

L'AFRIQUE ET SON DÉVELOPPEMENT,
ENTRE TRADITIONS ET MODERNITÉ :
DE LA PEUR À LA LIBERTÉ

*Jacques Nanema*¹

Moun - Revue de philosophie 6 (2007) 250-283

Depuis les années des indépendances, le continent africain s'est trouvé à travers ses dirigeants, intellectuels et populations, face au problème de la pauvreté et surtout à celui des stratégies et modalités de lutte pour en sortir et entrer dans une dynamique positive de réalisation des aspirations les plus légitimes des populations. Celles-ci étaient à la fois d'ordre matériel (sécurité alimentaire, sécurité sanitaire) et d'ordre politique, moral et métaphysique (aspiration à la liberté, à l'affirmation de la dignité de l'homme noir, ravalé brutalement au rang d'animal domestique du système colonial, blessé dans sa chair et dans son moral par la castration coloniale et néo-coloniale).

Mais un demi-siècle après ce qui se présentait comme une aube nouvelle pour les peuples d'Afrique, force nous est de constater que malgré les initiatives et les entreprises diverses en la matière, les Africains semblent être les populations les plus vulnérables dans le monde en pleine mutation. Cela est si vrai que l'Afrique est comme devenue une terre où l'on vit et pense ailleurs, où l'on a la tête ailleurs, toujours prompt à s'exiler, à la recherche d'on ne sait quoi qui s'habille du nom de « meilleures conditions de vie » et qui suppose soit, un passage par l'enfer de la migration, soit une fois cet enfer traversé, une existence en clandestin perpétuel au

¹ L'essentiel de ce texte a fait l'objet d'une communication lors du colloque sur la Philosophie africaine organisé à Rome le 27 octobre 2006 par le Centre Culturel Saint Louis de France de l'Ambassade de France près le Saint Siège en collaboration avec l'Université Pontificale Urbanienne et l'Université de Rome 3. Etaient présents à cette rencontre significative nos illustres aînés, entre autres, les Professeurs Paulin Hountondji, Théophile Obenga, Pierre Nzinzi.

cœur des cités européennes. Mais, contre cette hémorragie qui est loin d'être seulement physique, et qui comporte des dimensions spirituelles (même ceux qui restent en Afrique, ont l'esprit tourné vers un ailleurs), quelle stratégie trouver et mettre en œuvre pour que la vie dans ce continent devienne non seulement possible, mais encore désirable, bénéfique et sensée pour ses fils et filles ? Que peut la philosophie pour contribuer à penser et remédier le malaise de la civilisation africaine qui s'habille du nom de sous-développement, de mal développement et de lutte contre la pauvreté ? En d'autres termes, comment les Africains peuvent-ils aller vers un nouvel humanisme qui les émancipe à la fois de la nostalgie des lauriers de leur passé trop souvent idéalisé et de la reproduction mimétique et stérile de l'humanisme européen dont ils vivent mais qu'ils se représentent comme une forme d'aliénation, comme la figure même du changement auquel ils résistent comme ils le peuvent, par crainte de se perdre ?

Au-delà de tous les problèmes qui tiennent notre continent captif d'une certaine médiocrité chronique, la peur n'est-elle pas l'obstacle majeur à la réalisation de soi, au développement que l'on doit comprendre et faire comme une réalisation de soi, un accomplissement satisfaisant des aspirations les plus légitimes ? Comment l'expliquer et surtout, comment en sortir pour que notre humanité puisse s'épanouir sans complexe ? Parler de la peur en Afrique ne doit pas faire oublier que ce phénomène est d'abord et avant tout quelque chose qui concerne l'humanité dans son ensemble. À ce titre, malgré les différentes formes de déni historique de leur pleine humanité, les Africains, parce qu'ils sont des humains à part entière, sont des êtres aussi exposés à la peur que les autres. La question sera donc, au fil de mon propos, de savoir s'ils sont plus ou moins exposés à la peur que les autres et pour quelles raisons, sans oublier de proposer quelques pistes à explorer en vue de la liberté.

1. La peur de l'Afrique et ses manifestations.

Je ne sais pas si les animaux éprouvent aussi la peur, mais c'est un fait que la peur habite les humains avec plus d'intensité du fait qu'ils ont conscience de leur finitude, de la possibilité qui est la leur, à tout moment, de mourir. C'est en tant qu'être pour la mort

(Heidegger), être en vue, ouvert sur l'horizon où se croisent les lignes de l'immanence et celles de la transcendance, que l'homme éprouve la peur comme angoisse majeure, non de perdre ² telle ou telle de ses propriétés, de ses qualités, de ses capacités, mais de se perdre lui-même, d'être anéanti. La peur peut être dite constitutive de tous les êtres qui éprouvent ce que Ferdinand Alquié ³ appelle à la suite de Platon, le désir d'éternité. Elle est une réalité dans la vie de l'humain qui fait l'expérience des limites de sa nature face à ce qui l'entoure mais aussi à ce qui le transcende. L'homme est un être plongé dans deux dimensions qui l'englobent : l'une horizontale et l'autre verticale. Malgré le développement exponentiel des sciences et des technologies qui nous aident chaque jour à faire reculer les limites de l'inconnu en prenant une mesure toujours plus exacte du cosmos, l'immensité et la complexité de la réalité qui nous entoure, nous autres habitants de la terre, peuvent engendrer des sentiments de peur du fait de l'expérience de notre impuissance à comprendre l'énigme de la réalité physique en général et celle de la réalité humaine en particulier. Nous participons de la réalité qui nous entoure sans pour autant y être réductibles. La tradition philosophique célèbre la spécificité ontologique de l'humain dans la longue et complexe chaîne des choses et des êtres qui peuplent le monde, à partir de la capacité théorique et pratique de comprendre et d'expliquer le plus rationnellement possible même ce qui l'englobe.

En marge de cette tradition d'optimisme qui culmine dans les formes délirantes de rationalisme manifestées dans le positivisme, le scientisme et le pan-rationalisme hégélien, et dans le sillage du romantisme (allemand) critique du rationalisme dogmatique, René Char s'inquiétait de l'arrogance et l'autoritarisme de la science triomphante en dénonçant le coefficient de peur attaché à son développement vertigineux : « *une science autoritaire se détache du groupe de ses sœurs modestes et brocarde le prodige de la vie*

² Dans un fragment célèbre, intitulé « Qu'est ce que le moi ? », Blaise Pascal traque en quelque sorte l'essence du moi, l'identité métaphysique de l'homme, au-delà de ses qualités physiques, morales et intellectuelles qu'il peut à tout moment perdre sans que cela n'affecte définitivement son être. (Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Bordas, 1984. pp. 113 et 323).

³ Ferdinand Alquié, *Le désir d'éternité*, Paris, PUF, 1997.

dont elle tire une monnaie de peur...»⁴. Ce qui devait vaincre la peur devient ce qui la rend inéluctable ; en d'autres termes, le travail de la raison et la sécurité qu'il est censé installer dans le processus d'habitation de la réalité par l'homme, restent porteurs d'une certaine insécurité de l'humain au cœur de la citadelle même de la rationalité techno-scientifique. Dans sa préface à un des meilleurs livres de Nietzsche, Julien Hervier, rappelait à juste titre, en 1989, que « *comme l'araignée au milieu de sa toile, nous sommes prisonniers des instruments qui nous servent à capter le réel...* »⁵. Il n'est pas inutile de se demander pourquoi et comment il se fait que la science et les diverses technologies qu'elle a enfantées ou renforcées, alors qu'elles sont en quelque façon, nées de la peur éprouvée par l'homme devant l'énigme de l'être et le mystère de son être-là, de son être au monde, engendre à son tour la peur qu'elle était censée réduire. C'est se poser en fait la question de savoir au nom de quel retournement tragique⁶ de situation, ce qui était censé provoquer le développement de l'humanité, son émancipation ou la sortie d'un certain état de minorité selon les termes de Kant, se transforme subitement ou subtilement en source de nouvelles servitudes.

Parce que nous autres Africains, sommes dans le monde et dans ses mutations les plus folles, et ne représentons pas un empire dans l'empire du monde, nous partageons cette peur née sur les routes de l'aventure humaine de domestication de l'inconnu. Dans un numéro de la revue *Esprit*, consacré à l'Afrique en 2005, Jean-Pierre Chrétien rappelait que ce continent devrait cesser « *d'être perçu comme une autre planète* »⁷. Même si, par moment, chez nous, certains sentent la nécessité d'affirmer ou de revendiquer

⁴ René Char, *Aromates chasseurs*, Paris, Gallimard, 1975, p. 20.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, Paris, Gallimard, 1980, p. iv.

⁶ Emile Cioran dans *Histoire et Utopie*, semblait ramener cette tragédie à une sanction expiatoire pour cause de prométhéisme. La science apparaît donc comme un crime commis par la liberté humaine. Le mérite qu'a l'homme de découvrir par lui-même la vérité des choses, au lieu de se contenter des « intuitions en dieu », s'accompagne d'une misère qui suit la connaissance comme son ombre : « ce que nous avons appris par nous-même, n'importe quelle connaissance extraite de notre propre fonds, nous devons l'expier par un supplément de déséquilibre ... Chacun doit payer pour la moindre atteinte qu'il porte à un univers créé pour l'indifférence et la stagnation ... » (Paris, Gallimard, 1960, p. 58).

⁷ *Esprit*, *Vues d'Afrique*, Août-Septembre 2005, Paris, p. 9.

une certaine différence vis à vis de ceux par qui cette peur est venue au monde, il reste que nous sommes désormais plus qu'avant, tous héritiers de la formidable puissance du rationnel tout comme des menaces sourdes qu'elle fait planer sur la communauté humaine dans son ensemble. Comme l'écrivait Pascal, c'est le lieu de rappeler que nous sommes tous embarqués dans le même bateau dont la destination finale et certaine est la mort. C'est d'ailleurs pour cela, et n'en déplaisent à ceux qui en Afrique, font l'apologie unilatérale d'une négritude ou d'un afrocentrisme inutilement entêtés, ou à ceux qui, en Europe, font également l'apologie unilatérale d'une idéologie de la « blanchitude » ou d'un eurocentrisme puriste, que nous avons l'obligation d'œuvrer en concertation et en synergie pour assumer notre destin commun.

En marge du fait que c'est le formidable pouvoir même de la rationalité scientifique, s'exprimant à travers les succès des sciences particulières dans leur domaine respectif, qui engendre la peur (sans doute parce que le sommeil de la raison engendre des monstres)⁸, dans un passage fort saisissant, Blaise Pascal avait également évoqué la possibilité d'une peur plus viscérale dans la vie de l'humain, naissant du sentiment qu'à l'homme d'être en quelque sorte écrasé par la grandeur incommensurable et le silence éternel des espaces infinis qui l'entourent, par le vertige que provoque la tentative de prendre la mesure des infinis entre lesquels évolue tant bien que mal, notre existence d'homme. Cette peur viscérale éprouvée par l'humain est tout aussi bien alimentée par l'ignorance de la nature des choses et des êtres qui composent et peuplent le monde, que par la relation chiasmatisque qui sépare l'homme de lui-même, des autres êtres, de la nature, et surtout de l'origine radicale de la vie et de sa finalité dernière : *« je ne sais qui m'a mis au monde, ni ce que c'est que le monde, ni que moi-même ; je suis dans une ignorance terrible de toutes choses ; je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme et cette partie de moi-même qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne se connaît non plus que le reste. Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment, et je me*

⁸ C'est dans la même perspective que l'on peut comprendre le propos des auteurs de la *Dialectique de la raison*, selon lesquels : « La raison calculatrice, dont la lumière glacée fait lever la semence de la barbarie » (Paris, Gallimard, 1974, p. 48).

*trouve attaché à un coin de cette vaste étendue, sans que je sache pourquoi ce peu de temps qui m'est donné à vivre m'est assigné à ce point plutôt qu'à un autre de toute l'éternité qui m'a précédé et de toute celle qui me suit. Je ne vois que des infinités de toutes parts, qui m'enferment comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu'un instant sans retour. Tout ce que je connais est que je dois bientôt mourir mais ce que j'ignore le plus est cette mort même que je ne saurais éviter »*⁹. La peur est donc inscrite dans l'essence de l'homme comme dans la condition humaine, intrinsèquement liée à sa finitude et sa relation à la transcendance horizontale et verticale qui lui rappelle en quelque sorte la misère constitutive de sa nature monstrueuse. L'homme est un être à la fois fini et raisonnable. Par la raison, il est censé pouvoir s'émanciper de la finitude constitutive de son être, mais il ne peut pas oublier que la raison en lui, demeure elle-même le signe d'une limite et peut-être aussi, la source possible de nouvelles limites à transcender.

La peur dans le monde est une réalité, car malgré la chute du Mur de la honte qui laissait présager d'une décrispation du climat mondial, la violence connaît chaque jour un peu plus d'ampleur dans les relations internationales, interculturelles, interconfessionnelles. Jamais le monde n'avait accumulé autant de possibilités de son autodestruction. Dans un tel contexte, qui n'aurait pas peur ? Qui ne craindrait pas que la fin absurde de soi, des autres et de toute chose, soit de plus en plus proche, inéluctable ? *« Pour la première fois depuis longtemps les hommes sont hantés par l'idée que la fin du monde est possible, sa menace nous accompagne, notre vie d'hommes pourrait en connaître la réalisation. ... Ce sentiment collectif n'est pas si souvent apparu dans l'histoire que l'on ne s'arrête devant lui comme devant un fait capital de notre époque »*¹⁰. Ces propos tenus à la fin de la deuxième guerre mondiale, par le philosophe français qui donna ses lettres de noblesse au personnalisme, Emmanuel Mounier, résonnent aujourd'hui, avec une singulière acuité. Face à ce qu'on pourrait appeler la tragédie du siècle naissant et qui s'exprime dans l'unilatéralisme

⁹ Pascal Blaise, *Pensées*, p. 81 (voir aussi les pages 88, 44 « Disproportion de l'homme »).

¹⁰ *Œuvres*, III, 1944-1950, Paris, Seuil, p. 341 (« La petite peur du XX^e siècle »).

américain, dans le terrorisme désespéré et dans la globalisation aveugle de l'idéologie marchande, il faudrait avoir perdu la raison, la conscience, pour ne pas avoir peur. Cela ne justifie pas pour autant la peur comme attitude idéale que les humains devraient adopter face aux événements, bien au contraire, il n'est pas intelligent de polariser le peu d'énergies et de ressources dont on dispose en situation de précarité, pour pleurer au lieu d'agir contre la tentation du pessimisme¹¹.

Si l'humain est un être exposé à la peur et à la servitude volontaire ou non, il est également capable de courage et d'émancipation mentale et comportementale supposant une auto-libération du pathos de la peur. C'est d'ailleurs par là que l'être humain prouve son humanité, dans sa capacité à se projeter hors de toute forme de servitude pour adapter la réalité du monde aux finalités qui sont les siennes et qui rendent possible une transfiguration de l'histoire menacée par la pure et simple horizontalité.

Ce qui est dit ici à propos de la réalité de la peur et des entraves qu'elle représente pour le développement de l'humanité au niveau individuel et collectif, concerne le monde en général et l'Afrique en particulier.

L'Afrique est-elle un continent de la peur ? A cette question, on peut répondre sans crainte de se tromper, par l'affirmative. En effet, quel que soit le côté par lequel on prend et comprend la question, la réponse peut rester la même.

- D'une part, malgré tout ce qui a été accumulé par l'ethnographie et autres sciences des sociétés dites primitives, malgré le témoignage contrasté des nombreux acteurs de l'esclavage et de la colonisation (missionnaires, colons, commerçants), malgré les écrits des ethnologues, historiens, malgré les politiques de coopération, les sommets diplomatiques entre l'Europe et l'Afrique, notre continent fait peur (paludisme, tuberculose, sida, famine, sécheresse, absence d'eau potable, guerres ethniques, rebellions,

¹¹ Emmanuel Kant a dénoncé la vanité de tout pessimisme dans son opuscule intitulé « Le conflit des facultés » et qui mérite encore d'être goûté par les Africains trop enclins ces dernières décennies à céder aux sirènes de l'Afro-pessimisme. Perdre confiance en soi, c'est s'exposer à perdre toute possibilité de changer le cours tragique de l'histoire. Voir les *Oeuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, La pléiade, tome II, 1985.

difficulté d'application du principe de l'alternance politique, migrations forcées, instabilité et incohérences économiques et politiques, fuite des cerveaux, etc.). L'Afrique représente pour la plupart des Européens, en quelque sorte un nid de problèmes, un nid d'abeilles dangereuses qui pourraient envahir particulièrement l'Europe à travers les vagues incessantes d'immigration clandestine qui désespèrent l'Europe, impuissante à tenir à distance ou à endiguer cette marée de la misère humaine, de la misère noire à l'heure même où elle doit faire face de l'intérieur au problème récurrent de la fracture sociale que représente en son sein le quart monde, au problème de l'intégration de la différence ethnique ou religieuse que lui renvoie son passé encore récent de prédateur intercontinental.

- D'autre part, la question de savoir si l'Afrique est un continent de la peur s'entend aussi dans le sens de savoir si les Africains sont des êtres qui ont peur. Là encore, la réponse que je donnerai est affirmative. Beaucoup fut dit et écrit à propos du courage et de la témérité incomparables de nos ancêtres face à l'adversité et aux vicissitudes de la vie. On comprend la légitimité de telles entreprises en les rapportant au sursaut anticolonial, au ressentiment accumulé par le monde noir contre la négation¹² d'abord brutale et ensuite subtile de leur authenticité. Mais elles n'en sont pas pour autant valables, dignes d'être montrées en exemples à perpétuer, surtout quand l'histoire universelle entraîne dans ses mutations vertigineuses les histoires particulières vers un cosmopolitisme¹³ forcé. De telles légendes ne seraient pas nocives

¹² La littérature négro-africaine de la période postérieure aux Indépendances consacre cette vérité du système colonial qui tient en deux moments : d'abord la brutalité militaire, ensuite la violence subtile et insidieuse qui se jouera sur le plan politique, intellectuel (scolaire), culturel, moral, qui consiste à investir le colonisé de réflexes d'auto-négation agressive par lesquels il se suicide au quotidien. L'afro-pessimisme est d'ailleurs une expression de ce drame de l'auto-liquidation des Africains qui désespèrent d'eux-mêmes, de l'autre qui leur refuse toute reconnaissance véritable et durable, du monde qu'ils vivent comme le lieu infernal d'une tragédie sans fin.

¹³ Emmanuel Kant, après les Stoïciens et les penseurs chrétiens, envisageait les relations entre les sociétés de la terre, prévue par une ruse de la nature pour être ronde afin d'empêcher une dispersion à l'infini de l'espèce, sous le mode d'un cosmopolitisme s'imposant comme une nécessité certes, mais qui devait faire l'objet d'un accompagnement consentant des Etats, s'engageant dans une sorte de contrat fédérateur visant à faire une grande économie de la violence au profit d'une logique du droit et d'une dynamique de la paix perpétuelle. (cf. Dans l'oeuvre citée plus haut, particuliè-

si elles suscitaient et alimentaient effectivement et massivement des actes de bravoure capables d'émanciper l'Afrique de la tutelle endémique de la précarité et de la spirale tragique de l'appauvrissement, au lieu de servir aujourd'hui, de simples alibis à l'afropessimisme improductif des fils et filles du continent. En effet, l'histoire¹⁴ du continent sert par moments chez nous à faire le lit de la légitimation narcissique de ce qu'on appelle abstraitement et de manière péremptoire l'identité africaine, à tresser des couronnes de roses à la bonne conscience et à la somnolence des générations actuelles, au lieu de provoquer et de soutenir un désir d'excellence qui pousse les filles et les fils du continent à se soucier de dépasser leurs ancêtres, quelque braves qu'ils aient été de leur vivant (*in illo tempore...*). L'apologie du passé a trop souvent masqué chez nous la misère de notre actualité et l'absence de projet d'avenir. Là encore, ce qui pose vraiment problème, c'est *l'écran pervers de « l'Afrique traditionnelle »*¹⁵ qui, loin d'être une réalité, signifie une construction idéologique stratégique pour perpétuer une logique de la reproduction, pour consacrer et idolâtrer un « désordre établi » par une catégorie de vieux et de leurs alliés plus jeunes, frappés par la crainte du changement.

rement les *Conjectures sur le début de l'histoire humaine* et les 9 propositions qui composent *l'Idée d'une histoire au point de vue cosmopolitique*).

¹⁴ On peut considérer que les efforts des grandes figures africaines de la recherche historique, pour constituer aux antipodes de l'historiographie coloniale, l'histoire du continent africain, seront vains tant que les bénéficiaires de cette science n'en feront rien d'autre que de la drogue pour fuir la cruauté du réel. L'histoire et les traditions glorieuses qu'elle révèle sont pour le moment, soit inaccessibles à la majorité des Africains, soit instrumentalisées par des pouvoirs traditionnels ou modernes en place pour perpétuer le « désordre établi » en leur faveur. C'est là que les propos de N. Machiavel retrouvent leur saveur trop vite éclipsée par les brumes du « machiavélisme ». L'auteur proposait aux jeunes de son temps non d'être de simples consommateurs de l'histoire, mais de prendre pour modèles les illustres figures de l'antiquité, les « grands hommes » inaccessibles aux coups de la *Fortuna* qu'il opposait aux « âmes faibles » pour marquer l'histoire de leur propre sceau, pour l'honneur, la dignité et la liberté. Cf. *Discours sur la première décade de Tite-Live*, in Machiavel, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La pléiade, 1952, p. 686.

¹⁵ Jean-Pierre Chrétien rappelle que « ... à lui tout seul le qualificatif 'traditionnel' ne veut rien dire sinon dans nos propres fantasmes, dans l'image fixe que nous projetons sur un monde vu comme exotique et sans histoire. Il s'agit d'un cliché né en fait de l'ethnographie classificatoire de la fin du XIX^e siècle, repris dans la vision ethnologique du XX^e siècle ... ce terme fourre-tout est censé rendre compte d'un Autre radical avec le respect supposé de sa singularité ('tribale') et de son parfum d'éternité ('ancestrale') », *op. cit.* p. 9.

Pour contribuer à élucider de l'intérieur, la problématique du développement de l'Afrique, je mentionnerai une situation concrète au Burkina Faso, où la peur est manifeste et compromet lourdement toute possibilité pour nous autres Africains, de nous unir autour d'un projet commun, et bien entendu, d'agir efficacement et en synergie, dans un esprit de franche collaboration. Car, après tout, le problème que représente le sous-développement de nos pays, s'explique moins par l'absence de compétences locales (les populations analphabètes, non scolarisées dans les langues européennes, non instruites des sciences discursives ne sont pas aussi bêtes qu'on le prétend), moins par l'absence de ressources matérielles et humaines, que par la difficulté à organiser les populations concernées pour qu'elles dépassent les logiques souterraines qui fragmentent nos pays de l'intérieur, pour entrer dans une dynamique politique soutenue par la conviction que chacun peut et doit faire quelque chose pour lui-même et pour la société dans laquelle il vit, au lieu de subir la précarité qui caractérise nos quotidiens ou d'attendre de l'Etat, des pouvoirs publics qu'ils fassent tout. Il importe beaucoup que nous tournions la page de la vision messianique de l'Etat pour devenir majeur. L'Etat-providence a fait son temps et tout attentisme ne fait que retarder l'engagement des Africains à assumer enfin leur vie et leur histoire. L'engagement citoyen est souvent compromis chez nous par le fait que les populations sont désabusées de la politique qui rime dans leur mentalité avec mensonge (le mot politique est passé dans une des principales langues locales du Burkina, le Mooré et signifie mensonge, manipulation, fiction, fabulation). Mais au lieu que la désillusion politique nous entraîne dans une démission totale, elle devrait nous rendre plus lucides et plus déterminés à transformer la misère politique ambiante pour améliorer notre condition. Cette exigence proprement politique, qui est l'une des premières conditions du développement, est souvent mise au second plan à tort, au profit d'exigences techniques, matérielles, financières qui renforcent l'idée que l'Afrique n'aurait besoin que de perfusions, que d'assistance, que d'une « re-colonisation » paternaliste pour espérer sortir du bourbier de la paupérisation.

Venons-en donc aux manifestations de la peur qui, à mon sens, représente plus que la modicité des moyens et l'insuffisance des

compétences scientifiques, techniques ou des ressources financières, l'entrave majeure à l'auto-promotion des Africains.

Malgré tout ce qu'on dit et croit à propos de l'Afrique traditionnelle dont on voudrait que le village soit la figure archétypale, nous voyons tous les jours des fissures lézarder le mur de l'apparente osmose interpersonnelle, de l'apparente unité et harmonie communautaires¹⁶ : le village africain est un espace où chacun a peur de l'autre, des autres. Cette peur de l'autre cohabite cependant avec le discours ambiant qui proclame le fait que tout le village est un, solidaire, fraternel, issu de la même racine et tendu vers le même but. « *Nif zoata a to / L'œil a peur de l'autre œil, l'œil tient compte de l'autre œil* » dit un proverbe chez les Mossé. Deux significations principales peuvent être retenues : soit, la transparence totale n'est pas recommandée dans les relations interpersonnelles : il faut être pudique, avoir de l'intériorité, de la réserve et ne pas s'épuiser dans une pure et simple extériorité (tout ne s'expose pas à la vue sociale) ; soit la considération pour l'autre interdit de l'affronter face à face, dans un vis-à-vis sans pardon, impitoyable, ce qui implique que le croisement du regard de l'autre représente un blocage aux actions et intentions personnelles. Au regard des connotations sociales de ce proverbe, et sans doute pour éviter le pire (qui signifie la rupture de la cohésion sociale, la coupure du cordon ombilical), les uns et les autres sont condamnés à afficher dans l'espace public une communauté d'origine, de vue et de destin, alors même que dans le secret des familles restreintes, ou des cercles étroits des affinités sélectives, l'affirmation des différences et des divergences de vue, d'intérêts et d'ambitions, trouve son espace. Chacun a peur que les autres sachent ce qu'il vit, ce qu'il possède, ce qu'il désire ou ambitionne, surtout quand l'expression de son individualité se situe aux antipodes des habitudes sociales, heurte l'ordre établi par le groupe de pression dominant dont la ruse majeure est de prendre le soin de recouvrir ses intérêts du nom et du pouvoir des ancêtres pour être sûrs de voir tout le village s'y

¹⁶ Les mythes qui alimentent une telle vision de l'Afrique ont fait l'objet de plusieurs tentatives de déconstruction de l'intérieur comme de l'extérieur, mais plus la misère progresse en Afrique, plus les populations ressuscitent les mythes que l'histoire démolit, comme pour exprimer leur refus de la réalité. Mais ce n'est pas en fermant les yeux sur ce qui se passe et en perpétuant les illusions que l'on se développe et développe un pays. Le courage de la vérité et du risque est constitutif de l'émancipation véritable.

soumettre au point de sacrifier toute velléité d'innovation, de changement. Nul doute qu'une telle surprotection de soi, compréhensible quand il s'agit de populations insulaires souvent exposées à des sentiments et des comportements de repli autistiques et paranoïaques, provoque à plus ou moins long terme pas seulement un non-développement, mais encore et surtout, une mort assurée.

C'est dans la dynamique de la politique actuelle de la décentralisation imposée aux Etats africains ces dernières années dans la perspective du soutien à la démocratisation en cours, et qu'ils s'approprient tant bien que mal, que se dévoile de plus en plus le chiasme entre la réalité du village et les représentations idylliques construites sur elles, et que deviennent audibles les discours partisans qui la présentent comme étant mirifique. Contre le processus post-colonial d'urbanisation sans circonspection des sociétés africaines qui provoquait un mouvement allant du village vers la ville, la décentralisation est venue provoquer un mouvement inverse qui va désormais de la ville vers le village. Par ce mouvement réflexif, la réalité du village se manifeste dans toute sa complexité, dans ses contradictions, mais aussi dans les nouvelles opportunités qu'elle offre à certains acteurs. Le village devient un fond de commerce qui fait la fortune des plus rusés, à commencer par ceux qui cherchent par tous les moyens à vendre aux citadins ou aux touristes une image mirifique de leur espace de vie : « *Il faut noter aussitôt que des acteurs africains ont également compris l'intérêt qu'ils pouvaient tirer de ce type de discours, des paroles bonnes à entendre par 'les Blancs' en vertu de cette naïveté populiste qui fait croire que tout témoin local, a fortiori tout vieillard... est une bouche d'or qui vous révèle la vérité des temps les plus reculés...* »¹⁷. A la faveur de la décentralisation, sont devenus visibles dans les familles et entre les familles qui composent les villages, les rapports de force, les tensions, les conflits, les compétitions d'intérêts et d'ambitions. Tout tourne assez vite au conflit d'intérêts, en menaces mutuelles, en empoisonnement, en intimidations, en violences ouvertes, physiques, verbales, psychologiques, pour s'approprier les morceaux de pouvoir que le pouvoir central de l'Etat a lâchés non par conviction mais par pure et simple opportunisme.

¹⁷ J.-P. Chrétien, *op. cit.*, pp. 10-11.

Face à ces drames, au lieu de prendre la mesure de l'homme africain en situation, dans la réalité de son vécu, la mentalité générale se console et ronronne de bonne conscience en prétendant que tout cela n'est point africain, n'est point burkinabé, n'est point de chez nous, que la politique et tout ce qui s'y rattache viennent d'ailleurs, représentent l'expérience faite par l'autre qu'est l'Europe¹⁸. Nous semblons refuser de voir dans ces circonstances hautement révélatrices que la politique est un miroir qui dit d'une certaine manière et peut-être même d'une manière certaine, ce que nous sommes en réalité mais que nous avons cherché jusqu'à présent, à cacher, à nous cacher. On peut se poser ici la question de savoir si la modernité et ce qui s'y rattache ne sont pas pour les Africains et ce qu'ils appellent leur identité traditionnelle, ce que la coutume est à la nature selon Pascal, en l'occurrence, une seconde nature qui contredit tellement la première nature qu'on peut finalement en venir à douter de la réalité même de la nature. Le problème majeur de nos sociétés, c'est non seulement le fait qu'elles rejettent systématiquement les conflits internes à la périphérie sans les traiter et en faire l'engrais de leur évolution ou révolution, mais aussi le fait qu'elles sont hallucinées par une modernité qu'elles considèrent comme significative d'une forme étrangère d'expérience de l'humanité, tout en restant malades d'un passé qui ne passe pas, mais brille dans leur mémoire des feux d'une mélancolie moralisatrice et d'un cynisme hostile au changement des institutions comme à celui des hommes. Chez nous, non seulement le vieil homme refuse de mourir pour donner naissance à une nouvelle forme de vie (tous les écoliers africains connaissent le texte de

¹⁸ Dans le *Changement politique et social, éléments pour la pensée et l'action*, Dakar, Editions E.G.S, 2005, il est dommage que analysant les difficultés du processus d'émergence et de constitution de la subjectivité, considérée comme condition sine qua non de la pensée et de vie citoyenne, et bien que insistant pour montrer que le politique est logé au cœur même des instances où les Africains ne veulent pas le voir (dans les grandes et petites familles, entre parents et entre parents et enfants d'un même village par exemple), les auteurs (De Leener P., Ndione E.S., Mbaye M., Raymond C. et Matthijs Y.) ne poussent pas la logique jusqu'à affirmer que pour les Africains, la politique demeure un espace à part, un monde pensé et vécu comme autre que le leur, que celui dans lequel ils évoluent en vérité. En ce sens, l'Etat et tout ce qui s'y rattache demeure comme un chapeau de fer sur une tête de paille, trop lourde, mais surtout étrangère, artificielle. Les représentations et le vécu de la politique par nous autres Africains, sont donc fondamentalement trempés de cynisme : nous sommes comme des orphelins inconsolables d'une mère (notre Afrique, nos traditions, notre culture) d'autant plus désirée qu'elle n'a pas été connue.

Biraogo Diop « *les morts ne sont pas morts* »), mais le pire c'est qu'il est maintenu artificiellement en vie par les jeunes générations qui mobilisent mille et une précautions et énergies pour assurer la vie éternelle à un passé prétentieux qui ne demande qu'à légiférer sur le présent et à contrôler l'avenir. De ce fait, le quotidien politique et culturel de l'Afrique contemporaine, malgré les vêtements d'apparat, reste soumis à une logique de reproduction répétitive à l'infini de l'ancestralité. « *Dans l'affrontement des grands hommes, ils ont vu la continuation des luttes du passé, des forces du jour et de la nuit. Dans l'utilisation du bulletin de vote, ils ont rarement dérogé à l'expression collective des choix telle que celle-ci s'exprime dans leur vie quotidienne, laissant peu de place à l'individualisme... Il reste encore dans le domaine des représentations trop de territoires inconnus...* »¹⁹.

Mais de toutes parts, on peut entendre, même du côté des protagonistes de la compétition, la plainte morale sur ce que nous serions devenus, entendons sur ce que la modernité a fait de nous. Derrière chaque situation qui révèle notre misère, on voit se dessiner un tableau où se fait le procès de ce qu'on se représente comme la modernité pour les populations : à la fois un objet de désir (que l'on ne poursuit pas, pour ne pas paraître engagé dans un processus d'aliénation volontaire, mais que l'on attend des autres ou d'on ne sait quelle providence ou fatalité historique). Elle est synonyme d'individualisme, de rupture d'une osmose originelle, porteuse d'effractions diverses qui détotalisent notre réalité et expose notre identité à une certaine « errance ». Même si elle ne réussit pas sa mission de renforcer le processus démocratique en Afrique par une implication effective et qualitative des acteurs locaux trop longtemps ignorés par les pouvoirs politiques africains, la décentralisation en cours dans nos pays aura au moins le mérite de faire prendre conscience à ceux qui se berçaient encore d'illusions, que le village ou même la famille, en Afrique, est pris dans la tourmente des luttes d'intérêts et d'influences politiques. Une certaine insécurité²⁰ se révèle là où la sécurité sociale tradi-

¹⁹ *Ibidem*, p. 21.

²⁰ De Jong Willemijn (EDT)/ Roth Claudia (EDT)/ Badini-Kinda Fatoumata (EDT)/ Bhagyanath, *Ageing in insecurity/Vieillir dans l'insécurité*, Munster, Lit, 2005. Fatoumata Badini-Kinda rappelle que si la solidarité intergénérationnelle (entre parents et enfants) représente bel et bien une stratégie de sécurité sociale, il reste que

tionnelle donnait l'impression de s'occuper de tous. Cette insécurité frappe une grande majorité de personnes à commencer par les femmes, les enfants en général et les filles en particulier (que nos sociétés, par des alibis divers qui vont du manque d'argent aux prétendues valeurs socio-culturelles ou religieuses, vont jusqu'à priver d'instruction, entraînant d'autres privations présentes et futures). L'homme des traditions se rend de plus en plus compte qu'il détient un pouvoir jusque là insoupçonné parce que foulé aux pieds par le colonisateur et ses subordonnés, à travers la revendication de la culture, la dénonciation de l'aliénation des citadins (les enfants d'aujourd'hui comme on dit) et il exerce ce pouvoir contre la tendance parricide des citadins. « *La culture est un enjeu qui, comme tous les enjeux sociaux, suppose et impose à la fois qu'on entre dans le jeu et qu'on se prenne au jeu* »²¹. L'éveil à la réalité politique devra cependant s'accompagner de l'engagement de chacun à prendre le risque d'affirmer sa personnalité propre et non plus seulement reprendre la chanson monotone et monocorde de son groupe d'appartenance, à négocier et trouver un compromis, une sorte de « contrat social » explicite et public, contre la culture chronique du secret et du clanisme qui transforme les êtres en animaux rusés, et la vie communautaire en théâtre tragique où tous les coups sont permis. Comme l'ont si bien remarqué les auteurs du *Changement politique et social*, à propos de la relation essentielle entre subjectivité et citoyenneté, « ... *une citoyenneté active et responsable, condition sine qua non du développement créatif de la Cité ne peut en aucun cas se réduire à une dynamisation des allégeances claniques... La citoyenneté civique n'est envisageable qu'avec des acteurs qui se perçoivent et agissent en tant que sujets doués d'une pensée critique, justement cette pensée qui pourra interpeller la conduite de la Cité* »²². Cela suppose une sortie de la fusion sécuritaire et de l'osmose clanique pour composer avec les autres sur de nouvelles bases, différentes de celles fondées sur des appartenances primaires, subies. Il n'y a

cette forme d'assistance due aux uns par les autres, et réciproquement, est entrée dans une zone de turbulences, mettant ainsi à nu une précarité qui frappe particulièrement les personnes âgées ou celles frappées par d'autres handicaps que l'âge (en particulier le sexe, le veuvage).

²¹ Pierre Bourdieu, *La distinction*, Paris, Editions de Minuit, 1979, p. 117.

²² *Op. cit.*, pp. 134-135.

pas de développement sans l'audace et le courage de la coupure du cordon ombilical qui nous lie à l'état premier, à notre condition originelle ; il reste à savoir pourquoi les Africains évitent autant qu'ils le peuvent l'acte du parricide censé être libérateur. Pour certains penseurs, africains ou non (défenseurs d'une authenticité africaine), en Afrique, il faudrait à tout prix éviter le pire en sauvant les totalités premières, peu importe qu'elles soient réelles ou fictives. La question que l'on évite soigneusement de se poser ici, est celle de la valeur de ce que nous voulons à tout prix sauver, la question de la valeur des valeurs qu'il nous faut apprendre à interroger en les resituant dans leur contexte historique et culturel comme des réponses plus ou moins pertinentes que des hommes et des femmes d'un temps donné de notre histoire, ont apportées et cru bon d'apporter à des situations critiques vécues. S'engager dans cette perspective généalogique, diachronique et critique devrait contribuer à une désacralisation des traditions qui deviennent de plus en plus des alibis du refus du changement, c'est-à-dire de belles occasions manquées d'apprendre, de grandir, de se dépasser, de se développer. La peur de remettre en question le passé à travers une discussion critique des traditions cache une autre peur qui est celle de l'inconnu à venir. Cette peur inhibe toute possibilité de réflexivité, de créativité et replie les personnes et leur groupe d'appartenance dans des positions de prostration improductive, ou d'agressivité auto-mutilante, suicidaire dans la mesure où l'on s'empêche par soi-même d'apprendre, c'est-à-dire, de renouveler sa vision des choses et de l'histoire, et plus radicalement, dans la mesure où l'on s'empêche de se renouveler soi-même. Le conservatisme culturel, qui naît à partir de toutes les protestations cyniques contre la modernité en Afrique et que l'on pourrait aussi qualifier d'intégrisme, est non seulement l'expression et l'aveu d'une faiblesse²³ qui ne dit pas son nom, mais il est, à l'insu même de ses promoteurs, le meilleur tombeau de ce qu'il est censé défendre.

L'idée d'une communauté réconciliée avec elle-même et avec son environnement fait l'objet de célébrations diverses dans la littéra-

²³ Dans son *Apologie de R. Sebond*, Montaigne considérait le fanatisme comme une incapacité à croire en quoi que ce soit qui trouve des subterfuges dans le fait de s'abîmer dans un activisme religieux aveugle et désespéré. Cf. *Oeuvres complètes*, ed. A. Thibaudet et M. Rat, Paris, Gallimard, Collection La Pléiade, 1962.

ture²⁴ africaine née de la confrontation coloniale. On pourra toujours dire que ce ne sont là que des représentations purement et simplement littéraires, fantastiques qu'il ne faudrait pas prendre trop au sérieux, mais ce qui se traduit dans les œuvres littéraires se manifestent aussi dans la réalité du simple fait que chez nous la fiction dépasse la réalité et finit par l'enrichir tellement qu'elle demeure à tout point de vue insatisfaisante, aussi bien pour les filles et les fils du continent que pour les autres femmes et hommes qui sont souvent interpellés par les tonitruances et les vicissitudes de notre histoire.

Le village est loin d'être un paradis. S'il l'est, c'est pour certains notables qui y ont réussi à faire régner leur ordre moral, culturel et spirituel par une sorte de police idéologique silencieuse qui s'habille du nom de l'Africanisme²⁵ (sorte de fièvre trop souvent primaire, épidermique ou simplement idéologique) et qui contient le mental et l'agir de la plupart des habitants dans une sécurité que procure une servitude volontaire aux idoles du jour du village. Le village est un lieu où s'exercent une violence organisée par certains contre d'autres, des formes de répressions plus ou moins subtiles contre les manifestations de la différence, de la singularité, de la liberté. Dans tout groupe, l'ordre règne non pas parce qu'il y aurait des lois connues et respectées de tous, mais parce qu'une autorité physique ou morale impose et force le respect de la loi en vigueur, réprimant toutes les tentatives de désobéissance en l'accusant d'être porteuse de chaos. Mais la peur est la violence la plus terrible exercée dans le village par les uns contre les autres, et par là même contre toute forme d'altérité.

Le village n'est bien souvent, ni plus ni moins, qu'une usine de la peur produite à une échelle industrielle pour servir de puissance

²⁴ En ce sens, on pourrait dire de l'*Aventure ambiguë* de Cheikh Amidou Kane, qu'elle importe dans le roman africain, la quintessence même du cynisme grec dont Diogène est l'une de figures principales, du romantisme dont Rousseau fut le chantre moderne, avant les penseurs, philosophes et poètes allemands tel que Hölderlin.

²⁵ A ce propos, Nietzsche que l'on soupçonne promptement d'avoir été en quelque sorte un idéologue du nazisme, mais qui pourtant, était à bien des égards, un des penseurs les plus germanophobes que l'Allemagne ait portés, écrivait que «Etre bon Allemand, c'est se dépouiller du germanisme» (*Humain trop humain* II, aphorisme 323). On peut dans une telle optique considérer certaines formes (épidermiques et idéologiques) d'africanisme comme contraires à la promotion véritable de notre africanité.

castratrice majeure contenant chacun dans les limites du conformisme social. Au lieu que la peur soit ce qui suscite la témérité, l'audace d'affronter l'inconnu, elle se trouve instrumentalisée au service des idoles du jour et de la nuit²⁶. Le village est, pourrait-on dire, un milieu de la peur en ce sens que c'est moyennant elle qu'il se montre comme monde, le monde contre l'immonde, c'est par la peur organisée et entretenue de génération en génération, qu'il crée le lien entre ses habitants, qu'il le consolide chaque jour en présentant ce qui ne relève pas du milieu comme représentant un danger plus ou moins grand, capable de mettre en déliquescence tout projet. La peur joue donc un rôle fédérateur pour les habitants du village qui trouvent par là, l'occasion de construire une entité politique : c'est sa fonction politique, même si à elle seule, la peur ne peut pas constituer le fondement politique de la vie sociale. Il faut, en plus de la peur de l'inconnu, de l'étranger, de l'autre, des rêves et mythes, des rites, des traditions, des valeurs, de l'audace, du risque et un projet de société soutenu par des compétences organisationnelles, politiques et techniques.

Ce qui est dit du village peut être reporté au niveau de la ville, car les gens qui peuplent la ville en Afrique, sont pour la plupart originaires des villages. Le problème majeur des citoyens africains, c'est qu'ils ne sont citoyens que de façade. La ville est pour eux comme un vêtement d'emprunt qu'ils utilisent pour se donner l'impression qu'ils ont tourné la page des traditions ancestrales dévaluées, dévalorisées et disqualifiées par le régime colonial. La vie citadine ressemble à un véritable cirque ; les acteurs jouent un rôle qu'ils ont acquis à la faveur des diplômes décrochés à l'école nouvelle considérée comme une échelle pour accéder aux avanta-

²⁶ Dans les *Soleils des Indépendances*, Amadou Kourouma montre avec force images et drôleries, de quelle manière la peur est mise au service des intérêts d'un féticheur du village nommé Tiécoura. Ce sacré bonhomme que l'auteur désigne comme une bête rusée et sans scrupule, déguisé en serviteur de la cause ancestrale et de sa reproduction, reçoit dans une case dite sacrée pleine de masques et de choses horribles à dessein, Salimata qui n'avait pas réussi l'épreuve de l'excision imposée à toutes les filles de son âme comme voie de passage de la puberté à l'âge adulte. La suite de l'histoire dit qu'au lieu de guérir son hôte, il tenta de la violer, d'en abuser loin des villageois qui n'osaient pas s'aventurer hors des limites du village.

ges d'un monde européenisé²⁷ dont ils voudraient profiter sans pour autant l'accepter en réalité. Nombreux sont les citoyens de la ville de Ouagadougou qui passent leur vie à faire pénitence de n'être pas restés au village, de ne pas vivre sous la loi éternelle de leurs ancêtres, illustres inconnus. Cette situation les expose à la ruse des gens restés au village qui usent de tous les stratagèmes possibles pour moraliser les citadins et les soumettre à leurs caprices. C'est ainsi que beaucoup de gens du village pourront vivre encore longtemps par procuration, parce qu'ils trouvent en ville des citadins profondément marqués du fer de la peur d'enfreindre la loi ancestrale, pour se soumettre à eux et à ce qu'ils appellent « les traditions », mais qui représente comme l'ont compris les sociologues, une pure et simple construction sociale, ou mieux une production et une reproduction stratégique, instrumentalisées par les infortunés de la modernité pour se faire assister, prendre en charge, au lieu d'oser assumer leur vie. Ici la peur des villageois d'affronter l'inconnu se métamorphose en idolâtrie frénétique d'un passé dont ils se réclament sans pour autant l'avoir connu ou en avoir mesuré la complexité. La peur de l'avenir chez les uns croise la peur du passé chez les autres et la vie s'en trouve pétrifiée, l'histoire figée en éternité.

C'est à l'occasion des événements capitaux tels que les funérailles ou les salutations familiales prénuptiales (cérémonie traditionnelle de fiançailles) que l'on voit à quel point, les Africains sont dans un rapport d'extériorité avec la modernité. Tout ce qui relève de la modernité est mis entre parenthèses, suspendu pendant que les sirènes de ce qui s'appelle tradition africaine se font entendre jusqu'à la satisfaction de l'impératif culturel. Toutes les activités et les dépenses ostentatoires servant le narcissisme collectif de la famille, du village ou de l'ethnie, se décident par quelques personnages, disons des notables du village, mais tout doit être payé, financé par les citadins, même si ces derniers devront s'endetter en contractant des prêts bancaires vertigineux qui achèveront de les précipiter dans la misère. Le refrain à l'occasion de ce genre de tours de passe-passe, est le chantage de la fidélité aux traditions, à la famille, à l'honneur ethnique qui se trouvent devoir être portés par

²⁷ Dans un texte célèbre intitulé *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Heidegger a théorisé le devenir monde de l'occident et le devenir occidental du monde.

les fils et filles partis en exil, happés par le démon de la modernité. Ici l'enfant prodigue doit payer à l'infini son forfait qui est d'avoir osé braver l'interdit secret de couper le cordon ombilical, de rompre l'unité de la famille, de l'ethnie. De cette manière, se trouve assuré tôt ou tard le retour au village des citadins, pour grossir le nombre de ceux-là mêmes qui ne se souviennent et ne se réclament des traditions que pour s'octroyer une assurance tout risque contre la misère aux frais de leurs parents «égérés» dans l'aventure de la modernité.

2. Sortir de la peur... pour la liberté.

Dans sa réponse célèbre à la question « Qu'est-ce que les Lumières ? », Emmanuel Kant avait dénoncé une certaine difficulté pour l'homme à oser sortir de l'état de minorité pour entrer dans l'état de majorité qui suppose qu'il assume en toute conscience et responsabilité, les exigences d'une vie adulte qui ne soit pas par procuration, mais libérée de toute tutelle. Selon lui, les entraves majeures à une telle auto-émancipation de l'homme devraient être vues dans la paresse et la lâcheté. Plus tard, Nietzsche dénoncera à son tour, un manque de courage créateur d'alibis divers, chez l'homme à affronter la réalité. A ses yeux, même la philosophie, comme le christianisme, s'est faite complice d'une telle peur du réel dans son induplicabilité²⁸ insupportable, en devenant métaphysique, ou plus précisément selon les termes de Nietzsche, moralisme, bouclier de la faiblesse humaine face à la tragédie de l'existence dans un monde où le sens n'existe qu'à la condition d'être humain, trop humain, artificiel et factice. Comme nous l'avons rappelé au début de ce texte, la peur n'est pas le propre de l'Africain, elle habite l'humain dans sa finitude et dans sa relation à tout ce qui le dépasse ; la philosophie en tant que promotrice de la raison représente un effort pour domestiquer les peurs de l'homme, la peur en l'homme, mais ce combat n'est jamais

²⁸ Voir les développements d'une telle approche dans la pensée de Clément Rosset, et plus particulièrement dans le *Réel et son double* (1976, Gallimard) ou dans *Le Réel. Traité de l'idiotie* (1977, Minuit), qui rappelle la singularité insupportable du réel (inimitable, induplicable), à l'origine de toutes les formes subtiles de contestations du réel qui ne sont finalement que les conséquences d'une peur consubstantielle de l'être-au-monde de l'homme. L'*idiotie* du réel ne signifie rien d'autre que sa singularité irréductible et inimitable.

définitivement gagné. Mais la liberté humaine se paye par l'affrontement de la peur ; l'existence humaine n'atteint vraiment sa plénitude, la liberté, qu'en s'émancipant progressivement de la tutelle infantilissante de la peur. Mieux que les sciences et les technologies qui n'ont pas réussi à sortir les mentalités en Afrique de la gangue de la peur de l'avenir, la philosophie en Afrique n'a-t-elle donc pas pour tâche majeure de provoquer la rupture d'avec la peur pour aider l'humain, égaré dans un univers socio-culturel pris en otage par des forces occultes, des superstitions vivaces et des comportements irrationnels, à s'affirmer dans sa relation à toute forme d'altérité et de transcendance ?

En Afrique, deux formes de peur se croisent de façon inextricable de telle sorte que l'on ne doit pas affronter la peur en Afrique sans la peur de l'Afrique.

La peur de l'Afrique a reçu des explications diverses qui vont du postulat de l'ignorance dans laquelle les Européens étaient et sont d'une certaine façon encore de l'Afrique et des Africains, jusqu'à l'affirmation de l'irréductibilité du racisme dans la mentalité européenne. Aujourd'hui on a peur de l'Afrique en Europe parce qu'on a peur de la pauvreté et des menaces qu'elle fait peser sur la sécurité matérielle, sociale, politique des pays du Nord. L'Afrique fait peur à l'Europe parce qu'elle rappelle les temps d'insécurité où l'on vivait dangereusement, sans garantie, elle est tout le contraire de la modernité définie par Paul Valéry qui symbolise le temps de l'esprit qui « *nous a inspiré des désirs et obtenu des résultats qui excèdent de beaucoup ce qui est utile à la vie* »²⁹, le temps de la subjectivité triomphante. L'Europe a acquis beaucoup de raisons de ne plus avoir peur de l'Afrique à travers le progrès notable des sciences qui ont invalidé les prétentions des formes irrationnelles de savoirs qui peuplaient l'Afrique d'hier. La victoire des sciences modernes n'est cependant pas totale sur les savoirs dits traditionnels qui sont loin d'être morts..., ils sont seulement empoisonnés, complexés, intimidés et survivent ici et là, avec plus ou moins de bonheur. Plus l'Europe prétend connaître l'Afrique, plus celle-ci la déconcerte, la déroute par son art de faire de grands bonds en arrière quand on s'attend plutôt à ce qu'elle fasse des

²⁹ In « Notre destin et les Lettres », *Regards sur le monde actuel et autres essais*, p. 185.

progrès notables. L'Europe a tout essayé, depuis l'envoi des coopérants après l'invasion coloniale et les indépendances folkloriques jusqu'à l'aide au développement, mais l'Afrique surprend comme le mythe de Sisyphe, comme le tonneau des Danaïdes dont le fond est percé et qui jamais ne se remplit... Le développement y est devenu comme une grande utopie, une folie incurable qui mine plus le médecin que le patient lui-même. Pour le moment je ne vois qu'une seule possibilité pour l'Europe de sortir de sa peur de l'Afrique pour enfin entrer dans une dynamique de liberté. Ce n'est ni en érigeant des barricades pour protéger le luxe insultant dans lequel elle vit, une nouvelle tour de Babel ne servirait à rien devant des jeunes africains et asiatiques désespérés, ni en perpétuant le complexe de supériorité qui s'exprime dans le paternalisme et qui ne fait rien d'autre que de perpétuer l'infantilisation des Africains commencée depuis le temps de l'esclavage et entretenue jusqu'à nos jours par une politique de la perfusion politique, économique et culturelle. Il faut que l'Europe affronte le sentiment de culpabilité qui la maintient dans une relation malsaine de dépendance morbide avec l'Afrique. La relation de l'Europe à l'Afrique est une relation de dépendance étouffante ; elle doit céder le pas à une relation de confiance qui laisse à l'Afrique l'occasion d'oser penser et vivre par soi-même et non plus par procuration. Je pense ici à un très beau texte du philosophe Emmanuel Kant qui montre qu'à partir du moment où l'humain soumet le mouton à ses propres desseins, il s'est *ipso facto* interdit de traiter tout être semblable à lui comme un mouton, c'est-à-dire une chose que la nature aurait mise à son service. Mais l'Europe qui joue depuis quelques siècles à la mère adoptive ou à la tutrice de l'Afrique, sans doute parce qu'elle désespère profondément de l'Afrique, est-elle prête aujourd'hui à une rupture du cordon ombilical que l'histoire a tissé entre elle et l'Afrique ? Il est bien possible qu'en se libérant de l'Afrique, l'Europe aide l'Afrique à se libérer non seulement de l'Europe, mais aussi et surtout d'elle-même.

L'Afrique peut donc se libérer de la peur que l'on a d'elle et qui ajourne son propre combat contre la peur qui l'habite et la hante au point de paralyser la créativité de ses filles et fils, et de compromettre la possibilité d'innover de façon massive et durable. Des études ont traité de la peur en Afrique, mais elles n'ont pas su

mieux faire que de banaliser la peur et ses enjeux, en insistant sur sa fonction pédagogique. La peur serait mise au service de l'éducation des enfants, elle serait une sorte de jeu au service des adultes pour aider l'enfant à apprendre le mystère du monde peuplé de choses, de vivants, d'êtres humains et surnaturels. On ne voit pas en quoi la peur aurait plus servi à l'éducation en Afrique qu'ailleurs dans le monde, en société traditionnelle. J'ai montré plus haut que la peur avait pour fonction de contribuer à créer et à resserrer des liens de dépendance réciproque entre les membres d'une communauté contre ce qui n'est pas elle et contre les autres communautés possibles. Elle n'est donc pas le propre des sociétés africaines.

C'est justement sur le terrain pratique de l'éducation qu'il importe de prendre la mesure de la peur et aussi de prendre les mesures opportunes pour s'en libérer. Dans un ouvrage intitulé *Naître et grandir chez les Moosé traditionnels*, Amadé Badini parle tout aussi bien de la peur qui sert d'instrument social au service de l'éducation des enfants, que d'une autre sorte de peur qu'éprouve la société chez les Mossé du Burkina, devant certains enfants pas comme les autres, l'enfant anticonformiste : « *plus souvent enclin à la désobéissance systématique et qui refuse d'emprunter les sentiers battus ; qui n'admet pas les solutions classiques, qui en recherche d'autres plus inédites ; qui accepte enfin les risques de l'aventure. Sans être méchant ni violent, il n'en est pas moins marginalisé et parfois même suspecté : on le montre du doigt et on murmure derrière son dos... le Bibéga comme le gandaogo sont la sublimation qui inspirent des sentiments et comportements ambigus aux aînés, 'bibéga, bitonta, gandaogo'* »³⁰. C'est dire à quel point, l'Afrique est loin d'être une terre aride en matière d'expériences éducatives pouvant aider l'émancipation personnelle et sociale. Parce que le philosophe, dans sa relation iconoclaste avec les valeurs de sa société et de son temps, ressemble à ces êtres intempestifs, inactuels pour employer des qualificatifs chers à Nietzsche, il peut, contre la tendance naturelle de l'éducation à niveler, à uniformiser, en faire la promotion en vue de la liberté en Afrique. N'est-ce pas justement ce type d'êtres qui incarne

³⁰ *Naître et grandir chez les Moosé traditionnels*, S.E.P.I.A – A.D.D.B, Paris-Ouagadougou, 1994, pp. 99-100.

l'exigence de liberté contre les conformismes de tout genre, le refus de la médiocrité ambiante, la soumission au désordre établi, qu'il faut faire l'effort d'accepter et de promouvoir pour espérer l'innovation et le changement véritable en Afrique ? L'éducation traditionnelle n'a su que les réprimer, les honnir ou les piéger dans la seule perspective de sauvegarder les idoles du moment. L'école nouvelle, coloniale et post-coloniale n'a pas mieux fait non plus, puisqu'elle ne formait les enfants que dans la perspective de la perpétuation de l'ordre imposé de l'extérieur (faut-il le rappeler, dans le schéma classique de l'enseignement frontal, l'élève est d'abord et avant tout pensé comme un être docile, une terre vierge qui doit se laisser imprégner des projets du maître, savant dogmatique, incapable de se poser des questions sur lui-même ou sur le savoir qu'il professe selon le principe de la répétition pédagogique³¹ ?). Mais puisque l'école est la seule institution qui forme les enfants à l'exercice critique et autocritique de la raison, on doit pouvoir compter sur elle pour favoriser l'anticonformisme, l'innovation et le changement des personnes et des situations dans lesquelles elles vivent. La question à poser ici est donc de savoir si l'école en Afrique se porte assez bien pour remplir cette mission qui excède les limites du politique et de l'économique, et concerne la dimension métaphysique de l'homme, être de transcendance pris dans les déterminismes naturel et social sans pour autant en être l'otage obligé. Pour réussir cette grande mission, l'école doit sortir de la tutelle de la médiocrité politique dans laquelle elle est maintenue dans la plupart des pays africains, de la médiocrité idéologique de la reproduction coloniale, de la médiocrité culturelle des sociétés qui la veulent « adaptée » comme si l'école devait purement et simplement reproduire à la manière du caméléon, les couleurs de son environnement immédiat, au lieu

³¹ L'enseignement coranique tel que nous le présente l'auteur de *l'Aventure ambiguë*, reste lui aussi peu attentive à cultiver l'esprit critique, la liberté et la créativité de l'enfant, au contraire, ce qu'il a en vue, c'est la précision et la perfection de la répétition d'un savoir déjà constitué de toute éternité et que la faiblesse humaine doit éviter d'écorcher. Samba Diallo n'a pas droit à l'erreur quand il répète après le maître, les saints versets du saint Coran, paroles lumineuses du très haut qui, du haut de sa transcendance, a l'extrême bonté de nourrir les humains de sa parole. C'est sans doute parce que l'enseignant classique confond sa tâche avec un sacerdoce, parce qu'il reste moralisateur au sens nietzschéen du terme, qu'il participe sans le vouloir, sans le savoir, au nihilisme, c'est-à-dire à une certaine mort de la civilisation et de l'humanité que représente le nivellement par le bas.

d'être ce qui pousse chaque société et chaque personne à éprouver ses limites pour les assumer, les dépasser sans complaisance et sans complexes. On l'aura remarqué, nous parlons ici d'une éducation véritablement philosophique, libératrice du sujet, mieux de la personne en tant qu'être en relation, être de relation, mais aussi et surtout, *être en vue*, selon la formule de Heidegger, qui doit encore faire l'objet d'un risque majeur à prendre ensemble face aux incertitudes de l'avenir de notre continent dans un monde en danger d'unipolarisation économique, culturelle et politique.

Ce que peut une telle école excède les mirages du pouvoir économique. En effet, au Burkina Faso, on peut dire que la misère économique qui aggrave le sentiment de la précarité et de la vulnérabilité, explique largement la peur chez beaucoup de prendre des risques contre le conformisme socio-culturel. La misère économique entretient la peur et lui assure encore de beaux jours chez nous. Par contre, là où et quand une certaine sécurité économique s'installe, les gens osent s'affirmer, exprimer leur différence, ils prennent des risques par rapport à la couverture socio-culturelle que l'on pourrait appeler la «sécurité sociale traditionnelle». Non seulement, ils prennent des risques, mais mieux, ils ne sont pas inquiétés, on les comprend, on leur pardonne en quelque sorte leur «péché» contre l'ancêtre fondateur des traditions et valeurs sur lesquelles repose la vie du groupe. Mais, il ne faut pas se tromper et prendre des comportements de circonstances pour de nouvelles valeurs porteuses de progrès durable. Plus haut, j'ai parlé d'une police spirituelle et culturelle qui veillait sur les consciences et les comportements déviants ; le fait d'être riche ne suffit pas à prévenir contre les pressions d'une telle police qui agit plus par le chantage à l'aliénation : le riche parmi les pauvres africains est en quelque façon, un Blanc domestique, un Européen déguisé en Africain, tout comme l'intellectuel qui fait à la fois l'objet de l'admiration et de la haine populaires. La richesse économique ne peut donc être considérée comme une condition suffisante pour assurer l'énergie nécessaire à défier les idoles du conformisme en Afrique. L'école qui peut réaliser la noble mission dont il est question ici, est celle qui apprend la liberté d'esprit, non celle qui invite à se «blanchir» ou à se perdre dans un mimétisme stérile du modèle colonial ou du modèle ancestral.

La lutte africaine contre la misère est si capitale qu'elle suppose un retour sur soi, un examen de conscience, un regard critique sur les représentations que les Africains se font de leur identité, et sur leurs comportements face à la problématique du développement. Cette exigence d'introspection critique passe bien sûr par un certain courage pour oser se remettre en question sans perdre de vue le fait que tout ne dépend pas des acteurs locaux du développement. Ce qui se profile ici, c'est l'affirmation de la nécessité d'une révolution éducative par laquelle les Africains doivent oser repenser par eux-mêmes, les conditions de possibilité de leur épanouissement dans un monde pris dans le vertige d'un économisme que le néo-libéralisme impose comme réponse à la crise actuelle de la civilisation. C'est une telle urgence que rappelait Edem Kodjo quand il en appelait à l'engagement et à la responsabilité des Africains face à leur sort contre une tendance malade à attendre continuellement l'assistance européenne : « *Que les Africains ouvrent les yeux sur les réalités du monde. Ils verront que les puissances industrielles confrontées à d'intenses difficultés sociales avec leurs millions de chômeurs, ont déjà fort à faire pour réduire la pauvreté chez elles, et qu'en toute logique, elles ne peuvent situer au premier rang de leurs préoccupations l'éradication de la misère dans les contrées lointaines* »³².

L'échec de la stratégie culturelle africaine ne s'explique pas seulement par l'incapacité des Africains à se protéger de la présence envahissante de l'autre, des autres cultures du monde, mais aussi par le fait que le culturalisme africain s'est malheureusement doublé d'une certaine misologie qui, selon le propos de Kant, s'exprime comme un mépris de la lumière, une complaisance dans l'ignorance qu'il faut bien appeler l'obscurantisme, le refus de savoir, le refus d'apprendre, le refus du changement³³. Là se pose

³² ... *Et demain l'Afrique*, Paris, Stock, 1986, p. 120.

³³ Dans son récent ouvrage *Changement politique et social, éléments pour la pensée et l'action* (Dakar, 2005), le réseau Enda Graf Sahel tente d'interroger le mystère qui fait que, malgré l'évidence du changement du monde, particulièrement à l'heure de la globalisation et des nouvelles technologies de l'information et de la communication, on peut globalement considérer que l'homme en Afrique, sa vision du monde, de la personne, de sa relation avec le groupe, du pouvoir n'ont pas véritablement changé : « Le monde a changé, mais l'homme ? ». Dans nos pays, le difficile changement personnel est dû, il me semble, à la peur secrète des individus d'affronter en plus du groupe social, culturel auquel il appartient de façon viscérale, l'omniprésence d'une

à nouveau la question de la difficile maturation des Africains. Elle est rendue difficile dans le refus de la rencontre de l'autre, mais aussi dans le refus de se soumettre soi-même à la loi de l'histoire, au changement, au devenir. La misologie représente le meilleur moyen d'ériger l'immobilisme en valeur et la somnolence en mode d'être individuel et collectif. Ce dont il est question ici, c'est non de prétendre que les Africains ne pensent pas, qu'ils ne peuvent pas penser comme certains auteurs l'ont insinué en invoquant telle ou telle raison physique, climatique ou historique, mais de stigmatiser la relation d'extériorité qu'une certaine vision de l'Africain a cultivée et entretenue vis-à-vis des pratiques discursives de la rationalité. Le problème majeur est celui du refus des contraintes qu'imposent l'audace et l'acte de penser, de prendre quelque distance de soi vis-à-vis de soi, vis-à-vis de l'autre, et du monde qui nous entoure, refus qui s'exprime en condamnation morale et facile de ce qui ne serait pas ou que nous ne considérons pas comme habituel dans notre culture. Là s'exprime une sorte de complaisance dans la minorité que Kant³⁴ présentait comme alimentée par la paresse et la lâcheté de l'homme. On s'imagine ainsi prendre congé de la rationalité scientifique et technologique en tournant le dos au Blanc et à ce qui lui ressemble, comme si le simple fait d'être de couleur blanche faisait nécessairement de l'homme européen, un être rationnel. Une telle perspective montre bien que nous ne mesurons pas totalement ce que penser veut dire pour tout être, ce que le fait d'oser penser comporte comme enjeu pour tout être conscient.

La frilosité africaine à s'engager résolument, en toute conscience et responsabilité, dans la science³⁵ et tout ce qu'elle comporte

police spirituelle qui dissuade par chantage, chacun d'emprunter les voies de la différence au risque d'être accusé de se perdre ou de promouvoir l'aliénation, l'acculturation, d'être celui par qui arrive la désagrégation de sa communauté d'origine.

³⁴ Kant, dans sa réponse à la question des Lumières in *Oeuvres philosophiques*, tome II, Gallimard, La pléiade, Paris, 1985.

³⁵ Kabou écrivait en 1991 contre cette résistance africaine à tout engagement dans l'entreprise scientifique en rappelant que les ressources naturelles dont l'Afrique se prévaut ne seront sans doute pas un passage obligé pour les industries du Nord : « Ainsi, face à une Europe en passe de devenir une réalité économique « de l'Atlantique à l'Oural », l'Afrique ... déclare crânement avoir des siècles devant elle, et des matières premières indéfiniment indispensables au fonctionnement des économies occidentales. A-t-elle les moyens d'exiger une meilleure rémunération de

comme exigences (ruptures et insécurité pour la bonne conscience naïve) et comme avantages, s'explique par la crainte illégitime et infondée d'une acculturation qui repose elle-même sur une illusion d'avoir une identité si spécifique, fermée, exclusive, éternelle, autistique. Cette illusion de sa spécificité ontologique et culturelle suppose également une différence absolue de l'autre ; mais admette une différence, n'est-ce pas sous-entendre une certaine unité, une certaine communauté entre les termes de la différence ? Le refus du changement est non un comportement de circonstance, mais l'expression polymorphe d'une disposition d'esprit rétrograde, conservatrice, la conséquence d'une idéologie passéiste, fixiste qui aide certains Africains à cacher leur paresse à habiter pleinement et activement le monde, à inventer, créer et à s'auto-crée à partir des compromis à faire avec les autres et l'histoire. Le changement dont il est question ne doit pas être envisagé comme le fruit d'un miracle quelconque, comme un éclair néo-colonial qui déchirera le ciel africain des traditions et des réalités politiques, économiques, sociales et culturelles ; on doit le dessiner comme l'énergie d'un mouvement authentique et soutenu de l'intérieur comme de l'extérieur, qui va du plus profond de notre aspiration à nous épanouir vers le monde à reconfigurer sans cesse en synergie avec les autres. On l'aura compris, il s'agit d'une renaissance qui passe moins par une accumulation économique, ou par un activisme politique, que par une décision subjective et intersubjective, culturelle et interculturelle, à pratiquer une nouvelle manière d'être au monde qui nous dispose en permanence à l'altérité, à la créativité et nous libère de toute logique de la reproduction du même. C'est là tout le sens éducatif de cette renaissance qu'il faut dire « multiculturelle »³⁶ qui s'enracine dans la promotion d'un nouvel humanisme, celui-là même qui intègre l'idéalisation de

ces ressources ? ... méprisant la recherche scientifique, aveugle aux réalités actuelles du monde, sous-estimant les formidables capacités d'innovation et de reconversion des puissances industrielles, elle croit pouvoir s'en sortir grâce l'arachide et au cacao », op. cit., p. 204. Les difficultés dans lesquelles se trouve l'Afrique aujourd'hui par rapport à l'organisation du commerce mondial et aux subventions que les pays du Nord accordent à leurs agriculteurs, montrent bien que ni les arachides, ni le café, ni le cacao, ni même le coton ou encore les manifestations de la culture-folklore, ne pourront nous éviter un naufrage qui semble inéluctable.

³⁶ Pour aller plus loin, consulter le *Rapport mondial sur le développement humain 2004, la liberté culturelle dans un monde diversifié*, PNUD, Economica, Paris, 2004.

notre passé dans une dialectique qui prépare son dépassement dans une prise en compte critique de la valeur des valeurs rationnelles que jusqu'à présent, les Africains attribuent au seul monde occidental.

Face au défi que représente le développement humain durable par la lutte contre la pauvreté, alors que beaucoup d'aînés, las de vivre et de combattre, se soucient plus de se reposer d'une existence qui fut difficile dans un monde en profonde et rapide mutation, risquant du même coup de tirer la civilisation du côté de l'acceptation passive des choses et de l'ordre du monde, il importe de rappeler l'urgence d'un nouvel humanisme multiculturel qui fasse des Africains, non des êtres complexés et complaisants, mais des hommes et des femmes qui se sentent chez eux dans le monde et qui, de ce fait, s'impliquent aux côtés des autres, avec toutes leurs ressources physiques, morales, culturelles et intellectuelles, pour le rendre toujours plus habitable, toujours plus sensé. Le point névralgique de l'existence humaine est la recherche du sens ; une telle recherche se fait dans une dynamique partenariale incessante entre des êtres et des sociétés aussi différentes que divergentes. Il ne faut pas attendre d'être parfait avant d'entrer en relation avec autrui, ni attendre qu'autrui soit parfait avant d'en faire un partenaire dans la recherche du sens de notre être-ensemble-au-monde. « *Le défi du changement se conjugue donc clairement à trois niveaux : soi, l'autre et l'interaction qui nous relie à cet autre* »³⁷.

C'est dire donc la nécessité d'une double rupture qui attend non seulement les Africains, mais aussi tous les autres hommes et peuples qui forment l'humanité plurielle dans son unité :

- une rupture interne qui permette la coupure du cordon ombilical qui nous relie depuis trop longtemps, non pas à notre passé réel, mais à un passé mythifié, idéalisé en paradis perdu qui fait de nous des êtres plus occupés à mourir de ne plus «être comme avant» qu'à former et réaliser de nouveaux projets de société avec d'autres compagnons de route. Nous devons nous émanciper au plus vite du marasme du désarroi identitaire qui paralyse nos possibilités de réflexion et d'action. Ici plus que jamais, la devise

³⁷ *Changement politique et social, éléments pour la pensée et l'action*, p. 267.

des Lumières doit devenir « nôtre » : oser penser, oser vivre hors de la tutelle ancestrale, passéiste.

- une rupture externe qui permette la coupure d'avec les égarements de l'Occident (la folie du pouvoir économique, matériel, physique, technique et technologique qui organise le massacre de la différence dans le temps sous le rouleau compresseur du néo-libéralisme en pleine mondialisation et la folie du savoir qui s'est cristallisée dans un rationalisme exclusif, incapable d'apprendre autrement que par la seule et mécanique rationalité discursive). L'histoire de la philosophie offre des pistes de possibilité d'une telle révolution puisque la réflexion philosophique a non seulement donné à la raison ses lettres de noblesse (la philosophie est la fête de la raison, selon le mot de Hegel), la consacrant comme le foyer des conditions de possibilité de comprendre et de maîtriser le monde qui entoure l'homme, mais a également indiqué des possibilités nouvelles de re-interroger l'essence même de la raison, son fonctionnement propre, les relations qu'elle entretient avec ce qui n'est pas elle, ses enjeux et ses limites.

A ce propos, de Kant à Heidegger³⁸ en passant par Husserl et Nietzsche (penseurs de la crise de la rationalité), quelque chose de significatif se joue en faveur d'un sursaut de conscience par lequel la philosophie peut toujours revenir sur ses pas, pour revisiter la légitimité de ses pratiques (usage spéculatif de la raison), la qualité de ses ambitions théoriques ou pratiques et remettre en perspective la raison elle-même à partir de ses mésusages. De ce fait, la philosophie peut et doit être considérée comme l'anti-idéologie par excellence ; en tant que telle, elle sert l'homme en le prévenant contre tout risque d'auto-enfermement dans telle ou telle perspective. En temps de crise, elle atteste de la possibilité toujours renouvelée de la liberté humaine au-delà des échecs ou des succès de son exercice. Parce qu'elle traite de l'homme en tant qu'être de liberté, la philosophie reste en permanence un foyer d'humanisme qui dégage des aubes nouvelles et des horizons toujours possibles pour l'aventure humaine en tant qu'elle représente un effort infini de

³⁸ Voir dans la *lettre sur l'Humanisme* la discussion heideggerienne de la légitimité de la réduction par la tradition philosophique de l'essence de l'homme à la rationalité (l'homme compris et vu seulement comme *rationale animal*), in *Questions III et IV*, trad. J. Beaufret et alii, Paris, Gallimard, 1976.

construire du sens contre l'absurde et le chaos. On l'aura compris, dans la tradition philosophique qui peut à juste titre être considérée comme une tradition dialogale et dialogante, faite de différences et de divergences notables unies dans une même volonté d'élucider, autant que faire se peut, le mystère de l'être et celui du sens de l'existence humaine, il est possible de trouver un ressourcement spirituel, moral, intellectuel et multiculturel pour remédier la crise de l'humanité que nous vivons aujourd'hui à la fois dans un contexte de globalisation anonyme et de solitude profonde.

* * *

Un peuple refermé sur lui-même, incapable de s'ouvrir et d'assumer les risques de l'altérité, peut être considéré comme déjà condamné à mort à tout point de vue. Les vicissitudes historiques dans lesquelles l'Afrique a perdu toute confiance en elle-même au point de se replier sur le fantasme d'un passé ancestral mirifique, sur le « culte de la voie de la nature »³⁹ par lequel on a cherché par esprit de vengeance contre le vainqueur à réveiller une armée des morts, ne doivent pas servir d'alibi pour se comporter comme du « bois mort », seulement utile à d'autres, au service de leurs projets. Non seulement la fin de l'histoire est une supercherie qui alimente l'afro-pessimisme ambiant, non seulement des hommes et des peuples continuent de faire l'histoire en exprimant leur humanité dans des situations nouvelles, mais encore, il importe que les erreurs de la politique africaine, les échecs de la culture et la misère de l'économie, ne fassent pas oublier aux Africains que la grandeur et la dignité d'un homme ou d'un peuple tient plus à sa capacité à affronter et surmonter les problèmes qu'il rencontre plutôt qu'à attendre le salut d'une fatalité religieuse ou d'une quelconque nécessité historique. L'urgence est dans une renaissance qui ne soit pas seulement politique, ou platement monoculturaliste (on ne résout pas une crise générale en s'enfermant chez soi, en se repliant sur le même), mais qui retrouve les sentiers d'un nouvel humanisme s'originant dans une « reprise » intelligente et comparée de ce qu'il y a de vivant et d'humanisant dans les traditions africaines et dans la tradition de rationalité qu'est l'histoire universelle de la philosophie. L'éducation philosophique est un éveil à soi

³⁹ In *Aurore*, Paris, Gallimard, 1980.

qui passe par un éveil au monde, à l'autre, à la transcendance. L'activité philosophique est une véritable contre-culture, capable de nous libérer de notre nature d'êtres finis et négligeables devant la massivité anonyme du monde, mais aussi de notre culture traditionnelle qui agit en nous par et avec la peur, tout comme d'une certaine culture religieuse qui nous a forgés dans et par la peur pour nous pousser à nous jeter dans les bras invisibles mais sécurisants de Dieu. Parce qu'elle nous apprend que l'homme est un être fini mais raisonnable, un être déterminé mais libre, l'éducation philosophique s'affirme comme une éducation qui libère de toute crainte puérule des choses et des êtres qui nous entourent, et même des êtres invisibles qui seraient au-dessus de nous. D'Epicure à Nietzsche, la philosophie s'est affirmée comme une catharsis de la peur, une épreuve pour accéder sans illusion à la réalité et à soi. Pour être soi, atteindre sa propre vérité, l'homme doit s'engager dans l'épreuve de la rencontre avec l'altérité et la diversité qui l'expose à la mise en péril de ses préjugés, de sa suffisance, mais aussi par la même opportunité, à une maturation effective par confrontation de soi au monde et aux autres et surtout par dépassement d'une telle confrontation dans une positivité supérieure. C'est de l'énergie de la rencontre/confrontation avec l'autre que chaque être tire les provisions pour grandir à lui-même et au monde.

La différence entre philosophie et idéologie réside dans le fait que la première ouvre alors que la seconde ferme, réduit. La prise en compte et la valorisation par la tradition philosophique de la critique comme devoir de la raison face aux événements et aux circonstances de la vie, met la philosophie à l'abri de la tentation idéologique. La réflexivité qui caractérise l'activité philosophique dans son essence et dans son fonctionnement constitue la vertu cardinale de l'éducation qu'elle peut promouvoir au profit de chaque être pour le mettre en route continuellement vers les autres, en vue d'un monde et d'une existence toujours plus humains. Par son dynamisme critique, l'activité philosophique permet non seulement l'ouverture de chacun à l'altérité en lui et hors de lui, mais encore et surtout une certaine disponibilité à penser dans une dynamique interdisciplinaire, à vivre dans une dynamique interculturelle. C'est à cette exigence que le monde actuel nous convie, la philosophie peut nous y accompagner et rendre possible la libéra-

tion des hommes des prisons subjectives et socio-culturelles qu'ils construisent naturellement quand leur *ego* personnel ou social est laissé à son immédiateté. C'est l'éducation philosophique qui dépayse le mieux l'homme de la somnolence dans le même et construit les conditions de possibilité d'une disponibilité de chacun aux autres et à l'histoire qui, à défaut de notre engagement à lui imprimer nos marques et à lui insuffler du sens, risque de n'être qu'une fatalité aveugle et absurde. Pour qu'elle accompagne l'émancipation véritable des Africains, la philosophie en Afrique se doit, ainsi que l'écrivait déjà Elungu, « *d'être ouverte à la modernité et d'assumer et d'organiser cette ouverture pour la survie, la vérité et la liberté de l'homme qui ne se fonde valablement que sur l'ordre toujours à dévoiler comme universalisable* »⁴⁰.

Bibliographie

- F. Alquié, *Le désir d'éternité*, Paris, PUF, 1997.
- A. Badini, *Naître et grandir chez les Moosé traditionnels*, Paris-Ouagadougou, S.E.P.I.A – A.D.D.B, 1994.
- P. Bourdieu, *La distinction*, Paris, Editions de Minuit, 1979.
- R. Char, *Aromates chasseurs*, Paris, Gallimard, 1975.
- E. Cioran, *Histoire et Utopie*, Paris, Gallimard, 1960.
- P. De Leener - E. S. Ndione - M. Mbaye - C. Raymond - Y. Matthijs, *Changement politique et social. Eléments pour la pensée et l'action*, Dakar, Enda Graf Sahel Editions, 2005.
- W. De Jong - C. Roth - F. Badini-kinda - Bhagyanath, *Ageing in insecurity / Vieillir dans l'insécurité*, Munster, Lit, 2005.
- Esprit, *Vues d'Afrique*, Paris, Août-Septembre 2005.
- M. Heidegger, *Questions III et IV*, trad. J. Beaufret et alii, Paris, Gallimard, 1976.
- M. Horkheimer - T. W. Adorno, *Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.
- A. Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement?*, Paris, l'Harmattan, 1991.
- C.-A. Kane, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 10/18, 2003.
- E. Kant, *Oeuvres philosophiques*, tome II, Paris, Gallimard, 1985.
- E. Kodjo, *Et demain l'Afrique*, Paris, Stock, 1986.
- A. Kourouma, *Les Soleils des Indépendances*, Paris, Seuil, 1970.
- N. Machiavel, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952.

⁴⁰ P. E. A. Elungu, *Eveil philosophique africain*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 154.

- M. de Montaigne, *Oeuvres complètes*, ed. A. Thibaudet et M. Rat, Paris, Gallimard, 1962.
- E. Mounier, *Œuvres*, tome III, 1944-1950, Paris, Seuil, 1962.
- F. Nietzsche, *Aurore, Pensées sur les préjugés moraux*, Paris, Gallimard, 1980.
- F. Nietzsche, *Oeuvres*, tomes I et II, Paris, Laffont, 1993.
- B. Pascal, *Pensées*, Paris, Bordas, 1984.
- PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain 2004, la liberté culturelle dans un monde diversifié*, Paris, PNUD, Economica, 2004.

Jacques Nanema

RÉSUMÉ

En partant du constat philosophique de l'universalité de la peur, l'auteur la dépèce avec ses avatars perfides dans l'Afrique d'hier et d'aujourd'hui où elle habite ses langues et langages, se promène sur toutes ses landes. Il passe ainsi en revue la peur du passé, du sage, de la famille, du tabou. La peur « est la violence la plus terrible exercée dans le village par les uns contre les autres, et par là même contre toute forme d'altérité », peut-être dans le but d'assurer « la vie éternelle à un passé prétentieux qui ne demande qu'à légiférer sur le présent et à contrôler l'avenir ». Toutes ces pathologies culminent dans la peur de s'affirmer... *L'œil a peur de l'autre œil*. Redoutable peur... dont une dynamique oppositionnelle Afrique / Europe et une prémisses-postulat de leur homogénéité respective, masquent la sortie.

Pour l'exorciser il faut commander, du moins suggérer à l'Europe de « céder le pas à une relation de confiance qui laisse à l'Afrique l'occasion d'oser penser et vivre par soi-même et non plus par procuration ». Donc l'Africain doit s'entraîner davantage au métier de penser, au refus de s'interner dans la « moraline », au combat féroce contre la misologie. D'où la place incontournable de l'école comme catharsis.

L'Afrique est-elle un continent de la peur ? Les Africains sont-ils des êtres qui ont peur ? Ces questions sont une lapalissade évitable après la démonstration appuyée de l'universalité de la peur chez l'humain. Cependant nous sommes en pleine syntonie avec Nanema pour inspecter pourquoi les Africains/humains évitent autant qu'ils le peuvent l'acte du parricide censé être libérateur. Si nous pouvions prendre en compte cette question et la creuser, nous aurions saisi l'enjeu engagé dans l'itinéraire 'de la peur à la liberté' tracé pour l'humain, du moins pour l'Africain. Donc la sortie se trouve dans la rupture avec le 'passé mythifié' et avec les 'égarements de l'Occident', conclut l'auteur. Ce qui équivaut à 's'en-

gager dans l'épreuve de la rencontre' et à 'grandir'. Labourer cet aboutissement n'est-ce pas oser le saut vers la satisfaction dont parle Saint Thomas d'Aquin ?

P. Patrick Aris

ABSTRACT

Starting with the philosophical evidence of the universality of fear, the author shreds it with its perfidious avatars in the Africa of yesterday and of today where it inhabits its tongues and languages, strolls over all its wastelands. He thus reviews the fear of the past, of the wise man, of the family, of taboos. The fear "is the most terrible violence exerted in the village by one against the other, and, consequently, against any form of otherness", perhaps with the aim of ensuring "the eternal life to a pretentious past that only asks to legislate the present and to control the future". All these pathologies culminate in the fear of affirming oneself... *The eye is afraid of the other eye*. Frightening fear... whose exit is masked by the oppositional dynamics Africa/Europe and a premise-postulate of their respective homogeneity.

To exorcise it, it is necessary to order, at least to suggest, to Europe to "yield to a relation of trust that leaves Africa the opportunity to dare to think and to live by itself and no longer by proxy". Therefore, the African must train himself more to learn the art of thinking, of refusing to confine himself in "moraline", of fighting ferociously against misology. Hence the indisputable place of the school as catharsis.

Is Africa a continent of fear? Are Africans people who are afraid? These questions are an avoidable self-evident truth after the solid demonstration of the universality of fear in humans. However, we are in full syntony with Nanema to examine why Africans/humans avoid as much as they can the act of parricide which is supposed to be liberating. If we could take this question into consideration and examine it thoroughly, we would have understood what is at stake in the itinerary 'of fear to freedom' traced for humans, at least for Africans. Therefore, the author concludes, the exit is in the rupture with the 'mythified past' and with the 'aberrations of the Occident'. What is equivalent to 'become involved in the test of meeting others' and 'to grow'. To toil toward this end isn't it to dare take the jump towards the fulfillment about which Saint Thomas of Aquinas speaks?

(Translated by Marlène R. Apollon)
