a jusqu'ici été mise en valeur en Afrique, depuis *Le soleil des indépendances*[485]. C'est dire pourquoi en revanche, cet auteur préfère plutôt parler de la modernisation, entendue comme :

« une acquisition imposée…de traits désincarnés et désarticulés »[486]

de la modernité occidentale. Pourtant, quand il parle de cette modernité occidentale, il montre bien que celle-ci est la résultante d'un processus lent et laborieux à la fois théorique, pratique et idéologue qui trouve son point d'ancrage à travers des évènements comme la Révolution française. Ce qui laisse entendre que la modernité africaine ne saurait se comprendre ni en termes « d'une génération spontanée » ; c'est-à-dire à la manière de la germination soudaine des champignons sauvages, ni au moyen d'une décision qui s'imposerait de l'extérieur en termes d'un décret. Au contraire, elle s'acquiert plutôt au prix d'une démarche critique de la culture africaine, qui se réalise par une suite de confrontations, de compromis, de ruptures… - qui réduisent la distance entre les deux termes tradition et modernité - par le truchement d'un effort de synthèse continue qui oriente cette société vers sa maturité.

L'auteur estime que la modernisation en Afrique est une démarche qui conduit à une méconnaissance de la culture africaine, pourtant indispensable à la modernité de ce continent. C'est pour cette raison qu'il l'inscrit dans le registre du culturalisme, et trouve que celle-ci est à l'origine de deux conséquences

---

[485] Cf. Ahmadou Kourouma, *Le soleil des indépendances*, Presses de l'Université de Montreal, 1968, pour reprendre le titre de cet ouvrage d'Ahmadou Kourouma dans lequel l'auteur fait une description de la situation précaire de la société africaine abandonnée à elle-même au lendemain des indépendances.

[486] Copans Jean, *op.cit.*, p.231

malheureuses en Afrique : en premier lieu, elle vide la culture africaine de sa substance et contribue à la vacuité de sa tradition. Il parle dans ce sens de la

« modernisation culturelle de l'Afrique noire contemporaine »[487],

pour désigner les phénomènes de mimétisme, de dépendance, d'acculturation… auxquels l'Afrique fait face aujourd'hui dans les domaines littéraire, cinématographique, musical. Phénomènes qui rappellent à notre avis, la menace de l'assimilation culturelle dénoncée jadis par les étudiants noirs en Europe, qui a suscité, la réaction de la littérature que nous avons explorée à travers la légitimité de la revendication, et que Jean Copans classe ici parmi les mouvements nationalistes qui ont émergé dans le continent africain, dont l'une des conséquences aurait abouti à ce qu'il convient d'appeler en deuxième lieu, un sentiment anti-occidental, pour ainsi dire cette attitude de rejet qui se développe contre tout ce qui est d'origine occidental. Ce qui situe l'homme noir africain dans une situation embarrassante ; c'est-à-dire une situation qui fait de ce dernier un individu qui ne peut revendiquer ni tradition, ni modernité et devient un homme qui n'a aucun repère. Sans doute c'est dans ce sens que l'auteur estime finalement qu' *:*

« à trop déconstruire la tradition d'une part et à rejeter, dans les limbes de l'impérialisme, la modernisation, on évacue pour le moment les sentiments communs, la vie quotidienne africaine qui se raccroche à l'un et l'autre horizon »[488].

Cela pour montrer que la modernisation développe une prétention idéologique sans aucune importance par rapport à la situation concrète des hommes. C'est pourquoi elle ne pourrait permettre à l'Afrique de franchir l'étape de la modernité ; car elle fait partie de ces idéologies qui véhiculent :

---

[487] *Ibidem*, p. 91

[488] *Ibidem*, p. 87

« *l'idée d'une Afrique condamnée à ne jamais se relever du creux de la vague…sans la main tendue de l'Occident* »[489]

Dans le même ordre d'idées, Achille Mbembe estime que l'Afrique aurait pu amorcer le tournant de sa modernité avec le mouvement de la décolonisation. Car à ses yeux ce mouvement a donné lieu en réalité à l'expression d'une prise de conscience des filles et des fils de ce continent désireux de devenir maîtres de leur propre destin et d'affirmer leur appartenance à un groupe qui a besoin d'être réorganisé pour sortir des décombres où il s'enlisait et de se débarrasser des clichés qui pèsent sur lui. C'est pour cela que dès l'Avant-propos, il donne cette affirmation :

«*La décolonisation est un moment dont la signification politique essentielle résida dans la volonté active de communauté…Cette volonté de communauté était l'autre nom de ce que l'on pourrait appeler la volonté de vie. Elle avait pour but la réalisation d'une œuvre partagée : se tenir debout par soi-même et se constituer un héritage. »*[490]

Ce mot laisse entendre un besoin de reconnaissance de soi, comme un être humain à part entière. C'est pour cela que cet auteur a estimé que le mouvement de la décolonisation inaugurait le temps de la métamorphose par laquelle l'Africain était appelé à amorcer sa montée vers l'humanité, au prix d'une lutte longue et risquée qui devait lui permettre de faire entendre sa voix et d'affirmer son originalité. L'heure avait sonné de rompre avec l'illusion d'un monde bâti sous le modèle unique : le modèle occidental qui jusque-là s'était imposé à lui comme la seule référence. Dans cette perspective, l'auteur trouve que cette modernité héritée de la colonisation

« *avait été imparfaite, incomplète et inachevée. La prétention occidentale à récapituler le langage et les formes dans lesquelles l'évènement humain pouvait surgir ou à exercer un monopole sur l'idée même du futur n'était qu'une*

[489] Mbem André Julien, *Mythes et réalités de l'identité culturelle africaine*, Paris, L'Harmattan, 2005, p.15

[490] Mbembe Achille, *op.cit.,* p. 10

fiction. Le nouveau monde postcolonial n'était pas condamné à imiter et à reproduire ce qui avait été accompli ailleurs. »[491]

Aussi affirme t-il qu'une telle modernité ne pouvait pas conduire le continent africain vers sa recréation. Car elle n'était qu'un pur « fantasme » superficiel qui ne peut permettre à l'Afrique de faire le décollage. Ainsi au lieu de faire place à de véritables Etats, dirigés par des responsables désireux de répondre aux aspirations des peuples, elle n'a produit que des « simulacres ». C'est dire pourquoi l'auteur estime que la décolonisation ainsi perçue ne pouvait conduire l'Afrique vers une véritable modernité qui se traduit par l'avènement de l'indépendance, marqué par l'exigence de liberté, d'autonomie, de démocratie. Or pour cet auteur, de cette décolonisation, l'Afrique n'hérita que de

« *L'indépendance sans liberté…de l'autonomie dans la tyrannie »*[492],

Toute chose qui à notre avis se situe aux antipodes même de la modernité et qui justifie précisément ce constat de l'auteur :

« *Désormais vaisseaux plus ou moins libres, les nouvelles nations indépendantes – à la vérité greffe hétérogènes de fragments à première vue incompatibles et conglomérats de chevauchées – succession de drames, de ruptures imprévues, de déclins annoncés sur fond d'une formidable asthénie de la volonté – se poursuit, le changement prenant ici les contours d'une répétition, plus loin la forme d'éclairs sans conséquences et, plus encore, l'apparence de la dissolution et de la plongée dans l'inconnu et l'imprévu. »*[493]

C'est dans ce sens que s'inspirant de Frantz Fanon, il condamne le double jeu dont s'est livré l'est livrée l'Europe depuis les siècles, de se soucier de l'humanité alors même qu'elle la décime. C'est dans ce sens parle de la « provincialisation de l'Europe ». Cela pour dire qu'au lieu de faire du continent européen le parangon d'excellence en matière d'anthropologie, il convient à

---

[491] *Ibidem*, p. 10-11

[492] *Ibidem*, p. 42

[493] *Ibidem*, p. 13

l'Afrique de regarder les productions de ce continent comme une contribution parmi tant d'autres. Il fait ainsi sienne cette injonction de Frantz Fanon qui dit : « *Quittons cette Europe qui n'en finit pas de parler de l'homme tout en le massacrant partout où elle le rencontre, à tous les coins de ses propres rues, à tous les coins du monde.* »[494]

L'appel que formule cet auteur invite les peuples d'Afrique en réalité à se prendre en main eux-mêmes, à arrêter d'attendre tout des autres. Il s'agit en fait d'exercer la capacité d'invention et de création qui caractérise tout homme, afin de trouver par eux-mêmes les chemins qui conduiront l'Afrique vers la modernité.

Dans le cadre de ce travail, nous pouvons rendre compte de ce phénomène du point de vue politique en insistant sur le fait que l'avènement de l'Etat démocratique moderne dans le continent africain ne semble pas répondre à l'évolution interne de cette société. Car bien qu'on puisse constater qu'un grand nombre des Etats africains sinon tous soient dotés notamment, des institutions et des principes qui satisfont aux règles de jeu en vigueur dans cette forme de gouvernement (l'existence d'un parlement, la formation des familles politiques, l'organisation des élections…), toute chose qui montre que nous ne sommes plus au temps des grands empires d'autrefois, il ne serait pas superflu de faire remarquer que des exemples pullulent, qui témoignent du dysfonctionnement de ces institutions et attestent pour ce faire que celles-ci ne répondent pas encore de manière rigoureuse aux principes de la bonne gouvernance. On comprend pourquoi les élections qui sont organisées dans ce continent font toujours planer à l'horizon non seulement la menace d'embrasement et de guerre entre les partisans des différents partis politiques ; mais sont aussi contestées, comme la résultante d'une mascarade emprunte d'irrégularités et de fraudes. Ainsi, on fait très souvent recours à l'intervention étrangère pour éviter le pire.

---

[494] Fanon Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte § Syros, 2002, p. 301

Bien plus au-delà même du cas des élections, l'administration d'un Etat en Afrique semble souffrir d'une série de blocages qui sont en violation flagrante avec les principes d'un Etat démocratique moderne, qui garantissent le fonctionnement d'un Etat de droit. Ainsi lorsqu'on parle par exemple de la séparation des trois pouvoirs (l'exécutif, le législatif et le judiciaire) en Afrique, on peut constater au même moment l'influence du pouvoir exécutif sur les autres ; de telle sorte que la figure du chef de l'Etat cristallise à elle-seule tous les pouvoirs, sans laisser place à la critique. L'opposition ou ce qui en tient lieu se résume elle-même, à des voix qui appellent au boycott, aux actes de violence ou de vandalisme, qui ne profitent à personne et révèlent leur incapacité à proposer une alternative. Ce qui laisse croire que malgré l'existence des institutions démocratiques en Afrique, cette forme de gouvernement reste encore approximative dans ce continent ; et par voie de conséquence, en appelle véritablement, pour reprendre cette terminologie dont les deux auteurs (Mamadou Ablaye N'daye et Alpha Amadou Sy) empruntent à Hegel, à l'avènement

« du moment kantien dans l'espace politique africain»[495],

cela pour dire l'intention de ces auteurs à voir émerger en Afrique le projet républicain impulsé par Kant à travers la philosophie des Lumières, comme nous le verrons plus loin.

Du point du vue moral, l'illusion de la modernisation africaine se révèle à travers l'oscillation de la conscience collective africaine, entre l'africanisme, piégé par le repli identitaire et la nécessité de s'ouvrir aux autres. Il en ressort un contexte social, marqué par une absence notoire de repères, et conduit à une confusion entre ce qui est de l'ordre traditionnelle, de ce qui est de l'ordre moderne. Dans ce contexte, apparaissent des individus écartelés entre la référence à la morale ancestrale et aux valeurs de la modernité qui s'imposent de

[495]Mamadou Ablaye N'daye, Alpha Amadou Sy, *L'Afrique face au défi de la modernité*, Dakar-Fann, Editions Panafrica, 2006, p. 117

manière radicale au continent africain. On assiste ainsi à une distance entre l'ordre traditionnel, fermé dans le modèle communautaire et l'ordre moderne, caractérisé par l'ouverture, la compétition, les échanges... C'est dans ce sens que se dresse une cloison étanche entre la tradition africaine nourrie par les fantasmes de l'africanisme et la modernité. Ce qui est à l'origine d'une conception conflictuelle entre ces deux termes.

La tradition et la modernité apparaissent finalement comme deux termes radicalement opposés, qui n'entretiendraient entre eux aucun rapport possible. Ainsi quand on évoque la problématique de la morale en Afrique, on réfère particulièrement à la morale traditionnelle. Parler de la morale africaine serait dans ce sens comme en opposition criarde avec tout ce qui concerne la question de la modernité. Car celle-ci véhicule l'enseignement des ancêtres, un enseignement tourné vers le passé, qui suspecte tout ce qui est nouveau et invite au changement. C'est cette attitude qui expose le continent africain au risque de l'immobilisme.

Du point de vue culturel, la modernisation africaine laisse émerger une conscience révoltée, eu égard à l'expérience de la violence que l'Afrique a traversée, au cours de son histoire. Ce qui justifie cette littérature de la revendication et de complaisance ; qui donne naissance à la tendance victimaire d'une Afrique sans cesse tournée vers son passé, incapable d'assumer son histoire pour générer les bases d'un nouveau départ. L'Afrique apparaît dans ce sens comme un continent qui a perdu ses racines discursives. Ainsi si nous n'osons pas dire qu'elle avance à reculons, nous pouvons néanmoins faire remarquer qu'elle montre l'image d'un continent qui bat de l'aile et qui donne l'impression de patiner sur place. La littérature révoltée ou victimaire a une autre conséquence : elle déplace le champ de ses investigations à scruter les causes exogènes qui justifient ses malheurs et imputent toute la responsabilité de ces malheurs aux autres ; alors qu'au même moment, elle minore les causes

endogènes que tenteront d'explorer la critique des deux auteurs Axelle Kabou et de Daniel Etounga Manguelle[496] plus loin.

Les titres de cette victimation sont évocateurs : « l'Afrique étranglée », « l'Afrique humiliée »… A notre avis, n'y a-t-il pas là, à coté de la première « *falsification de l'histoire* », risque d'une deuxième falsification due au silence qui entoure la responsabilité propre de l'Afrique vis-à-vis de ses malheurs ? Sans toutefois vouloir prendre position pour l'une ou l'autre raison, nous pouvons constater que la littérature victimaire sur le sort de l'Afrique a finalement engendré deux attitudes radicalement opposées : une attitude introvertie qui enferme ce continent dans ses souvenirs, qu'elle idéalise, mais qui malheureusement ne peuvent plus apporter des solutions aux problèmes que ce continent traverse aujourd'hui.

En face de cette attitude se démarque une attitude essentiellement extravertie, ou attentiste qui sollicite de l'extérieur les solutions aux problèmes qui se posent en Afrique. Ce qui place ce continent dans une situation de dépendance totale vis-à-vis de l'extérieur. En raison de conséquence, on assiste à ce bal de compétences extérieures, qui viennent toujours en sapeurs pompiers en Afrique ; proposer des théories et des programmes de développement variés dans les domaines économiques, politiques… sans doute opérationnelles sous d'autres cieux ; cependant inopérantes et inefficaces dans le cadre du continent africain, à l'instar de ces programmes « d'ajustement structurel », pour ne citer que ceux-là, imposés en Afrique qui malheureusement n'ont pas fournis des résultats escomptés. La modernité en Afrique correspond dans ce sens au refus des importations à tout va, pour faire place à un courage d'innovation, d'invention et de créativité. Elle suppose une remise en question de la situation de dépendance qui impose au continent africain d'adopter, parfois même sans les comprendre, les modèles qui lui viennent de l'extérieur.

---

[496] Cf. Kabou Axelle, *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Paris, L'Harmattan, 199 ; Etounga Menguelle Daniel, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?* Ivry, Editions Nouvelles du Sud, 1993

Depuis quelques années, cette situation de dépendance a été plusieurs fois décriée par un certains nombreux d'auteurs, notamment des africanistes comme Boniface Monga-Mboussa dans son ouvrage intitulé *Désir d'Afrique*[497], montre que depuis les années 1970, Samir Amin, (un économiste franco-égyptien), dénonçait déjà ce qu'il appelle lui-même « l'extraversion » des économies africaines, pour ainsi dire, leur « subordination aux besoins des métropoles industriels. »[498]Cette dépendance se voit par exemple à travers les politiques agricoles de la plupart des gouvernements africains, qui mettent plus d'accent dans les cultures destinées à l'exploitation (cacao, coton, café…), au détriment des cultures vivrières susceptibles d'assurer l'autosuffisance alimentaire, en faveur des populations locales.

On comprend pourquoi les populations tombent souvent dans le désarroi total, lorsque les cours de ces produits sont en baisse au marché mondial. Ce qui traduit le manque d'une politique agricole, inventive et diversifiée, qui soit capable en même temps de satisfaire les besoins des populations locales. En raison de conséquence, on assiste à la ruée sur les quelques marchés qui fournissent encore des produits, des commerçants venus même de l'extérieur ; provocant à la fois la pénurie et la hausse des denrées ; au sein des pays concernés, en l'occurrence des émeutes violentes et sanglantes, à l'instar de ce qui ont eu lieu au Cameroun en février 2008, connu sous le nom des « émeutes de la faim ». Au regard de ce qui précède, on comprend pourquoi l'auteur accuse la modernisation, considérée à ses yeux comme un processus d'acculturation, d'être à l'origine de la mésaventure que la société africaine connaît depuis les indépendances ; parce qu'elle a contribué à la méconnaissance de la culture et de la tradition qui ont façonné cette société. C'est dire pourquoi Mahamadou Ouédraogo pense :

---

[497] Mongo-Mboussa Boniface, *Désir d'Afrique*, Mayence, Editions Gallimard, 2002

[498] *Ibidem,* p. 24

« *qu'il faut que les Africains par eux-mêmes et d'eux-mêmes puissent mener sans complaisance la réflexion sur les vrais blocages, les vrais freins du développement de l'Afrique* »[499],

cet auteur accuse parmi ces blocages la présence « des ghettos culturels » au sein de la société africaine. Ce qui requiert un inventaire approfondi et critique, des éléments de cette culture, non seulement pour distinguer ce qui appartient véritablement à la culture africaine ; de ce qui n'en fait pas partie, mais aussi et surtout pour les mettre à la disposition du peuple, qui en réalité, devrait en être, le principal destinataire.

L'objectif de cet inventaire critique, répond sans conteste à une volonté de parvenir à une connaissance plus ou moins précise de la culture africaine ; nécessaire à ce continent pour qu'il puisse s'ouvrir sur les chemins de la modernité ; ceci à travers des multiples lieux de confrontations, de dialogues et de compétitions qui s'offrent à l'Afrique à l'heure de la mondialisation, qui consacre les échanges tous azimuts. On comprend aussi pourquoi l'auteur estime que :

« *La modernité se doit de prendre dans les profondeurs et dans les hauteurs des sociétés* »[500],

cela signifie que toute modernité doit s'élaborer d'abord à travers l'histoire du peuple en question, et non se réduire à l'acquisition des modèles extérieurs.

Lorsque l'auteur élabore les chemins de toute modernité à travers l'histoire et la culture d'une société, il s'agit en fait d'une interpellation qu'il adresse d'abord aux intellectuels africains. Or comme il le constate lui-même, ces derniers ne sont pas épargnés de l'extraversion dont parle Samir Amin dans le domaine économique, il s'appuie pour cela sur les analyses de Paulin Houtondji qui, emboîtant le pas à Samir Amin dénonce lui-aussi la situation de

[499] Mahamadou Ouédraogo, *op.cit*. p. 31

[500] Copans Jean, op.cit., p. 220

dépendance dont souffre l'activité scientifique en Afrique. Ce qui amène les intellectuels africains à se soumettre aux exigences d'un lectorat étranger, et les éloigne des problématiques relatives à la situation réelle des africains. Pourtant, c'est à ces intellectuels qu'incombe, en premier le devoir urgent et impérieux de procéder à l'étude de l'histoire et de la culture africaines, pour ne pas abandonner ce travail aux mains des chercheurs et autres africanistes d'origine extérieure. Cet auteur somme pour cela les intellectuels africains de vulgariser ces études pour qu'elles soient mises à la disposition de toutes les catégories sociales qui composent le peuple africain. C'est dans cette perspective que l'Afrique pourrait venir à bout de ce que Jean Copans appelle des« ghettos culturels », qui entravent l'évolution de ce continent vers la modernité. Car pour cet auteur l'élaboration de la modernité en Afrique ne peut pas être uniquement l'affaire des intellectuels de peur de s'enfermer dans un nationalisme militant, qui n'aboutit finalement qu'aux fantasmes, elle engage toutes les compétences aussi bien théoriques que pratiques pour une confrontation qui ouvrira des voies inédites qui conduisent ce continent vers la modernité.

La deuxième raison pour laquelle nous proposons une voie originale vers la modernité pour l'Afrique se fonde sur ce que nous pouvons appeler les impasses de la modernité occidentale. Cela pour dire ce sentiment de déception et d'inquiétude que certains auteurs expriment à l'égard du théâtre des évènements qui se déroulent au cours de l'époque moderne. Ainsi Charles Taylor, titrant un de ses ouvrages très célèbres dénonce ce qu'il appelle *Le malaise de la modernité*[501], titre évocateur choisi à dessein pour exprimer le sentiment de « décadence »[502]qu'éprouve la conscience humaine aujourd'hui devant les changements qui interviennent pendant cette période. Dans la perspective de Charles Taylor, ce sentiment de « décadence » se traduit à travers

[501] Cf. Taylor Charles, *Le malaise de la modernité trad. Charlotte Melançon*, Paris, Les Editions du Cerf, 2010

[502] Cf. *Ibidem*, p. 9

« Trois malaises » différents ; pour ainsi dire des caractéristiques fondamentales que développent la culture et la société contemporaines.

Parmi ces malaises, l'auteur cite en premier lieu l'émergence de l'individualisme qui, bien qu'elle représente en fait l'une des conquêtes importantes de la modernité, n'en constitue pas moins l'une des causes de sa dégradation. Car aux yeux de l'auteur, pendant qu'elle entend inaugurer un contexte social et politique nouveau, qui entend réclamer et protéger les droits et les libertés individuels, elle rompt en même ces derniers des hiérarchies traditionnelles et de l'échelle de valeurs anciennes qui conféraient un sens à notre monde. L'auteur estime que cette rupture a pour conséquence majeure, « le rétrécissement de la vie » ; c'est-à-dire l'enfermement sur soi, ou au repliement sur son individualité, lui-même solidaire à une survalorisation de soi qui n'est pas loin du narcissisme. Le deuxième malaise auquel l'auteur attire l'attention de ses lecteurs au cours de la période moderne concerne ce qu'il appelle : « la primauté de la raison instrumentale » ; qu'il définit lui-même comme :

« *cette rationalité que nous utilisons lorsque nous évaluons les moyens les plus simples de parvenir à une fin donnée.* »[503]

Par ces mots, il veut mettre en garde contre cette frénésie d'accumulation et d'efficacité qui habite l'homme moderne, désireux d'obtenir des résultats optimaux, au détriment de l'ordre ancien qui reposait entre autres sur le sens du sacré. L'affirmation de la raison instrumentale suscite davantage l'inquiétude de l'auteur parce qu'il voit l'amplitude de ses prétentions s'étendre bien au-delà de ses propres dimensions pour s'imposer même sur la vie humaine. C'est dans ce sens que l'auteur dénonce la disparition de l'horizon téléologique ; c'est-à-dire des préoccupations relatives au sens à accorder à la vie, désignant par là, non seulement la menace qui pèse sur le respect et l'orientation de la vie humaine,

[503] *Ibidem*, p. 12

mais encore et surtout le risque de voir la vie se transformant et se dégradant en une simple valeur monétaire.

C'est pourquoi l'auteur attire l'attention de ses contemporains sur la prétention de la raison instrumentale ; de vouloir intervenir même dans les domaines qui échappent à ses compétences. Ainsi dans le domaine médical, notamment il interpelle les spécialistes à prendre en compte le rôle des infirmières, qui développent le contact humain à l'égard des patients ; malgré la confiance qu'ils accordent à leurs machines. Pour élargir le champ de préoccupations que suscite cette inquiétude de l'auteur dans le domaine médical, nous pouvons également citer la violence qu'exerce la biotechnique contemporaine sur la conscience éthique, dont la prétention va jusqu'à la possibilité d'altérer des propriétés essentielles de la nature humaine. Pour illustrer cette menace, Francis Fukuyama parle, alors de *La fin de l'homme*[504], pour citer le titre évocateur de cet ouvrage célèbre par lequel l'auteur entend attirer l'attention du lecteur sur les dangers auxquels la révolution biotechnique expose l'homme aujourd'hui ; nécessitant un contrôle sur l'usage des expériences de cette nouvelle technologie.

En outre, Charles Taylor fait remarquer un autre phénomène qui illustre la domination de la raison instrumentale dans le monde contemporain : il s'agit du sentiment de vacuité que développe l'homme moderne à l'égard des objets qui l'entourent, témoignant par là de la fugacité même de la vie, qui se réduirait à un cercle transitoire au cours duquel toutes les choses, tous les objets se dévalorisent pour devenir des instruments destinés à un usage éphémère. Hanna Arendt parle de cette situation dans le domaine de l'art et de la culture qui à l'époque moderne ont subi un déplacement partant de la société (bonne société) ; marquée par la présence des différentes couches sociales, des richesses, des loisirs, du temps pour la culture ; à la masse de population (société de masse).

[504] Cf. Fukuyama Francis, *La fin de l'homme trad. Denis-Armand Canal*, NewYork, Editions de la table ronde, 2002

Aux yeux de cet auteur, ce déplacement a eu pour conséquence la transformation de la culture en culture de masse ; c'est-à-dire en objet de consommation, de telle sorte que les objets culturels perdent leur considération pour devenir des pacotilles, c'est pour cela qu'elle déclare que :

« *La culture de masse apparaît quand la société de masse se saisit des objets culturels et son danger est que le processus vital de la société consommera littéralement, les objets culturels, les engloutira et les détruira*.»[505]

Ceci pour dire la dévalorisation des objets ou des œuvres d'art en objets d'usage. Ainsi les œuvres d'art perdirent leur durée d'antan, parce qu'elles sont devenues des valeurs transitoires destinées aux échanges sur le marché. Dans ce sens, la culture, l'art à l'époque moderne ne joue plus son rôle d'autrefois, celui d'émouvoir et d'émerveiller le lecteur et le spectateur, par qu'ils se sont mis à la disposition de la masse.

Bien plus, le troisième malaise qui justifie le sentiment d'inquiétude à l'égard de la modernité apparaît aux yeux de Charles Taylor comme une conséquence de l'émergence de l'individualisme et de la primauté de la raison instrumentale. Celle-ci met à découvert le niveau d'influence que les institutions et les structures de la société techno-industrielles exercent sur la volonté humaine.

Ainsi non seulement la disparition des repères due à l'effondrement du système ancien, les institutions et les structures de la société moderne vont jusqu'à la limitation des libertés individuelles voire collectives. Cela en étendant leur influence sur les choix que l'homme est appelé à faire pour l'organisation social. Tout ceci finit par imposer à l'homme un nouveau style de vie, marqué par le repli sur soi, le refus de la vie associative, l'engouement observé en faveur des voitures privées, plutôt que les transports en commun qui constituent eux-aussi un lieu de contact humain. A cette liste, ajoutons l'usage de ces téléphones

[505] Arendt Hanna, *La crise de la culture huit exercices de pensées politique*, Saint-Amand, Gallimard, 1972, p.266

portables multifonctions, qui érigent un mur de séparation entre deux individus assis côte à côte, dans un train ou dans un bus, créant ainsi un au monde (individuel et personnel) à l'intérieur du monde (social). L'auteur tente de décrire cette situation en parlant du « despotisme moderne » ; expression qu'il emprunte à Alexis Tocqueville, qui s'était avant lui penché sur cette dégradation de la vie sociale due aux nouvelles méthodes de gouvernement que l'Etat moderne met en place (des institutions politiques, des structures industrielles, l'organisation administrative et bureaucratique), et qui contrairement à la violence ouverte et déclarée des anciennes dictatures - la terreur et l'oppression - développent plutôt ce qu'Alexis Tocqueville appelle le despotisme « doux », ceci pour désigner cette nouvelle tyrannie dont fait usage l'Etat moderne, sous les apparences d'un paternalisme.

On comprend pourquoi Charles Taylor lui emboîte le pas, pour dire que le seul moyen dont dispose le citoyen pour se libérer de cette tyrannie passe par le

« développement d'une culture politique forte qui valorise la participation, tant aux différents paliers de gouvernement que dans les associations libres.»[506]

Car laissé à lui-même, le citoyen sera démuni, et se sentira abandonné dans une voie sans issue. Sans doute, c'est ce qui expliquerait du moins en partie, ce nombre croissant de cas de suicides qu'on déplore de nos jours, parfois même dans les lieux de travail, de même que ces patients de plus en plus nombreux, qui accourent devant les bureaux des psychologues. Ce qui témoigne à suffisance de l'inquiétude qui monte devant la dégradation du contexte social au cours de la période moderne. C'est dans ce sens que l'auteur déplore le manque d'un « contrôle politique » dans la société moderne, pour dire qu'au cours de cette période, l'homme ne semble plus maîtriser son destin, qui est finalement livré aux jeux mécaniques des structures impersonnelles. L'auteur

[506] Charles Taylor, *op.cit.*, p. 17

parle alors de « l'éclipse des fins », pour signifier la perte de l'horizon téléologique, qui ouvre à l'inquiétude métaphysique.

Au regard de ce qui précède, tout laisse croire que la culture moderne serait en passe de devenir un danger pour la vie humaine. Il s'agirait en fait aux yeux de l'auteur de la faillite de la raison, qui n'aurait pas fournit à l'homme la garantie et la certitude du bonheur promis avec la révolution des technologies modernes. Témoins toutes ces transformations dans le domaine du savoir, Jean-François Lyotard parlera de « La condition postmoderne », pour dire l'ensemble des changements qui s'opèrent dans le domaine scientifique et qui ont une influence notable aussi bien sur la nature même de la science que sur les habitudes et les comportements des hommes. Il en découle alors à notre avis deux conséquences majeures : la première s'entend comme une déclamation contre la raison moderne, qui conclut à sa faillite, et en fait l'une des principales sources de violence qui menacent et qui pèsent sur l'homme dans la société contemporaine.

Quant à la deuxième conséquence, tirée de cette évolution de l'histoire des idées dans le monde contemporaine, elle apparaît à nos yeux comme une interpellation adressée aux peuples africains ; pour leur dire que la modernité ne s'apparente pas à une villégiature dans une tour d'ivoire dans laquelle ruissèleraient le lait et le miel, une entreprise qui garantirait a priori des conditions de vie paisible, à l'image d'un asile doré ; mais au contraire, elle vise à faire comprendre que les chemins qui conduisent vers la modernité de l'Afrique passent par un carrefour de compétences, qui engage les femmes et les hommes de ce continent devant un certain nombre de défis, dont le champ de bataille se situe aussi bien à l'intérieur même de la culture africaine que par rapport aux modèles culturels qui viennent de l'extérieur.

Dans le cadre de notre travail, si nous souscrivons volontiers à l'interpellation tirée du deuxième volet des conséquences de la modernité ci-dessus citée, en revanche, nous proposons de comprendre le phénomène sur

lequel porte la première conséquence, moins qu'une faillite de la raison ; que le témoignage d'une crise : la crise d'une raison aveuglée et obnubilée par ses conquêtes ; pour ainsi dire la crise de la raison exclusive qui finalement ne parvient plus à répondre à sa mission d'orientation de l'histoire. A nos yeux les remarques que formule Charles Taylor par rapport à la modernité garderaient leur pertinence ; dans la mesure où elles s'inscriraient en droite ligne de ce que nous avons développé à travers le débat qui a opposé Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger, débat au cours duquel les deux auteurs ont insisté sur la nécessité d'une collaboration entre la tradition religieuse (la morale) et la modernité (la raison), dans l'organisation de la société humaine (l'Etat démocratique) ; soulignant à la fois les risques d'une raison qui irait au-delà de sa mission lorsqu'elle se déploie sans contrôle ainsi que les déboires d'une foi qui tomberait dans la superstition et le fanatisme quand elle n'est pas soumise sans cesse à la critique rationnelle.

En somme, nous venons d'énumérer les obstacles qui ont jusqu'ici, et peuvent continuellement freiner la démarche de l'Afrique vers la modernité : l'illusion de la modernisation et les impasses de la modernité occidentale. Ce sont ces obstacles qui justifient à nos yeux l'élaboration d'un projet original vers la modernité pour le continent africain. Cependant, la réalisation de ce projet ne sera pas la résultante d'un coup de balai magique ; mais en revanche, elle engage plutôt l'Afrique dans un chemin plein d'embûches qui constituent autant de défis que ce continent est appelé à relever. Dans le cadre de notre travail, l'un de ces défis ne se situerait-il pas dans la confrontation des valeurs de la tradition africaine avec celles de la raison moderne ? En d'autres termes quelles critiques peuvent-elles être possibles le cas échéant, de se formuler mutuellement la tradition africaine et la raison moderne ?

II. LES JALONS POUR LA MODERNITE DE LA TRADITION AFRICAINE

Pour amorcer véritablement la voie originale de sa modernité - sans passer par les chemins battus – la tradition africaine doit procéder à une série de ruptures et d'évaluations sans complaisance sur elle-même, et sur son partenariat avec l'Occident d'autre part. Ce qui met en confrontation les valeurs propres de la tradition africaine avec celles de la modernité occidentale. Or parmi les valeurs qui caractérisent cette tradition, nous avons établi que la communauté constitue l'élément substantiel. Il s'agit dans ce sens de mettre cette tradition en débat avec la modernité ; notamment le paradigme de la communauté, qui la caractérise avec celui de l'individu qui cristallise à nos yeux les valeurs de la modernité.

Mettre en confrontation la tradition africaine et la modernité, c'est à notre avis soumettre celle-ci au crible de la raison occidentale. Une raison engagée dans la conquête de la nature, la transformation du réel et l'humanisation du monde. Une raison qui répond à cette injonction faite jadis par Descartes à l'homme d'être : « maître et possesseur de la nature », en face d'une tradition qui développe à l'égard de cette même nature, une relation plutôt sympathique, c'est-à-dire en symbiose avec la nature. C'est cette attitude sympathique envers la nature qui apparaît à nos yeux comme le premier lieu de confrontation entre la tradition africaine et la raison moderne, tandis que le deuxième lieu de confrontation se situe au contact du paradigme de cette tradition (la communauté) avec celui de la modernité (l'individu). Ces deux lieux de confrontations déterminent dans le cadre de notre le champ de combat de la tradition africaine vers la modernité.

Dans cette perspective, le premier écueil à éviter est celui qui établirait une opposition radicale entre la tradition africaine et la modernité, de telle sorte que les deux époques (histoire), contextes (culture), principes (moral)

s'excluraient mutuellement. Ainsi quand on parle de la modernité, on ferait référence au contexte européen uniquement ; tandis que la tradition, qui plus est ancestrale serait le domaine réservé à l'Afrique. Cette manière de comprendre la tradition africaine trahit non seulement le défaut de la prise en compte de la dimension diachronique d'une tradition ; mais réduit en même temps celle-ci à un système figée et tournée dans le passé, à la recherche des solutions ancestrales aux problèmes d'aujourd'hui ; à l'évocation d'une relation symbiotique avec la nature, quand il faut en faire un objet d'étude ; à la recherche du mystère, en lieu et place de la preuve. Lorsque nous avons évoqué cette attitude qui enferme le regard de l'Afrique dans son passé uniquement, nous avons attiré l'attention sur le danger de l'africanisme, qui conduit à un enfermement ; c'est-à-dire à l'hypertrophie de la mémoire traditionnelle. Cela entraînerait entre les deux termes tradition africaine et modernité un rapport conflictuel qui ne rendrait plus compte de l'exigence du développement, du perfectionnement et du progrès que requiert la marche de la tradition africaine vers sa modernité. C'est ce qui situe dans ce sens cette tradition aux antipodes même de la modernité, et condamne l'Afrique à tourner sur place, incapable de faire preuve d'une analyse rigoureuse et scientifique, qui serait alors l'apanage du monde occidental.

Si la relation symbiotique pourrait se comprendre dans une certaine mesure, comme le lieu d'inspiration de la conscience écologique moderne, cela ne doit pas occulter le fait qu'elle comporte également une dimension mystique qui ne favorise pas le développement de l'esprit scientifique qui permettrait l'évolution de l'Afrique vers la modernité ; mais enfonce plutôt ce continent dans un univers obscur, inintelligible aux non initiés et qui renverrait à ce que Daniel Etounga Manguelle appelle

« L'enflure de l'irrationnel.»[507]

[507] Cf. Etounga Manguelle Daniel, *op.cit.* p.6*0*

C'est ce qui plonge les peuples africains en permanence dans l'ignorance et maintient ce continent en retard par rapport aux autres. La modernité africaine passe dans ce sens par la rupture avec cette tradition mystique (sorcellerique), et le combat contre l'ignorance, contre l'analphabétisme, et l'ouverture aux autres. Le combat contre la mystique de la sorcellerie, dont les réalisations les plus sophistiquées restent dans le monde invisible, laissant seuls les méfaits à découvert. Le combat contre la mystique ancestrale dont la référence expose le continent africain dans l'immobilisme et la nostalgie. Le combat contre la mystique de la nature, pour faire place au développement d'une pensée critique et rigoureuse, débarrassée des ces lourdeurs qui obstruent l'esprit et empêchent le développement de l'initiative. C'est dans ce sens que se justifie cette critique contemporaine initiée par les deux auteurs (Axelle Kakou et Daniel Etounga Menguelle) à l'encontre de la culture traditionnelle africaine.

Dans la perspective de Daniel Etounga Menguelle, cette critique part d'un constat : l'extrême pauvreté qui frappe le continent africain. En effet après une analyse sans complaisance sur la situation économique de l'Afrique ; marquée par l'accroissement de l'encours de la dette[508], la montée de la mortalité infantile[509], l'augmentation des importations des produits alimentaires[510]. Devant l'inefficacité des solutions venues de l'extérieur qui finalement a réduit au silence et à l'indifférence les institutions financières et les bailleurs de fonds internationaux. Cet auteur estime qu'en réalité la situation de l'Afrique actuelle est comparable à un cycle de malheurs sans horizon d'en sortir c'est pour cela qu'il déclare que :

[508] Cf. *Ibidem*, p.19

[509] Cf. *Ibidem*, p. 17. Estimée à 50°/° en 1950 est aujourd'hui prête de 100°/° par rapport aux pays développés.

[510] Cf. *Ibidem*. S'élevant en 1970 à 1,8 millions de Dollars US, est en 1986 à 12,5 millions de Dollars.

« l'Afrique n'est plus au bord du gouffre elle y est tombée depuis et continue malheureusement sa chute libre dont personne n'entrevoit encore la fin. »[511]

C'est pour attirer l'attention de ses lecteurs devant cette situation que l'auteur souligne la nécessité pour l'Afrique de procéder elle-même à

« *un programme d'ajustement culturel* »

pour ne pas laisser le soin à un organisme culturel international de le faire à sa place. L'auteur dénonce ici, non seulement la faillite des organismes financiers internationaux, qui ont jusqu'ici nourri l'Afrique de solutions importées et donc inadaptées, en vue de son décollage ; mais s'attaque encore et surtout aux lourdeurs que comporte la culture africaine. A ses yeux, ces lourdeurs proviennent notamment de la vision cosmologique de la société traditionnelle africaine, une vision qui conçoit le monde comme une réalité immuable régie par les dieux. C'est à travers cette vision que le Noir traditionnel organise sa vie en prenant soin à la sauvegarde de l'équilibre cosmologique, hérité et voulu par les dieux. En raison de conséquence, le Noir traditionnel africain ne semble pas réaliser les trois dimensions qui caractérisent le temps ; notamment la dimension du futur, et s'investit davantage dans le passé. C'est cette attitude qui traduit aux yeux l'auteur l'absence de prévision, qui caractérise le Noir. Car si le passé est le domaine réservé aux ancêtres, l'avenir quant à lui résiderait dans le secret des dieux qui reste malheureusement inaccessible au commun des mortels. Raison pour laquelle le Noir traditionnel ne s'embarrasserait pas de scruter l'avenir, il laisse le soin au dieu d'en disposer selon sa sagesse providentielle.

Bien plus, Daniel Etounga Menguelle, tire aussi de cette absence de prévision, une autre conséquence : le manque de l'esprit de créativité et d'innovation qui permettrait au continent africain de trouver des solutions

[511] *Ibidem*, p. 18

alternatives, que cet auteur préconise comme voies de sortie du gouffre dans lequel l'Afrique est de plus en plus abandonnée. Il compare le continent africain à un malade au chevet duquel ne figure aucune structure d'accompagnement - sociale, économique et religieuse – qui pourrait lui venir en aide.

Ainsi dans le secteur agricole notamment, il prend en exemple les pays développés qui ont pris l'habitude du changement ; c'est-à-dire le risque. Attitude qui leur permet de s'adapter en temps de crise, par la production des ressources intermédiaires (des produits alternatifs), pour compenser le manque à gagner lorsqu'ils sont menacés par la crise ; ou alors par l'adoption par souci d'efficacité des mesures appropriées qui requièrent d'énormes sacrifices aux populations ; quand bien même ces dernières n'hésitent pas à descendre parfois dans la rue, pour crier leur ras-le bol, par des révoltes plus ou moins violentes.

De même l'auteur prend aussi l'exemple que donnent les pays émergeants ; notamment lorsque leurs dirigeants mettent sur pied des méthodes nouvelles, pour garantir une production de plus en plus élevées, tel que la Malaisie[512] le montre à travers la production cacaoyère. L'auteur s'insurge pour cela contre ce qu'il qualifie de « myopie économique » des dirigeants politiques et des décideurs africains frappés par la passivité et par l'inertie…qui caractérisent à ses yeux la culture africaine. Il en appelle alors à un changement radical, qui évacue de cette culture, les éléments nuisibles à l'Afrique pour faire place au courage et à l'esprit d'initiative. C'est dans ce sens qu'il affirme sans ambages que la cause véritable de cette situation désastreuse se trouve par delà toute la rhétorique de la littérature victimaire sur l'Afrique (qui se focalise sur du déjà entendu ; c'est-à-dire sur l'esclavage, la traite négrière, la colonisation, l'impérialisme occidental) - dans la culture africaine[513]elle-même. C'est ce qui justifie à ses yeux la nécessité d'une véritable révolution culturelle en Afrique. Dans cette perspective il estime qu'au sein de la culture africaine :

---

[512]Cf. *Ibidem*, p. 47

[513] Cf. *Ibidem.,* p. 20

« *le tri est devenu urgent. Non qu'il faille tout mettre à la poubelle…Mais il faut privilégier et développer ce qui doit l'être et renoncer à tout jamais à ce qui nous rend inaptes à vivre le monde d'aujourd'hui, tel qu'il est et celui de demain qui frappe à notre porte.* »[514]

L'auteur par ces mots invite l'Afrique à rompre avec les éléments non-modernisant de sa tradition ; pour ainsi dire ceux qui ne seraient pas susceptibles au progrès, pour ne retenir que ceux qui ne constituent pas une entrave quelconque à l'évolution de ce continent vers la modernité ; c'est-à-dire il entend conserver les valeurs qui permettent le rayonnement de la culture africaine. Ce sont ces valeurs que l'Afrique peut partager avec le monde moderne, qui est en proie aux malaises[515], aux paradoxes[516] ; pour ainsi dire aux impasses dues à l'inquiétude et les contradictions de la modernité. C'est dire pourquoi en annonçant la fin du système traditionnel, il invite les africains à

« *garder ces valeurs humanistes qui ont pour nom : la solidarité par-delà les classes d'âges et les catégories sociales, la convivialité, l'amour du prochain quelle que soit la couleur de sa peau, la sauvegarde de l'environnement… Mais il faut tuer en nous tout ce qui s'oppose à la maîtrise de notre avenir.* »[517]

On comprend pourquoi la révolution radicale qu'il propose sur culture africaine repose sur les quatre secteurs suivants, qui permettent l'élaboration d'un projet de société africaine vers la modernité. Projet construit dans quatre domaines spécifiques qui sont l'éducation, la politique, l'économie et la société. C'est ce projet qui à nos yeux conduit à une véritable implosion du paradigme de la communauté qui caractérise la tradition africaine comme nous le verrons plus tard.

---

[514] *Ibidem,* p. 22

[515] Cf. Taylor Charles, *op.cit.*

[516] Cf. Compagnon Antoine, *op.cit*.

[517] Etounga Menguelle Daniel, *op.cit*., p. 91

Dans le même ordre d'idées, Axelle Kabou poursuivant également la critique dans le domaine culturel, recherche elle aussi les causes du retard qu'accuse le continent africain, son diagnostic met à découvert, la légèreté des causes qui ont été données jusqu'ici, pour justifier cette misère croissante dans laquelle vivent les populations africaines. Pour elle en effet, loin de poursuivre l'idéologie de la « boucémissaration », qui minore la responsabilité proprement africaine devant ses malheurs, sa démarche montre à rebrousse poils de la théorie d'une Afrique victime, qui n'aurait aucune responsabilité par rapport à sa situation actuelle. C'est dans ce sens qu'en répondant à la question qu'elle se pose :

« *Pourquoi le sous-développement ?* »,

elle n'hésite pas à donner la réponse suivante :

« *L'Afrique est sous-développée et stagne parce qu'elle rejette le développement de toutes ses forces.*»[518]

Aussi paradoxale que puisse paraître cette affirmation, elle se justifie pourtant aux yeux de l'auteur à travers l'illusion d'impuissance, qui s'est forgée dans la mentalité des peuples africains, lorsqu'ils abordent le problème du développement.

Le développement serait représenté comme une réalité inaccessible et hors d'atteinte à ces derniers ; de telle sorte que l'idéologie du sous-développement leur apparaît comme la chose la mieux partagée. Car au-delà du nationalisme militant hérité de l'époque des indépendances, par-delà les kermesses à grand renfort de publicité qu'offrent les dirigeants africains à travers les ballets diplomatiques consacrés à la situation économique africaine, malgré une campagne médiatique marquée par un foisonnement des grands titres sur la relance de l'économie africaine, la volonté de développement reste pour cet auteur enfouie à l'horizon d'un mythe nourri par trois raisons principales : la

[518] Kabou Axelle, *op.cit.*, p. 26

première vise à déculpabiliser les dirigeants africains qui devant leur incompétence n'ont eu de cesse à dénoncer l'illusion d'un complot international contre l'Afrique ; la deuxième quant à elle consiste à camoufler les contradictions des politiques africains qui à travers les partis uniques n'ont pas réussi à promouvoir une synergie autour d'un projet de développement clairement établi ; tandis que la troisième révèle la vacuité des missions et des émissaires que les Etats africains commettent pour effectuer les études en vue du développement du continent africain.

On comprend pourquoi elle préfère plutôt parler du mythe de la volonté africaine de développement[519] parce qu'il existe à marge des clichés qui peignent une Afrique officielle à travers les statistiques une autre Afrique, celle des africains eux-mêmes qui décèle le vrai visage de ce continent, celui-là même qui est codifié pour cacher les lourdeurs de la mentalité africaine et qui malheureusement conduisent le continent droit au suicide. C'est pour cette raison qu'elle déclare :

« *L'Afrique ne meurt pas, elle se suicide*. »[520]

Elle dit cela pour dénoncer le paradoxe d'une Afrique visiblement exposée à l'article de la mort, mais au même moment remplie des dirigeants copieusement riches qui se délectent seuls des dividendes reçus de la vente des matières premières au grand dam d'une population étrangement dansante et pourtant livrées à elles-mêmes. L'auteur fait alors remarquer que c'est moins l'absence des capitaux qui fait problème en Afrique, que des conditions favorables à l'élaboration d'un projet de développement cohérent et bien structuré. Son diagnostic révèle le rejet du développement des africains qui s'exprime ; notamment par leur refus des critères et des stratégies préalables au développement d'une société qui sont : la méthode, l'organisation, la cohérence, la transparence, la rigueur, l'initiative ; mais en revanche, elle décrit des

[519]Cf. *Ibidem*, p.18

[520]*Ibidem*, p. 27

comportements devenus suicidaires par leur banalité, que sont le bricolage, l'improvisation, la navigation à vue, la corruption... C'est pour cette raison qu'elle milite pour un changement radical de mentalités en Afrique.

Au regard de ce qui précède, nous pouvons établir que le premier rapport entre la tradition africaine et la raison occidentale, aboutit à une double prise de conscience. A l'égard de l'Occident, il sécrète et encourage les liens de solidarités entre les hommes et la conscience écologique, qui préside au développement durable d'une part, il révèle également à l'Afrique sa propre responsabilité devant ses malheurs d'autre part.

Par ailleurs, ce rapport met aussi à découvert l'opposition entre le paradigme de la communauté propre à l'Afrique et celui de l'individu qui constitue l'une des figures qui caractérisent la modernité. Sans doute, l'analyse de ces deux paradigmes, que nous proposerons plus loin nous offrira-t-elle le second champ de confrontation entre la tradition africaine et la modernité. Ayant déjà eu l'occasion de parler de la place qu'occupe la communauté et les valeurs qu'elle promeut au sein de la tradition africaine et, avant d'aborder la question des rapports entre ces deux paradigmes, il ne serait pas superflu à nos yeux de voir l'évolution ou la genèse du paradigme de l'individu au cours de l'histoire ; notamment son ancrage dans la culture moderne. Dans cette perspective, nous nous appuierons sur les travaux de Louis Dumont qui, contrairement à la conception commune sur l'origine moderne de l'individualisme, en a décelé les sources au sein de la société traditionnelle indienne. A travers l'étude, réalisée dans cette société, cet auteur découvre la figure du « renonçant » : sorte de personnage qui affiche son désir de perfection spirituelle au mépris de la société qui devient à ses yeux le théâtre des sollicitations qui entravent son progrès spirituel. La démarche du renonçant se comprend à travers la déclaration suivante :

«*l'homme qui cherche la vérité ultime abandonne la vie sociale et ses contraintes pour se consacrer à son progrès et à sa destinée propres. Lorsqu'il*

regarde derrière lui le monde social, il le voit à distance, comme quelque chose sans réalité. »[521]

Le désir de perfection et la quête spirituelle sont ainsi pour le renonçant indien en opposition avec la vie de ce monde. On n'est pas loin de l'idéal de perfection qu'enseigne le bouddhisme, qui prescrit aux candidats de se débarrasser des sollicitations du monde actuel, des sollicitations du monde matériel, pour atteindre le stade de l'élévation supérieure dans le Nirvana. On comprend pourquoi l'auteur fait du renonçant indien un « individu-hors-du-monde », par opposition à l' « individu-dans-le-monde », comme c'est le cas dans le monde moderne.

On le voit bien, l'individualisme prend source au sein du monde traditionnel, bien qu'il faille admettre les différences entre ces deux types d'individualité. Bien plus, en comparaison au christianisme, l'auteur découvre également des sources religieuses de l'individualisme. Car de même que le renonçant se détache du monde matériel, pour se livrer à la recherche de sa perfection dans l'univers bouddhique, de même le chrétien, développant sa relation avec le Christ est appelé au détachement et au renoncement par rapport à lui-même ; c'est-à-dire par rapport à la satisfaction de ses besoins pour mieux vivre l'union avec le Christ. C'est cet idéal d'union que recherchent les ermites qui rompent tout lien avec la société pour mener une vie de contemplation à l'écoute et à la disposition du Seigneur.

Toutefois, malgré cette similitude, l'auteur n'a pas manqué également d'attirer l'attention du lecteur sur la différence éventuelle qui existe entre ces deux cheminements spirituels. Car sa démarche met à découvert le fait que le renonçant indien développe une rupture radicale avec la société alors que l'ermite tout en se détachant de la société reçoit aussi du Christ une mission au milieu de ses frères les hommes : la mission du témoignage de l'amour et de la

[521]Dumont Louis, *Essais sur l'individualisme,* Paris, Seuil, 1983, p. 38

charité de Dieu qui l'amène alors au retour dans la société pour travailler au milieu de ses frères. C'est ce rôle dans le monde qui révèle au chrétien sa responsabilité politique et fait de lui en même temps un citoyen authentique dans la société moderne.

Pour aller plus encore dans notre parcours sur l'évolution historique de l'individualisme, nous pouvons évoquer également, son ancrage, au sein de la société grecque. Ainsi l'auteur montre que contrairement à l'héritage platonicien et aristotélicien qui a développé le primat de la communauté dans la Cité, les écoles de philosophies qui lui ont succédé ont insisté plutôt sur l'importance de l'individu et sur la recherche de son bonheur au sein d'une société grecque en pleine mutation. Il s'agit de l'école stoïcienne, de l'école épicurienne et de l'école sceptique. Toutes ces différentes écoles ont des idéaux de sagesse différents certes, mais l'objectif semble le même : la recherche du bonheur individuel à obtenir en se mettant à l'écart du théâtre ambiant de la société. Ainsi comme le dit l'auteur lui-même :

« *Toutes les écoles affichent … le même programme et la même prétention : définir la fin de la vie heureuse*. »[522]

Sans prétendre dans le cadre de notre travail, faire une étude exhaustive de toutes ces trois écoles, nous proposons dans les lignes qui vont suivre une présentation laconique de la première école (le stoïcisme) en dégageant le profil de la sagesse qu'elle développe ainsi que les objectifs ou les fins auxquelles elle aspire.

Ainsi en guise de définition, le stoïcisme est une école de philosophie fondée par Zénon de Cittium qui au cours de l'histoire a connu trois stades relatifs à l'histoire politique dont chacun comporte des représentants bien déterminés. Ainsi, le premier stade dénommé l'ancien stoïcisme s'étend

[522]Goldschmidt Victor, (Brice Parrain sous la direction de), « L'ancien stoïcisme » in, *Histoire de la philosophie,* I, vol. 2, Antiquité Moyen Age, Saint Armand, Gallimard, 1996, p. 72

jusqu'au III[e] siècle avant Jésus-Christ. Les auteurs qui se sont remarqués tout au long de cette période sont :

« Zénon, le fondateur de la doctrine, Cléanthe et Chrysippe. »[523]

Le deuxième stade se situe au cours du II[e] siècleavant Jésus-Christ, sous le nom de moyen stoïcisme, il voit s'imposer deux grandes figures qui sont : Panoetius et Prosidenius reconnus tous les deux comme

« propagateurs des idées stoïciennes à Rome.» [524]

Le troisième stade comprenant les deuxième et premier siècle avant Jésus-Christ, est identifié sous le vocable du stoïcisme récent c'est-à-dire qu'il se déploie pendant la période impériale. Les représentants les plus illustres de cette période sont incontestablement Sénèque, Epictète et Marc Aurèle.[525] Avant de risquer un portrait sur le profil du sage stoïcien, nous voyons d'abord que

« l'idéal nous renvoie à la division de la philosophie à l'organisation de l'enseignement l'école à. »[526]

Cette division ne semble pas établir ici une cloison étanche entre les différentes parties. Bien au contraire, « ces trois parties sont intimement liées. »[527] Car dans la perspective stoïcienne, la philosophie

« *est un animal, les os ……. sont la logique, la chair c'est la morale, l'âme c'est la physique. Ils la comparent encore à une ville parfaitement entourée de muraille et rationnellement organisée.* »[528]

Dans cette répartition, la morale occupe volontiers une place des plus importantes. Elle constitue la chair dans le premier exemple, le deuxième fait d'elle le fruit de ce champ fertile, le troisième c'est le blanc de l'œuf. Ce symbolisme montre justement le relief que comporte la morale chez les

---

[523] Pire Gérard, *op. cit,*. p. 15

[524]*Ibidem,* p.15

[525] Goldschmidt Victor , *op. cit*., p. 734

[526]*Ibidem,* p. 730.

[527] Brun Jean, *Le stoïcisme*, Paris, Vrin, 1969, p.31

[528]*Ibidem,* p. 32.

stoïciens. Car, considérée comme la chair, elle apparaît comme étant le reflet de la bonne santé de l'individu. Ainsi, par l'apparence physique qui se dégage de son corps ou de sa chair, on dira que tel est en bonne santé ou non.

Par rapport à la société, lorsque la morale est considérée comme le fruit d'un champ fertile, elle joue le même rôle, c'est-à-dire le reflet de l'état du champ. C'est dire que si les récoltes sont bonnes, c'est grâce au travail conjugué du cultivateur et de la richesse du sol. Quant à l'œuf, il parviendra à son terme si le blanc de l'œuf joue tout son rôle par rapport au jaune d'œuf. Tout ceci montre combien la morale joue un rôle aussi bien pour les individus que pour toute la société. Parlant de la morale encore, les stoïciens la divisent aussi en plusieurs parties. Ils distinguent dans la morale

« *une étude de la tendance, une étude des conduites convenables.* »[529]

De cette énumération, il ressort que la morale stoïcienne veut normer les comportements et les attitudes des hommes en société en cherchant le souverain Bien.

Tel est, en effet, le programme que poursuivent les maîtres de l'école stoïcienne depuis Zénon le fondateur jusqu'à Sénèque, l'un des trois principaux représentants de ce que la tradition philosophique a appelé le stoïcisme récent. Le programme de formation destiné aux néophytes pour leur éducation morale apparaît comme une série de conseils adressés aux jeunes. Zénon par exemple :

« *exhorte ces derniers à mener une vie simple, sobre et honnête, et à mettre en accord leurs paroles et leurs actes… Bien qu'il ne rejette point la sociabilité, Zénon prône la retraite du monde, sans doute comme le veut Sénèque, pour échapper à son influence pernicieuse et à ses vices.* »[530] Entant que

que fondateur, il ira même plus loin en mettant sur pied un code législateur pour régir et définir le portrait d'un jeune homme moralement idéal.

---

[529]Brun Jean, *op.cit.,* p. 92

[530]*Ibidem,* p. 24.

Voici comment il dégage la peinture de ce jeune homme idéal depuis son aspect physique jusqu'à sa stature morale :

« *Que son visage soit propre, qu'il ne contracte point les sourcils, qu'il n'ait point un regard clignotant ou efféminé, qu'il ne renverse point la nuque, que ses bras et ses jambes ne soient point sans énergie, mais qu'il ait un esprit droit sous le rapport du jugement et pénétrant aussi. Que son attitude et ses gestes ne donnent aucune espérance aux débauches, que la pudeur et la virilité fleurissent sur son visage. Il faut que les jeunes gens fassent preuve d'une modération absolue dans leur démarche, leur maintient et leur vêture. D'autre part, que leur vie s'écoule loin des boutiques des parfumeurs, des ateliers des orfèvres, des magasins de draps et autres échoppes du même genre, ou passent leurs journées avec des gens qui s'affublent comme courtisans ; ainsi que ceux qui hantent les mauvais lieux. Zénon exige donc que le jeune homme respecte toujours la décence et la dignité, qu'il mène une vie simple et sérieuse, à l'écart des lieux où l'on cultive la vanité et où on se livre à la débauche*. »[531]

On le voit donc, le stoïcisme, à partir de son fondateur, condamne la débauche et requiert la sobriété, la tempérance, la modération, l'ascèse.

L'une des caractéristiques les plus fondamentales apparaît plus clairement dans la démarcation que les auteurs du portique érigent entre un homme cultivé et un homme dépourvu de culture.

« *Les hommes dépourvus de culture ne diffèrent des bêtes sauvages que par l'aspect extérieur.* »[532]

C'est ainsi que dans la perspective stoïcienne,

« *le monde a été créé uniquement pour les êtres dotés de la raison ; les animaux ne sont là que pour servir d'esclaves aux hommes.* »[533]

---

[531] Brun Jean, *op.cit.,* pp. 24-25.

[532] *Ibidem,* p. 32.

[533] *Ibidem.*

Il faut préciser ici que pour les stoïciens, la raison est considérée comme la faculté que seuls détiennent les sages, c'est-à-dire les hommes dotés de la culture philosophique. Les non - sages n'en disposent pas. Ils sont alors identifiés aux animaux :

« *Ces individus sont spirituellement semblables et ne peuvent prétendre à aucune autre fonction que celle d'esclaves, d'esclaves des sages*. »[534]

Pour mieux comprendre la démarche des stoïciens, il faut revenir à cette déclaration de l'auteur :

« *Le problème qui se pose à la morale stoïcienne est comme dans toutes les morales grecques, celui du bonheur. Il s'agit d'échapper à tous les maux dont la vie humaine est remplie et que les stoïciens eux-mêmes dépeignent*. »[535]

La société grecque connaissait en effet une période trouble après la mort d'Alexandre.[536] Le stoïcisme propose alors une solution pour aider le peuple à sortir de cette situation, c'est-à-dire des maux dont il était victime. Il s'agit :

« *des maux intérieurs : l'erreur, l'incertitude, les regrets, le repentir, le chagrin, l'ignorance. Les maux extérieurs : les maladies, la pauvreté, le deuil, l'esclavage, les violences, les insultes et les calomnies*. »[537]

On comprend alors pourquoi l'école du portique combat les passions sous toutes les formes. Car, elles constituent en définitive les maladies de l'âme. Ainsi, dans la mythologie grecque par exemple, la passion est un trouble que les dieux mettent au cœur des hommes ; elle est une sorte de possession de l'homme par une force qui le dépasse. Dans la passion,

« *l'homme est un jouet des forces transcendantes auxquelles il ne saurait s'opposer.* »[538]

---

[534] *Ibidem,* p. 33.

[535] Bréhier Emile, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, Puf., 1951, p. 212.

[536] I*bidem*, p. 289.

[537] Bréhier Emile, *op. cit*., p. 212.

[538] BrunJean, *op. cit.*, p. 105.

Le stoïcisme définit la passion comme une absence de la raison ; raison pour laquelle on a pu dire que le stoïcisme donne une acception intellectualiste de la passion. On parlera alors de la passion comme une déraison, mieux encore, une folie.[539]

Dans la perspective stoïcienne en effet, le passionné ressemble à un enfant qui manque encore de jugement ou alors un enfant dont le jugement n'est pas encore mûr. Parlant toujours des passions, les stoïciens estiment qu'elles proviennent des opinions que les hommes se font sur les choses :

« *Souviens-toi que ce n'est ni celui qui te dit des injures, ni celui qui te frappe qui t'outrage, mais c'est l'opinion que tu as d'eux et qui les fait regarder comme des gens dont tu es outragé. Quand quelqu'un te chagrine et t'irrite, saches que ce n'est pas cet homme là qui t'irrite mais ton opinion.* »[540]

Un sage stoïcien n'est donc pas comme un passionné. Son action est assortie d'une réflexion préalable et se déploie suivant la raison naturelle. On comprend alors pourquoi le stoïcien cherche à

« vivre d'une façon accordée »[541],

pour utiliser le langage de l'école du portique, dont la signification révèle le rapport de l'homme avec le monde. Car dans la logique stoïcienne, l'homme présent dans le monde n'est pas

« *placé comme un empire dans un empire.* »[542]

C'est dire que pendant sa formation, il doit apprendre et maîtriser :

« L'art de distinguer suivant la formule célèbre, entre les choses qui ne dépendent pas de nous et celles qui en dépendent. C'est au fond celui de

---

[539] *Ibidem*.

[540] *Ibidem,* p.106.

[541] *Ibidem,* p. 93.

[542] *Ibidem,* p. 30.

reconnaître la frontière entre l'empire d'ailleurs immense des pressions extérieures et le territoire de la liberté divine. »[543]

Il s'agit de l'expression de la sympathie universelle qui lie l'homme en tant que partie du Tout. Car, le stoïcien est conscient qu'il est une partie de l'univers. C'est pour cette raison que depuis Zénon, le fondateur de l'école stoïcienne,

« la joie de la vie […] est de vivre conformément à la nature. C'est-à-dire selon la vertu. »[544]

Toutefois, la marche vers la vertu ne sera pas du tout rose. Le sage stoïcien devra subir les revers de sa marche vers la sagesse. C'est dire que

« *la sagesse stoïcienne est une sagesse fondée sur l'éthique de l'ascèse*»[545] ;

dans ce sens, le mal, la douleur ou la souffrance ne sont pas condamnés. Ils sont plutôt nécessaires pour qu'il existe une montée vers le bien.

Le sage stoïcien est ainsi :

« *comme un promontoire qui reste immobile malgré la fureur des flots qui viennent se briser contre lui, il éprouve un réel bonheur à tout supporter avec courage. Celui qui n'accepte pas les événements qui se retranchent du grand tout est comme une main, comme une tête coupée, gisant séparée du reste du corps.* »[546]

Ceci pour dire que dans la logique stoïcienne, l'homme doit souffrir, voire affronter la mort avec courage, car

« *l'attente de la mort fait mesurer la vanité de la gloire.* »[547]

---

[543]*Ibidem,* p. 33.

[544]Brun Jean, *op. cit*., p. 33.

[545]*Ibidem,* p. 102.

[546]*Ibidem,* p. 110.

[547]I*bidem,* p. 111.

Ainsi, le stoïcien ne se laisse plus ébranler par quelque chose, il ne s'étonne de rien. Aussi, la fin de la morale stoïcienne, comme la conçoit Gérard Pire :

« *est de conduire l'homme au bonheur, lequel réside dans la paix totale d'une âme exempte des passions et de toute crainte, même celle de la mort*. »[548]

D'où le terme grec *ataraxie* signifiant l'absence de trouble. C'est ce terme qui résume la fin de la morale stoïcienne. Car, le sage stoïcien reste à l'abri de tout : ni injure, ni offense ne sont capables de l'éclabousser. Et la distance qui le sépare de ce monde inférieur est trop grande. Pour conclure sur la fin de la morale stoïcienne, nous ferrons mentions de sa mission sociale. Elle se situe justement aux antipodes de l'idéal de vie de Diogène le cynique vivant dans un tonneau à l'abri de la société, méprisant les richesses ainsi que les conventions sociales. Dans cette perspective, l'école du portique ne se claquemurera pas, comme dans une maison de retraite, sur elle-même. Il ne s'agit pas d'un havre de paix pour s'abriter pendant les tempêtes de la vie. Ce n'est non plus un empire privé, construit à bon compte en marge du monde et conquis par la force de l'imagination. Le sage stoïcien part aux affaires publiques[549], c'est pourquoi la morale stoïcienne apparaît comme une morale qui invite à l'action.

On prend alors la position d'Epictète qui considérait son enseignement comme une préparation véritable aux carrières publiques[550], et celle de Sénèque qui écrit :

« aucune étude si remarquable, et si utile soit-elle, ne me charmera pas si je dois l'entreprendre pour moi seul. »[551]

Comme pour dire que le sage stoïcien ne doit pas se retirer égoïstement dans sa tour d'ivoire. Il sera alors considéré comme

---

[548] Pire Gérard, *op. cit.* p. 226.

[549] GoldschmidtVictor, *op. cit*., p. 730.

[550] *Ibidem*, p.331.

[551] Pire Gérard, op. cit., p. 204.

« le pédagogue du genre humain »[552]

en tout temps et en tout lieu sans doute. En tout cas, au cours de son histoire, l'homme pourra toujours s'inspirer de cette sagesse stoïcienne pour répondre aux problèmes auxquels il est confronté ; problèmes d'ordre politique, social, moral. Car, le stoïcisme se présente justement comme une réaction contre les conséquences d'une organisation sociale légère et déficiente.

Quoiqu'il en soit, le stoïcisme ne contredit pas l'idéal du renonçant, car son implication sociale reste très limitée, comme en témoigne cette déclaration de l'auteur qui insiste sur le divorce originel entre l'idéal stoïcien et la vie en société. C'est dans ce sens qu'il fait allusion à ce mot d'Epictète selon lequel le stoïcien :

« *peut bien soupirer avec celui qui souffre pourvu que son soupir ne vienne pas du cœur.* »[553]

Par lequel il révèle à suffisance le sentiment d'indifférence qui anime le cœur du stoïcien, devant le sort des autres. Nous aurions pu poursuivre cette analyse sur l'origine grecque de l'individualisme, en évoquant les deux autres écoles philosophiques contemporaines au stoïcisme que sont l'épicurisme (Epicure) et le scepticisme (Pyrrhon) qui développent elles aussi le même but ; qui consiste à dépouiller l'homme de son ancrage social et matériel, le dépouiller de ses opinions qui sont à l'origine de ses souffrances, pour permettre à ce denier d'accéder à la voie royale de l'ataraxie ; mais nous préférons nous arrêter là pour continuer cette réflexion en montrant la différence qui existe entre cette forme d'individualité et la figure de l'individu qui émerge dans le monde moderne.

Comme on le voit, l'individualisme comporte une origine plurielle, qui plonge aussi bien aux sources traditionnelles et religieuses, avant son émergence dans le monde moderne. Il s'ensuit alors un certain nombre de différences : des

---

[552] *Ibidem*

[553] Dumont Louis, *op.cit.*, p. 41

différences entre la figure de l'individu moderne avec celles que nous venons de parcourir d'une part, des différences de cette même figure vis-à-vis de la communauté qui constitue le modèle de société en vigueur en Afrique traditionnelle. Par rapport au premier type de différences, nous pouvons dire qu'elles reposent essentiellement à notre avis sur le principe du renoncement que requiert l'individualité dans la spiritualité indienne, et ses conséquences vis-à-vis de la société d'une part, et en rapport à l'individu lui-même d'autre part.

Car comme nous l'avons vu, le renonçant indien dans sa quête de la vérité, développe un mépris flagrant à l'égard de la société et du monde actuel. Il affiche une indifférence totale par rapport au théâtre des évènements qui se déroulent dans la société. Ce qui l'oppose à l'individu moderne, qui est un sujet de droit, un citoyen appelé à prendre part à l'édification de la société. C'est ce qui fait en sorte que ce dernier occupe des fonctions multiples, par lesquelles, il assume sa responsabilité de citoyen dans la Cité, en relation avec les autres. En plus, cette différence se révèle aussi à travers l'attitude que le renonçant adopte, dans sa démarche, attitude par laquelle, ce dernier entreprend un processus d'anéantissement de soi, au fur et mesure qu'il s'élève vers le Grand Vide : le Nirvana. Ce qui laisse entendre que le renonçant aspire en réalité à la disparition de son individualité pour laisser place au Vide. C'est cet anéantissement de soi même qui constitue le deuxième aspect de la différence entre ces deux types d'individualité. Sans vouloir nous étendre davantage dans ce premier rapport, nous passons au deuxième qui constitue en réalité l'objet de notre étude : la différence avec le modèle de la communauté qui est la caractéristique de la société en Afrique traditionnelle, et celui de l'individu qui concerne la société moderne. Au cours du parcours que nous venons de faire, nous avons déjà eu l'occasion de montrer les valeurs qui mettent ensemble ces deux composantes sociales, et celles qui les opposent.

En guise de rappel, nous avons énuméré les valeurs telles que la laïcité, la liberté, la solidarité, le droit, la justice, l'égalité, la tolérance, la rationalité

l'individu… qu'incarne la société moderne ; contre celles que promeut la communauté dans l'Afrique traditionnelle. Il s'agit des valeurs comme la hiérarchie, l'ordre, l'obéissance, la référence ancestrale, le droit d'aînesse, la famille, la solidarité, l'hospitalité, la symbiose avec la nature… qui font partie des valeurs qui structurent la société traditionnelle. En guise de rappel également, nous avons déjà souligné la nécessité pour le continent africain d'entreprendre un changement radical, pour amorcer son progrès vers la modernité ; changement qui se situe à travers les auteurs suivants : Axelle Kabou et Daniel Etounga Menguelle, au niveau de la culture africaine, en termes d'un « *plan d'ajustement culturel* » et qui s'effectue au moyen de ce que Mamadou Ablaye N'diaye et Alpha Amadou Sy ont appelé une « *thérapie de la pensée* »[554] par laquelle l'africain est invité à se débarrasser des complexes culturels hérités de l'histoire de son contact avec l'ethnocentrisme occidental.

Complexes qui ont eu pour conséquences jusqu'ici, le développement du sentiment de la différence et le repli identitaire, qui exposent finalement au l'africanisme. Or ces deux auteurs estiment que l'africanisme condamne l'Afrique « *aux fantasmes* »[555] qui malheureusement ne permet pas à ce continent d'amorcer des contacts fructueux avec le monde, et plus encore expose le continent africain à la marginalisation. C'est dans cette perspective que nous avons émis le souhait de voir s'opérer en Afrique une critique épistémologique, génératrice d'une pensée originale, qui soit la résultante de la critique de l'idéologie de l'ethnocentrisme et des fantasmes de l'africanisme. Une pensée originale porteuse des énergies nouvelles, qui aboutissent à une véritable implosion du modèle communautaire africain, implosion qui a pour conséquence la libération de l'individu, l'affirmation de son autonomie et de sa responsabilité.

---

[554]Cf. Mamadou Ablaye N'diaye Alpha Amadou Sy, *op.cit.,* p. 33

[555] Cf. *Ibidem,* p. 25

Libérer l'individu, s'inscrit aux yeux de Mamadou Ablaye N'diaye et Alpha Amado Sy dans le sillage du projet démocratique impulsé par Kant à travers les Lumières. Il s'agit de l'éveil de la conscience individuelle, la conscience de tout homme à se prendre en main pour s'affranchir de toutes formes d'aliénation, de toutes formes d'autorité extérieure. Dans ce sens, le modèle de communauté africaine qui pèse sur l'individu est appelé à l'éclatement. Car les liens sociaux basés sur la seule parenté ne peuvent plus satisfaire à l'extension d'une société moderne régie par des institutions démocratiques. L'une des plus grandes difficultés du système démocratique en Afrique réside précisément dans cette parenté qui limite tout lien social au sang, à la tribu, à l'ethnie.

Pourtant, l'idéal démocratique moderne repose sur des principes qui dépassent la parenté, des principes de droit, de justice… qui garantissent l'égalité entre les citoyens. L'influence de la parenté est d'autant plus nuisible en Afrique dans ce domaine, qu'elle s'étend même dans l'exercice du droit du citoyen qui est le vote. Ici le choix ne porte guère sur un projet politique clairement élaboré et débattu ; mais il s'effectue plutôt sur la base des affinités parentales, dont les revendications ne dépassent guère, le cas échéant l'étendue de la circonscription originaire.

Or l'exercice politique : le vote en régime démocratique est un exercice républicain c'est-à-dire un exercice dont l'ambition est de répondre aux aspirations de tous les citoyens. On comprend pourquoi en Afrique, le nombre de partis politiques qui voient le jour à la proche des élections est comparable au nombre de familles. Si un tel grand nombre de partis politiques peut être considéré comme l'expression de l'engagement politique des citoyens, il trahit du moins par l'étroitesse de ses objectifs ; qui ne vont pas au-delà de l'instinct grégaire. Toutefois, la libération de l'individu s'entend ici non la destruction de la structure familiale loin s'en faut ! Mais il s'agit plutôt de savoir faire la part des choses en distinguant le cercle familial dont les intérêts si légitimes soient-

ils ne doivent pas se confondre avec ceux de la Cité. C'est pourquoi l'Afrique doit redécouvrir la notion de droits individuels qui donnent à l'individu toute la latitude de pouvoir se démarquer du groupe, pour décider de son avenir ; c'est ce qui permettra à ce dernier de participer au débat qui porteront sur les choix qui déterminent l'avenir de l'Etat auquel il appartient.

Bien plus la libération de l'individu comporte un autre changement en Afrique. Elle permet en effet à toutes les couches sociales de participer au débat qui intéresse leur avenir en société. Car au sein de la communauté traditionnelle hiérarchisée, la parole est réservée aux hommes uniquement, sinon aux seuls initiés, qui détiennent ici l'autorité héritée des ancêtres, les enfants et les femmes en sont privés et sont soumis alors à l'obéissance. La libération de l'individu signifie ici la capacité de chaque individu fût-il jeune ou femme à prendre la parole. Car être homme ne signifie pas avoir le monopole de la vérité ; être aîné ne veut pas non plus dire avoir raison à tout prix. La vérité ici s'obtient à la suite d'un débat qui aboutit à un consensus qui sanctionne l'entente entre partenaires ou entre citoyens, tel que le prévoit l'espace public habermasien sus-évoqué.

Par ailleurs, la libération de l'individu comporte également des conséquences d'ordre économique, en dilatant les liens de la communauté qui assurent la sécurité des membres du clan, dans la cadre de la solidarité africaine dont nous avons parlé plus haut. Dans cette perspective, il s'agit moins d'isoler l'individu que de rendre ce dernier responsable de sa vie, en l'amenant à savoir compter sur ses efforts personnels. La communauté familiale ne devrait pas être un frein ni à la responsabilisation de l'individu, ni au progrès de l'Afrique vers la modernité. C'est pourquoi Ebénézer Njoh Mouelle déclare que :

« Le cadre du clan et de la tribu est un instrument aujourd'hui dépassé. L'économie moderne, inconciliable avec toutes formes d'autarcie, exige un espace bien plus vaste que celui de la tribu »[556] ;

[556] Mouelle Njoh Ebénézer, *op.cit.*, p. 65

ceci pour dire le dépassement de la communauté familiale à une communauté économique qui associe des individus d'origine différentes, qui se rassemblent pour travailler à l'amélioration de leurs conditions de vie. La modernité aux yeux de cet auteur répond alors à deux critères fondamentaux :

« *le perfectionnement des méthodes et des instruments et l'épanouissement de l'homme qui devrait en découler.*»[557]

C'est ici le sens de la modernité que nous voulons promouvoir en Afrique. Une modernité entendue comme progrès, développement, amélioration des conditions de vie de tous les citoyens, qui passe aussi par leur développement moral. En somme, nous venons de proposer à l'Afrique un itinéraire pour son ascension vers la modernité. La particularité de cet itinéraire porte sur son refus aux importations à tout va, mais qui préconise un chemin d'échange et de dialogue qui passe par une analyse critique des valeurs de la tradition africaine, en confrontation avec les valeurs de la modernité occidentale.

[557] *Ibidem,* p. 60

CONCLUSION GENERALE

Quels types de rapports peuvent-ils entretenir entre eux les concepts tradition et modernité ? Comment l'Afrique affronte-t-elle la modernité à partir de ses traditions ? Sur quoi peut-elle se fonder pour réaliser une telle ambition ? C'est en ces termes que se formulent en réalité les questions (fondamentales) qui nous ont préoccupés tout au long de ce travail. Ainsi dans la première partie consacrée au contexte occidental, nous avons été témoins d'une rupture radicale entre les concepts tradition et modernité. Cette rupture provient d'une part de la réaction que Voltaire oppose à la tradition (chrétienne), accusée d'infamie, pour mettre en place une nouvelle religion, la religion rationnelle qui affirme l'autorité de la raison dans tous les domaines. D'autre part, elle provient également d'une anthropologie de la dépendance de l'homme initiée par Joseph de Maistre qui considère la raison humaine comme un facteur de destruction, qui ne peut malheureusement pas permettre à l'homme de s'organiser en société (au moyen des institutions étatiques) sans l'intervention divine.

Toutefois, au-delà de cette incompatibilité, nous avons aussi été témoins d'une rencontre entre ces deux concepts, grâce au débat qui a opposé Joseph Ratzinger et Jürgen Habermas et qui a mis en dialogue les valeurs de la tradition (chrétienne) et celles qui fondent l'Etat démocratique moderne. De cette rencontre sont nées d'un côté une conception féconde de la raison, destinée à orienter le progrès de l'histoire, contre toute théorie du défaitisme. De cette rencontre également, nous avons pu dégager grâce à l'herméneutique ricœurienne une compréhension renouvelée du concept tradition, qui obéit au couple sédimentation et innovation, pour dire le caractère dynamique de la transmission de l'héritage traditionnel à travers l'histoire. Il en découle une critique du projet fondateur moderne qui fait de l'individu créateur des valeurs, et de sa confiance en une raison exclusive. Critique qui rend compte de son appartenance à la communauté et révèle en même temps l'importance de la

dimension symbolique qui fait intervenir les autres facultés humaines. C'est dire pourquoi on ne peut construire entre les concepts tradition et modernité une barrière infranchissable. Car elles véhiculent toutes les deux des valeurs nécessaires à l'édification de l'Etat démocratique moderne et à la formation de la conscience morale du citoyen.

Bien plus en ce qui concerne le contexte africain, nous avons vu que l'interrogation sur les rapports entre la tradition et la modernité requiert en premier lieu un effort de définition de ce qu'il faut entendre par l'expression tradition africaine. Elle se prolonge ensuite sur la manière dont s'est effectuée la rencontre entre cette tradition et les valeurs de la modernité occidentale, pour s'achever sur la recherche des voies de la modernité africaine. Ainsi par l'expression tradition africaine, il faut entendre un ensemble de valeurs, d'attitudes et d'institutions qui structurent la conscience collective africaine et dont l'élément essentiel est la communauté. Au cours de l'histoire, la rencontre entre cet ensemble de valeurs et celles de la modernité occidentale a été soldée par un échec. De cet échec est née une littérature de complaisance ou apologétique dont les conséquences ont donné naissance à la doctrine de l'africanisme, qui malheureusement ne pouvait pas permettre à cette tradition de réaliser le rêve de la modernité africaine. Dans le cadre de notre travail, cette doctrine est professée par Cheikh Anta Diop depuis 1954, lorsqu'il relit l'histoire de la rencontre Afrique et Occident et les conséquences qui en ont suivi, dénonce la trahison et revendique les sources de la civilisation humaine en terre africaine, dans le but restaurer l'antériorité et la supériorité des valeurs culturelles africaines. Malheureusement cette démarche fait de la tradition africaine une structure immobile et fermée dans le passé. C'est contre une telle démarche que Fabien Eboussi Boulaga se soulève et critique la vision moralisante du monde qu'elle livre. On comprend pourquoi sa démarche aboutit une ontologisation de la tradition africaine qui en fait une structure de groupe.

En réalité, Fabien Eboussi Boulaga entend faire de la tradition africaine le produit d'un agir-ensemble dans le présent s'oriente vers le futur.

Bien plus la marche de la tradition africaine vers la modernité se heurte au phénomène de l'assimilation qui met cette tradition sous la menace de la phagocytose. La réaction contre ce phénomène donne naissance aux mouvements d'ordre littéraire (négritude et tigritude) et philosophique, dont le but visait la défense et la réhabilitation des valeurs culturelles noires. Si dans la perspective césairienne cette réaction oppose un refus radical au phénomène de l'assimilation, elle se fait plutôt chez Senghor au moyen d'un dialogue, sous la catégorie du donner et du recevoir. Bien que cette démarche de Senghor soit parfois mal comprise, son mérite est d'avoir mis à découvert une autre manière d'aborder la réalité : l'immédiateté de la tradition africaine, contrairement à la médiation du raisonnement en vigueur dans le monde occidental. Le dialogue entre les valeurs de la tradition africaine et celles de la modernité l'abstraction des éléments qui répondent aux critères de compétitivité, d'efficacité et d'innovation que requiert l'accès à la modernité en contexte de la mondialisation.

Ce qui nécessite alors l'exigence d'une critique mutuelle qui s'attaque à la figure de l'individu moderne marquée par l'hypertrophie de ses droits ; d'autre part au modèle de communauté en vigueur dans la tradition africaine notamment sa propension à se replier sur elle-même à la recherche des recettes ancestrales. Aussi avons-nous proposé à l'égard de la culture africaine une critique épistémologique qui vise à élaguer toutes les lourdeurs qui pèsent sur elles et qui entravent son ascension vers la modernité. Notre démarche s'inscrit volontiers dans la perspective de Daniel Etounga Manguelle et de Mamadou Ablaye N'diaye et Alpha Amadou Sy qui tour à tour ont fait appel au « plan d'ajustement culturel » et à la « thérapie de la pensée», pour que l'Afrique parvienne à engager avec le monde des rapports décomplexés, qui favoriseront

son décollage. Cette critique s'entend pour nous en termes d'une implosion du modèle communautaire africain qui enferme l'individu et décourage l'esprit d'initiative. L'une des voies de la modernité africaine consiste pour ce faire à la libération de l'individu, à sa responsabilisation et à la prise du risque. Ceci pour explorer dans sa tradition les ghettos culturels mis en jachères, et en tirer une nouvelle interprétation qui répond aux défis qui interpellent l'Afrique actuelle : défi de l'organisation démocratique, défi du développement, défi de la bonne gouvernance.

Cette critique se fonde dans le cadre de notre travail sur les limites du modèle de modernité jusqu'ici proposé en Afrique. Une modernité qui se confond à un processus de mimetisme et d'importation des modèles venus de l'Occident, et qui malheureusement restent incompris sinon inadaptés. C'est un tel processus que Jean Copans appelle une modernisation pour dire un processus infini qui ne semble aboutir à aucun résultat concret en Afrique. Cette critique se fonde également sur ce que nous avons appelé les impasses de la raison moderne. Ceci pour dire que la crise que traverse la raison à l'époque moderne semble prise au piège de ses propres inventions et ne contribue plus à l'épanouissement total de l'homme. La modernité véritable de l'Afrique s'entend donc comme un processus de transformation qui se vérifie concrètement au plan économique par l'amélioration des conditions de vie matérielles des peuples, au plan politique par l'application des principes que régit la bonne gouvernance et du point de vue moral par le respect des valeurs qui conduisent à la dignité humaine.

Pour parvenir à ces objectifs, nous pensons que l'éducation doit jouer un grand rôle. Si jusqu'ici, celle-ci a surtout visé la réduction du taux d'analphabétisme en Afrique, il est temps d'étendre les objectifs de la formation scolaire, en encourageant la formation professionnelle, au cours de laquelle tout candidat apprend le sens du risque et de l'initiative, sans attendre tout l'Etat.

Car aujourd'hui, il est clair que l'Etat providence est en passe de disparition. Il s'agira aussi d'encourager l'éducation à la citoyenneté, pour permettre l'émergence d'une société civile entreprenante et responsable. L'éducation doit aussi s'orienter du point de vue moral, pour former la conscience des peuples au respect du bien commun, à l'amour de la patrie et à une volonté de bâtir une Afrique debout et prospère. Celle qui entretient avec les autres continents des rapports égaux et respectueux. C'est cette Afrique qui sera dite moderne.

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages généraux

Le Petit Larousse Illustré, Paris, Larousse, 1991

La Bible TOB

II. Livres

Adotevi Spero Stanislas, *Négritude et négrologue*, Mayennce, Le Castor Astral, 1998

Alibert Jacques, *Joseph de Maistre état et religion, Paris*, Tequi, 1990

Allier Raoul, *Le non-civilisé et nous*, Paris, Payot, 1927

Amadou Hampâté Mbâ, *Mémoires*, Paris, Ed. J'ai lu, 2008

Amadou Kourouma, *Le soleil des indépendances*, Presse de l'Université de Montréal, 1968

Aristote, *L'éthique à Nicomaque trad. Par Richard Bodéus*, Manchecourt, Flammarion, 2004

La politique trad. Marcel Prélot, Mayence, Ed. Gonthier, 1977

La métaphysique I, t. 1, Paris, Vrin, 1982

Arendt Hanna, *La crise de la culture huit exercices de pensée politique*, Saint-Amand, Gallimard, 1972

Bâ Hampâte Amadou, *Mémoires*, Paris, Ed. J'ai lu, 2008

Benoît XVI, *Chercher Dieu*, Paris, Parole et Silence, 2008

Bergson Henry, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Puf., 2007

Les deux sources de la morale et de la religion, Paris, Flammarion, 2012

Bidima Godefroy, *La philosophie négro-africaine*, Paris, Puf., 1995

Boutroux Emile, *Leibniz : la monadologie*, Paris, Delagrave, 1896

Bréhier Emile, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, Puf., p. 1951

Histoire de la philosophie t.1 La philosophie moderne, Paris, Puf., p. 1960

Brun Jean, *Le stoïcisme*, Paris, Vrin, 1969

Buenzod Janine, *La formation de la pensée de Gobineau et l'essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Librairie A. – Nizet, 1967

Burke Edmund, *Réflexions sur la révolution française trad. Pierre Andler*, Paris, Hachette, 1960

Castillo Monique, « Voltaire et la révolution française », *Conférence*, Rome, 14 mars 2006

« Lumières françaises, Lumières : les rapports entre philosophie et religion selon Voltaire et Kant », *Colloque international*, 22-23 nov. 2007, Paris

L'humanisme et les Lumières en question, Paris, Ellipses, 2001

La responsabilité des modernes, Paris, Ed. Krimé, 2007

Kant, *l'invention critique,* Paris, Vrin, 2000

(Sous la direction de Pierre Chiron), « La construction du soi selon Ricœur : enjeux éthiques et culturels » in *La construction du champ littéraire*, Paris, L'Harmattan, 2008

Chatué Jacques, *Basile-Juléat Fouda. Idiosyncrasie d'un philosophe africain*, Paris, L'Harmattan, 2007

Césaire Aimé, *Discours sur le colonialisme suivi du discours sur la négritude*, Paris, Présence africaine, 2004

Cahier d'un retour au pays natal, Paris, Présence Africaine, 1971

Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 1954

Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Union Générale D'Edition, 1979

Compagnon Antoine : Les *cinq paradoxes de la modernité*, Paris, Editions Du Seuil, 1990

Les Antimodernes, Paris, Gallimard, 1922

Comte Auguste, *Philosophie des sciences textes choisis par Jean Laubier*, Paris, Puf., 1974

Cours de philosophie positive, Paris, 1830

Copans Jean, *La longue marche de la modernité africaine*, Paris, Karthala, 1990

De Maistre Joseph : *Considérations sur la France suivie d'Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, Bruxelles, Complexe, 198

Essai sur le principe générateur des constitutions politiques suivi de Etude sur la souveraineté, Paris, Vitte, 1924

De la souveraineté du peuple, Paris, Puf., 1992

Diagne Souleymane Bachir, *Bergson postcolonial*, Paris, CNRS Editions, 2011

Léopold Sédar Senghor : L'art africain comme philosophie, Paris, Riveneuve éditions, 2007

Dumont Louis, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983

Eboussi Boulaga Fabien, *La crise du Muntu*, Paris, Présence Africaine, 1977

Ela Jean-Marc, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, Paris, L'Harmattan, 2006

Elungu P. E. A., *L'éveil philosophique africain*, Paris, L'Harmattan, 1984

Tradition africaine et rationalité moderne, Paris, L'Harmattan, 1987

Etounga Menguelle Daniel, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?* Ivry, Ed. Nouvelles du Sud, 1993

Fanon Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte § Syros, 2002

Fouda Basile-Juléat, *La philosophie camerounaise à l'heure du soupçon : le cas de Towa*, Yaoundé, Le flambeau, 1980

Sur l'esthétique littéraire négro-africaine, Paris, L'Harmattan, 2008

Fouad Zachariya, *Laïcité ou islamisme trad. Richard Jacquemond*, Paris, La Découverte, 1991

Fukuyama Francis, *La fin de l'homme trad. Denis-Armand Canal*, Newyork, Editions de la table ronde, 2002

La fin de l'histoire et le dernier homme trad. Denis-Armand Canal, Newyork, Flammarion, 1992

Gaberel Jean, *Voltaire et les Genevois*, IX, n°59, Ed. Numérique de Gustave Swaetens, Paris, 2007

Gadamer Hans-.Georg, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976

Gobineau Arthur, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Librairie de Firmin-Didot et Cie, 1884

Goldschmidt Victor, (Brice Parrain sous la direction de), « L'ancien stoïcisme » in, *Histoire de la philosophie, I, vol. 2, Antiquité Moyen Age*, Saint-Amand, Gallimard, 1996

Groethuysen Bernard, *Philosophie de la révolution française*, Mayence, Gonthier, 1956

Guillaumme Paul et Munro Thomas, *La sculpture nègre primitive*, Les Editions Crès &Cie, 1929

Habermas Jürgen, Ratzinger Joseph, « Fondements pré politiques de l'Etat démocratique », *Esprit*, juillet 2004

Habermas Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Mayence, Gallimard, 1988

L'espace public trad. Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1986

Halbwachs Maurice, « Leibniz », in *Les philosophes*, Paris, Ed. Mellottée, 1954

Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire trad. J. Gilbelin*, Paris, Vrin, 1946

La raison dans l'histoire trad. Jean-Paul Ftick, Paris, Hatier, 1987

Heidegger Martin, *Etre et temps trad. François Vexin*, Paris, Gallimard, 1986

Hountondji Paulin, *Sur la philosophie africaine : critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1976

Hobbes Thomas, *Le Léviathan*, Paris, Sirey, 1971

Herbert Marcus, *L'homme unidimensionnel*, Boston, Beacon Press, 1964

Hume David, *L'Enquête de l'entendement humain*, Paris, Librairie générale française, 1999

Huntington Samuel, *Le choc des civilisations trad. Jean-Luc Fidel et Geneviève Joublain, Jean-Jacques Pédussaud*, Paris, Odile Jacob, 2007

Husserl Edmund, *Méditations cartésiennes trad. Gabrielle Pfeiffer et Emmanuel Levinas*, Paris, J. Vrin, 2008

Jean Paul II, *La foi et la raison*, Paris, Cerf, p. 2007

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

Kagamé Alexis, *La philosophie Bantoue comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976

Kant Emmanuel, Mendelssohn, Moise, *Qu'est-ce que les Lumières ? trad. Dominique Bourel et Staphane Piobetta*, Mille et une nuits, n°508, Librairie Arthème Fayard, 2006

Kant Emmanuel, *Prolégomènes…trad. J. Gibelin*, Paris, J. Vrin, 1865

La religion dans les limites de la simple raison trad. J. Gibelin, Paris, J. Vrin, 1983

Fondements de la métaphysique des mœurs trad. Victor Delbos, Poitiers, Delagrave, 1977

Projet de paix perpétuelle trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1795

Critique de la faculté de juger trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1974

Critique de la raison pure trad. Alain Renault, Paris, Flammarion, 2001

Ki-Zerbo Joseph, *Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1978

Kolle Same Samuel, *Naissance et paradoxes du discours anthropologique africain*, Paris, L'Harmattan, 2007

Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1992

Lyotard Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Ed. de minuit, 1979

Levinas Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001

Levie Jérôme, *L'Essai sur le développement de J.H. Newman*, Université d'Oxford, juillet 1833

Locke John, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1984

Machiavel Nicolas, *Le prince trad. Chrétien B. E. C*., Paris, Pocket, 1998

MacIntyre Alasdaire, *Après la vertu trad. Laurent Bury*, Paris, Puf., 1997

Maran René, *Batouala*, Paris, Albin Michel, 1938

Maritain Jacques, *Christianisme et démocratie suivie de Les droits de l'homme*, Alençon, Desclée de Brouwer, 1836

L'humanisme intégral, Paris, St. Paul, 1988

Maritain Raïssa, *La conscience morale et l'état de nature*, Newyork, Maison Françoise, 1946

Marquis de Lassay, *Recueil de différentes choses*, s. 1. n. d. 2 vol.

Marty François, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1997

Mbaye Babacar Diop, *Critique de la notion d'art africain*, Paris, Connaissances et Savoirs, 2001

Mbem André Julien, *Mythes et réalités de l'identité culturelle africaine*, Paris, L'Harmattan, 2005

Mbembe Achille, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, Ed. La Découverte, 2010

Afriques indociles, Paris, Ed. Karthala, 1998

Meirieu Philippe, *Repères pour un monde sans repères*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003

Mircea Eliade, Mythes, *rêves et mystères*, Saint-Amand, L'imprimerie de Buissière, 1976

Mongo-Mboussa Boniface, Désir D'Afrique, Paris, Gallimard, 2002

Mweng Engelbert, *L'art et l'artisanat africains*, Yaoundé, Ed. Clé, 1980

L'Afrique dans l'Eglise : paroles d'un croyant, Paris, L'Harmattan, 1985

L'Art de l'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux, Yaoundé, Ed. Clé, 1974

N'daye Mamadou Ablaye, Sy Alpha Amadou, *L'Afrique face au défi de la modernité*, Dakar-Fann, Editions Panafrica, 2006

Newman John Henry, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, 1845

Ntumba Kabela, « Négritude et authenticité face au problème du développement de l'Africain » in *Actes de la 2ème semaine philosophique de Kinshasa*, du 18 au 22 avril 1977

Obenga Théophile, *La philosophie africaine de la période pharaonique*, Paris, L'Harmattan, 1990

Ouattara Vincent, *Idéologie et tradition en Afrique noire : pour une nouvelle pensée africaine*, Paris, L'Harmattan, 2001

Ouédraogo Mahamoudou, *Culture et développement en Afrique : le temps du repositionnement*, Paris, L'Harmattan, 2000

Ouologuem Yambo, *Le devoir de violence*, Paris, Seuil, 1968

Pire Gérard, *Stoicisme et pédagogie : de Zénon à Marc Aurèle, de Sénèque à Montaigne*, Paris, J. Vrin, 1958

Platon, *La république*, Paris, Poche, 1995

Pomeau René, *Ecraser l'infâme*, Oxford, Voltaire Foundation, 1994

Voltaire, Paris, Seuil, 1995

Voltaire, ‘‘Homme’’ in *Des Questions sur l’Encyclopédie*, Paris, Garnier, 1935

Ricœur Paul, *Temps et récit T.1*, Paris, Seuil, 1983

Le conflit des interprétations, Paris, Editions du Seuil, 1969

De l’interprétation, Paris, Editions du Seuil, 1965

Soi-même comme un autre, Paris, Editions du Seuil, 1990

Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur les fondements et de l’inégalité*, Poitiers, Nathan, 198

Du contrat social, Paris, Flammarion, 2001

Saint Thomas d’Aquin, *Somme théologique I, 2,3*

Sartre Jean-Paul, « Orphée noir », in Léopold S. Senghor, *Anthologie*…, Paris, Puf, 1948

Esquisse d’une théorie des émotions, Paris, Hermann, 2010

Senghor Sedar Léopold, *The foundations of « Africanité » or « Négritude » And « Arabité », trad. Mercy Cook*, Paris, Présence Africaine, 1971

Liberté 1 : Négritude et humanisme, Seuil, Paris, 1964

Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de la langue française, Paris, Puf., 1948

Sow Alpha, Ola Balogun Honorat Aguessy, Pathe Diagne, *Introduction à la culture africaine : Aspects généraux*, Paris, Unesco, 1977

Sow Alpha I., « Prolégomènes » in *Introduction à la culture africaine : Aspets généraux*, Unesco, 1977

Taylor Charles, *Le malaise de la modernité trad. Charlotte Melançon*, Paris, Les Editions du Cerf, 2010

Tempels Placide, *La philosophie bantoue trad. A. Rubbens*, Paris, Présence Africaine, 1965

Thomas Louis-Vincent, Luneau René, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Stock, 1995

Tocqueville Alexis, *De la démocratie en Amérique,* Paris, Garnier-Flammarion, 1981

Towa Marcien, *Essai sur la problématique philosophie dans l'Afrique actuelle,* Yaoundé, Clé, 2007

L'idée d'une philosophie négro-africaine, Yaoundé, Clé, 1997

Léopold Sédar Senghor, Négritude ou servitude ? Yaoundé, Clé, 1971

Tylor Edward, *La civilisation primitive trad. Mme Pauline Brunet T. 1*. Paris, C. Reinwald et Ciè, Librairie-Editeurs, 1876

Tshibalaba Kankolongo Alexis, « Interdits, facteur de libération dans la société traditionnelle », in *Actes de la deuxième semaine philosophique de Kinshasa*, le 18 au 22 avril 1977

Vaugan C. E., *The political writings of J.-J. Rousseau*, Cambridge, UP, 1915

Voltaire, *Dictionnaire Philosophique* GF, 1964

Candide ou l'optimisme, Saint-Amand, Gallimard, 1992

Le siècle de Louis XIV, Paris, Librairie Générale Française, 2005

Le traité sur la tolérance, Saint-Amand, Flammarion, 1989

Zadig ou la Destinée, Mesnil-sur-l'Estrée, Gallimard, 1999

Essai sur les mœurs,

Wole Sohinka, *Le lion et la perle,* Yaoundé, Clé, 1968

III. Lettres

Lettre à Frédéric de Prusse, octobre 1737

Lettre à Damilaville, du 19 novembre 176

IV. Revue

Vieillard-Baron Jean Louis, « Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Meno », in *Revue de France et de l'étranger Sous la direction de Dominique Merllié*, n°4 Oct-Dec., Paris, Puf, 2010

IV. Thèse

Fouda Basile-Juléat, *La philosophie négro-africaine de l'existence*, Lille, 1967

V. Supports numériques

-Ka Mana, « Repenser la culture africaine et ses valeurs de civilisation », in *www.congoscopie.be*, 05 Avril 2009

Samuel Allen, « La tradition africaine », in *http://id.erudit.org/iderudit/700060ar*, nov. 2011

-Crowder Ralph L., « Eduard Blaydon: On the Struggle for African Liberation », *in http: africaunbound.com/index.php?Option*

-Sciamma Isabelle, « Nkrumah, père du panafricanisme » *in http://www.afrik.com/ article6347.html*, juillet 2003

-Dieng Amady Aly, *Hegel et l'Afrique noire*…, Dakar, WWW. Codesria.org

TABLE DES MATIERES

DEDICACE…… 2

REMERCIEMENTS…… 3

SIGLES…… 4

INTRODUCTION GENERALE…… 5

PREMIERE PARTIE QUELQUES FIGURES DE LA RELATION ENTRE TRADITION ET MODERNITE…… 10

CHAPITRE I. VOLTAIRE…………..11

INTRODUCTION……11

I. LE COURAGE DE SE SERVIR DE SON ENTENDEMENT……12

I. 1. La lutte contre le fanatisme**…… 12**

I. 2. La conception voltairienne de Dieu……. 17

I. 3. L'appel à la tolérance…….. 27

II. LA PASSION ANTI-RELIGIEUSE……… …32

II. 1. Le rejet de la métaphysique…….. 32

II. 2. La passion anti-religieuse……. 32

CONCLUSION………..46

CHAPITRE II. JOSEPH DE MAISTRE…… 48

INTRODUCTION…….. ……. 48

I. LE RAPPEL DU CARACTERE PROTECTEUR DE LA TRADITION…….. 49

I. 1. L'idée de l'ordre……. 49

I. 2. Le providentialisme…… 61

I. 3. La souveraineté…….. 70

II. LA VIOLENCE REACTIONNAIRE…….82

II. 1. Le châtiment…….. 82
II. 2. La violence réactionnaire……87

CONCLUSION……….94
CHAPITRE III. RENCONTRE ENTRE TRADITION ET MODERNITE…… 98
INTRODUCTION…….98
I.RATZINGERET HABERMAS………….99
I. 1. Les mérites de la raison moderne……99
I. 2. Rapports entre la raison et la foi……..106
I. 3. Rejet de la double pathologie……120
II.RATZINGER ET KANT……128
II. 1. Fécondité de la raison moderne……. 128
II. 2. Rencontre foi et raison…… 137
CONCLUSION………..152
CHAPITREV.PAULRICOEUR……154
INTRODUCTION……..154
I.LECHAMPHERMENEUTIQUEDEPAUL RICOEUR…………...155
I. 1. Le champ herméneutique…… 155
1. 2. De l'interprétation……. 159
II. LE CONCEPT TRADITION ET LA F2CONDITE DU CHAMP HERMENEUTIQUE RICOEURIEN……... 164
II. I. Le concept tradition…….. 164
II. 2. La fécondité du système herméneutique de Ricœur…….. ..172
CONCLUSION……..184

DEUXIEME PARTIE: LA TRADITION AFRICAINE AU CRIBLE DE LAMODERNITE……186
CHAPITRE VI: DELIMITATION SPACIO-CULTURELLE…….. 187
INTRODUCTION…….. 187
I.DELIMITATIONDE L'UNIVERS CULTUREL……..189
I. 1. Tentative de définition du concept tradition africaine…… 194
I. 3. Les éléments de la tradition africaine…… 212
II.DELIMITATIONDEL'ESPACEGEOGRAPHIQUE…….233
II. 1. Délimitation par pays…… 233
II. 2. Illustration par la carte…….. 236
CONCLUSION…….. .244
CHAPITREVI: TRADITION AFRICAINE ET AFRICANISME……247
I. LA CONSCIENCE DE L'ECHEC……248
II. LIMITE DE L'AFRICANISME…….. 287
CONCLUSION………… 291
CHAPITRE VII: TRADITION AFRICAINE ET ASSIMILATION…… 292
I. NEGRITUDE ET TIGRITUDE…….293
II.LAPHILOSOPHIEAFRICAINE: L'ETHNOPHILOSOPHIE……326
III. CRITIQUE DE L'ETHNOPHILOSOPHIE ET DEFINITION DE LA PHILOSOPHIE AFRICAINE……..336
CONCLUSION…… 344
CHAPITREVIII:TRADITIONAFRICAINEET MODERNITE……345
I. MODERNITE OU MODERNISATION…… 346
II. LES JALONS POUR LA MODERNITE DE LA TRADITIN AFRICAINE……365
CONCLUSION GENERALE……….389
BIBLIOGRAPHIE……394