

**POLITIQUE ET DÉVELOPPEMENT
DE L'HUMANITÉ EN AFRIQUE**
« MISÈRE POLITIQUE ET REMÈDE PHILOSOPHIQUE »

NANEMA JACQUES

ENS - Université de Ouagadougou (Burkina Faso)

RESUME

Il faut redonner à la culture un sens dynamique contre le sens statique que la politique politicienne en Afrique lui a imposé depuis les années des indépendances. C'est à cette condition qu'elle deviendra l'énergie spirituelle capable de mettre les peuples africains en mouvement pour qu'ils réussissent leur développement. Tant que la culture restera une momie ancestrale vénérée par les Africains ou amusant les touristes, elle ne pourra pas éveiller chez les Africains la volonté de transcender leur condition historique pour développer leur humanité. La rationalité philosophique, en tant que remède au mal radical africain dénoncé lors du sommet de la Baule, peut libérer les Africains des chaînes invisibles qui les lient de façon obsessionnelle à leur passé et les retiennent captifs de l'afro-pessimisme suicidaire, créé par une médiocrité politique qui sévit depuis déjà un demi-siècle. Le propos qui suit présentera la «*misère*» politique en Afrique, tout en rappelant le sens et les enjeux de la réflexion philosophique pour une remise en perspective de la culture et du développement de l'humanité en Afrique.

Mots-clefs : Culture, politique, philosophie, développement, éducation, humanité.

ABSTRACT

Culture must be regiven a dynamic identification rather than the static one that political policies in Africa have imposed on it since the early years of African independences. Only then will Africa gain the spiritual energy capable of moving the African people to unite and increase their development. As long as the culture remains an ancestral mummy venerated by Africans or enjoyed by tourist, it will not be able to awaken the Africans' will to transcend their historic condition in order to develop further their humanity. Philosophical rationality, as a remedy to the radical African evil denounced at the time of the Baule's summit, can liberate the Africans of the invisible chains that bind them, in a way, to their past and holds them captive to the suicidal afro-pessimism, created by a political mediocrity that has been raging for half a century. What follows will reveal the political "misery" in Africa, while recalling the meaning and the stakes of the philosophical reflection for a re-evaluation/ re-examination of the culture and development of humanity in Africa.

Key words : Culture, politics, philosophy, development, education, humanity.

« Tout peuple naît un jour à la vie politique. Qui pense la lui interdire ne fait que l'y précipiter, précisément pour en conquérir le droit. Je vous dis seulement : ne vous jetez donc pas tous avec un tel ensemble dans la politique, et dans la politique verbale, de clocher, de personnes ou d'entraînement vocal. ..., il y a mieux à faire que d'importer chez vous ces luttes de chefs de bandes et ces combats de gosiers.... » E. Mounier, *L'éveil de l'Afrique noire*¹.

La plupart des philosophes ont fait de la politique l'objet de leur attention critique. De Platon à Heidegger, en passant par Aristote, Machiavel, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Fichte et Nietzsche, la politique comme mode spécifique de l'être-ensemble-au-monde des hommes et comme ensemble des stratégies de conquête et de conservation du pouvoir d'Etat, pour conduire la communauté sur les routes d'un projet cohérent de société, fait l'objet de réflexions philosophiques, de constructions et de déconstructions théoriques. La politique a été tantôt mise en question, dans les idéaux qui la sous-tendent ou dans les moyens qui sont censés la conduire au quotidien, et tantôt remise en perspective comme destin terrestre des sociétés humaines.

Malgré tout ce dont elle s'est montrée capable dans les domaines de la science, de la politique, de la morale, de l'art ou encore de la religion, la réflexion philosophique reste suspecte, particulièrement dans les pays en voie de développement, où la précarité brille de mille et un feux : on lui reproche son manque d'efficacité, son incapacité à prendre en charge la réalité humaine ». Comment cela se fait-il ? A quoi cela est-il imputable ? A la philosophie elle-même dont on prétend qu'elle est par essence « inutile » ? A l'ignorance ou à la mauvaise foi de la majorité des hommes qui ne mesurent pas du tout ou pas assez le rôle et la force des idées (philosophiques) dans la conduite des affaires humaines ?

La philosophie peut aider à élucider la question politique en général, en prenant utilement pour matière de réflexion la misère politique en Afrique pour contribuer à plus de considération pour le respect des personnes dans leur liberté et leur dignité. Comme le soutient Savadogo, la réalité politique ne saurait être l'apanage des sciences positives, politiques ou juridiques, elle peut et doit être questionnée et traitée avec pertinence par la philosophie : « *La philosophie politique est le lieu où se joue le sens de la philosophie pour la vie en commun des*

1- *Œuvres de Mounier*, tome III, 1944-1950, Paris, Seuil, 1962, page 338.

2- Dans son ouvrage *La Parole et la cité* L'Harmattan, 2002, l'auteur illustre concrètement cette idée de l'utilité de la philosophie pour l'histoire humaine, pour la politique en tant que celle-ci organise notre être ensemble au monde sur les plans local et universel. En s'intéressant à la question du vivre ensemble et du pouvoir qui l'organise, le philosophe contribue dans la discrétion et par la force de sa pensée à édifier un monde toujours plus humain qui tourne le dos à la violence en entrant dans une dynamique du droit.

*hommes, pour l'existence collective. La confrontation avec ce domaine est ainsi inévitable pour une pensée qui s'interroge sur le sens de la philosophie pour l'existence*². Selon l'auteur « *le jugement des individus se nourrit des idées, des doctrines, qui traversent leur époque. La réflexion philosophique sur la politique, la philosophie politique, contribue à l'éducation de l'opinion publique universelle* »³. Un recours aux ressources de la philosophie comporte donc du sens et des enjeux certains pour une remise en perspective de la culture et de l'humanité en Afrique.

Depuis le sommet historique de la *Baule*⁴, la vie politique africaine a connu un tournant significatif. Les pays africains bénéficiaires des aides occidentales pour leur développement, tragiquement problématique, malgré quelques décennies d'indépendance politique (fin de la sujétion visible du colonisateur, autodétermination des peuples), ont dû se plier à un impératif catégorique politique qui les sommait d'organiser une dynamique de la vie politique contre la statique des partis uniques qui avait pesé sur les populations africaines du poids de leur dogmatisme stérilisant et de leur tyrannie liberticide. Dans la sous-région ouest-africaine, en dehors de quelques pays africains qui avaient effectivement joué le jeu de la démocratisation attendue (par exemple le Bénin de Mathieu Kérékou et le Mali de A. T. Touré, deux pays qui ont osé tourner le dos à leurs passés politiques respectifs marqués pour l'un, par la violence révolutionnaire, et pour l'autre, par la folie des grandeurs), peu de pays se sont résolument engagés dans la logique de la démocratisation en satisfaisant ses exigences majeures de transparence dans la gestion des affaires publiques, de bonne gouvernance, de prise en compte des minorités politiques ou ethniques, de promotion conséquente du pluralisme politique et de la formation nécessaire des populations à un exercice conscient et responsable des libertés.

L'Europe, ancienne puissance coloniale, s'était exprimée à travers la médiation de la France lors de ce sommet de vérité ; elle entendait opérer une rupture déterminante dans ses relations avec ses anciennes colonies, émancipées de sa tutelle depuis alors quatre décennies. Fière des acquis de son histoire, l'Europe s'était comportée une fois de plus, mais d'une manière tout à fait nouvelle, en véritable maîtresse, éducatrice pour l'Afrique. On peut même dire dans ce cas historique,

3- *Ibidem*.

4- Le sommet de la Baule en France du 19 au 21 juin 1990 s'est tenu sous la houlette de François Mitterrand Président de la République française sur le thème suivant : « *les défis que devra relever l'Afrique au cours de la dernière décennie du XX^e siècle* ». Fatiguée par les intrigues politiques et les énigmes anti-démocratiques africaines, la France a voulu instaurer une prime à la démocratisation du continent africain qui semblait marqué de façon quasi-congénitale par le règne des dictatures. (On le sait bien, un chiasme demeure entre le discours officiel et la réalité des intrigues élyséennes en Afrique. Dans la pratique, la France a continué à soutenir les régimes africains qu'elle savait pourtant dictatoriaux, l'essentiel étant pour elle qu'ils servent ses intérêts. Le général avait prévenu : la France n'a pas d'amis, elle n'a que des intérêts.)

qu'il s'agit d'un coup d'arrêt magistral à des comportements politiques qui n'avaient que trop duré. Il s'est agi d'entreprendre de re-éduquer les Africains contre des habitudes de pensée et de vie politiques aux strictes antipodes de la pensée et de la pratique politiques reconnues de la grande civilisation européenne qui faisait de la liberté individuelle, des droits de l'homme, de la dignité de la personne humaine, le fleuron de toutes ses conquêtes historiques. Les pays de l'Europe de l'Est, dans le sillage de l'ex-empire soviétique, apparaissaient comme une rature malheureuse dans l'histoire et le progrès de l'Europe. Les pays asiatiques alignés sur l'idéologie communiste étaient quelquefois interpellés, et souvent laissés à leur différence culturelle. Les pays africains qui avaient été engagés (de force) au service de l'Europe dans les tragédies majeures du 20^e siècle, n'avaient pas incarné chez eux, les nobles idéaux de liberté/dignité humaine, mais s'enfermaient contre toute espérance, dans des contradictions insurmontables entre les valeurs socio-culturelles locales et celles héritées de la rencontre avec l'autre. On avait espéré qu'après la seconde guerre mondiale, pour avoir contribué en hommes et en matières premières, à libérer l'Europe de ce qu'il y avait de pire en elle (le fascisme, le nazisme), les pays africains se seraient laissés gagner à la logique de la liberté dont le vent soufflait dans toutes les directions du monde. Mais, dans l'ensemble, le continent africain était comme une éternelle patiente qu'il fallait assister à tout point de vue, comme un ensemble hétérogène de pays immatures qu'il fallait, avec force bonne volonté humanitaire, force aides économiques, tenter de «redresser» autant que possible. Pour emprunter une métaphore médicale, l'Afrique noire apparaissait comme un patient d'un hôpital psychiatrique que l'on bourre de tranquillisants, en feignant de s'étonner qu'il ne soit pas plus éveillé. L'arbre africain était resté, malgré toutes les tentatives de redressement appliquées, toujours tordu aux yeux des anciennes métropoles qui, à la veille de la fin du siècle, ont imaginé un remède de choc contre une situation devenue incompréhensible, sinon intolérable. On peut considérer le sommet de la Baule comme le point de départ d'une majorité forcée que l'Europe a imposé à ses anciennes colonies qu'elle avait jusque là infantilisées, vassalisées, subordonnées, prises sous sa sainte tutelle. Point de départ de la majorité politique en Afrique, l'impératif de la Baule devait forcer l'Afrique à sortir du statut de mineure dans lequel elle avait été enfermée et dans laquelle, par démission et pessimisme, elle semblait se complaire, convaincue par l'idéologie coloniale qu'elle ne pouvait plus vivre, se développer, se réaliser sauf par procuration, sous le couvert d'un tuteur européen qui pense pour elle sa culture, son économie, sa politique, son développement. C'est un tel état des choses et des êtres réduits à presque rien que Césaire, dans son *Discours sur le colonialisme*⁵, stigmatisait en parlant de millions de

5- Césaire (Aimé), *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris, 1950, re-édité en 2004.

gens à qui on avait savamment inculqué le complexe d'infériorité.

L'Europe elle-même avait connu des difficultés, des crises dans son histoire, mais elle s'en était sortie renforcée, fortifiée dans la conscience de son identité, de sa spécificité, et de ses missions historiques, de ses responsabilités devant l'humanité. L'Europe malade avait elle-même trouvé les remèdes à ses maux, par le travail de la raison dont elle explorait méthodiquement les possibilités, les unes après les autres, dans de multiples champs épistémologiques et technologiques. Husserl⁶ l'a si bien mis en lumière, l'Europe n'a pas seulement un pays physique comme patrie, mais aussi et surtout une patrie spirituelle, en l'occurrence la Grèce des philosophes, grands ministres et législateurs de la raison devant l'histoire. L'Europe moderne pouvait donc, par un recours opportun et critique à sa patrie spirituelle, à sa source nourricière, penser et panser les blessures de son histoire.

Par le sommet désormais historique de la Baule, la vision que l'Europe se faisait de l'homme, de la personne humaine, depuis principalement le siècle des Lumières, gagnait enfin les terres africaines pour y éclairer le sort de millions d'hommes et de femmes, maintenus sous le joug d'une politique post-coloniale stérile qui leur avait été imposée depuis les indépendances. Celles-ci, au lieu d'émanciper véritablement les populations, semblaient avoir plutôt fait la fortune d'une élite sans capacité conséquente d'agir sur le réel (naturel ou social) en vue de le transformer dans le sens du développement global de la patrie qu'elle prétendait pourtant servir. Alors que l'Afrique était en panne, parce qu'elle avait surtout mal à sa « tête », c'est-à-dire, à son *élite*⁷ qui s'était révélée incompétente, déracinée, aliénée, alors qu'elle avait pourtant suscité de l'admiration et de légitimes espoirs par ses prises de positions en faveur de la libération du joug colonial, en faveur des indépendances, la France qui s'est d'une certaine façon, toujours vue dans le rôle du messie, du maître du monde noir, a sifflé la fin de la récréation politique pour engager les pays africains dans une nouvelle vision et pratique de la politique.

6- L'auteur rappelait la grande dette filiale que l'Occident devait à la Grèce, son lieu de naissance non au sens simplement géographique du terme mais au sens spirituel : « ... l'Europe a un lieu de naissance. Je ne songe pas, en termes de géographie, à un territoire, quoique elle en possède un, mais à un lieu spirituel de naissance ... » Voir la *Crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935), trad. P. Ricœur, Paris, Aubier, 1949, réédité en 1987, p. 35.

7- Emmanuel Mounier, le seul philosophe européen ayant fait l'honneur à l'Afrique de venir à sa rencontre en 1947, avant de parler d'elle dans ses écrits, avait noté au cours de son périple que l'un de plus graves dangers qui planait sur l'Afrique était le problème de son élite. Celle-ci avait la tête ailleurs, elle était « une élite de déracinés », coupée des populations, coupée de l'appel de la terre nourricière pour laquelle il fallait pourtant former des cadres techniques. L'élite africaine née du mimétisme le plus ridicule apparaissait aux yeux de Mounier, comme une occasion ratée d'émanciper en vérité les populations africaines de la précarité à laquelle la colonisation les avait exposées. Pour aller plus loin, lire *l'Eveil de l'Afrique noire*, in *Œuvres III*, op. cit., pp : 247-338.

Cette révolution politique prescrite par le médecin de la civilisation africaine, devait libérer les voix du silence, les voix des oppositions, des sociétés civiles africaines, pour permettre, formellement au moins, de sauver les apparences de la démocratie, de jouer le jeu de la pluralité politique. Notons que, malgré le caractère apparemment honteux du chantage fait par le maître français en démocratie, face à la panne politique dans laquelle se trouvait l'Afrique, c'était bien la première fois qu'on se refusait à continuer selon l'habituelle logique des *perfusions*⁸, d'injecter dans le réservoir africain encore du «*carburant*» venant d'ailleurs. Pour une fois, le maître français a profité de la panne pour exiger, provoquer un changement de vision et de comportement politiques. Le moment de briser la dynamique de la folie des partis uniques née des alibis majeurs (lutte contre le maître étranger, unité nationale, développement, patriotisme anti-colonial) que nos saints pères de la nation avaient trouvés pour contenir en toute bonne conscience l'expression des libertés, était arrivé.

Mais, dans ce cas comme en d'autres, les événements historiques s'accumulent sans qu'on ne se rende compte dans l'immédiat si, au-delà de la conjoncture historique, ce n'est pas la force silencieuse des idées qui s'exprime dans l'histoire, qui meut l'histoire malgré l'apparent désordre qui la caractérise à première vue. La politique en Afrique est, depuis les années des Indépendances, un champ où la violence se donne à voir sous de multiples formes et à des degrés divers. L'origine des violences qui se déchaînent sur le terrain au point de compromettre sérieusement les possibilités de développement social et économique étant déjà connue (ce sont aussi bien des causes internes et externes : exacerbation des logiques ethniques, *tribales*⁹, lutte de castes, de classes, refus de l'alternance politique, coups d'Etat, dictature, présidence à vie, conflits entre Etats voisins, problèmes de frontières et de migrations), l'essentiel c'est de trouver un moyen d'en sortir car si la politique ne rend pas les hommes libres et n'organise pas le progrès des nations, alors à quoi bon ? Si, dans et par la politique, les personnes et les nations ne marchent pas vers un mieux-être, si la politique n'est plus qu'un cauchemar collectif, alors, à quoi bon ? Il importe de renouer avec une vision humaniste de la politique, et en cela, nous avons plus besoin

8- Kabou (A.), *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 203.

9- Smith Stephen écrit que « En Afrique, la tribu est le rocher sur lequel sont bâties toutes les églises et chapelles, aussi bien pour diaboliser que pour racheter le continent ... » in *Négrologie, Pourquoi l'Afrique meurt ?*, Paris, Calmann-lévy, 2003, p. 147.

10- Même si la religion passe pour être ce qui divise un peu partout dans le monde, les personnes, les cultures, les Etats et même, les civilisations à l'échelle cosmopolitique, il me semble que cela cache en réalité une subtile instrumentalisation de la religion pour masquer des enjeux économiques, politiques inavouables. On se sert de la religion comme de la culture pour cacher des rapports de forces entre des groupes et des classes qu'il serait honteux de proclamer. En ce sens, il faut appliquer à la culture aussi la critique de Marx selon laquelle la religion peut être

de la philosophie politique que de la *religion*¹⁰. Nous trouvons dans la philosophie politique en général (Platon, Aristote, Hobbes, Rousseau) et dans celle de Kant en particulier, l'approche humaniste dont la politique africaine a plus que jamais besoin : la politique y est définie comme un processus infini d'humanisation des individus, des Etats. Même si Kant s'est refusé à confondre civilisation et *moralisation*¹¹ de l'homme, nous apprenant ainsi qu'il ne faut pas compter sur la politique qui est une affaire d'intelligence, d'intérêt réciproque bien compris (possible même pour un peuple de démons à qui il manque tout sauf l'intelligence calculatrice), il a caractérisé la politique comme une marche à petits pas (les bonds sont assez rares, sauf les bonds en arrière qui résultent de la ruse de l'ego, de la ruse du cher-moi qui surgit toujours quand on ne l'attend pas ou plus dans le jeu du contrat social et politique entre les individus et les corps politiques) vers un épanouissement des personnes humaines, dans un système de droits et de devoirs reconnus et appliqués.

Face au « *désordre établi* » en Afrique du fait d'une conjonction dramatique de causes internes et externes, on peut recourir à la philosophie politique de Kant pour voir si la dynamique qu'elle propose (de la violence à la liberté pour chaque citoyen dans un Etat particulier, et ensuite dans une vision cosmopolitique où le droit sera administré de façon universelle et servira la paix entre les hommes et entre les nations, bien que ce soit dans une forme d'association inter-étatique qui n'érige pas un Etat mondial) ne peut pas remettre en mouvement la réalité africaine pour favoriser l'épanouissement des individus et des ethnies dans les Etats voulus et acceptés, le progrès des nations dans l'association entre les Etats à l'échelle du continent, et finalement une intégration véritable des Etats du continent dans une communauté internationale qui les traite dorénavant non en fonction de leur pouvoir économique ou militaire, mais du point de vue de la responsabilité qu'ils ont de garantir l'exercice réglé et pacifique des libertés de personnes qui, pour être de peau noire et de condition souvent médiocre, n'en sont pas moins dignes et respectables. Une telle vision rend non seulement possible la paix dans le monde par le droit, mais aussi le développement socio-économique, le plein épanouissement de ce que Kant appelle les dispositions naturelles de l'homme, de l'espèce humaine.

Le propre de la réflexion philosophique est de se constituer dans un temps de crise donné (il n'y a pas d'immaculée conception de la philosophie, elle a toujours une origine, un contexte d'émergence que l'on peut situer dans l'espace et le temps), de pouvoir donner du sens

11- Dans la 7^e proposition sur l'Histoire universelle, Kant soutient que : « Nous sommes hautement *cultivés* par l'art et la science. Nous sommes *civilisés*, jusqu'à en être accablés ... Mais il s'en faut encore de beaucoup que nous puissions nous tenir pour *moralisés* ... » in *Œuvres philosophiques*, tome II, Paris, Gallimard, coll. La pléiade, 1985, p. 199.

à des événements l'ayant précédé ainsi que l'a indiqué Hegel, dans la formule bien connue selon laquelle, la chouette de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée du jour. Mais, Kant nous a appris dans sa philosophie de l'histoire, que le philosophe, au regard de l'espérance d'une fin heureuse de l'histoire (l'épanouissement des dispositions naturelles de l'humanité dans la liberté) pouvait aussi autoriser la postulation raisonnable d'un sens des événements qui tissent la trame de l'histoire humaine. La philosophie n'est pas synonyme de prophétisme, mais la philosophie de l'histoire peut, dans les limites du raisonnable, supposer un fil conducteur qui soutient le chaos apparent de l'histoire factuelle des hommes et des peuples. Si la réflexion philosophique est ainsi, c'est non parce qu'elle répond de façon absolue et abstraite à des problèmes concrets, historiques et relatifs, mais parce qu'elle prend et comprend la réalité humaine de façon toujours radicale, plus radicale que les sciences ordinaires qui la saisissent de façon sectorielle, partielle. Si la philosophie en général peut apporter quelque chose à l'intelligence de l'histoire humaine, celle de Kant¹², parce qu'elle a pris en charge la question du sens de l'histoire de l'humanité, représente une clef de choix pour entrer dans le labyrinthe des tribulations politiques de l'Afrique.

Les apports de la philosophie politique de Kant me paraissent encore d'une actualité remarquable pour comprendre et remettre en perspective la politique en Afrique. Non seulement Kant avait vu dans le processus *d'endettement*¹³ des Etats un phénomène très dangereux pour la stabilité sociale, économique et politique, mais il avait su également dénoncer la liaison entre la dette et la guerre qui compromet pour longtemps la possibilité d'une communauté cosmopolitique fondée sur le droit et ayant pour défi majeur la promotion des dispositions de l'humanité. Le développement des dispositions chez l'homme est la culture de l'humanité ; la guerre et l'endettement des Etats qu'elle impose représentent une tragédie pour le développement de l'humanité

12- *Cœuvres philosophiques*, tome II, *Op. cit.* On s'intéressera particulièrement aux opuscules sur l'histoire, ensemble d'extraits de l'œuvre de Kant portant sur l'histoire, ses tribulations et son sens au niveau local et universel. Kant s'est efforcé de penser l'histoire de l'humanité non du point de vue d'une communauté locale, particulière, mais du point de vue de la communauté universelle, d'un point de vue cosmopolitique. De ce fait, il reprenait à nouveaux frais une problématique bien stoïcienne (un seul monde, un seul dieu) en posant le principe de la rotondité de la terre comme ruse de la nature pour empêcher la dispersion à l'infini de l'espèce humaine. Mais au-delà de la ruse de la nature qui contraint les hommes à une marche vers le progrès, il faut noter le rôle de la raison, inventive, créative qui éclaire les hommes dans leur recherche du sens.

13- Kant, *Cœuvres philosophiques*, tome II, *Op. cit.*, p. 202. Cf. la 8^e proposition : « *Enfin, la guerre elle-même cesse peu à peu d'être seulement une entreprise très ingénieuse ... mais elle devient en outre, du fait des séquelles que ressent l'Etat écrasé sous le poids grandissant des dettes (cette nouvelle invention) dont l'amortissement devient imprévisible, une entreprise si lourde de conséquences ...* ».

par la culture. Nul besoin de rappeler ici que les guerres en Afrique n'ont été souvent que les manifestations tragiques du divertissement politique (au sens pascalien du terme) de nos chefs d'Etats ; incapables de gouverner, de résoudre les vrais problèmes des entités politiques légués, démangés par la passion des honneurs, la folie du pouvoir, des richesses et des grandeurs, ils ont exacerbé les différences ethniques, religieuses, culturelles et politiques, installant le conflit au sein des Etats et entre les Etats. En Afrique, la guerre a souvent été le signe de l'impatience et de l'impuissance politiques en sacrifiant la culture et l'éducation qui devrait être le foyer vivant de toute politique véritable. Un demi-siècle après les indépendances, la plupart de nos Etats n'ont pas réussi la révolution éducative qui pouvait mettre en route la dynamique du développement par l'autopromotion communautaire. En lieu et place d'une telle dynamique, la politique en Afrique a réussi le terrible pari de l'anesthésie de la volonté du changement, transformant les gens en morts attendant on ne sait quelle résurrection, en fantômes vivant en attendant Godot, en mentalités attentistes, obnubilées par l'assistance du Nord et convaincues d'une revanche à prendre à la fin des temps, lors de la parousie historique qui rendrait aux misérables le centuple de ce que l'histoire leur a volé. Dans un tel climat, ce qu'on appelle la culture africaine n'est plus qu'une sorte de musée du ressentiment qui sert à la rumination morale et non à la créativité, à l'inventivité, au développement.

La vision kantienne de la culture met plus l'accent sur le processus que sur les résultats : la culture est avant tout un mouvement, un processus complexe qui engage l'être humain dans une dynamique de dépassement de sa brutalité, de la brutalité qui le tente constamment, qui le jette sur les sentiers escarpés d'une recherche de lui-même, du sens de son existence dans une communauté de droit. Selon Kant, c'est par une disposition de la nature, avare vis-à-vis de l'homme alors qu'elle s'est montrée prodigue vis-à-vis des animaux ordinaires qu'elle a doté de tout à l'origine, que l'homme se retrouve dans l'obligation de tirer tout de son propre fonds, de sa raison au lieu de tout attendre d'une providence bienveillante qui organiserait tout pour lui. Kant fait ici sienne une idée qui lui est antérieure et qui remonte aux nombreuses crises de l'autorité, qu'elle soit religieuse ou politique. L'homme ne doit rien attendre de la nature ou de on ne sait quelle fatalité historique, il ne peut que compter sur lui-même, sur son imagination, sur son ingéniosité ; il doit, malgré les vicissitudes de la vie, être heureux de mériter tout ce qui lui arrive de bien. Il doit être créateur de sa propre existence, cause de son propre épanouissement, en un mot liberté ; telle est la logique humaniste dans laquelle se meut la philosophie politique de Kant. C'est dire à quel point Kant avait foi en l'humanité (pas en l'individu qu'il voit comme égoïste, comme un moi empirique) considérée du point de vue de l'espèce. La politique ne peut représenter un levier

au service de l'humanisation de l'homme africain qu'à condition que l'on retrouve une certaine foi en l'homme, créateur de valeurs, malgré tout le pire dont il peut se montrer capable (en témoignent les folies du Rwanda, du Burundi, du Libéria, de la Sierra Léone, de la Côte-d'Ivoire, du Togo, etc.). Cela suppose que l'on renonce aussi à penser l'Etat en Afrique comme un grand enclos dans lequel on parquerait les personnes sous bonne garde, sous la garde de tyrans ou de gens incapables de se hisser au-dessus de leurs intérêts personnels, des intérêts de parti ou de tribu. Jusqu'à présent, l'Etat a plus servi à contenir ou écraser les personnes qu'à les promouvoir, les stimuler et les organiser pour qu'elles recherchent leur épanouissement. Kant rappelle que l'Etat est au service de la liberté et non le contraire ; pour cela, il va même jusqu'à dire que l'Etat doit plier le genou devant le droit.

La philosophie kantienne de l'histoire inscrit le progrès de l'humanité sous le signe d'une violence multiforme certes, mais surtout d'une prise de conscience décisive de la spécificité de la condition humaine et d'une mise en œuvre de la liberté. La liberté est, selon Kant, la faculté par laquelle l'homme peut transcender les limitations de la causalité naturelle, déroger aux lois de la nécessité naturelle, inaugurer des séries causales indéterminées au-delà de tout déterminisme naturel, pour se doter de valeurs portant son sceau. A la différence de l'animal ordinaire, l'homme doit être le maître d'œuvre de son histoire, il doit, non hériter tout de la nature, mais plutôt se montrer imaginatif, créatif, artiste, libre, *digne*¹⁴. La dynamique du développement de l'humanité chez Kant est placée sous le signe d'un plan déterminé, d'un dessein caché de la nature, d'une « *ruse de la nature* » qui accompagne le jeu pour ne pas dire le choc des libertés individuelles, les vicissitudes de l'existence humaine. Selon Kant, reprenant une idée chère à Mandeville, la ruse de la nature garantit l'histoire humaine d'une certaine continuité, mais aussi de toute chute dans la barbarie sans nom, dans le chaos total et demeure en quelque sorte ce qui fait croire qu'au-delà de tous les désastres, l'espèce humaine demeure capable du meilleur : « *Les hommes, pris individuellement, et même des peuples entiers, ne songent guère qu'en poursuivant leurs fins particulières en conformité avec leurs désirs personnels, et souvent au préjudice d'autrui, ils conspirent à leur insu au dessein de la nature ; dessein qu'eux-mêmes ignorent, mais dont ils travaillent, comme s'ils suivaient ici un fil conducteur, à favoriser la réalisation ; le connaîtraient-ils d'ailleurs qu'ils ne s'en soucieraient guère* »¹⁵. Pour Kant, la dynamique de l'histoire de la civilisation, développement de l'humanité, prend sa source dans un paradoxe de la condition sociale des libertés qu'il appelle « *l'insociable sociabilité* »¹⁶.

14- « *Mais la nature exige aussi que l'humanité soit obligée de réaliser par ses propres ressources ce dessein, de même que toutes les autres fins de sa destination* », Cf. *Opuscules sur l'histoire*, Paris, GF-Flammarion, Paris, 1985, p. 76.

15- Kant (Emmanuel), *Opuscules sur l'Histoire*, Op. cit., p. 70.

C'est d'ailleurs par la prise en compte des difficultés du vivre ensemble des hommes et des sociétés humaines (la négativité historique) que la philosophie kantienne de l'histoire se montre non spéculative, mais plutôt réaliste et pragmatique.

Pour Kant, malgré tout le poids de la négativité historique (les violences, les luttes interpersonnelles, intercommunautaires), l'histoire a pour horizon la constitution d'une communauté locale et universelle fondée sur le droit ; le passé et le présent peuvent être le temps de la particularité, celui des intérêts partisans, l'avenir appartient à une logique d'ouverture et d'interpénétration des particularités. C'est vers la communauté (humaine) sous une forme politique et morale que marche l'histoire malgré, sinon même grâce à toutes les adversités, les intrigues. C'est par la médiation de la ruse de la nature que la communauté et l'universel l'emportent progressivement sur l'individu et le particulier. Kant recourt ici à l'analogie (le comme si) pour avoir une intelligence de l'ordre qui se cacherait derrière le chaos du choc des libertés individuelles en concurrence dans l'histoire. Bien souvent, en effet, le spectacle de l'histoire montre un tel chaos des actions et un tel choc des intérêts individuels, particuliers qu'on pourrait se laisser aller à désespérer de l'histoire humaine. Dans le contexte africain, l'afro-pessimisme apparaît comme l'expression parfaite d'une telle désespérance. Cependant, il n'est pas contraire à la raison, d'essayer d'y voir un fil conducteur qui organise la marche du temps, des hommes et des peuples dans une orientation prometteuse et significative d'une possible réalisation de la liberté. Après Kant qui parlera par analogie d'une ruse de la nature, marâtre de l'homme, oeuvrant dans les faits historiques pour conduire progressivement l'homme, malgré lui souvent, du fait d'une incurable insociable sociabilité à la fondation d'une communauté locale et universelle administrant le droit, Hegel quant à lui découvrira sous les turbulences de l'histoire des hommes, petites gens et héros confondus, une ruse de la raison dans l'histoire, conduisant l'humanité par une dialectique vivante vers la liberté dans l'Etat.

La violence est donc constitutive de l'histoire humaine, en Afrique, comme ailleurs dans le monde, non parce que l'homme serait un animal ou se comporterait comme un animal, mais bien plus parce qu'il est un être doué de raison, de conscience, de volonté, d'intention (il est un être fondamentalement moral) et qu'il peut mettre en œuvre des moyens pour atteindre des fins réfléchies, personnelles ou communautaires. C'est parce que l'homme est doué de conscience, de raison, de volonté qu'il peut être dit aussi « *un méchant animal* », l'animal ordinaire étant d'autant plus incapable de méchanceté qu'il est censé être dépourvu de la faculté de calculer, de raisonner, de réfléchir, de choisir en toute

16- *Cœuvres philosophiques*, tome II, *Op. cit.*, 4^e proposition, p. 192.

conscience et responsabilité. Cela ne légitime en aucune façon les violences de type esclavagiste, colonial exercées contre une communauté entière. L'homme est un être à qui il arrive souvent de penser que son épanouissement passe par l'anéantissement de l'autre homme avant de réaliser au bout d'un certain nombre d'expériences dévastatrices que c'est seulement par et avec l'autre qu'il se donne des chances de conquérir l'humanité (c'est-à-dire plus de maturité psychologique, intellectuelle et morale). Bien plus que la paix, à entendre ici au sens de condition édénique de coexistence, le conflit avec l'autre apparaît comme le moteur de l'histoire humaine ainsi que l'avaient compris Rousseau, Hobbes, Spinoza, Kant, Hegel et après eux, Marx et Engels, dans la mesure où il conduit les protagonistes à comprendre la nécessité de coopérer dans le sens de trouver les voies et moyens légaux, juridiques pour articuler les libertés et les intérêts particuliers dans le cadre d'une association politique locale ou universelle, cosmopolitique.

L'homme n'a pas d'avenir en tant qu'individu, c'est en tant que *communauté*¹⁷ politique et morale, mieux encore, par-dessus tout, sa communauté d'appartenance locale et sectorielle, en tant qu'espèce (l'humanité) qu'il peut espérer un réel avenir, c'est à dire, un stade d'épanouissement effectif, maximal de ses potentialités. De ce fait, c'est en vain que les Noirs, grands blessés de l'histoire universelle, en viendraient à souhaiter une existence communautaire totalement à l'abri de toute relation avec ceux qui les nient ; ils doivent envisager l'épanouissement de leur humanité dans la grande communauté humaine à l'échelle cosmopolitique de l'espèce. De tous les philosophes des Lumières qui ont cru au progrès de la civilisation, au développement de l'humanité, Kant est celui qui a le plus porté et exprimé cette grande foi en un avenir meilleur de l'humanité sans pour autant tomber dans l'optimisme du futurisme facile et euphorique, puisque son propos restera empreint d'un réalisme tragique en ce qui concerne la place de la violence dans l'histoire humaine. Selon lui, « *Le bois dont l'homme est fait est si noueux qu'on ne peut y tailler des poutres bien droites* »¹⁸. L'anthropologie kantienne est, on le sait, pessimiste en ce qui concerne l'individu, mais elle devient optimiste au niveau de l'espèce : « *Ainsi dans une forêt, les arbres, du fait même que chacun essaie de ravir à l'autre l'air et le soleil, s'efforcent à l'envie de se dépasser les uns les autres, et par suite, ils poussent beaux et droits. Mais au contraire, ceux qui lancent en liberté leurs branches à leur gré, à l'écart d'autres arbres, poussent rabougris, tordus et courbés* »¹⁹. Ce propos est tout aussi valable pour ce

17- Dans ses considérations sur les différentes races humaines, Kant parle même de «*famille*» pour désigner l'espèce humaine. Voir *Opuscules sur l'histoire*. «*Ainsi donc, les Nègres et les Blancs ne sont pas des espèces différentes d'hommes (car ils appartiennent vraisemblablement à une seule et même souche), mais ils sont néanmoins deux races distinctes ...* », pp. 48-49.

18- *Opuscules sur l'histoire, Op. cit.*, p. 78.

qui concerne la dynamique intra-étatique (les individus ou les ethnies au sein d'un même corps politique) que dans la dynamique inter-étatique (entre les Etats en Afrique, et dans le monde). Vouloir vivre ensemble, en concédant certains sacrifices, telle doit être la disposition majeure des individus, des ethnies et des Etats en Afrique, pour réussir le développement en général et surtout celui de l'humanité. L'obsession du développement (économique) qui impose des insomnies au continent noir doit céder le pas au souci d'un développement de notre humanité. Le défi du devenir toujours plus humain ne se relève pas dans l'isolement, mais dans une communauté voulue, dynamique et productive. Face à un tel objectif, la culture apparaît donc comme tout le processus sinueux et vivant par lequel, les uns et les autres essayent d'accorder leurs intérêts souvent contradictoires, et mieux encore, essayent de s'accorder en tant que volontés libres, autonomes et responsables pour coopérer à l'épanouissement de l'humanité qu'ils partagent. La culture, en tant qu'elle signifie commerce entre des personnes et des collectivités, permet de gérer les contradictions et d'en tirer profit.

Le sommet de la Baule fut pour l'Afrique, l'expression d'une ruse de l'histoire par l'entremise du maître colonial. La prescription de la bonne gouvernance comme remède à la tragédie politique vécue par les populations visait à soigner le corps politique africain par la tête. C'est dire toute l'importance que le sommet de la Baule attribuait au politique dans les sociétés. Les peuples africains aspiraient à la liberté contre le joug colonial, mais une fois les indépendances acquises, les successeurs du maître colonial ont vite fait de remettre le mors de la subordination et de l'aliénation à leurs frères. Curieusement, par on ne sait quelle ironie de l'histoire, l'ancien maître colonial revient dans ce jeu sérieux où beaucoup perdirent la vie, pour initier une dynamique politique dans le sens de la liberté que lui-même avait pourtant confisquée des siècles durant. Le maître, promoteur de la liberté ? Chose curieuse peut-être, mais miracle de l'histoire, les maîtres mûrissent plus vite que leurs esclaves dans la mesure où ils ont plus de loisir pour penser ce qu'ils font faire à d'autres, ce qu'ils sont, ce que sont leurs subordonnés. Peu de gens dans plusieurs pays africains ont réalisé, dans ce mouvement historique qui a rendu effective la possibilité même du multipartisme, de la liberté d'association, de pensée, d'expression et de choix des représentants du peuple pour les placer pendant un temps donné à la tête des affaires de l'Etat, le rôle et la force des idées philosophiques dans la crise historique de la politique qui annonçait l'imminence d'un « printemps africain » capable de favoriser de façon significative le respect de la dignité de la personne humaine et la promotion des droits de l'homme.

19- *Ibidem*, p. 77.

Que n'avait-t-on pas fait au nom de l'unité nationale ? au nom de la sécurité de l'Etat ? au nom du développement, de notre identité, de notre culture ? Ceux-là mêmes qui ignoraient la valeur de la culture pour s'être imposés à leurs propres frères par la complicité et la ruse du colon ou par la force et le sang des coups d'Etats, se transformaient au gré des conjonctures historiques, en messies rédempteurs de l'identité africaine, de la culture des opprimés, des valeurs du monde nègre à défendre contre un ennemi qui n'était autre que leur allié du Nord. Mais c'est bien connu en politique, on vient aux affaires par la porte de la culture, mais dès qu'on s'installe au pouvoir, on ne regarde plus du côté par où on y est arrivé. L'amnésie est la première expression de toute politique arriviste. La culture a cessé très vite de constituer une dynamique porteuse de progrès et d'histoire, pour devenir une idéologie politique, une vision folklorique, cérémonieuse et religieuse de l'identité noire. En tant qu'idéologie, elle n'a pas conduit bien loin la politique en Afrique. Cela est imputable non à la culture africaine en tant que telle, mais à la politique telle qu'elle s'est pratiquée en Afrique ; elle avait en haine l'intelligence sous toutes ses formes, sans doute parce qu'elle avait déjà concédé au colon la propriété exclusive de raisonner, de philosopher, se réservant les mystères de l'émotion et de la danse. Elle transformait en folklore l'intelligence des ancêtres (l'expression «sagesse africaine» n'a signifié le plus souvent qu'un bouclier idéologique pour ne rien apprendre des autres peuples, pour narguer la science, minimiser ses enjeux) à travers des politiques d'*authenticité*²⁰ (dans l'ex-Zaïre de Moboutou) qui n'avaient justement rien d'authentique, tant le mensonge, les intrigues politico-militaires, sociales et ethniques, le jeu des apparences, bref la sainte hypocrisie politique étaient de rigueur. On se souvient au Burkina Faso que sous la révolution des capitaines (Août 1983), dans des délires collectifs imprégnés de ressentiment colonial et de tendance à l'autoglorification narcissique, on se vantait d'avoir des ancêtres doués du don d'ubiquité, d'invisibilité, d'invulnérabilité favorisant des déplacements mystiques, comme si cela pouvait dispenser l'Africain d'aujourd'hui de s'approprier les sciences et les technologies modernes. La révolution des capitaines qui en plus d'avoir disséminé pour le malheur du Burkina actuel des armes aux quatre coins du pays, avait embouché les trompettes de la revalorisation culturelle, et malgré ce qu'elle a apporté (surtout aux femmes) comme opportunités d'éveil à la liberté, à la dignité et à la responsabilité collective face à l'histoire, aura été finalement, à l'épreuve

20- Smith Stephen stigmatisait cette ivresse naturiste qui tente les Africains craignant l'aliénation culturelle, l'adoption de valeurs venues d'ailleurs, en des termes très parlants : « ... Tant que les Africains ne comprendront pas qu'ils ne peuvent pas baigner dans le liquide amniotique de leur « authenticité » tout en se lamentant de l'absence d'eau chaude et d'électricité, ils seront obligés de « détourner » leur destin ... » in *Négrologie, Pourquoi l'Afrique meurt ?*, Paris, Calmann-lévy, 2003, p. 231.

du temps et des réalités politico-économiques du monde, contrainte d'entrer dans la dynamique de la vie républicaine, tournant ainsi le dos à la dictature cauchemardesque et tragique d'un prolétariat plus imaginaire, militaire que réel. La plupart des dictatures en Afrique et ailleurs dans le monde font de la culture l'abreuvoir collectif d'une trop grande haine accumulée contre l'autre et contre soi-même. La culture ainsi instrumentalisée perd sa vitalité et inhibe au lieu de « performer » (au sens anglais du terme) ceux qui s'en réclament.

Peut-on imputer au mouvement poético-politique de la Négritude, la responsabilité de ce retour complexé à une identité africaine vue comme un état originel vierge devant lequel l'esclavage et la colonisation apparaissent comme un viol, comme le péché originel de l'Europe contre l'humanité africaine ? Selon l'ouvrage de Kabou, « Césaire, l'un des fondateurs de la négritude, a, tout en travaillant à la réhabilitation de l'homme noir, éprouvé le besoin de dénoncer les dangers du culte du particularisme. Sans doute avait-il pressenti que le droit à la différence permettrait à l'Afrique postcoloniale de se dissimuler son refus du progrès et de le cacher aux yeux du monde »²¹. Il me semble que malgré les différences de ton entre la vision césairienne plus violente et la vision senghorienne plus mystique de la négritude, les deux pères de la Négritude ne pensaient pas un seul instant la possibilité d'une vie en autarcie complète pour l'homme noir. Les concepts de métissage culturel et surtout de civilisation de l'universel déclinés sur mille et un tons par Senghor en disent assez long sur la vision relationnelle que ces illustres auteurs avaient du monde. Malgré toutes les ambiguïtés détectées dans la rhétorique senghorienne sur l'universel et sur la place et le rôle de l'homme noir dans cette osmose des peuples et des couleurs, on doit reconnaître que c'était pour que l'homme noir, longtemps tenu en respect même dans ses propres quartiers, considéré comme du bétail de production dans les champs, du bétail de guerre, traité jusque-là comme moins qu'un animal domestique, grégarisé et corvéable à volonté, prenne enfin sa place et toute sa place dans la communauté humaine, partage la condition humaine, avec les mêmes droits et devoirs que les Blancs, que nos illustres aînés, ont, malgré les défauts qu'on peut trouver à leurs œuvres avec le recul historique et idéologique, protesté contre toutes les formes de négation et de réduction qu'il subissait dans la mise en présence avec l'homme blanc. Le problème majeur qui s'est posé sur le plan politique en Afrique, c'est le fait que les revendications de l'identité africaine ont vite fait de réclamer la culture comme on réclame après une guerre le corps d'un prisonnier mort pour lui rendre les honneurs. La culture qui soutient l'identité africaine a été traitée comme une momie, et non comme une réalité vivante, un processus infini qui manifeste

21- KABOU (Axelle), *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, p. 118.

l'aptitude d'un être ou d'un peuple à habiter le temps et l'espace, un processus ouvert qui montre comment un être ou un peuple, exposé à la conjoncture historique, passe par des voies et moyens théoriques ou pratiques pour s'affermir et adapter le réel à ses propres idéaux. La recherche de l'identité africaine par la voix politique a en quelque sorte fini par stériliser et figer la culture pour n'en faire qu'un cercueil ancestral dont on ne pouvait sortir que des africains contents de ne pas se fier à la science, repus de suffisance quant à leurs valeurs sociales, morales, égarés dans l'autoglorification d'une spécificité abstraite.

Le pire coup d'Etat contre la culture en Afrique aura été perpétré par une sainte coalition de religieux, d'instituteurs et d'hommes politiques. Mais ici, plus que celle des religieux venus coloniser les esprits et sauver les âmes, plus que celle des instituteurs, passeurs de la culture dominante, la responsabilité des politiques africains est d'autant plus grande qu'en tant que gouvernants, les saints pères des nations africaines avaient la possibilité d'éviter la mise à mort de la culture. De ce fait, se trouvait liquidée aussi et pour longtemps, l'énergie spirituelle d'un peuple, étouffée la flamme vivante, éclairant le chemin de l'avenir. En réduisant la culture à jouer le rôle de gardien d'une vision complexée, mystifiée et mystificatrice du passé (la culture réduite à être gardienne de la tombe des ancêtres), les politiques africains ont consacré leur manque d'imagination, leur impuissance à penser le temps qui vient pour y tracer quelque itinéraire (absence de projet de société qui se manifeste par exemple dans l'exacerbation des contradictions et des intrigues ethniques) à tel point que cinquante ans après les indépendances, les pays africains sont toujours comme égarés dans le monde, sans orientation sensée, sans détermination véritable, sans stature internationale autre que fantomale.

Mais il est possible que cinquante ans ne suffisent pas toujours à mûrir une communauté «liquidée» dans sa chair et dans son âme : la colonisation n'a pas seulement marqué de son fer, les corps noirs, elle les a castrés en profondeur et réduits à leur plus pauvre expression. Après ce déluge historique, que reste-t-il sinon des corps sans âme, des êtres sans foi en eux-mêmes, des êtres sans vocation propre, des êtres tourmentés, réduits à s'agiter et à reproduire la violence qui les a niés et néantisés ? C'est d'ailleurs cette vision des choses qui s'exprime sous le mode d'une demande et d'une attente de compréhension, de patience pour l'Afrique. Le seul problème est qu'une telle demande peut faire le lit d'une complaisance qui nuit au changement et compromet le progrès. Ceux qui se plaignent du retard de l'Afrique s'entendent souvent dire par les Européens que l'Europe a bien mis des siècles à entrer par exemple dans la dynamique de la démocratie, et que de ce fait, on aurait tort de croire ou de vouloir que l'Afrique réussisse très vite là où l'Europe aurait réussi après moult épreuves et au bout de plusieurs siècles. C'est bien souvent les Africains eux-mêmes qui, en

panne d'explication de ce qui arrive à leur communauté malgré tous les médecins qui se pressent à son chevet, se transforment en experts de l'histoire de l'Europe qui leur sert invariablement de modèle, pour expliquer à la limite qu'il est normal que tout piétine en Afrique, que l'on fasse de grands bonds en arrière au moment où on devrait se décider à promouvoir le changement pour améliorer nos conditions de vie. Ces exercices d'infantilisation de tout un peuple ou plutôt d'auto-infantilisation des Africains frisent l'auto-mutilation masochiste. Est-ce un sentiment de culpabilité qui cherche ainsi des exutoires ? Est-ce les effets d'un incurable pessimisme (afro-pessimisme) qui empêche de croire en soi, de se tenir debout et de reconnaître ses erreurs pour être en mesure de les corriger et les dépasser ?

Après avoir marqué le discours néo-colonial des Européens à travers l'idée que malgré toutes les horreurs du système imposé en Afrique, leur mission était noble parce que civilisatrice (nous vous avons apporté des routes, des médicaments, l'ancien et le nouveau testaments, etc.), l'art de *l'auto-amnistie* qui assure la bonne conscience a été le péché mignon de l'élite politique africaine avant d'être relayée sous forme de refrain populaire pour servir une certaine folie des raccourcis. En invoquant systématiquement je ne sais quel « *manque de moyens* » et en chargeant d'autres de leur procurer ces moyens pour réussir enfin le développement, la plupart des Africains ne font-ils pas preuve d'une réelle misère ? Le philosophe camerounais Ebénézer Njoh-Mouelle a stigmatisé dans de très belles pages, cette mentalité étrangement moralisatrice qui consiste à ne pas s'engager soi-même d'un bout à l'autre du processus du développement (depuis la conception des fins à poursuivre jusqu'aux moyens à mettre en œuvre) : « *Tout le monde, en pays sous-développé, se plaint de manquer de moyens financiers et matériels pour faire ceci ou cela. Et quand on vante les succès de tel ou tel autre (individu ou nation), c'est souvent qu'on s'entend répliquer : oui, mais eux... ils ont des moyens ! Or le fait est qu'il ne suffit pas de disposer de ces moyens matériels pour assurer ipso facto le développement attendu* »²².

Selon l'auteur, tout est question du type d'homme, de la qualité de sa vision du monde, de soi. Selon qu'on est une personne médiocre, on ne fera rien d'excellent ni pour soi ni pour sa communauté tandis que si l'on est capable d'ambition, soucieux d'excellence, alors on devient un héros de sa propre vie, capable de servir le développement de l'humanité autour de soi : « *La différence entre ces deux types d'hommes est que l'un est un médiocre incapable de promouvoir son propre progrès et, a fortiori, celui des autres ; tandis que le second est un créateur dont la large vision des choses ne peut que favoriser le développement, l'élévation ou,*

22- Mouelle (E. N.), *Développer la richesse humaine*, Yaoundé, CLE, 1975, p. 55.

*si l'on préfère, l'évolution des autres et de lui-même*²³. Il reste à savoir pourquoi chez certains peuples, la volonté de se développer s'entoure de la précaution de créer aussi les moyens pour rendre possible le développement souhaité tandis que chez d'autres, on vit dans l'idée que l'on pourrait accéder à ses fins propres avec les moyens des autres, par la souffrance des autres, sans coup férir. Il est vrai qu'il n'y a aucun intérêt à vouloir réinventer la roue alors qu'elle existe déjà et qu'il ne reste plus qu'à apprendre à s'en servir, à la réparer quand elle s'abîme, mais peut-on attendre d'un autre que soi qu'il assume la part de négativité dans le processus de réalisation de soi ? L'expression populaire reprise par l'historien Joseph Ki Zerbo, (tant que tu dors sur la natte d'autrui, tu dors par terre) doit devenir un leitmotiv pour que, au-delà des échanges et de la solidarité entre les peuples et les cultures, chaque communauté apprenne d'abord à compter sur elle-même, à s'approprier sa propre histoire, sans renoncer à partager la destinée commune de l'humanité. Par la politique, malheureusement, l'Afrique habite encore le monde et l'histoire universelle en simple témoin et non en actrice à part entière.

Il existe une race d'interprètes de l'histoire des peuples, pour laquelle tout pour l'Afrique relèverait du luxe, à commencer par la démocratie qui serait trop belle pour les Africains. On y va de tous les alibis, à commencer par celui de remplir les ventres malnutris, affamés que nous exposent les tragédies somaliennes, éthiopiennes et nigériennes, de ces dernières décennies. On serait tenté de croire que l'humanité en Afrique est réduite à sa plus pauvre expression à tel point que les hommes et les femmes ne seraient pas mieux que des animaux dont le souci majeur est la conservation du soi corporel à tout prix. Inutile de faire de grandes démonstrations philosophiques pour mettre en lumière le mépris qui se cache derrière une telle vision de l'Africain, réduit à une bouche à nourrir, à un ventre à remplir. Ce qu'on peut dire, c'est que l'Africain est lui-même du fait de son comportement quotidien, en grande partie responsable d'une telle vision étriquée. C'est effrayant à quel point le quotidien absorbe même les compétences les plus pointues du continent : le social, le relationnel dictent tout et empêchent même les intellectuels les plus confirmés de se consacrer à la noble tâche de penser, de faire de la recherche pouvant aider à comprendre les situations dans lesquelles l'Afrique est empêtrée, à leur trouver des solutions. La loi du groupe (socio-culturel, religieux ou politique) dans son pouvoir silencieux et dogmatique, muselle les différences, nivelle les consciences et les comportements, condamnant toute originalité à une clandestinité inféconde. Tous les efforts des uns et des autres semblent par moment amputés de leur envergure et rampent de ce

23- *Ibidem*, p. 56.

fait, au niveau de la satisfaction des besoins primaires : la fin ultime de toute action devient alors la réplétion de la panse.

Peut-être ici, faut-il oser dire que si l'Africain n'est pas mieux qu'une simple bouche à nourrir, qu'un simple ventre à remplir, il vaudrait mieux pour lui qu'il disparaisse. Il y a des raisons de ne pas sauver un tel personnage de l'Africain, incapable d'aucune spiritualité, d'aucune préoccupation autre que stomacale, physique, matérielle. La question pour l'homme, qu'il soit africain ou européen, n'est pas seulement d'être là, en tant que masse matérielle, occupant de l'espace selon l'expression de *Pascal*²⁴, mais d'être là en tant que désir du sens, dignité, conscience, liberté, responsabilité. Ces qualités qui fondent la démarcation entre l'homme et l'animal, l'histoire de la philosophie n'a jamais cessé de les promouvoir dans l'idée d'homme. S'il faut être patient vis-à-vis de l'Afrique, il ne faut pas pour autant que cette patience se transforme en complaisance ou qu'elle serve à masquer une vision évolutionniste méprisante pour des êtres qui devraient pouvoir bénéficier de l'expérience des autres peuples pour ne pas attendre indéfiniment leur droit d'accéder à ce qui ennoblit l'être humain.

Même si les grandes choses ne se font pas en un seul jour, n'est-il pas urgent de s'interroger sur les dangers que représente la reprise africaine de la demande de patience à l'égard du continent ? Quand les Africains reprennent ce refrain (patience pour l'Afrique, comprenez-nous, vous aussi !) et le chantent au monde, n'est-ce pas là, l'expression d'une ruse pour masquer leur refus profond du changement, ou pour masquer leur mauvaise conscience face à l'arriération de leur continent ? Le doute est permis sur la valeur de la commisération éprouvée pour l'Afrique et sur les fleuves de larmes versées à son sujet, en Europe comme en Afrique, parce qu'il pourrait rendre possible une conscience de la responsabilité africaine dans les problèmes d'Afrique. Il ne s'agit pas d'auto-flagellation masochiste, mais à force de chercher ailleurs des boucs émissaires, les Africains font-ils mieux que de renvoyer aux calendes grecques, la nécessité d'une rupture politique, mentale et comportementale salutaire, la possibilité de prendre en charge leur destinée, le temps de la décision et de la responsabilité ? Là encore, contre toutes les tergiversations, tous les alibis dont le plus redoutable est celui du particularisme culturel (l'ivresse de la spécificité identitaire),

24- Pascal affirme que la dignité de l'homme ne tient pas à l'espace qu'il occupe, à sa dimension matérielle, corporelle, physique, mais plutôt à sa capacité de penser, de s'appliquer à bien penser. Pascal soutient dans un fragment célèbre (*Qu'est-ce que le moi ?*) que même sans certains membres de son corps, même sans nos qualités toujours empruntées, l'homme serait toujours homme du moment qu'il est capable de penser, c'est-à-dire, de promouvoir la spiritualité qui constitue sa nature. Notre dignité est de penser, de nous appliquer à bien penser. (Cf. *Pensées*, Paris, Bordas, 1984, fragment 146, p. 73 et le fragment 323, p. 113).

il faut rappeler la devise kantienne des Lumières qui impose que chacun se décide à l'autonomie, à la responsabilité : vivre, être, penser, agir par et pour soi-même et non par procuration.

La politique telle qu'elle s'est pratiquée en Afrique noire, pour l'essentiel, a perdu la mémoire pour ne pas dire la tête. Si elle est quelquefois revenue sur ses pas, c'était souvent pour ramasser dans le passé quelques bois morts pour allumer des incendies dangereux, attiser des haines tribales, ethniques ou politiciennes, et finalement compromettre toute possibilité de regarder l'avenir en face, c'est-à-dire, le prendre au sérieux comme une chose précieuse qui nous appelle au sens du défi, de la dignité et de l'honneur. C'est là que la pensée sartrienne qui fit scandale dans le contexte français, prend tout son sens. L'idée selon laquelle les Français n'avaient jamais été plus libres que sous l'occupation allemande, nous rappelle non seulement que la liberté n'a de sens qu'en *situation*²⁵ concrète, ici et maintenant et non *in abstracto*, mais encore et surtout, qu'il nous appartient à nous Africains, et à personne d'autre, de transformer des situations de servitude en occasion de nous libérer, de nous affranchir pour affirmer la spécificité de notre *être-au-monde*. En tant qu'humains, nous ne nous contentons pas d'être-là, il ne nous suffit pas d'être (là) à la manière des choses ou des animaux ordinaires dont le principal souci est la conservation physique de soi, il nous faut encore poursuivre un idéal qui ait du sens pour nous, œuvrer à réaliser par et pour nous-mêmes ce qui nous fait honneur, nous donne plus de liberté, plus de dignité. Se complaire dans notre condition de peuples castrés et aliénés, c'est nier l'humanité en nous qui nous commande de ne pas nous faire complices d'un passé qui ne passe pas, qui se répète dans le présent au point de fermer toute possibilité d'avenir et de réduire les «damnés de la terre» que nous sommes à tourner en rond comme des toupies dans le cercle vicieux et vertigineux d'un passéisme pathologique doublé depuis quelques années d'un *afro-pessimisme* suicidaire.

Toute la force que libère la pensée philosophique, affirmée en Grèce, corroborée par des siècles de reprises critiques et systématiques, pouvait servir de catalyseur au développement de l'humanité en Afrique, malgré tout ce qui, sous forme de joug et de fardeau invisible et d'autant plus dangereux pour cette raison même, pesait sur nous, nous subjuguait au point de compromettre notre humanité. Mais, ce n'est pas avec seulement la politique qu'on enlève certains fardeaux à un peuple castré qui vit dans son âme et sa conscience comme dans sa chair, le souvenir

25- En cela, Sartre s'est montré un digne héritier de Husserl, père de la phénoménologie, même s'il donnera une orientation existentielle (athée) à la phénoménologie husserlienne qui stipulait un «retour aux choses mêmes» contre les «absurdes choses en soi» de la métaphysique kantienne, s'opposant de ce fait, à d'autres courants plus spéculatifs qui ont fait la fortune et l'infortune de la pensée husserlienne.

de blessures plus métaphysiques que corporelles (c'est de l'humanité des Africains qu'on a douté, c'est de leur dignité qu'on a douté et qu'on leur a fait douter, et de telles blessures sont mille et une fois plus mortelles que n'importe quelle blessure *corporelle*)²⁶. Il fallait une foi en l'éducation, en tant que celle-ci éveille chaque être à sa vérité d'être humain, né ici ou là, condamné à vivre dans un monde où la nature ne lui fait pas vraiment ni longtemps, de cadeaux. L'éducation devrait être la mamelle de cette foi en l'homme, capable de propulser chacun au-delà de ses propres limites, de susciter et de soutenir en chacun la folie de croire que tout en étant ce « presque rien », il peut compter sur l'extraordinaire puissance de transcendance de la *raison*²⁷ qui fait de lui, un être à part dans la chaîne des êtres animés, vivants, animaux, pour se hisser au-dessus de la misère constitutive de notre condition de mortel et partager le privilège des êtres finis mais raisonnables dont parle toute l'histoire de la philosophie.

C'est dire que la culture ne pouvait être figée en un ensemble arithmétique clos de valeurs anhistoriques que l'on pourrait assimiler à ce que Nietzsche appelle les « idoles », mais que la culture est le mouvement complexe par lequel les hommes et les femmes, pris au piège d'une condition ingrate, se défendent pour faire triompher une irréductible vision qu'ils ont d'eux-mêmes, contre vents et marées, pour faire triompher l'éclat de l'humanité contre les ténèbres et les vicissitudes de l'histoire. La culture ne saurait être ce qu'on en fait depuis les années des indépendances, un trésor invisible qu'on s'évertue à psalmodier, à conserver avec tapage et complaisance, un tabernacle qu'on vénère sans jamais l'ouvrir pour qu'il donne à penser et à vivre. Ce qui s'appelle « valeurs culturelles » et que l'on sacralise au point d'en faire des pièces de musée offertes seulement au spectacle des touristes ou des citadins déconnectés du monde rural pour se reposer de la cruauté du réel et de l'histoire, doit retrouver une nouvelle signification pour l'homme. Pour paraphraser l'évangile à propos du sabbat, on pourrait dire que ce n'est pas l'homme qui est fait pour la culture mais la culture qui est faite pour l'homme : « *Les trésors culturels auraient-ils plus de prix que les humains ?* »²⁸ A cette question de savoir s'il faut toujours et systématiquement trancher pour le passé contre le présent, trancher pour les morts contre les vivants, il nous faut répondre à la manière de Nietzsche, au début du Crépuscule des Idoles, s'en prenant à une métaphysique dogmatique qui, selon lui, ne sait rien d'autre qu'abstraire et momifier avec le noble prétexte de valoriser, tout ce qu'elle touche. Dans une telle configuration, la culture n'est pas mieux qu'un camp

26- Aimé Césaire parlera de cet état de prostration des peuples noirs en dénonçant un système colonial qui a savamment inculqué à des millions d'êtres, le complexe d'infériorité au point de leur enlever jusqu'à la possibilité de considérer l'autre, le maître circonstanciel de l'histoire, tenant le fusil, comme leur semblable.

27- Voir Kant, *La Critique de la faculté de juger*, in *Œuvres philosophiques*, tome II, paragraphe 83, p. 1233 sq.

de concentration qui apprivoise les différences, les divergences au sein d'une même communauté, la condamnant à la stérilité historique. Si la culture telle qu'elle a été jusque là chantée en vient à s'opposer à l'homme africain, alors l'ultime défi serait de défendre l'homme même contre ce qui s'appelle sa culture mais qui au fond s'apparente à une prison dorée. Pour Kabou, face à ce défi et pour le réussir, « *Les Africains sont capables de relever ce défi, à condition de prendre leurs politiques culturelles actuelles pour ce qu'elles sont : de sombres clapiers concentrationnaires ; et d'en sortir* »²⁹.

Au lieu d'enterrer l'homme sous la compilation idéologique des valeurs culturelles (africaines ou européennes) conçues comme des vérités éternelles et indépassables, la politique aurait porté du fruit à mettre en œuvre une révolution éducative soutenue par l'idée que c'est l'homme, en tant qu'être de raison, qui crée des valeurs comme réponses pratiques et circonstanciées à des problèmes circonstanciés. Et même s'il répond aux problèmes cruciaux, fondamentaux du vivre et du mourir, il y répond toujours de manière relative, avec ses forces et ses faiblesses, toujours de manière circonstanciée. Les valeurs sont des œuvres de l'homme qui ne sauraient l'écraser. Mieux, l'homme devrait pouvoir s'en servir comme tremplin pour voir plus haut, voir plus loin.

Contre cette logique prospective, on a cloîtré les populations rurales dans un traditionalisme de protestation qui ne les abritait que de façon artificielle, mais on a également condamné les populations urbaines scolarisées à être mystifiées définitivement par l'idée que tout ce qui venait du monde blanc, européen, était absolu, idéal. Là encore, la voix de Sartre³⁰ avait, en écho à celle des pères de la Négritude, interpellé la conscience universelle sur les dégâts de l'idéologie *eurocentriste* de la « *blanchitude* ». Plus de cinquante ans après, sous la houlette impériale des Etats-Unis d'Amérique, l'Occident semble malheureusement (malgré l'Europe) avoir renforcé cette logique de la négation de l'autre, perpétuant de ce fait le drame d'une humanité incapable de se réconcilier, de dépasser les contradictions religieuses et culturelles, parce qu'elles apparaissent toujours comme des écailles inamovibles qui protègent chacun de l'autre, dans un monde pourtant en processus de globalisation où les pensées, les actes, les valeurs des uns agissent

28- Coq (Guy) et Richebé (Isabelle), *Petits pas vers la barbarie ...*, Paris, Presses de la renaissance, p. 299.

29- Kabou, p. 179.

30- Dans la préface à *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de la langue française*, Paris, 1948, (sous la direction de Léopold Sédar Senghor), Sartre écrivait : « *Car le blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie; il était regard pur, la lumière de ses yeux tirait toute chose de l'ombre natale, la blancheur de sa peau c'était un regard encore, de la lumière condensée.* »

nécessairement sur les autres et vice versa.

Au lieu d'une vision dynamique de la culture (comme énergie de l'auto-dépassement, force spirituelle irréductible de l'humanité), la politique en Afrique a fait de la culture, une sorte de foire aux illusions, aux apparences et aux scènes de narcissisme collectif suicidaire. On se gargarisa alors de *l'ivresse*³¹ culturelle retrouvée après le départ du colon, en oubliant que le successeur du colon se souciait pathologiquement de se «dénégrifier» pour ressembler le plus possible à son maître. Quand on a commencé à se conformer à son maître avec force grimaces, on ne peut aussi vite, faire pénitence vis-à-vis de ce qu'on tentait de nier pour ressembler au maître idéalisé, déifié. Depuis la castration coloniale, l'Afrique a mal à elle-même, tout en croyant avoir mal à l'autre. Les populations et leurs valeurs légendaires ont alors été instrumentalisées pour résoudre ou faire semblant de résoudre des problèmes factices et superficiels pendant que les vrais problèmes étaient mis au compte de l'impérialisme international ou de ses valets locaux, des rares partis politiques d'opposition condamnés à la *clandestinité totale*³². Les ruses politiques n'allaient pas plus loin que la logique du parti unique, de l'ethnie ; pire, elles aidaient des nations entières à tourner en rond autour d'elles-mêmes, oubliant le reste du monde. C'est à croire qu'il serait possible pour les Africains de vivre au cœur de la réalité historique comme «un empire dans l'empire du monde» selon la formule bien connue de Spinoza. Cette surdité/cécité politique qui représente une forme d'autisme suicidaire est la pathologie majeure de la politique en Afrique depuis les années des Indépendances. Celles-ci ont plus servi à se recroqueviller sur soi, à ne rien apprendre des autres, du monde, de l'histoire, qu'à constituer un levier pour retrouver une nouvelle stature/ allure après la chute dans la nuit de l'aliénation coloniale. L'Africain a brillé dans ce panorama politique comme un homme diminué, démolé, plus capable de croire en Dieu (avec le cortège de récompenses célestes pour les infortunes terrestres) avec toutes les énergies de sa désespérance, que d'avoir foi en lui-même, confiance en son voisin immédiat (de l'autre ethnie dans le même Etat, et de l'autre pays dans les relations internationales) et de travailler sans complexe avec l'Europe aux mains sales et souillées par les crimes inoubliables de l'esclavage et de la colonisation, à réinventer et à réaliser un monde plus juste, plus digne, plus libre pour tous.

En dehors de quelques politiques notables dont Nkrumah qui, parce qu'il ne pensait pas la politique en déconnection avec la culture vue non pas comme un système de valeurs hostiles à la science moderne,

31- Guy Coq commentant un essai de Olivier Mongin sur la politique rapporte que « *la radicalité culturelle et religieuse a souvent été la réponse du faible aux diktats du plus fort* » p. 300.

32- La littérature négro-africaine post-indépendances prolifère d'illustrations de ce climat délétère de suspicion, de folie meurtrière. Voir le *Cercle des tropiques* d'Alioune

à la rationalité discursive, critique, avait un rêve inépuisable pour l'Afrique, débordant le cadre étroit de la « *petite politique* »³³ dans laquelle d'autres dignitaires s'emmurieraient sur fond de narcissisme collectif, très peu d'hommes politiques africains, ont pensé que la prise en compte des dimensions macroscopiques, cosmopolitiques de la politique, était aussi importante sinon même plus importante que la gestion du simple quotidien de la politique spectacle à l'intérieur des Etats. Beaucoup de chefs d'Etats africains ont dépensé des énergies incalculables à faire de leur pays un enclos bien fermé aux voisins africains que l'on ne se gênait même pas d'appeler des « peuples frères et amis », de telle sorte que les rares projets communs échafaudés à l'échelle continentale ou intercontinentale n'avaient aucune chance d'aboutir. L'Afrique a manqué une première mondialisation qui aurait été construite par elle-même, par ses fils et filles, aux lendemains de la libération de la servitude coloniale pour tomber quelques décennies plus tard dans une mondialisation qui vient de loin et s'impose à elle de façon assassine. Le rendez-vous du cosmopolitisme à l'échelle régionale, continentale et mondiale, a été manqué ; s'il a eu lieu, c'était toujours avec une Afrique impotente qui jouait les seconds rôles, portait les valises des vrais voyageurs et se complaisait dans une soumission effrayante aux idéologies, aux religions et aux pouvoirs dominants. Les pays africains ont brillé d'abord par leur art de l'alignement, ensuite par leur impuissance collective dans le non-alignement.

Nkrumah non seulement avait une vision macropolitique pour l'Afrique au sortir de la colonisation, mais en plus il ne concevait pas l'action politique, éducative sans le travail de la raison que beaucoup laissaient à la seule Europe : « *La révolution sociale doit donc s'appuyer fermement sur une révolution intellectuelle, dans laquelle notre pensée et notre philosophie soient axées sur la rédemption de notre société* »³⁴. On peut dire que toute la vision politique de Nkrumah était soutenue par un sens du dialogue, inter-africain, et entre l'Afrique et l'autre. Pour lui, en effet, loin du nationalisme étriqué que Nietzsche appelait « *patriotardise* », « *l'émancipation du continent africain, c'est l'émancipation de l'homme* »³⁵. Ce réalisme et ce pragmatisme n'ont malheureusement pas connu une bonne fortune, vu que chaque nouvel homme fort, père auto-proclamé de la nation, craignait de perdre ses

33- Nietzsche, malgré sa défiance vis-à-vis de la politique socialiste qu'il suspectait de relents chrétiens, a écrit de belles pages sur la nécessité pour l'Europe de retrouver une certaine unité politique, culturelle et spirituelle pour remédier la crise des valeurs dans laquelle elle était tombée du fait du nihilisme dont l'origine était pour lui à rechercher dans le mépris métaphysique (platonicien) du monde et le mépris chrétien du corps, de la vie. Cf. *Œuvres*, Tome I et II, éditions R. Laffont, collection «Bouquins», 1993. Cioran reprendra lui aussi la critique de l'idole politique de notre temps en des termes significatifs qui appellent à l'engagement critique et responsable : « *Merveille qui n'a rien à offrir, la démocratie est tout ensemble le paradis et le tombeau d'un peuple. La vie n'a de sens que par elle ; mais elle manque de vie ...* » in *Histoire et Utopie*, Paris, Gallimard, p. 42.

privilèges en entrant dans la dynamique du double dialogue politique. Le principe de la souveraineté nationale fut donc aux lendemains des indépendances, l'alibi par lequel, chaque dictateur put s'assurer la propriété d'une communauté politique : à chaque dictateur son pays, à chaque pays, son tyran. Nkrumah fut l'un des rares, pour ne pas dire le seul dirigeant africain, à indiquer clairement que la philosophie pouvait être le remède à la misère humaine, africaine qui se manifestait en une misère politique. Face aux ambiguïtés insolubles et aux turpitudes de l'ancienne Organisation de l'Unité Africaine, Kabou a stigmatisé l'incurable médiocrité des dirigeants africains et a rappelé la nécessité de la révolution mentale dont Nkrumah était le symbole, en des termes sans appel : « *On comprend à la lumière de ce qui précède que l'Afrique ait besoin d'une révolution mentale de grande envergure, et non de réformer les dispositions d'une charte dont le verrouillage reflète celui des mentalités restées inchangées depuis des siècles malgré les drames historiques, qui, ailleurs, auraient suffi à galvaniser les foules, à leur inculquer le désir de reconquérir leur dignité* »³⁶. De nos jours, face à l'ouragan économique de la mondialisation qui risque de fragiliser davantage des pays et des économies précarisés, un ressourcement philosophique s'impose pour décentrer l'homme africain non seulement de lui-même, mais encore de ce qu'il appelle dans le désespoir de l'afro-pessimisme, sa spécificité culturelle, afin de le plonger dans la dynamique relationnelle avec l'autre pour que l'histoire de l'humanité ne continue pas sans lui, sa participation consciente, critique et responsable.

Ce mal radical de la politique africaine ci-dessus stigmatisé mérite une remède qui ne soit pas de l'ordre du bricolage thérapeutique. Ce n'est pas forcément avec des aides alimentaires, financière ou même technologiques que l'on guérira les Africains de leur état de précarité. Ce n'est pas non plus avec un peu de poudre culturelle que l'on peut guérir la politique africaine de toutes les pathologies qui l'ont marquée. Puisque l'adage populaire dit qu'aux grands maux, il faut les grands remèdes, gageons ici que la philosophie, en tant que force critique qui déploie les ressources de la raison pour peser et soupeser les faits et les représentations que les hommes en ont, peut ouvrir une possibilité pour notre place et notre rôle dans l'histoire universelle dans laquelle nous n'avons plus de raison de nous sentir des étrangers ou des ombres pâles.

34- In *Le consciencisme*, Payot, Paris, 1965, pp. 132-133.

35- *Ibidem*. Dans la *Parole et la cité*, Savadogo rappelle que la philosophie « ... contribue ainsi à la formation d'une conscience universelle, d'une opinion publique transnationale, qui apprécie les orientations politiques de différents Etats ... ». A moins de se réduire en idéologie, la philosophie ne saurait perdre de vue l'universel au seul profit du particulier, du local et du relatif.

36- Kabou, *Op. cit.*, p. 201.

Plus que la culture, la pensée philosophique qui, tout en participant de la culture la transcende par sa force critique, réflexive, peut nous aider à analyser et à dépasser la situation de catastrophe qui est celle de l'Afrique, en nous proposant une vision de l'homme qui en fasse un sujet, non compris comme un individu isolé, représentant toujours une menace pour ses semblables, mais comme une personne à part entière, capable tout à la fois d'intimité, d'intériorité, de profondeur, mais aussi d'ouverture, de relation, d'extériorité et d'un sens de l'universel. La philosophie ne sait rien d'autre que de substituer chez l'homme, le goût de la médiocrité à celui de l'excellence, de la recherche d'une toujours plus grande perfection.

Encore faudrait-il que tombent enfin, comme des écailles inutiles, toutes les représentations misérables qui recouvrent son essence critique et inventive, créative. Au-delà de toutes ses compétences scientifiques et technologiques, la force de la civilisation européenne s'origine dans la tradition de rationalité discursive des penseurs de la Grèce antique. Cette rationalité philosophique est critique, autocritique, systématique, inventive, créatrice et recréatrice de l'homme comme sujet, capable d'agir sur et pour sa propre histoire. En cela, les philosophes allemands ne s'étaient pas trompés. De Hegel à Heidegger, des philosophes aux romantiques allemands, on s'accorde en effet à voir comme patrie spirituelle de l'Europe, la Grèce en tant que manière particulière de voir et de vivre le monde, à travers les questions de la vérité, de la justice, du bien et du beau. En cela, les philosophes allemands qui, on l'a vu, voyaient la Grèce comme patrie spirituelle de l'Europe, ne s'étaient pas trompés). La puissance techno-scientifique de l'Europe n'est pas tombée du ciel par un éclair fulgurant du Saint Esprit qui aurait armé pour toujours une civilisation parmi et contre d'autres, bien au contraire. Elle repose sur une détermination spirituelle à tenir les choses à distance de l'homme, à les analyser, à les organiser, à les configurer à nouveaux frais, bref, à adapter le réel à l'essence spirituelle de l'homme et non le contraire. Nous autres Africains avons perdu beaucoup de temps et d'énergies à chercher à nous adapter au monde, sans doute parce que nous avons très peu d'ambition, très peu de flamme en nous, très peu foi en notre humanité (tant nous avons été convaincus d'animalité, d'infériorité), trop peu confiance en la possibilité de croiser notre identité avec l'altérité des autres pour les faire travailler et les faire fructifier de la positivité. Nous ferions mieux à présent d'oser commettre un double parricide : tuer notre père qui est en Europe et qui nous inhibe de l'éclat de sa puissance techno-scientifique, et tuer notre père qui est en Afrique, caché dans la case de la «*culture africaine*», dans le labyrinthe du mythe de la spécificité ontologique africaine, mais qui n'est rien d'autre qu'une imposture idéologique et politique contre la possibilité du changement libérateur.

Il nous faut à présent, sans complexe aucun, apprendre à tutoyer

le réel autour de nous et en nous pour l'adapter constamment à l'idée que nous nous faisons de l'humanité. En raison de la déferlante de la mondialisation, il nous est interdit plus que jamais de baisser les bras (sinon, il ne nous restera qu'à être emportés par l'ouragan de l'économisme qui réduit tout au commerce, au mercantile, et transforme la communauté humaine en nouvelle jungle des intérêts concurrentiels, contradictoires). Le moment est venu de ne plus se contenter de vivre ou de survivre, mais de se soucier de bien vivre, de mieux vivre. Ce souci comporte des exigences auxquelles les Africains ne peuvent se dérober sans en payer le prix. Kabou a résumé ces exigences en une seule : la rationalité. Selon elle, c'est à cette condition principale que l'Afrique survivra au naufrage historique dans lequel l'autre l'a plongée et dans lequel elle s'est jusque là maintenue par ses propres incohérences et inconséquences.

Mais ce point culminant de la réflexion de Kabou me semble, au-delà des sciences et des technologies plus ou moins nouvelles qu'elles charrient, d'essence philosophique (comme l'avait également recommandé Nkrumah). C'est à une double révolution que l'Afrique est invitée : rompre avec le cycle infernal des incohérences pour ensuite pouvoir rompre avec le charme facile de la techno-science, afin d'accéder à une nouvelle intimité entre l'humain et la raison. Le cordon ombilical avec l'ivresse culturelle du mythe de la spécificité africaine doit être coupé tout comme doit tomber le mur de la mystification qui séparait les Africains de la rationalité dite occidentale alors justement qu'elle ne doit pas être considérée comme le monopole d'une catégorie figée d'hommes, le monopole d'un espace et d'un temps donnés. C'est là qu'il nous faut, comme Descartes, prendre au sérieux la possibilité qui est laissée à tout être humain, quel que soit le contexte politique, économique, culturel dans lequel il est né ou a évolué, d'embrasser la rationalité, d'entrer dans sa dynamique, de se soumettre à ses exigences, à sa rigueur *critique*³⁷. Face au mal radical qui en Afrique prend la figure d'une misère politique dans la seconde moitié du 20^e siècle, l'éducation ne saurait se perpétuer sans s'alimenter à la dynamique de la philosophie et de la rationalité qu'elle promeut, bien plus que d'ingérer telle ou telle philosophie, ce qui serait pure et simple consommation, aliénation et comble du ridicule. Kant avait critiqué déjà une telle attitude qui n'est en fait que passivité déguisée en activité (on n'apprend pas la philosophie). Il nous faut, sans plus tarder, oser une révolution mentale et comportementale par la créativité, pour transformer nos conditions actuelles de vie en tremplin pour un avenir qui porte notre empreinte propre.

37- Husserl (Edmund), *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1992. L'auteur rappelle l'essence radicale de la philosophie : se décider à philosopher, c'est faire vœu de pauvreté en matière de connaissance.

BIBLIOGRAPHIE

Césaire (Aimé), *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris, 1950, re-édité en 2004.

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

Pascal (Blaise), *Pensées*, Paris, Bordas, 1984.

Mouelle (E. N.), *Développer la richesse humaine*, Yaoundé, CLE, 1975.

(Edmund) Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1992.

Cioran (Emile), *Histoire et Utopie*, Paris, Gallimard, 1960.

Kant (Emmanuel), *Œuvres philosophiques*, tome II, Paris, Gallimard, coll. La pléiade, 1985.

Kant (Emmanuel), *Opuscules sur l'histoire*, Paris, GF-Flammarion, 1985.

Mounier (Emmanuel), *Œuvres III*, éditions du Seuil, Paris, 1962.

Nietzsche (Frédéric), *Œuvres I et II*, traduction des textes du professeur Pütz et révision des traductions par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, collection «Bouquins», 1993.

Coq (Guy) et Richebé (Isabelle), *Petits pas vers la barbarie*, Paris, Presses de la renaissance, 2002.

Nkrumah (Kwame), *Le consciencisme*, Paris, Payot, 1965.

Senghor (Léopold Sédar) (sous la direction de), *l'Anthologie de la nouvelle*