

REVUE LE CAÏLCÉDRAT



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ

NUMÉRO 17

Juin 2024

REVUE *LE CAÏLCÉDRAT*



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ

La revue *Le Caïlcédrot* est indexée dans Mir@bel : <https://reseau-mirabel.info/revue/16327/le-Cailcedrat>.



LICENCE D'INDEXATION ACCORDÉE À BIBLIOTHÈQUE ET ARCHIVES NATIONALES DU QUÉBEC, CANADA

Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BAnQ) a notamment pour mandat de conserver et de diffuser le patrimoine documentaire publié québécois tout en respectant les dispositions de la Loi sur le droit d'auteur. Par la présente, l'éditeur autorise BAnQ à poser les actions suivantes :

Publications numériques

1. reproduire et archiver une ou des copies des publications numériques sur une unité de stockage appartenant à BAnQ;
2. effectuer les opérations requises, notamment la migration, la conversion et la fusion, afin de répondre aux normes informatiques de BAnQ pour assurer la conservation et la diffusion à long terme;
3. donner accès à ses usagers aux fichiers ayant fait l'objet des opérations mentionnées aux points nos 1 et 2 selon les modalités suivantes :

Sur le portail Internet de BAnQ (pour les publications que l'éditeur aura signalées comme étant « libre d'accès » au moment du dépôt);

L'éditeur autorise BAnQ à reproduire les publications recueillies et à en communiquer une copie à Bibliothèque et Archives Canada (BAC), conformément aux règles relatives au dépôt légal qui leur sont applicables :

Oui

Coordonnées de la personne à joindre pour toute question concernant les publications :

Nom : DIAKITE

Prenom : SAMBA

Téléphone : 5793736969

Poste :

Courriel : sambatasambah@yahoo.ca

Sites web :

Pour son ou ses sites Web, passés, actuels et à venir, ainsi que pour des collectes de sites Web qui auraient pu être effectuées par un tiers institutionnel ou un tiers ayant des mandats similaires à BAnQ :

1. reproduire et archiver une ou des copies sur une unité de stockage appartenant à BAnQ;
2. effectuer les opérations requises, notamment la migration, la conversion et la fusion, afin de répondre aux normes informatiques de BAnQ pour assurer la conservation et la diffusion à long terme;

3. donner accès à ses usagers aux fichiers ayant fait l'objet des opérations mentionnées aux points nos 1 et 2 :

Sur le portail Internet de BAnQ

Coordonnées de la personne à joindre pour toute question sur le(s) site(s) Web visés :

Nom : DIAKITE

Prenom : SAMBA

Téléphone : 5793736969

Poste :

Courriel : sambatasambah@yahoo.ca

Pour l'ensemble de ces desseins, l'éditeur accorde gratuitement à BAnQ une licence, à des fins non commerciales, de reproduction et de communication au public par télécommunications.

La licence est non exclusive, non transférable et sans limite de territoire ni de temps.

L'éditeur garantit à BAnQ qu'il détient les droits d'auteur et qu'il est dûment habilité et autorisé à accorder la présente licence.

Il est entendu que l'éditeur demeure le seul titulaire des droits d'auteur de ses publications numériques et de son ou ses sites web.

L'éditeur peut résilier la présente licence en remettant à BAnQ un avis écrit de 30 jours. Cependant, en cas de résiliation, BAnQ continue de jouir des droits d'utilisation consentis au préalable.

Commentaires :

www.revulecailcedrat.ca

Pour l'éditeur :

Un courriel vous sera envoyé, dans lequel se trouvera un hyperlien permettant de confirmer l'octroi de la présente licence à BAnQ. Cet échange constituera l'autorisation de l'éditeur.

Nom : Samba DIAKITE

Fonction : Directeur de Publication

Courriel : sambatasambah@yahoo.ca

Veuillez indiquer le(s) courriel(s) au(x)quel(s) la confirmation de la signature de la licence sera envoyée :

sambatasambah@yahoo.ca

revulecailcedrat@gmail.com

Signature : Samba DIAKITE

Date : 11 janvier 2023



**REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ**

CE TEXTE PUBLIÉ PAR LES ÉDITIONS DIFFÉRENCE PÉRENNE EST PROTÉGÉ PAR LES LOIS ET TRAITÉS INTERNATIONAUX RELATIFS AUX DROITS D'AUTEUR. TOUTE REPRODUCTION OU COPIE PARTIELLE OU INTÉGRALE, PAR QUELQUES PROCÉDÉS QUE CE SOIT, EST STRICTEMENT INTERDITE ET CONSTITUE UNE CONTREFAÇON ET PASSIBLE DES SANCTIONS PRÉVUES PAR LA LOI.

ISSN 2561-374X (Imprimé)

ISSN 2561-3758 (En ligne)

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2023

Dépôt légal - Bibliothèque et Archives Canada, 2022



© 2023 LES ÉDITIONS DIFFÉRENCE PÉRENNE

12105 BOULEVARD LAURENTIEN, MONTREAL H4K 1N3

www.differenceperenne.ca

differenceperenne@yahoo.ca

TEL : +1 4384038099



REVUE LE CAÏLCÉDRAT
PRODUIRE LA DIFFÉRENCE
POUR GUÉRIR LA SOCIÉTÉ

REVUE *LE CAÏLCÉDRAT*

Revue Canadienne de Philosophie, de Lettres et de Sciences Humaines

Tel +1 4384038099

Site internet

www.revuelecailcedrat.ca

mail: revuelecailcedrat@gmail.com

éditeur: les éditions différence pérenne

www.differanceperenne.ca

Diffusion et distribution: les éditions Différence Pérenne, Québec,

CANADA

Institut de Recherches pour le Développement en Afrique(IRDA),

CÔTE D'IVOIRE

Comité scientifique

Directeur de Publication : SAMBA DIAKITÉ, Professeur des Universités

Comité scientifique et de lecture

-NJOH MOUELLE ÉBENEZER, PROFESSEUR ÉMÉRITE, Président du Centre de Recherche et de Formation Doctorale à l'Université de Yaoundé I, Arts, Langues et Cultures

-KOMENAN AKA LANDRY, PROFESSEUR ÉMÉRITE (PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE), Président honoraire, Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire

-YACOUBA KONATÉ, PROFESSEUR ÉMÉRITE (ESTHÉTIQUE, PHILOSOPHIE GÉNÉRALE, MORALE, POLITIQUE ET SOCIALE, ÉCOLE DE FRANCFORT), Université FELIX Houphouët Boigny, Cocody, Côte d'Ivoire

DIABI YAYA, Professeur ÉMÉRITE (SCIENCE DU LANGAGE ET DE LA COMMUNICATION), EX doyen de l'UFR Science du langage et de la communication, Université Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

-PAULIN HONTONDJI, PROFESSEUR ÉMÉRITE (PHILOSOPHIE AFRICAINE, PHILOSOPHIE GÉNÉRALE, MORALE, POLITIQUE ET SOCIALE), Université D'Abomey-Calavi, Benin

-GÉRARD BONNET, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT ET PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE), Université D'Antanarivo, Madagascar

-ABOU KARAMOKO, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE AFRICAINE, PHILOSOPHIE GÉNÉRALE, MORALE, PHILOSOPHIE DE LA CULTURE ET ÉCOLE DE FRANCFORT), Président, Université Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

-DAVID NADEAU- BERNATCHEZ, PROFESSEUR TITULAIRE (HISTOIRE), Université Laval, Québec-Canada

-SAMBA DIAKITÉ, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE AFRICAINE, PHILOSOPHIE DE LA CULTURE, DE L'ÉDUCATION ET DU DÉVELOPPEMENT), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire/Laboratoire d'Études et de Recherches Appliquées sur l'Afrique, Université du Québec à Chicoutimi, Canada

-JEAN-FRANÇOIS SIMARD, PROFESSEUR TITULAIRE (SOCIOLOGIE, DÉVELOPPEMENT RÉGIONAL ET SCIENCES POLITIQUES)

Président des chaires internationales Senghor de la Francophonie, Université du Québec en Outaouais, Canada

-YAO KOUASSI EDMOND, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE DU DROIT, PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE), Université Alassane Ouattara, Côte d'IVOIRE

-KOUAKOU ANTOINE, PROFESSEUR TITULAIRE (MÉTAPHYSIQUE ET PHILOSOPHIE MORALE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-MARIE FALL, PROFESSEURE (GÉOGRAPHIE ET COOPÉRATION INTERNATIONALE) /Responsable du Laboratoire d'études et de recherches appliquées sur l'Afrique, Université du Québec à Chicoutimi

-YAPI AYENON IGNACE, PROFESSEUR TITULAIRE (PHILOSOPHIE DES SCIENCES ET DU LANGAGE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-GOHI MATHIAS IRIÉ BI, PROFESSEUR TITULAIRE (LETTRES MODERNES, GRAMMAIRE ET STYLISTIQUE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-BOA THIÉMÉLÉ RAMSÈS, PROFESSEUR TITULAIRE, PHILOSOPHIE AFRICAINE ET PHILOSOPHIE DE LA CULTURE, Université Félix Houphouët Boigny de Cocody-Côte d'Ivoire

-COULIBALY ADAMA, PROFESSEUR TITULAIRE (LETTRES MODERNES, LITTÉRATURES ET CIVILISATIONS AFRICAINES), Doyen de l'UFR langues, littératures et civilisations, Université Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

-BONI GUBLEHON, PROFESSEUR TITULAIRE (SOCIOLOGIE/ANTHROPOLOGIE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-ALPHONSE DIAHOU YAPI, PROFESSEUR TITULAIRE (GÉOGRAPHIE HUMAINE ET PHYSIQUE), Directeur de l'école doctorale, Université Paris 8, Saint Vincennes

-ALLOU KOUAMÉ, PROFESSEUR TITULAIRE (HISTOIRE), Université Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire

-YORO BLÉ MARCEL, PROFESSEUR TITULAIRE (SOCIOLOGIE ET SCIENCES ANTHROPOLOGIQUES), Institut des Sciences Anthropologiques de Développement, Côte d'Ivoire

**-KOUMA YOUSOUF MAÎTRE DE CONFÉRENCES (PHILOSOPHIE AFRICAINE, ÉGYPTOLOGIE ET PHILOSOPHIE DE LA CULTURE)
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire**

**-JOACHIM DIAMOÏ AGROFFI, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (SOCIOLOGIE, ANTHROPOLOGIE ET ETHNOLOGIE)
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire**

-SINA OUATTARA, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (SOCIOLOGIE ET SCIENCES POLITIQUES), Université d'OSLO, Suède

**-SANGARE ABOU, PROFESSEUR TITULAIRE (ÉTHIQUE ET PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT)
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire**

-ROCH A. HOUNGNIHIN, PROFESSEUR TITULAIRE (SOCIOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE DE LA SANTÉ), Université d'Abomey-Calavi, Benin

**-SANGARÉ SOULEYMANE, PROFESSEUR TITULAIRE(HISTOIRE)
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire**

-N'DRI KOUASSI MARCEL, PROFESSEUR TITULAIRE (ÉTHIQUE DES TECHNOLOGIES ET BIOÉTHIQUES), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-SORO DONISSONGUI, PROFESSEUR TITULAIRE (HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ET PHILOSOPHIE MORALE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

-TOURÉ IBRAHIM SAGAYAR, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE), Université de Bamako, Mali

-SYLLA ALI, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (PHILOSOPHIE MODERNE ET MÉDIÉVALE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

COMITÉ DE RÉDACTION

DIRECTEURS DE RÉDACTION

-Dr KOUAKOU KOUAMÉ HYACINTHE, MAÎTRE DE CONFÉRENCES (PHILOSOPHIE AFRICAINE ET PHILOSOPHIE DE LA CULTURE), Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

DIRECTEURE DE RÉDACTION-ADJOINT

✓ **Dr Chantal DALI, CHERCHEURE
DÉVELOPPEMENT RÉGIONAL ET ENTREPRENEURIAT, Université du Québec à Trois -Rivières, Canada**

**-Dr KESSE JEAN-LUC, PHILOSOPHIE, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
O'CIELS (Centre International d'Excellence, de Leadership et de Stratégies)**

SÉCRÉTAIRES DE RÉDACTION

Dr KOFFI BROU DIEUDONNÉ, PHILOSOPHIE DE L'ART, INSAAC, Côte d'Ivoire

Dr JAKIE DIOMANDÉ, PHILOSOPHIE, Université PÉLÉFORO Gon COULIBALY de Korhogo,-CÔTE D'IVOIRE

**Dr KOUAKOU Amenan Edwige
O'CIELS (Centre International d'Excellence, de Leadership et de Stratégies)**

INFOGRAPHIE

**Dr AGABAVON Tiasvi Yao Raoul
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire**

MEMBRES

**-Dr Oumou KOUYATÉ, ENSEIGNANTE-CHERCHEURE (SOCIOLOGIE,
ETHNOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE), École des Hautes Études en Sciences Sociales,
France**

**-Dr DAGNOGO BABA, ENSEIGNANT-CHERCHEUR (PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
ET PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE), Université Alassane Ouattara, CÔTE
D'IVOIRE**

**-Dr YVES BERTRAND DJOUDA, ENSEIGNANT-CHERCHEUR
(SOCIOLOGIE DE LA SANTÉ ET ANTHROPOLOGIE), Université de Yaoundé 1,
CAMEROUN**

**-Dr BLÉ GUY SERGES, CHERCHEUR (PHILOSOPHIE DU DROIT ET
PHILOSOPHIE POLITIQUE ET SOCIALE), Institut de Recherches pour le
Développement de l'Afrique(IRDA)-CÔTE D'IVOIRE**

**-Dr KOUAKOU CLÉMENT, CHERCHEUR (PHILOSOPHIE POLITIQUE
ET SOCIALE ET PHILOSOPHIE DES LUMIÈRES), Institut de Recherches pour le
Développement de l'Afrique(IRDA)-CÔTE D'IVOIRE**

-FOFANA DIOULATIÉ (ÉTUDES AFRICAINES ET TRADITIONS

ORALES), Institut de Recherches pour le Développement de l'Afrique, (IRDA)-CÔTE D'IVOIRE

**-KAYINGUIBEYAH DRAMANE YÉO, CHERCHEUR (AFRICANOLOGIE)
UNIVERSITÉ FELIX HOUPHOUET BOIGNY DE COCODY**

**-AGABAVON Tiasvi Yao Raoul, HISTOIRE ET PHILOSOPHIE DES SCIENCES,
UNIVERSITÉ ALASSANE OUATTARA, BOUAKÉ - CÔTE D'IVOIRE**

Politique éditoriale

Le *Caïlcédrat* est une revue qui paraît 3 fois l'année et publie des textes qui contribuent au progrès de la connaissance dans tous les domaines de la philosophie, des lettres et sciences humaines. Le 3^e numéro spécial est publié au dernier trimestre de l'année sous la direction d'un membre du comité scientifique choisi par le comité de rédaction. Celui-ci propose un thème bien approprié qui est en rapport avec l'actualité du moment. Il soumet son thème à l'appréciation du comité de rédaction qui, après concertation et analyse du thème, lance l'appel à contribution. La revue *Le Caïlcédrat* s'intéresse spécifiquement à l'Afrique et au Canada mais peut publier des articles de grande qualité scientifique qui s'intéressent à d'autres sujets et à d'autres univers.

La revue publie des articles de qualité, originaux, de haute portée scientifique, des études critiques et des comptes rendus.

« Pour qu'un article soit recevable comme publication scientifique, il faut qu'il soit un article de fond, original et comportant : une problématique, une méthodologie, un développement cohérent, des références bibliographiques. » (Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur, CAMES)

-LE TEXTE DOIT ÊTRE ÉCRIT EN WORD

- TIMES NEW ROMAN 12

-INTERLIGNE SIMPLE POLICE 12

-Les titres des articles en Times ROMAN 20 en gras

-FORMAT LETTRE 21,5cm X 28cm soit (8½ po x 11 po),

-UN RÉSUMÉ EN FRANÇAIS ET EN ANGLAIS D'AU PLUS 160 MOTS

-L'auteur doit mentionner son Prénom et son nom ex : Moussa KONATÉ,

Son adresse institutionnelle, son mail et son numéro de téléphone

-Les articles ne doivent pas excéder 7600 caractères (espaces compris), et visent la discussion, l'objectivité, la réfutation, la démonstration avérée, la défense et/ou l'examen critique de thèses ou de doctrines philosophiques, culturelles ou littéraires, spécifiques.

-Les études critiques ne doivent pas excéder 4600 caractères (espaces compris), et proposent des analyses détaillées et précises des pensées d'un auteur ou d'un ouvrage significatif qui portent sur l'Afrique et/ou sur le Canada ou dont la portée peut influencer positivement la dynamique des sociétés africaines et/ou canadiennes.

-Les comptes rendus ne sont pas acceptés.

Lignes directrices pour la soumission des manuscrits

-Ils sont accompagnés de deux résumés qui ne doivent pas excéder 1100 caractères (espaces compris) chacun, le premier en français et le second en anglais.

-Toutes les évaluations sont anonymes.

Sélection des manuscrits pour publication

-Les manuscrits doivent être originaux et ne doivent pas contenir plus de 8(08) citations. Nous ne publions pas un travail déjà édité, ailleurs. L'auteur a l'obligation de nous le faire savoir avant que son texte ne soit édité.

-Même si les auteurs sont responsables du contenu de leurs articles, la rédaction se donne le droit d'utiliser des logiciels de vérification de plagiat.

À PROPOS DES RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Les citations dans le corps du texte, dépassant quatre lignes doivent être indiquées par un retrait avec une tabulation (gauche : 1, 25 ; droite : 0cm) et le texte mis en taille 10, entre guillemets, avec interligne simple.

- À noter : Les guillemets, que ce soit dans les citations mises en retrait ou dans le corps du texte ou dans les notes de bas de page, sont toujours à placer avant le point. Et le numéro de la note de bas de page, s'il y a lieu, s'insère entre le guillemet qui referme la citation et le point. Ex. :

« L'histoire appartient aux vainqueurs »⁵.

- Les guillemets intérieurs, i.e. qui prennent place à l'intérieur d'une citation, sont à indiquer comme suit : « ...“xxx”... ». Ex. :

« La pensée de Bidima est de s'interroger si, " la traversée de la philosophie... concerne l'Afrique". La philosophie négro-africaine émerge dans ce sens ».

Normes de rédaction

Toutes les contributions doivent adopter, pour la rédaction, les NORMES CAMES (NORCAMES/LSH adoptées par le CTS/LSH, le 17 Juillet 2016 à Bamako, lors de la 38^{ème} session des CCI) concernant la rédaction des textes en Lettres et Sciences humaines).

Extrait NORCAMES (Lettres et sciences humaines)

3.3. La structure d'un article scientifique en lettres et sciences humaines se présente comme suit :

- Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale : Titre, Prénom et

Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français [250 mots maximum], Mots clés [7 mots maximum], [Titre en Anglais] Abstract, Keywords, Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), Développement articulé, Conclusion, Bibliographie.

- Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, Résumé en Français [250 mots au plus], Mots clés [7 mots au plus], [Titre en Anglais], Abstract, Keywords, Introduction, Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Bibliographie.

- Les articulations d'un article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées, et numérotées par des chiffres (exemples : 1. 1.1. ; 1.2 ; 2. 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. etc.). (Ne pas automatiser ces numérotations)

3.4. Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets (Pas d'Italique donc !). Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

3.5. Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante : - (Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées) ; - Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées).

Exemples :

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupé du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens (...)».

- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B.

Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de contournements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont fait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

- Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

Le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation sociohistorique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakitè, 1985, p. 105).

3.6. Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

3.7. Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Éditeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2nde éd.).

3.8. Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Par exemple :

Références bibliographiques

AMIN Samir, 1996, *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.

AUDARD Cathérine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard.

BERGER Gaston, 1967, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.

DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », *Diogène*, 202, p. 145- 151. 4.

DIAKITÉ Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan.

POUR RÉSUMER

BIBLIOGRAPHIE :

- La bibliographie doit être présentée dans l'ordre alphabétique des noms des auteurs.
 - Classer les ouvrages d'un même auteur par année de parution et selon leur importance si des ouvrages de l'auteur sont parus la même année
 - Reprendre le nom de l'auteur pour chaque ouvrage
 - Tous les manuscrits soumis à *Le Caïlcédrat* sont évalués par au moins deux chercheurs, experts dans leurs domaines respectifs, à l'aveugle. La période d'évaluation ne dépasse normalement pas trois mois.
 - Les rapports d'évaluation sont communiqués aux différents auteurs concernés en préservant l'anonymat des évaluateurs-experts.
 - Suite à l'acceptation de son texte, l'auteur-e envoie une version définitive conforme aux directives pour la préparation des manuscrits.
- Un texte ne sera pas publié si, malgré les qualités de fond, il implique un manque de rigueur sémantique et syntaxique.

- Chaque auteur reçoit 1 exemplaire numérique du numéro où il est publié
 - Les droits de traduction, de publication, de diffusion et de reproduction des textes publiés sont exclusivement réservés à la revue *Le Caïlcédrat*.
- Après le processus d'examen, l'éditeur académique prend une décision finale et peut demander une nouvelle évaluation des articles s'il a des présomptions sur la qualité de l'article.

- Soumission des manuscrits

Tous les articles sont soumis au directeur de rédaction à l'adresse suivante:
 revuelecaicedrat@gmail.com

SOMMAIRE

	Pages
Avant-propos.....	17-18
Akpa Akpro Franck Michaël GNAGNE LA POLITIQUE DU DISCOURS, LE DISCOURS DE LA POLITIQUE : L'AFRIQUE ENTRE DÉRÉLICTION DU LANGAGE, CATÉGORISATION SOCIALE ET INTÉGRATION	19-29
Aminatou Bakayoko Epse ZIKI et Ismaïla BAKAYOKO SÉJOUR PROLONGÉ AU CENTRE D'OBSERVATION DES MINEURS D'ABIDJAN ET RÉINSERTION SOCIALE DES MINEURS INFRACTEURS.....	30-44
Adjie Ferdinand AGUI LA LUTTE CONTRE L'IMPUNITÉ CHEZ JOSEPH KI-ZERBO : UN PLAIDOYER POUR L'ÉTAT DE DROIT EN AFRIQUE.....	45-57
Sèdjro Bernadin BOKO LA QUESTION DU CORPS SELON MICHEL HENRY À L'ÈRE DU NUMÉRIQUE.....	58-69
Amani Angèle KONAN LANGAGE ET THÉORIES SCIENTIFIQUES CHEZ QUINE : UNE INCURSION AU-DELÀ DES MOTS.....	70-81
Youssouf DIARRASSOUBA MAÎTRISE DES PASSIONS ET EXIGENCE DE VÉRITÉ CHEZ SPINOZA.....	82-93
Rasmata KABORÉ INNOVATIONS THÉMATIQUES DANS <i>SI LOIN DE MA VIE ET CARREFOUR DES VEUVES</i> DE MONIQUE ILBOUDO.....	94-108
Seydou SOUMANA DE LA CONTRIBUTION DU COUSINAGE À PLAISANTERIE, HÉRITAGE CULTUREL, À LA RÉALISATION DE LA PAIX SOCIALE.....	109-123
Ténéna Mamadou SILUÉ POST- BREXIT HISTORY AND SOCIO-POLITICAL PRECARIOUSNESS IN DOUGLASS BOARD'S <i>TIMES OF LIES</i>.....	124-134
Kadohofanan Fatoumata Dagnogo OUATTARA	

DIALOGUE ET OPTIMISATION DES FRONTIÈRES IVOIRIENNES : COMMENT REDYNAMISER LES MÉCANISMES ?.....135-147

Tahirou KONÉ et Moussa COULIBALY

L'INTELLIGENCE ARTIFICIELLE ET LES VALEURS DE PRODUCTION DE L'INFORMATION SUR LA PLATEFORME *OPERA NEWS HUB*.....148-163

Théophile AKOHA et Roland TECHOU

PHÉNOMENOLOGIE AFRICAINE DU « CORPS DE CHAIR », ENTRE ONTOLOGIE ET ÉTHIQUE : RÉFLEXIONS ANTHROPOLOGIQUES ET OUVERTURE AU PARADIGME DU *GBĚTŃ-NYĪNYĪ*.....164-178

Irissa YAMÉOGO

THE USE OF ORAL DEVICES AS A MEANS OF CULTURAL SURVIVAL IN *DEVIL ON THE CROSS AND THE HEALERS*.....179-191

AVANT-PROPOS

QUI SOMMES-NOUS?

La revue *le Caïlcédrat* est une revue canadienne de philosophie, lettres et sciences humaines dont les champs de recherches sont les études africaines et canadiennes. Cette revue se veut le lieu de la critique objective et sans complaisance de la modernité africaine et canadienne et d'en dégager les enjeux. Elle a un comité scientifique international varié et est édité par les Éditions Différance Pérenne, au Canada. La revue *Le Caïlcédrat* se veut une revue interdisciplinaire engagée, si ce mot a encore un sens, sur les plans politiques, sociaux et culturels aussi bien en Afrique qu'au Canada. Elle veut prendre toute sa place dans le dynamisme des revues de qualité dont les productions apportent un réel changement dans le rapport des nations et des peuples. Elle est publiée 3 fois par année aussi en version numérique sur le site de la revue. Elle ne publiera que les articles de qualité, originaux et qui ont une haute portée scientifique.

La revue *Le Caïlcédrat* est une revue canadienne de philosophie et de sciences humaines qui a pour objectifs majeurs de diffuser la pensée des chercheurs sur les grands problèmes scientifiques et qui peuvent toucher, éventuellement, l'Afrique et le Canada . Cette revue a été mise en place par des chercheurs et professeurs d'universités d'horizons différents, bien connus dans leurs domaines de recherches, afin d'établir le lien entre le Canada et l'Afrique par la pensée plurielle, différente, mais objective. *La revue le Caïlcédrat* est abritée par Les Éditions Différance Pérenne, Canada, qui s'occupent de son édition aussi bien numérique que physique. La revue paraît 3 fois l'année.

NOS VALEURS

La revue *Le Caïlcédrat* se veut une revue avant- gardiste qui saura utiliser les mots justes pour se faire entendre tout en respectant rigoureusement les règles de la démarche scientifique. Elle tient à l'originalité des textes de ses auteurs et leur incidence sur la société africaine et/ou canadienne. Elle compte s'appuyer sur la rigueur des raisonnements, l'objectivité des faits et l'utilisation efficiente de la langue française ou anglaise. Elle ne publiera que les meilleurs textes, instruits à double aveugle, obéissant strictement aux critères de la revue.

NOTRE HISTOIRE

Le Caïlcédrat, de son nom scientifique *Khala senegalensis*, est aussi appelé *Jala* en mandingue. Dans l'Afrique traditionnelle et même aujourd'hui encore dans certains villages africains, il est ce grand arbre sous lequel se résolvent les palabres et où se prennent les grandes décisions concernant la vie de la communauté. *Le Jala yiri* n'est pas connu seulement à cause de son ombre mais aussi et surtout à cause de ses vertus thérapeutiques. Si son écorce est très amère, sa décoction, dans la médecine traditionnelle africaine, permet de soigner les maux de ventre et l'infertilité aussi bien chez les hommes que chez les femmes. Sur le plan spirituel, le Caïlcédrat combat les mauvais esprits, purifie l'âme des vivants et fortifie les énergies positives.

En Afrique comme ailleurs, toute plante médicinale d'une efficacité thérapeutique présente bien souvent un aspect « amer à la langue et vertueux à l'âme ». Telle est l'une des caractéristiques de l'arbre « le Caïlcédrat », remède de nombreuses maladies, au cœur d'une nature propre, parlante, inviolable, protectrice à la substantifique sève de diffusion du savoir, au demeurant, aux confins de l'impossible dans la confiscation de la vertu. Comme le Caïlcédrat, il s'agit du savoir, le Savoir ici, en tant que Science par l'écriture, aussi « amer à la langue » pour le lecteur-malade en proie au désespoir et « vertueux à l'âme » pour penser et panser les maux qui minent nos sociétés au Nord comme au Sud, aujourd'hui.

Une idée est née

En nous appuyant sur le sens traditionnel africain du Caïlcédrat comme l'arbre de la vie, nous voulons, à notre manière, panser les travers de notre monde, ses déviations, ses courants et contre-courants, ses hésitations et ses pathologies en utilisant comme seul remède la pensée critique, personnelle, mais courageuse, ambitieuse et non audacieuse. La revue scientifique *LE CÄILCÉDRAT* a donc pour vocation de s'enraciner dans la vie scientifique mondiale telles les racines du Caïlcédrat, de grandir et de servir d'ombre pour discuter des différends non de les résoudre, mais surtout, de semer et d'entretenir les différences. Ainsi la revue *Le Caïlcédrat* sera-t-elle éditée par les éditions Différence Pérenne dont le slogan est évocateur: Produire la différence, Surmonter les différends, Refuser l'indifférence!

Le Canada étant donc cette acceptation de la différence, l'horizon de plusieurs cultures, le croisement des eaux et des races, nous oblige à comprendre que sous le Caïlcédrat, il y a place pour tous pour discuter des différends, à défaut de les résoudre, un verre pour tous pour soigner notre monde de ses propres turpitudes. Maintenant, en ce jour du 01 mars 2017, que le jus du "Jala" soit servi à tous, et pour tous, pour que le traitement commence!

Professeur Samba DIAKITÉ, Ph.D, Titulaire

Directeur de Publication

Directeur Général des Éditions Différence Pérenne, Canada

LA POLITIQUE DU DISCOURS, LE DISCOURS DE LA POLITIQUE : L'AFRIQUE ENTRE DÉRÉLICTION DU LANGAGE, CATÉGORISATION SOCIALE ET INTÉGRATION

Akpa Akpro Franck Michaël GNAGNE
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
fmgnagne@yahoo.fr

Résumé

L'Afrique est un continent qui a connu de nombreuses crises dont les causes peuvent être recherchées dans le discours politique. Le discours politique actuel engendre la catégorisation sociale ; ce qui constitue un obstacle à l'intégration africaine. Il faut, à cet effet, une Éthique de la parole pour aider à la pacification de l'espace politique africain, et par ricochet celle des États africains. Seule une Éthique de la parole, moyen d'encadrement du discours politique, de la politique du discours et de lutte contre la dérélition du langage, peut contribuer à la réalisation de l'intégration des peuples africains.

Mots-clés : Afrique – Catégorisation sociale – Dérélition du langage – Discours de la politique – Intégration – Politique du Discours.

Abstract

Africa is a continent that has experienced numerous crises whose causes can be sought in political discourses. Current political discourse generates social categorization; which constitutes an obstacle to African political space and, by extension, that of African States. Only an Ethics of speech, a means of framing political discourse, the politics of discourses and the fight against the dereliction of language, can contribute to the achievement of the integration of African peoples.

Keywords: Africa – Social Categorization – Language Dereliction – Politics of discourse – Integration – Speech Policy.

Introduction

L'Homme, c'est la parole. Son existence ne peut en être autrement. La parole est l'essence de l'homme et crée son existence. De ce fait, elle fait office d'autorité. Son pouvoir est sans faille et cela n'est pas à contester. De *La Bible* au *Coran*, en passant par tous les textes sacrés, les grands textes, depuis les sociétés les plus anciennes jusqu'à nos jours, ce principe reste indéniable et inchangé. *La Bible* l'atteste si bien, en Jean 1:1-3 : « Au commencement était la Parole (...), et la Parole était Dieu. (...). Toutes choses ont été faites par elle ». La parole crée la vie, et la mort est la résultante de la désobéissance à la parole. Dans un tel contexte, parler ou prendre la parole relève d'une grande subtilité, doublée d'une méthodologie qui vise à rapprocher, à apaiser, à rassurer, à rassembler, etc. En effet, le non-

respect de ces principes fondamentaux engendre des dérives, qui se soldent généralement par de vives tensions, et mettent à mal la coexistence sociale.

Toutes les sociétés humaines ont bien saisi cette vérité, voilà pourquoi le passage de l'état de nature à l'état civil s'est fait sur la base d'un contrat, et c'est ce qui conduit Rousseau à la rédaction de l'ouvrage *Du Contrat social*. Dans cet ouvrage, Rousseau montre le principe de la volonté générale. Pour lui, en effet, « s'il n'est pas impossible qu'une volonté particulière s'accorde sur quelque point avec la volonté générale, il est impossible au moins que cet accord soit durable et constant ; car la volonté particulière tend, par sa nature, aux préférences, et la volonté générale à l'égalité ». (J.-J. Rousseau, 1973, pp. 83-84). Selon lui, la vie en société part d'un consensus entre les hommes, d'une réelle volonté d'une humanité qui veut vivre sur la base de principes nouveaux, unificateurs, rassembleurs, un monde à la recherche de la paix. Chez Rousseau, la société est le fruit de la volonté des individus de se mettre ensemble pour réaliser au mieux leur existence terrestre. De ce fait, elle est régie par des lois qui sont des normes qui régulent la vie communautaire. Toutes les sociétés, même les plus anciennes, étaient organisées sur la base de ce principe.

Le langage, qui est un attribut de l'homme, lui est intimement lié tout au long de son existence. C'est pourquoi a-t-on coutume de dire : « L'homme c'est le langage, le langage c'est l'homme ». Malheureusement, au nom du langage censé contribuer à sa réalisation, l'homme est à la merci de l'Autre-homme. L'homme s'auto-détruit, et détruit son environnement social. L'Afrique n'est pas en marge de cette triste réalité. En effet, dans une Afrique où la parole est sacrée, on assiste de plus en plus à la profanation de celle-ci, au point où elle conduit à des catégorisations sociales et à des crises. L'espace politique, qui est espace public, en est la parfaite illustration. Mais, la parole publique, qui relève des acquis démocratiques, peut-elle mettre à mal la démocratie elle-même ? Qu'en est-il de l'éthique dans le parler en Afrique, et particulièrement dans la sphère politique ? Le discours de la politique en Afrique n'oscille-t-il pas entre déréliction du langage et catégorisation sociale ? Quels sont les conditions de réussite de l'intégration africaine ?

Les réponses aux interrogations susmentionnées nous conduiront à évoquer dans un premier temps l'éthique de la parole en Afrique. Le statut du discours de la politique en Afrique, sis au carrefour de la déréliction du langage et de la catégorisation sociale, sera évoqué en deuxième position, quand le troisième niveau de notre réflexion sera consacré aux conditions d'une intégration africaine réussie. Pour y parvenir, nous nous appuierons sur les méthodes sociohistorique, comparative et critique, et ce, dans l'objectif de contribuer à la pacification de l'espace politique et social en Afrique.

1. De la politique du discours : pour une Éthique de la parole en Afrique

Cette partie de notre texte se veut un plaidoyer en faveur de la politique du langage. La politique du langage est, avant tout, le canal par lequel se forme l'homme politique. Elle l'instruit sur la politique, lui présente la politique comme un jeu, en ce sens que celle-ci mobilise des acteurs, des personnes opposées, qui visent un objectif commun : le pouvoir d'État. Or, tout jeu est régi par des normes et des règles, il en de même pour la politique. Elle doit être jugée sur la base des règles qui la structurent.

La politique du langage pose les normes langagières dans le jeu politique. Elle doit être encouragée, plébiscitée par les différents acteurs du jeu politique et celle de la société civile.

Sans elle, aucune politique ne peut se mener sagement et se dérouler aisément. Elle régule, cordonne, facilite, anime le jeu politique, et lui donne toute sa splendeur. La politique du discours, ce sont les règles de l'Art politique, c'est l'Esthétique même de la politique, c'est ce qui donne à la politique tout son sens, sa beauté, sa dimension d'Art. C'est cet élément indispensable au jeu que doivent rechercher les acteurs politiques en Afrique contemporaine. Dans l'Afrique préhistorique, voire pharaonique ou précoloniale, elle était bien présente, et a contribué efficacement à leur grandeur. La *Maât*, dans la gestion de la cité, témoigne de cette forte présence de l'élément artistique dans la politique. La *Maât* est une déesse égyptienne qui est chargée de l'équilibre et de l'ordre dans la société. Elle est le garant de la vie et de la stabilité sociale. À ce titre, elle a institué une charte dont le respect a été au fondement de la grandeur de la civilisation égyptienne pharaonique, qui a duré plus de quatre siècles.

En 1222, l'Empereur Soundjata Kéita posait déjà les bases la déclaration des Droits de l'Homme sur la place du Kurukan Fuga, actuel Kaaba au Mali. La charte du Kurukan Fuga, a permis la réunification de l'Empire Mandingue, et a favorisé une coexistence parfaite dans cette cité. Elle a créé le vivre-ensemble et a développé une cité paisible dans laquelle le voisinage rimait avec la vie, c'est-à-dire la bonne présence de l'Autre. L'Autre n'était toujours pas source de malheur ou de conflit, comme on peut le voir aujourd'hui, et la vie sans lui devenait un fardeau. Malheureusement, avec le phénomène de la colonisation, l'Afrique postcoloniale a hérité d'une nouvelle classe de dirigeants, le plus souvent en déphasage avec les réalités anthropologiques et socioculturelles de l'Afrique. Partagées entre les civilisations occidentale et africaine, ces nouvelles élites africaines offrent au continent le spectacle du désespoir. Cette néo-bourgeoisie ne vit que pour ses intérêts et ceux de la métropole. Ainsi, ces élites sont prêtes à tout pour redonner à l'Afrique la désillusion des indépendances, la replongeant, de ce fait, dans le tunnel du chaos. Leur langage n'est ni contrôlé, ni censuré, occasionnant des dégâts que seul le peuple subit. Il faut donc un retour à la norme, c'est-à-dire au strict respect des règles qui encadrent la prise de parole publique, afin que triomphe le normalisme. Pour ce faire, la politique du discours, entendue comme l'Éthique du discours, s'impose afin d'aider à la régulation de ce discours en Afrique. Mais qu'est-ce en réalité l'Éthique du discours ?

Concept philosophique dont l'origine remonte à Aristote, l'Éthique est l'ensemble des normes, des valeurs et des principes, qui participent au bon fonctionnement, à l'évolution d'une société, d'une structure ou d'un art. Elle est interchangeable, révocable, renouvelable, parce qu'elle est fille de la réalité sociale. Elle est progressive et dynamique. Elle est ouverte, ouverte au monde, elle se conçoit en fonction des mutations sociales.

De ce fait, la politique du discours est pour nous, l'ensemble des méthodes discursives fondées sur l'Éthique. Elle pense la politique, son discours, le discours sur elle. Elle forme et informe sur le discours, le discours politique. Elle est la balance, l'unité de mesure qui permet de peser, de mesurer, de corriger, de soigner le discours politique. Elle est le cadre institutionnel de la vie politique. Relevant du domaine public et de l'oralité, la politique doit, dans son cheminement, être réglementée. L'oralité, qui est au cœur du discours politique, est elle-même réglementée. En Afrique, l'oralité ne manque pas de cohérence. Elle est réglementée et cohérente avec elle-même. Elle se déploie sur le mode cyclique du cosmos, et se reproduit pour ne pas se trahir dans son ipséité.

La capacité qu'elle développe à pouvoir s'éterniser, en produisant, est le signe de sa fécondité. Dans l'histoire de la philosophie en général, l'oralité est un mode de

communication et de transmission du savoir, qui se décline comme désir de sagesse, patiemment construite. Elle est à sauvegarder avec patience ou dans la patience. L'homme politique qui l'utilise, comme instrument de travail, doit pouvoir imiter sa démarche, celle qui ne la dépouille pas de son ipséité. Il doit se conformer au strict respect des principes dictés par la politique du langage. C'est aussi le lieu de rappeler que la politique est une profession, un art qui nécessite de la part de ses pratiquants une certaine culture intellectuelle. En effet, dans l'Afrique actuelle, en dépit du nombre pléthorique d'« intelligences de marmite », (S. Tonme, 2008, p. 57), sur la scène politique, on assiste de plus en plus à la présence d'incultes, d'analphabètes, de riches sans instruction véritable dans le jeu politique. Toute chose qui concourt au recul du sens de la gestion de la cité. L'Afrique se trouve confrontée aux récurrentes dérives de ces personnalités politiques, à travers leur prise de parole publique, au cours de laquelle sont proférés des paroles haineuses, des discours ethniques et identitaires, des appels à la violence.

L'oralité est en réalité philosophie, parce qu'elle aspire et se conforme à un minimum de sagesse. En Afrique, on ne peut dissocier l'oralité de la sagesse, car l'orateur est aussi le sage. C'est sur les lèvres de celui qui parle que l'on recherche la sagesse, au point où on assimile le sage à celui qui parle bien. L'oralité est aussi philosophie, quand l'immédiateté gagne au-delà d'elle le mouvement, la mobilité. L'acte de mobilité met l'oralité sur le chemin de la philosophie. Il est en général la condition de possibilité de la philosophie. Il est l'une des essentialités de la philosophie. « Dieu dit : que la lumière soit et la lumière fut ». (*La Bible*, Genèse, 1 : 3). Cette parole biblique a inspiré D. Huisman (1997, p. 27), qui déclare :

La parole est créatrice. Quand elle est la parole de Dieu, elle engendre l'univers et tous les êtres qui l'habitent. Quand elle est la parole humaine, elle engendre des situations, voire des événements. Les Stoïciens en ont eu une juste conscience. C'est pourquoi, dans leur cosmogonie, ils ont attribué la naissance et la vie de l'univers à ce qu'ils ont appelé le *logos spermatikos*, la parole fécondante.

L'interprétation de la parole divine, comme puissance créatrice nous permet, par analogie, de définir l'oralité comme pouvoir d'action. C'est pourquoi, dans la tradition grecque antique, les vers d'Homère étaient chantés pour inspirer à la jeunesse une vive admiration pour ceux qui s'étaient signalés dans les champs troyens, et lui suggérer le désir d'imiter leurs exploits. L'émotion transmise par la parole humaine ressuscitait, en leur vibrante intensité, la chaleur de la flamme du vieux texte homérique. Si l'être trouve dans la parole son achèvement ou sa réalisation, c'est grâce au pouvoir de la parole. Ce qui est contenu dans l'oralité exerce une influence contraignante sur la nature :

La parole et le geste de l'homme vivant sont considérés plus que toute autre manifestation, comme l'expression formelle, comme le signe de son influence de vie. Dès lors, si les paroles ou les gestes portent des effets fastes ou néfastes, en s'appliquant sur une personne déterminée, on peut en déduire que telle personne exerce son influence vitale, soit en bien, soit en mal sur telle autre personne. (P. Tempels, 1949, p. 61).

L'oralité constitue une sorte de soutien de la pensée, qui surpasse infiniment tous les efforts muets de la réflexion. Ainsi, dans le souci de montrer l'efficacité de la parole, qui déplace des montagnes, par l'effet magique du simple son, L. Lavelle (2005, p. 105) note « qu'en dehors de la force physique, il y a une force magique qui est celle du langage. Elle ne se découvre que dans la parole, non pas seulement par l'impératif qui suffit à produire l'obéissance, mais par l'intonation juste, où les choses elles-mêmes s'accordent si bien avec

les mots qui les désignent qu'elles paraissent leur répondre ». Cette force silencieuse de la parole permet de comprendre l'importance qu'on lui accorde dans les différentes sociétés, comme c'est le cas partout en Afrique, où les mots sont capables, en émettant les sons, de leur laisser leur sens et leur pouvoir. Tous les mots agissent sur les âmes humaines par la seule vertu de leur présence. Quand l'homme commence à parler, il cesse d'être incorporé à la nature, à l'égard de laquelle il observe un détachement savant. Il l'évoque, l'invoque et l'enveloppe dans une sorte d'incantation. Celui qui parle nomme, renseigne et enseigne. Celui qui nomme appelle un autre moi dont il cherche à se faire entendre et comprendre. L'oralité est une action commençante de la philosophie qui engage la responsabilité de l'homme. Elle livre la pensée pure, non encore entachée par les rigidités dogmatiques de l'écriture qui fixe tout pour tout figer.

L'oralité réalise le miracle de rendre la pensée sensible, sans qu'elle ne devienne un spectacle pour le regard. Avec elle, la pensée qui, jusqu'alors tremble d'être regardée dans sa timidité, passe le seuil de la clôture intérieure, et se risque à la lumière éclairante qui rompt toute opacité. La pensée qui était un être caché dans l'intériorité de l'homme se fait extériorité agissante, par le moyen de l'oralité. L'oralité parvient à son achèvement, dans la clarté et la transparence du dire qui se caractérise par l'immédiateté de son déploiement. L'indépendance, l'autonomie de la philosophie, apparaît sous le mode d'un questionnement spécifique qui cherche à tout fonder en raison, en partant d'une nouvelle conception du *logos* visant l'essence des êtres et des choses.

D'origine divine et cosmique, la parole explique pourquoi les choses actuelles sont ce qu'elles sont. Sa nature divine fait qu'elle est toujours tournée vers le divin. Il y a donc une parenté entre la parole, *le logos* et le divin. Chez les Dogons du Mali, la bonne parole, c'est-à-dire le verbe initial qu'apporte le *Nommo*, le Dieu créateur, est liée à la fécondité et à la continuité. L'oralité qui privilégie le symbolisme et le rite accorde le primat au vécu. L'être de l'oralité est d'être une réalité à comprendre à la lumière de l'être de Martin Heidegger. Selon cet auteur, l'être est une réalité « introuvable, presque comme le néant ou finalement tout à fait de la même façon. Le mot être n'est pas alors pour finir qu'un mot vide. Il ne désigne rien d'effectif, de saisissable, de réel. Sa signification est une vapeur irréelle ». (M. Heidegger, 1980, p. 42). Il n'y a donc pas de la matière dans l'oralité qui se donne comme une donnée précaire pouvant disparaître à tout moment.

La parole, comme on peut le voir, est dynamique. Elle est mobile et pleine de vitalité. Son bon usage ne peut que créer bonheur et joie parmi les humains. Voilà pourquoi, tous les acteurs de la scène politique en Afrique devraient se conformer à son ipséité, et s'en inspirer dans leur démarche quotidienne. Ils doivent s'appropriier la politique du discours, pour éviter de tenir des discours politiques qui dégradent le tissu social déjà bien ficelé par la tradition africaine. Car, nous sommes sans ignorer les nombreux dégâts qu'ils ont occasionnés et comment ils ont contribué à mettre à mal la démocratie.

2. Le discours de la politique en Afrique : entre dérégulation du langage et catégorisation sociale

La parole a un pouvoir illimité. Le domaine des affaires publiques lui doit son existence. Les discours des uns et des autres, les ordres et les commandements du pouvoir souverain, les discussions qui précèdent la prise d'une décision, les promesses qui permettent

de briguer ou de conserver les faveurs de la multitude, les rumeurs et les déclarations qui agitent le corps politique, ne sont possible qu'en vertu d'une puissance (*potentia*), inhérente au langage considéré en lui-même. Cela se perçoit dans les sociétés africaines traditionnelles.

En effet, la société traditionnelle peule dont s'inspire Hampâté Bâ est une société fortement hiérarchisée. Le panthéon peul offre, de prime abord, une appréhension assez évidente de cette hiérarchisation. Dans le panthéon peul, trône à la cime, comme Dieu suprême, Guéno. Dans cette société initiatique, le Peul croit fermement en l'existence d'un Dieu suprême, à l'instar des religions révélées qui proclament un Dieu unique. Ce dieu, dans son déploiement onto-existential, se fait épauler par Tyanaba, serpent mythique, à qui il confia le premier troupeau. Pour la sauvegarde de la connaissance, son enseignement ainsi que la charge de l'or, il est fait appel au dieu Kaïdara, qui est le dieu de l'or et de la connaissance. Quant au secret de l'initiation pastorale, la garde est dévolue à Koumen, auxiliaire berger de Tyanaba, et à son épouse Foronforondou, qui incarne la déesse du lait et du beurre. Enfin, viennent les génies qui sont des auxiliaires des divinités intermédiaires.

Cette hiérarchisation s'étend à l'ordre social. En effet, il existe une classification sociale voulue ou préétablie par le divin. Un tel ordre se perçoit dans les relations familiales. « Le peul ne se révolte jamais contre ses parents, ne les trouve jamais injustes, même s'ils le briment. Sa notion d'équité dépend de celle du droit. Or les parents, le chef, l'aîné, a tous les droits. Si l'un d'eux fait un partage inégal et qu'un jeune réclame, on lui répond : les parts de Guéno sont-elles égales ? ». (A. Hampâté Bâ, 1994, p. 9). L'inégalité, au regard de cette pensée, répond substantiellement à un principe naturel de justice.

Aussi, le divin accorde à chacun un mode de vie spécifique qu'il revient à l'homme d'assumer pour son équilibre. Cela se donne à voir plus valablement : « Lorsque dans *L'Éclat de la grande étoile*, le dieu se manifestera encore pour parachever l'initiation du roi, il lui enseignera clairement les différences de valeur entre les hommes, et comment il lui faudra traiter chacun selon ses mérites : les supérieurs, les moyens, les inférieurs ». (A. Hampâté Bâ 1994, p. 9). On comprend qu'il y a une division naturelle entre les hommes, et qui n'est pas un ordre injuste. D. Diblé (2010, p. 78.) renforce cette idée lorsqu'elle affirme : « Dans le conte *Kaydara*, le savoir et, par ricochet, le pouvoir, ne doivent pas être laissés entre les mains des artisans ni des serviles. Une telle erreur bouleverserait l'ordre préétabli. Les bases de la société seraient faussées ».

La catégorisation est naturelle, parce que dans la nature tout est distinct : la position du ciel à la terre, la forêt par rapport à la savane, les océans aux mers, les mers aux fleuves. Les humains ne sont pas en marge d'une telle catégorisation. La distinction physiologique entre l'homme et la femme s'inscrit dans ce contexte. Même les organes sont différents les uns des autres. Dans la société, la catégorisation est entretenue par la position que chaque individu occupe.

Il en est ainsi du concept d'« ivoirité » en Côte d'Ivoire. Ce concept, forgé par Niangoranh Porquet, dans les années 1970, répond bien à un souci de rassemblement. Il est à l'origine « un concept rassembleur ». (R. T. Boa, 2003, p. 7). C'est également « un concept culturel ». (R. T. Boa, 2003, p. 27). L'ivoirité vise à fédérer les valeurs culturelles des divers groupes ethniques formant l'État de Côte d'Ivoire. « L'ivoirité est un phénomène identitaire national construit ». (R. T. Boa, 2003, p. 17).

Il s'agit de la formation de la prise de conscience des Ivoiriens de leur particularité dans le monde. Toutes les sociétés ont construit leurs identités, c'est-à-dire qu'elles ont élaboré un « ensemble de répertoires d'actions, de langues et de cultures », (J. P. Warnier, 2003, p. 18), qui permettent à leurs habitants de se reconnaître en elles et de s'identifier à elles. C'est ainsi que l'Ivoirien se sent mieux parmi ses pairs qu'au milieu d'étrangers, car les éléments constitutifs de l'identité nationale sont intégrés à une certaine vision du monde. L'ivoirité est donc, par essence, l'expression de l'identité culturelle de la Côte d'Ivoire, née de la « synthèse harmonieuse et féconde des valeurs culturelles ivoiriennes ». (R. T. Boa, 2003, p. 7).

L'identité culturelle permet aussi aux sociétés de se distinguer les unes des autres. En effet, chaque société, en fonction de sa vision du monde et de son projet de développement, élabore l'ensemble de ses outils, c'est-à-dire ses structures sociales, ses valeurs, ses idées et ses techniques, pour façonner son être. Phénomène universel, « la construction d'identités ne se fait pas en vase clos. Elle a lieu dans un climat d'échanges réciproques et de rivalités parfois meurtrières ». (R. T. Boa, 2003, p. 21). C'est dans ces cadres d'échanges que se révèle la singularité de chaque identité nationale. Perçue dans ce sens, l'ivoirité renvoie à « la participation ivoirienne aux échanges culturels entre les peuples africains d'abord, puis entre les autres ensuite ». (R. T. Boa, 2003, p. 7). Elle « est la part des Ivoiriens à la construction culturelle de l'Afrique et du monde. (...), un mode d'être, de se comporter, de vivre ; une façon de s'habiller, de manger, de danser ». (A. Bamba, 2012, p. 170). L'ivoirité est originellement un concept rassembleur, et l'expression de l'apport culturel des Ivoiriens à la culture africaine et à la culture mondiale.

Malheureusement, l'endoctrinement des populations, par les leaders politiques, introduit l'ivoirité au cœur de crises sociopolitiques en Côte d'Ivoire. En effet, la plupart des intellectuels politiques, détracteurs de l'ivoirité, vont dénaturer ce concept, en le vidant de sa substance originelle de rassemblement et d'intégration de toutes les populations résidant en Côte d'Ivoire. La stratégie de cette race de politiciens « a été d'user de l'intoxication et de la désinformation, au moyen des médias étrangers en menant une vaste campagne dont l'objectif inavoué était de fustiger l'ivoirité, son concepteur et ses défenseurs patentés, sous le prétexte fallacieux qu'ils auraient instauré, en Côte d'Ivoire, la xénophobie, l'exclusion, et la catégorisation de leurs compatriotes ». (A. J. Wadja, 2014, p. 264.).

La politique a perdu tout son sens en Côte d'Ivoire, comme presque partout en Afrique, à cause de l'attitude des politiciens, de leur langage, de leur discours, qui sont des discours de nature à exacerber les tensions ou encore les divisions entre les communautés. En effet, considérée en principe comme la science ou l'art de l'organisation des rapports entre les hommes, pour leur permettre de vivre en société, la politique est devenue un combat insensé pour le pouvoir. D'où selon E. Ionesco (1979, p. 45) : « La politique est devenue un engagement fanatique et obtus, refus de toute critique et de toute mise en question ». Au final, elle se révèle comme une attitude d'exaltation des différences et de mise en place de « La société du mépris ». (A. Honneth, 2006). Cette politique politicienne conduit aux crises identitaires, comme le reconnaît si bien S. Diakité (2012, p. 12) : « Il existe dans l'Histoire africaine, plusieurs exemples où des sociétés ont eu recours à la violence au nom de la différence : Ouganda, Côte d'Ivoire, Congo, Rwanda, Sierra Leone, etc. ».

Ces crises militaro-politiques ont laissé un État en déliquescence, partout où elles se sont ont eu lieu. Elles ont détruit l'embryon d'unité et de conscience nationales. Les tendances partisans continuent de conduire ces nations au mépris de l'intérêt du peuple. Le

jeu politique continue de surprendre avec ses revirements. Les détracteurs et les partisans de l'unité nationale se regroupent aujourd'hui au sein de coalitions, dans le seul but de s'assurer de la conquête du pouvoir politique. En somme, « sortie du cadre culturel de son créateur, manipulée par des individus aux intentions diverses dans un milieu malsain, l'ivoirité qui devait rassembler », (R. T. Boa, 2009, p. 75), a conduit à la division.

Cette perversion du langage dans le jeu politique, par les politiciens, va se déporter dans les médias. Chaque parti politique use d'un média pour diffuser son idéologie et animer ainsi le jeu politique. En Côte d'Ivoire, cette transposition de la politique dans les médias, et des médias dans la politique, n'a pas été salutaire pour les Ivoiriens. En témoignent les récentes crises sociopolitiques. Le monde des médias est au service du jeu politique et des politiciens qui le manipulent à leur guise. Les médias sont désormais la meilleure lucarne pour les politiciens pour diffuser leur message. Censés véhiculer des informations utiles et édifiantes, les médias sont désormais à la merci des politiciens qui en deviennent des mentors. Et pourtant :

Si au début des années 90, des journalistes ont contribué à la naissance du multipartisme et de la pluralité des opinions, on note aujourd'hui, de manière nette, qu'ils ne brillent plus particulièrement par leur sens civique, ni par l'obligation déontologique, ni éthique, mais plutôt par leur degré de militantisme idéologique. Les médias ont à leur tête des hommes et des femmes dont l'expression est celle d'autres hommes (hiérarchie politique), réduisant le journalisme à une courroie de transmission. Le journaliste d'opinion devient alors à la fois une incorporation de valeurs et une aliénation qui, comme toute aliénation, n'exclut pas le sentiment d'appartenir à une "tribu". (R. G. Blé, 2010, p. 197).

Les médias sont devenus des instruments politiques, et les journalistes des partisans instrumentalisés, passionnés d'idéologies catégorisantes, sans volonté de penser et d'agir. Tel est le sens de ses propos de Virginie Kouassi, alors Directrice des Études de l'Institut des Sciences et Techniques de la Communication (ISTC) d'Abidjan, rapportés par R. G. Blé (2010, p. 198) :

La plupart des journalistes sont des militants. Leurs écrits sont trop partisans, trop partiels, trop partiaux. L'enthousiasme de départ qu'on a de voir sur le marché une diversité de titres, s'évanouit très vite quand on cherche à aller en profondeur des choses. Quand on cherche à s'informer véritablement, quand on veut se faire sa propre opinion des événements et des situations. On a l'impression que vous, journalistes ne faites pas confiance à notre capacité de jugement, vous voulez tout nous dire mais à votre façon.

Comme on peut le voir, l'objectivité s'est transformée en une singularité, qui ne fait ni avancer, ni progresser le jeu politique et les acquis démocratiques, tant en Côte d'Ivoire que dans la majorité des pays africains. Les médias d'opinions, en Côte d'Ivoire, et partout en Afrique, sont devenus des instruments, des armes de guerre pour marquer des positions stratégiques dans le jeu politique par rapport au pouvoir. Les hommes politiques les actionnent bien souvent au détriment de leurs adversaires. Ils en usent pour les discréditer ou les attaquer par une escalade de la violence verbale, scripturale, chromatique et iconique. Dans cet apprentissage démocratique, mal négocié ou en mal de stratégie, nous assistons à un usage désordonné et à une mauvaise compréhension de la liberté et du pluralisme de la presse. La démocratie est donc en mal, faute de maîtrise du langage et du discours.

Bien plus, le mauvais usage du langage, qui aboutit dans bien des cas à la catégorisation sociale, n'est pas sans incidence sur l'intégration des communautés et des peuples. C'est pourquoi, il convient de réfléchir aux conditions d'une véritable intégration africaine.

3. Pour une intégration africaine harmonieuse et réussie

L'idée d'une intégration africaine n'est pas nouvelle, elle est liée à une longue histoire du continent. D'après M. Gazibo, (2010, p. 238) :

La problématique de l'intégration africaine est ancienne et même antérieure à l'indépendance des États, du moins sur le plan philosophique et idéologique. Les premiers débats sur l'intégration remontent en effet à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle à l'initiative des élites de la diaspora noire des Antilles et des États-Unis qui militaient alors pour l'indépendance des pays africains, l'adoption de politiques panafricanistes et, dans certains cas, pour le retour des Afro-Américains en Afrique.

On ne saurait parler d'intégration sans faire recours au Panafricanisme dont elle tire sa source. L'histoire de l'intégration est similaire à la longue marche du panafricanisme. Elle se fonde et se confond dans ce parcours du panafricanisme. L'idée panafricaine a engendré l'idée d'intégration et cette idée d'intégration elle-même rend possible l'idéal, le rêve panafricain. Si, depuis la Nubie, l'Égypte pharaonique, en passant par les grands empires du Moyen âge, la traite négrière, l'esclavage et la colonisation, l'unité africaine s'est toujours manifestée d'une certaine manière, elle n'a jamais été sans l'idée d'intégration. L'intégration a toujours été au cœur de l'action panafricaine. Et, cela est devenu plus visible dans la traite négrière et la colonisation, où les Africains manifesteront la solidarité dans l'action en faisant de l'intégration leur véritable fer de lance.

Kwame Nkrumah, qui a justement saisi cet enjeu et le fonctionnement du système mondial, a milité pour la formation d'un Gouvernement continental au lendemain des indépendances. Cette idée n'a pu être réalisée, car les États africains réunis à Addis-Abeba en 1963, ont opté pour l'intangibilité des frontières héritées de la colonisation et la création de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA). Le refus d'accéder à une intégration totale des États, en 1963, n'est pas sans lien avec certaines difficultés d'ordre sociopolitique et économique auxquelles se trouvent confrontée l'Afrique postcoloniale. Sans intégration, aucun idéal d'unité ne peut être envisagé. L'intégration est l'essence, le carburant qui fait démarrer la machine de l'unité. Le refus des chefs d'États africains de céder une part, sinon la totalité de leur « souveraineté au drapeau », (K. Nkrumah, 2009, p. 9), au profit de la véritable souveraineté, a été la voie de la recolonisation de l'Afrique par les puissances occidentales. Cette attitude des leaders africains vis-à-vis du projet de Nkrumah n'a jamais été profitable au continent.

Les Africains veulent l'unité, mais en même temps, ils ne sont pas prêts à consentir aux sacrifices qu'exige cette unité. Le constat, aujourd'hui en Afrique, est qu'on chante l'unité africaine, l'intégration africaine, en bâtissant des nationalismes étriqués sur fond de mépris de la différence. Pourtant, l'on ne peut réaliser une intégration ou une unité africaine sans des individus conscients de leur africanité. L'appel à l'unité africaine ne peut être entendu que par des nations ouvertes et des individus ouverts d'esprit. Il faut revenir à des formes culturelles telles que l'ivoirité, en tant que concept rassembleur et fédérateur des cultures ivoiriennes et africaines. La différence doit devenir une valeur qui particularise plutôt que de diviser.

Comme le fait remarquer S. Diakité (2011), la différence ne doit pas nous conduire aux différends. Elle doit être une richesse, un facteur du vivre-ensemble. Comme pour dire que la différence est ce qui donne sens à la vie et à l'existence à l'humaine.

Conclusion

Cette analyse qui s'inspire de la réalité sociopolitique du continent africain nous a permis d'établir la relation entre la politique du discours (les normes) et le discours de la politique (les faits). Au terme de cette démarche heuristique, nous pouvons retenir que la parole constitue l'essence de l'homme. Elle a une sacralité dans les sociétés africaines dans la mesure où elle a le pouvoir de faire advenir les choses. Le pouvoir de la parole est indéniable, et ce n'est pas en politique que cela changera. Dans ce sens, au vu de la dérégulation du langage dans le jeu politique en Afrique, il est impérieux de mettre en place une Éthique de la parole pour encadrer le discours politique et contribuer à la démocratie. Cette Éthique est nécessaire surtout que la politique en Afrique est en train de perdre tout son sens. Le jeu politique nous offre un spectacle déroutant, à travers la catégorisation sociale, bien souvent entretenue par les médias. Les médias, outil priorisé par les politiques, servent à entretenir la discorde et la division.

Il faut repenser, avec Samba Diakité, le penser politique en Afrique en apprenant à parler aux Autres. En effet, le moment est enfin arrivé pour s'occuper des « Laissés-Pour-Compte » et des exclus de la société, pour promouvoir la culture de « l'homme de qualité », très sagement. Il faudrait donc repenser le dire politique afin d'instaurer la concorde et la sécurité entre les peuples, gage de tout développement harmonieux et de paix durable. Il faut une éducation à la politique, car sans éducation à la chose politique, le jeu pour accéder au pouvoir va se transformer en croisade. Le but du politique est de faire en sorte que la démocratie amenuise les tensions au lieu de les exacerber. Notre sens de l'honneur exige de nous la moralisation de notre penser politique pour reconstruire « le – vivre - ensemble », en toute liberté. Ce vivre-ensemble est nécessaire pour l'intégration africaine. La réalisation de l'intégration africaine, qui est liée au panafricanisme qui suppose l'unité des peuples noirs, passe par des nationalismes vrais et des sociétés ouvertes et tolérantes.

Références bibliographiques

BAMBA Assouman, 2012, « De la négritude senghorienne à l'ivoirité : les louvoiements inquiétants d'une identité inquiète », *Éthiopiennes*, vol. 2, n° 89, pp. 165-190.

BLÉ Raoul Germain, 2010, « *La guerre dans les médias, les médias dans la guerre en Côte d'Ivoire* », *Afrique et développement*, Vol. XXXIV, Dakar, Éditions CODESRIA.

BOA Thiémélé Ramsès, 2003, *L'Ivoirité entre culture et politique*, Paris, Éditions L'Harmattan.

BOA Thiémélé Ramsès, 2015, *L'Ivoirité et l'unité de la Côte d'Ivoire*, Abidjan, Les Éditions du CERAP.

DIAKITÉ Samba, 2011, *Philosophie et contestation en Afrique – Quand la différence devient un différend*, Paris, Éditions Publibook.

DIAKITÉ Samba, 2012, « Pour une éthique de la diversité en Afrique : de l'aporie identitaire à l'autoconscience culturelle », *Revue Baobab*, n° 10, pp. 182-201.

DIBLÉ Danielle, 2010, *Amadou Hampâté Bâ, l'espace initiatique*, Paris, Éditions L'Harmattan.

GAZIBO Mamadou, 2010, *Introduction à la politique africaine*, Montréal, Éditions Presses de l'Université de Montréal.

HAMPÂTÊ BÂ Amadou, 1994, Kaïdara, Abidjan, Nouvelles Éditions Ivoiriennes.

HEIDEGGER Martin, 1980, *Essais et conférences*, Paris, Éditions Gallimard.

HONNETH Axel, 2006, *La société du mépris – Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, Éditions La Découverte.

HUISMAN Denis, 1999, *Socrate sur internet : pour une philosophie médiatique*, Paris, Éditions du Fallois.

IONESCO Eugène, 1979, *Un homme en question*, Paris, Éditions Gallimard.

LA BIBLE, 1991, trad. Louis Segond, Paris, Éditions Alliance Biblique Universelle.

LAVELLE Louis, 2005, *La parole et l'écriture*, Paris, Éditions du Félin.

NKRUMAH Kwame, 2009, *Le néocolonialisme – dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Éditions Présence Africaine.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1973, *Du contrat social*, Paris, Union Générale d'Éditions.

TEMPELS Placide, 1949, *La Philosophie Bantoue*, Paris, Éditions Présence Africaine.

TONME Shanda Jean Claude, 2008, *La crise de l'intelligentsia africaine*, Paris, Éditions L'Harmattan.

WADJA Aka James, 2014, *Le silence coupable de l'Église catholique dans la crise ivoirienne*, Abidjan, Les Éditions Réveil.

WARNIER Jean-Pierre, 2003, *La mondialisation de la culture*, Paris, Éditions La Découverte.

SÉJOUR PROLONGÉ AU CENTRE D'OBSERVATION DES MINEURS D'ABIDJAN ET RÉINSERTION SOCIALE DES MINEURS INFRACTEURS

Aminatou BAKAYOKO Epse ZIKI
Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
aminatou.bakayoko@gmail.com

et

Ismaila BAKAYOKO
Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire
ismaila.bakayoko@univ-fhb.edu.ci

Résumé

L'objectif de cette étude est de montrer les difficultés liées à la réinsertion des enfants pensionnaires du Centre d'Observation des Mineurs (COM) du District d'Abidjan dues au séjour prolongé de ces derniers dans ce centre. L'échantillon de cette étude est constitué de 155 personnes réparties en 3 catégories dont 120 mineurs pensionnaires du COM, 20 parents de ces mineurs et 15 éducateurs de l'éducation surveillée. Le traitement de cet échantillon s'est fait à travers l'analyse quantitative et l'analyse qualitative. L'étude a montré que le séjour prolongé des pensionnaires du COM ne favorise pas leur réinsertion à cause de la stigmatisation et de l'endurcissement dont ils sont victimes. Ainsi, la lutte contre la délinquance juvénile à travers les mesures alternatives à l'emprisonnement des mineurs est une importance capitale. Cependant les conditions d'application de celles-ci doivent être revues pour prévenir la récurrence et garantir la réinsertion de ces mineurs.

Mots clés : COM – Délinquance juvénile – Liberté surveillée – Mineurs infracteurs – OGP – Séjour prolongé.

Abstract

The objective of this study is to show the difficulties linked to the reintegration of children residents of the Observation Center of Minors (OCM) of the Abidjan District due to the prolonged stay of the latter in this center. The sample for this study is made up of 155 people divided into 3 categories including 120 minors who are residents of the OCM, 20 parents of these minors and 15 educators from supervised education. The treatment of this sample was done through quantitative analysis and qualitative analysis. The study showed that the prolonged stay of OCM residents does not promote their reintegration because of the stigma and hardening of which they are victims. Thus, the fight against juvenile delinquency through alternative measures to the imprisonment of minors is of capital importance. However the conditions of application of these must be reviewed to prevent recidivism and guarantee the reintegration of these minors.

Keywords: Juvenile delinquency – Minor offenders – OCM – OGP – Prolonged stay – Supervised release.

Introduction

En Afrique, l'éducation des enfants est l'affaire de toute la communauté à tel enseigne que les enfants sont considérés comme ceux de toute la communauté, d'où l'affirmation de P. M. Isimat-Mirin (2017, p.149) en ces termes : « La solidarité familiale avait encore un sens et on pouvait confier les jeunes arrêtés par la police aux chefs des communautés tant nationales qu'étrangères de leur quartier ». Cette pratique a bien prospéré pendant une bonne période parce que les populations vivaient dans des espaces réduits qui sont des villages et des campements. De nos jours, la population africaine et en particulier la population ivoirienne s'est fortement urbanisée comme le montre le Recensement Général de la Population et de l'Habitat en Côte d'Ivoire de 2021, qui indique que le pourcentage de la population dans les villes est de 52,5%. (RGPH, 2021). Cet exode rural dû à plusieurs paramètres tels que le changement climatique qui impacte négativement les productions agricoles, la quête des emplois, la recherche des conditions d'une vie meilleure...influence l'organisation des familles dans ces milieux urbains à cause de la pauvreté et de nombreuses occupations des parents. Ce recensement a révélé que cette population est très jeune (77,6%) avec 44,9% de personnes ayant moins de 18 ans. (RGPH, 2021).

Face aux contraintes engendrées par la forte urbanisation, les parents se concentrent sur les exigences économiques en consacrant moins de leurs temps à l'éducation des enfants. Ceux-ci confient cette tâche aux enseignants, aux grands-parents et aux domestiques. Cette nouvelle répartition des rôles pour l'éducation des enfants favorise un nouveau phénomène qui est la délinquance juvénile.

Pour juguler ce phénomène, l'État de Côte d'Ivoire, a mis en place des structures pour faciliter la réinsertion sociale des mineurs en conflit avec la loi et la protection de ces derniers. La structure par excellence chargée de cette tâche est la Direction de la Protection Judiciaire de l'Enfance et de la Jeunesse (DPJ). Le Centre d'Observation des Mineurs (COM) est l'endroit qui accueille les mineurs infracteurs qui sont dans le système judiciaire afin de préparer leur réinsertion sociale. Cependant, il se trouve que ce centre qui devrait participer à la réhabilitation et à la réinsertion sociale des délinquants juvéniles constitue un frein à la résolution du phénomène de la délinquance juvénile. Cette réalité susmentionnée, soulève la problématique de la récidive et l'enracinement dans la délinquance juvénile d'une part, et d'autre part, la mise en œuvre des facteurs de protection.

Également, un décret ministériel portant l'organisation et le fonctionnement de la Protection Judiciaire de l'Enfance et de la Jeunesse (PJJ) déclare que la durée de l'ordonnance de la garde provisoire du mineur au COM est de trois (3) mois une seule fois renouvelable, le Code de Procédure Pénale (CPP), quant à lui, stipule une durée de trois (3) mois sans préciser le nombre de renouvellement possible.

L'incohérence de ces textes, nous fortifie sur la question du séjour prolongé au COM en lien avec la réinsertion sociale des mineurs infracteurs. Dans cette même dynamique les travaux de I. Bakayoko *et al.*, (2016, 2019), et de D. Traoré *et al.* (2020), mettent en exergue la problématique de la réinsertion sociale des mineurs infracteurs due à la stigmatisation dans nos sociétés. Ainsi, la question centrale qui structure notre investigation est celle de savoir, quels sont les facteurs clés qui entravent la réussite de la réinsertion sociale des mineurs auteurs d'infractions après un séjour prolongé au COM d'Abidjan ? L'objectif de cette recherche vise à analyser l'impact du séjour prolongé au COM d'Abidjan sur la réinsertion sociale des mineurs en conflit avec la loi.

Ce travail prend pour ancrage la théorie de l'étiquetage social développée par H. Becker (1960). Pour L. Lacaze (2008, p. 192) : « L'étiquetage est appréhendé essentiellement comme une relation de pouvoir, dans laquelle le dominé se soumet en acceptant le jugement du dominant et la définition que ce dernier donne de sa personne ». En effet, cette théorie sous-entend que la représentation mentale abstraite d'une personne ou l'idée perçue par l'esprit concernant un individu est fonction de la norme admise par la société. En d'autres termes, la société se fait une représentation de la norme sociale, et toutes personnes qui entravent cette norme sont considérées comme des déviants, c'est ainsi que ces personnes sont étiquetées par la société. Par conséquent, lorsque la société attribue une étiquette à une personne et que celle-ci est acceptée et intériorisée par l'individu concerné, alors son comportement peut être influencé. Cette théorie permet aussi à décrire le comportement d'un individu dans la société. L'apport de cette théorie à cette étude montre comment les effets de l'étiquetage des mineurs impactent leur réintégration sociale. Cette réalité remet en cause le long séjour au COM d'Abidjan mais également la qualité de la prise en charge.

1. Méthodologie

1.1. Site et participants

La cible de cette étude est le Centre d'Observation des Mineurs (COM) d'Abidjan, qui reçoit les mineurs en conflit avec la loi, placés sous l'Ordonnance de Garde Provisoire (OGP). Le COM d'Abidjan est l'une des structures publiques de prise en charge des mineurs auteurs d'infraction. En outre, la mission du COM est de faire le diagnostic de la personnalité du mineur infracteur en vue de sa réinsertion socio-familiale et socio-professionnelle. Cependant, pour mener à bien cette étude, nous avons associé certains services qui s'occupent de ces mineurs infracteurs en contact avec la justice dans le District d'Abidjan. Pour ce faire, nous avons travaillé sur trois (3) sites qui sont le service de la protection judiciaire de l'enfance et de la jeunesse (SPJJE) auprès le Tribunal de Première Instance de Yopougon et celui du Tribunal de Première Instance – Abidjan Plateau et au Centre d'Observation des Mineurs (COM) d'Abidjan. Le COM d'Abidjan est situé dans l'enceinte de la Maison d'Arrêt et de Correction d'Abidjan (MACA) tandis que les services de la protection judiciaire de l'enfance et de la jeunesse sont localisés dans les tribunaux auxquels ils sont rattachés. Le COM et le SPJJE sont sous l'autorité de la Direction de la Protection Judiciaire de l'Enfance et de la Jeunesse (DPJJE) du Ministère de la Justice.

1.2. Échantillon

À l'aide d'un échantillon non probabiliste basé sur la technique d'échantillonnage par choix raisonné, la sélection des mineurs infracteurs a été faite en prenant en compte des critères tels que la nature des infractions en fonction des mesures alternatives à l'emprisonnement des mineurs, la durée du séjour au COM et la progression de réinsertion. Concernant les éducateurs et les parents des mineurs infracteurs, la technique d'échantillonnage s'est faite par convenance. Sur cette base, l'échantillon représentatif est de 155 personnes réparties en 3 catégories qui sont les suivantes : 15 éducateurs des SPJJE et du COM (des maîtres, des conseillers et des inspecteurs d'éducation surveillée), 20 parents ou répondants de mineurs placés sous OGP et 120 mineurs placés sous OGP pensionnaires du COM. Le tableau 1 ci-après présente l'échantillon.

Tableau 1 : Répartition des effectifs de l'échantillon

Catégories de la population	Effectifs	Pourcentages (%)
Éducateurs du COM	15	9,68
Parents des mineurs sous OGP	20	12,90
Mineurs sous OGP au COM	120	77,42
Total	155	100

Source: Bakayoko, A. & Bakayoko, I. 2021-2022

1.3. Méthodes et traitement des données

Concernant cette étude, nous avons utilisé deux méthodes que sont : la méthode phénoménologique et la méthode clinique. La première méthode a servi à décrire les phénomènes liés au long séjour des mineurs au COM. Quant à la seconde méthode, elle nous a permis d'étudier les histoires de vie des adolescents du COM à l'aide des entretiens avec ces derniers, les éducateurs et des parents ou répondants de mineurs.

Pour ce qui est du traitement des données, nous avons eu recours à deux types d'analyse, ce sont, l'analyse quantitative et l'analyse qualitative. En effet, les données recueillies sur le terrain et les statistiques des services concernés ont été traitées à travers la méthode quantitative. Les histoires de vie des mineurs pensionnaires du COM ont été examinées par le biais de la méthode qualitative notamment l'analyse de contenu. Par ailleurs, ces analyses nous ont aidés à mieux percevoir l'influence des longs séjours des mineurs au COM.

2. Résultats

Les données de la recherche portent dans un premier temps sur la description du séjour prolongé et dans un second temps les facteurs influant sur la réussite de la réinsertion sociale des mineurs en situation d'infraction après un séjour prolongé au COM.

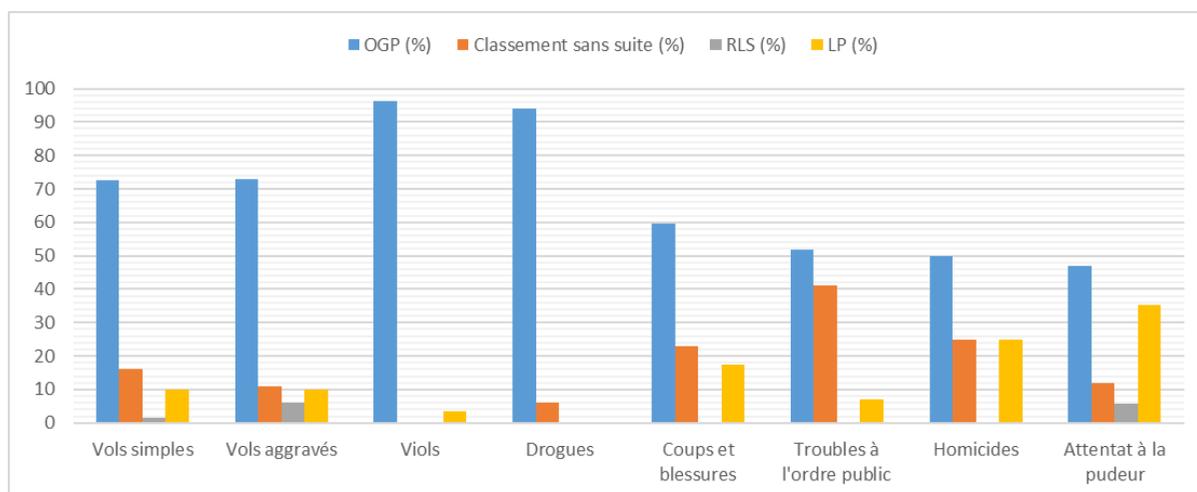
2.1. Description du séjour prolongé au COM

2.1.1. Nature des infractions des mineurs placés sous des alternatives à l'emprisonnement

Dans cette partie de l'étude, l'on s'est intéressé aux décisions à l'encontre des mineurs infracteurs en fonction des infractions commises. Les infractions les plus récurrentes sont les vols simples, les vols aggravés, les troubles à l'ordre public, les coups et blessures, les

attentats à la pudeur, la consommation ou la vente de drogue et à faible mesure les viols, les homicides.

La figure 1 présente la fréquence des mesures alternatives à l'emprisonnement en fonction des infractions pour les mineurs ayant bénéficiés des alternatives à l'emprisonnement durant la période de l'enquête.



Source: Bakayoko, A. & Bakayoko, I. 2021-2022

Figure 1. Diagramme des répartitions des alternatives en fonction des infractions

Les mineurs ayant commis des actes de vols simples et de vols aggravés qui ont bénéficiés des alternatives à l'emprisonnement, 70% de ces derniers ont été placés sous OGP, c'est-à-dire placés au COM. Les 30% restant concernent en majorité les classements sans suite et les libertés provisoire et à moindre degré la liberté surveillée.

Pour les délits de viols et de drogues, les mineurs bénéficiant des alternatives à l'emprisonnement, l'OGP représente respectivement 96% et 94% de ces mesures. 4% représente la liberté provisoire pour actes de viol et 6% ont eu des classements sans suite concernant la drogue.

Concernant les infractions tels que les coups et blessures, les troubles à l'ordre public, les homicides et les attentats à la pudeur, l'OGP représente 50 à 60% des alternatives à l'emprisonnement appliquées aux mineurs infracteurs. A l'exception des attentats à la pudeur, les mineurs qui ont commis les autres infractions n'ont pas bénéficiés du régime de la liberté surveillée.

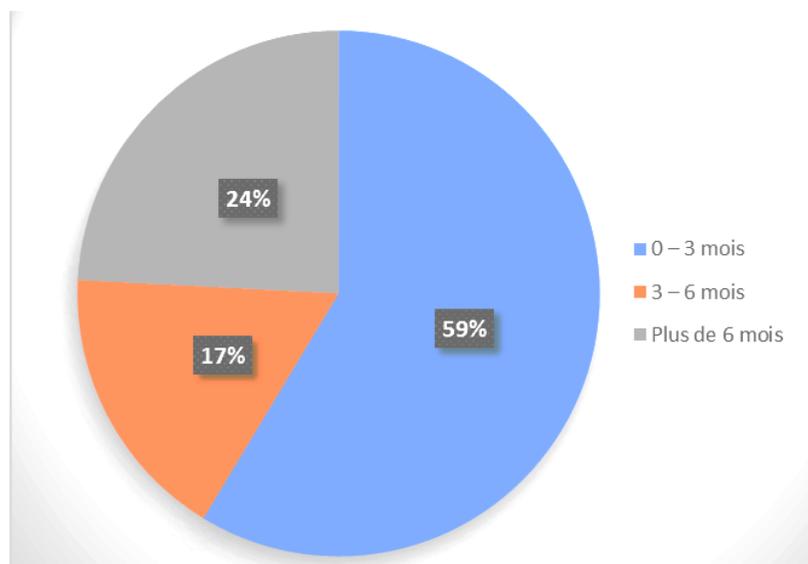
Malgré la diversité et la différence des gravités des infractions, la grande majorité des mineurs infracteurs placés sous des mesures alternatives se retrouvent au COM. Ceci est expliqué en partie par le fait que : « Les juges des enfants, pour protéger les mineurs infracteurs à bas âge responsables des actes de gravités élevées, préfèrent les placer sous OGP que de les mettre sous mandat de dépôt. » confiait un éducateur. À la question de savoir le risque d'endurcissement dans la délinquance des mineurs responsables d'infractions mineures en contact avec ceux ayant commis des délits graves. K. L., un éducateur au COM nous répond en ces termes : « C'est vrai que le risque est réel. Mais il est préférable de faire venir

au COM ces mineurs que de les laisser à la MACA, où en contact avec les prisonniers majeurs, leur réinsertion sociale deviendrait quasi impossible. Ici au COM, par nos activités, ils peuvent revenir sur le droit chemin ».

Le mineur S. E., pensionnaire du COM, qui se plaignait du comportement d'un voisin de chambre se confie : « K. M. nous répète chaque jour qu'il a tué un homme, donc il n'a peur de rien. Donc s'il nous demande de faire des choses, si nous refusons il va nous tuer aussi. J'ai très peur de lui. Il est très respecté et craint ici et il y a certains mineurs qui aiment le suivre ».

2.1.2. Durée des séjours au COM des mineurs infracteurs

Le Centre d'Observation des Mineurs (COM) d'Abidjan situé dans l'enceinte de la Maison d'Arrêt et de Correction d'Abidjan (MACA) actuel Pôle Pénitentiaire d'Abidjan (PPA). Ce centre reçoit les mineurs infracteurs mis sous l'Ordonnance de Garde Provisoire (OGP) et a une capacité d'accueil de 60 places. La figure 2 indique les différentes durées des séjours des mineurs au COM.



Source: Bakayoko, A. & Bakayoko, I. 2021-2022

Figure 2. Répartitions des durées des séjours des mineurs au COM 2021 - 2022.

Selon la réglementation qui régit la durée dans les COM, les deux premières durées sont de tranches de 3 mois, 0-3 mois et 3-6 mois puis la dernière durée est celle dont la période excède 6 mois. Sur la période 2021-2022, les mineurs pensionnaires du COM dont les séjours ont duré au plus 3 mois représentent 59% de l'effectif, soit 2 mineurs sur 3 sous OGP. Concernant les mineurs dont les Ordonnances de Garde Provisoire (OGP) ont été renouvelées une seule fois, c'est-à-dire ceux qui ont passé entre 4 à 6 mois au COM, ils constituent 17% des pensionnaires de ce centre. 24%, soit 1 mineur sur 4, forme le pourcentage des mineurs sous OGP dont l'ordonnance a été renouvelée plus de 2 fois. Nous constatons une durée du

séjour des mineurs au COM assez longue par rapport à ce qui est recommandé pour la réinsertion sociale des mineurs en conflit avec la loi.

Un juge des enfants, parlant de causes des séjours au COM affirmait: « Comme vous pouvez le constater, nombreux sont les mineurs dont les durées de séjours au COM sont trop longues et même après la modification de leurs gardes. Cela est dû à un seul problème, pas de parents à qui on doit remettre ces enfants, ce n'est plus à notre niveau ».

Un éducateur du COM abordant la question de la durée du séjour des mineurs au COM explique : « Certains mineurs infracteurs ne dévoilent pas leurs vraies identités, dans ces cas nous ne pouvons pas retrouver leurs familles. Parfois lorsque nous retrouvons ces familles, nous n'avons pas les moyens pour dissuader ces parents à venir prendre leurs enfants ».

Un éducateur du service de la protection judiciaire de l'enfance et de la jeunesse estime que « le problème de la durée au COM est lié à certains mineurs qui ne révèlent pas leurs réelles identités. En fait, ces derniers sont des récidivistes donc qui n'ont plus droit au COM donc le changement d'identités leur permet de bénéficier de cette mesure ». Rassembler des mineurs ayant commis des infractions de gravités variées en un même lieu pourrait être une source d'endurcissement et d'une influence négative lorsque le contact est fait sur une longue période. Concernant cet aspect, l'éducateur J. P. constate que : « C'est possible qu'il y ait une influence négative, par manque de documents administratifs, certains mineurs sous évaluent leurs âges pour se faire passer pour des mineurs ». Ainsi, « ces derniers exercent parfois une domination entraînant sur les plus jeunes auxquels ils interdisent toutes dénonciations au risque de punitions sévères. Par peur certains se laissent entraîner dans l'endurcissement dans la délinquance ». Le pire est que « certains tentent de former leurs bandes pour la commission des infractions à la sortie du COM ».

La mère d'un pensionnaire du COM se plaignait en ces termes : « Mon fils se plaint qu'il y a un jeune dans leur chambre qui le menace de le tuer la nuit s'il refuse de lui donner sa nourriture et l'argent. Mon enfant n'arrive plus à se nourrir convenablement et est stressé chaque fois que la nuit tombe, ce n'est pas normal pour un centre de rééducation ». Un mineur sur un ton amuseur nous confiait : « Parfois on s'échange les techniques de vol entre nous. Chacun raconte ce qu'il a fait pour montrer aux autres qu'il est un "dur" pour qu'il soit respecté. Ici si tu n'es pas fort mentalement, à ta sortie tu peux faire pire qu'avant. » Le mineur K. K. J. se plaint de cette cohabitation : « Je ne suis pas un bandit comme eux, je ne sais pas pourquoi on nous met ensemble. J'ai volé un habit de basketball qui était sur une corde mais eux, ils ont agressé des personnes, ils consomment la drogue. Je veux qu'on me mette dans un centre normal car je ne me sens pas en sécurité ici ».

« Notre chef de chambre pense qu'il est notre chef de gang, il nous impose ses lois, il nous rackette. Il ne me connaît pas encore parce que je suis en train de mettre en place mon groupe pour le battre pour qu'il nous laisse en paix et il ne sera plus notre chef ». Ainsi s'exprimait K. K. S., mineur sous OGP.

Nous constatons qu'un séjour prolongé au COM peut être une source d'endurcissement pour des mineurs auteurs d'infractions de moindres gravités à cause de la fréquentation de certains pensionnaires.

2.1.3. Impact de la situation géographique et fonctionnement du COM sur les mineurs

Le COM est situé dans l'enceinte de la MACA (actuel PPA), à cet effet, les parents n'ont pas facilement accès à leurs enfants. Pour que les parents des mineurs puissent voir leurs enfants, ils doivent satisfaire à toutes les conditions exigées des parents de détenus adultes, c'est-à-dire avoir obligatoirement le communiqué qui est le billet d'entrée à la MACA (actuel PPA). Aussi, tous les termes que les détenus majeurs utilisent sont utilisés par certains éducateurs, des gardes pénitentiaires et les mineurs eux-mêmes. Comme exemples, les dortoirs des mineurs au COM sont appelés les cellules, le porte-parole ou le représentant des mineurs à l'administration est appelé le Chef de Bâtiment (CB), les mineurs qui sont de services pour le ménage sont appelés les corvéables et la présence des gardes pénitentiaires dans le centre comme des surveillants. De même, les mineurs rentrent dans leurs cellules à partir de 16h comme les détenus de droits communs pour aller dormir. Finalement le mineur se convainc qu'il n'est pas dans un centre mais dans une prison pour enfants. A cet effet, les détenus majeurs appellent le COM, « bâtiment mineurs ».

Par ailleurs, le COM a de nombreux points de similitudes avec le MACA (actuel PPA). La proximité du centre et la prison est une source de stigmatisation des mineurs admis dans ce centre. La mère du mineur K. S. J. se plaignait en ces termes : « Les enfants se plaignent d'être servis la même nourriture que les détenus majeurs. Bien que fautifs, ces gamins ont besoin de certains aliments pour leur croissance et leur développement donc la nourriture servie aux prisons ne leur est pas adaptée. Certains enfants font des jours sans se nourrir parce qu'ils refusent cette nourriture ». Dans un entretien avec des mineurs du COM, nous leur avons fait savoir qu'ils sont dans un centre et non dans une prison mais ces derniers ont réfuté cette idée en s'exclamant : « Anhan ! Ici un centre ? Maman mineure [c'est ainsi qu'ils appellent le personnel féminin de la protection des mineurs], ici n'est pas un centre, c'est une prison. Tu vois, notre *kaba* (la durée de leur détention) monte et ça monte tous les jours ».

Le mineur A. K. disait : « Maman mineure, souvent quand ma maman vient me rendre visite, elle pleure parce qu'elle dit que je suis en prison, elle dit encore que certains parents interdisent à leurs enfants de jouer avec mes petits-frères parce que je suis un prisonnier ». Et à un autre mineur de renchérir : « Maman mineur ici n'est jamais un centre, c'est *pénal* [la nourriture des détenus de la MACA] que nous mangeons, les gardes pénitentiaires nous font rentrer dans les cellules à 16 heures jusqu'au lendemain 08 heures comme des poulets ».

Selon la mère du mineur Y. K. A. R. : « Les enfants du COM sont dans une prison, car sans le communiqué nous ne pouvons pas voir notre enfant. Ce dernier me dit que tellement la nourriture est de mauvaise qualité qu'il n'arrive pas à manger, mais quand il se force, il a mal au ventre et a toujours faim comme s'il n'avait rien mangé ». Une autre mère d'un mineur exprime sa colère en déclarant : « Le COM est une prison, car sans le communiqué (ticket d'entrer) nous ne pouvons pas voir nos enfants. Si les parents des prisonniers doivent avoir les mêmes tickets que ceux des mineurs sous OGP, où est donc la différence entre les prisonniers et les mineurs du COM ? ».

2.2. Facteurs influant sur la réussite de la réinsertion sociale des mineurs en situation d'infraction après un séjour prolongé au COM

L'objectif des mesures alternatives à l'emprisonnement des mineurs infracteurs telle que l'Ordonnance de Garde Provisoire (OGP), est la réinsertion sociale de ces derniers. Dans

l'optique d'évaluer l'impact d'un long séjour au COM de ces mineurs sur leur réinsertion sociale, nous nous sommes entretenus avec des éducateurs, d'anciens pensionnaires de ce centre et des parents de ces mineurs.

15 éducateurs du SPJEJ et du COM ont été interrogés sur l'influence de la stigmatisation, l'endurcissement dû au séjour prolongé au COM et un milieu favorable aux mineurs sortis du COM sur la réussite ou l'échec de la réinsertion des anciens pensionnaires du COM. Les résultats sont consignés dans le tableau 2.

Tableau 2 : Avis des éducateurs sur les facteurs influençant la réinsertion sociale des mineurs infracteurs

Facteurs entravant	Réussite de la réinsertion sociale		Échec de la réinsertion sociale		Totaux
Stigmatisation	4	26,67%	11	73,33%	15
Endurcissement dû au séjour au COM	7	46,67%	8	53,33%	15
Milieus favorables aux mineurs	13	86,67%	2	13,33%	15
Totaux	24	53,33%	21	46,67%	45
Khi-deux = 11,8 ($X^2 = 11,8$); ddl = 2 et ($X^2(5\%) = 5,99$)					

Source: Bakayoko, A., & Bakayoko, I. 2021-2022

L'étude statistique menée auprès des éducateurs montre qu'il y a une forte dépendance de la réussite ou de l'échec de la réinsertion sociale des mineurs infracteurs anciens pensionnaires du COM et la réaction de leur entourage (stigmatisation, rejet et leur acceptation) et leur endurcissement dû au séjour prolongé au COM. Le paramètre de validité statistique Khi-deux ($X^2 = 11,8$) dont la valeur est très élevée par rapport au critère seuil avec la probabilité de commettre une erreur à 5% qui est à 5,99 ($X^2(5\%) = 5,99$) pour 2 degrés de liberté (ddl = 2).

Les mineurs ayant faits l'objet de stigmatisation dans leur entourage, 73,33% n'ont pas pu se réinsérer socialement en abandonnant la délinquance, c'est-à-dire 3 mineurs sur 4 qui sont étiquetés pour leur entourage ont récidivé dans les comportements délictueux. Par contre plus de 86% de mineurs qui ont évolué dans des environnements où ils étaient acceptés ont réussi leur réinsertion, soit 9 mineurs sur 10. Selon les éducateurs, la fréquentation des délinquants endurcis au COM a une influence de 53% sur la récidive des mineurs, soit 1 mineur infracteur sur 2. Nous avons interrogé 20 parents d'anciens pensionnaires du COM qui ont rejoint leurs familles l'influence sur la réinsertion sociale des facteurs cités précédemment de ces derniers. Les résultats sont dans le tableau 3.

Tableau 3 : Avis des parents des mineurs sur les facteurs influençant la réinsertion sociale des mineurs infracteurs

	Réussite de la réinsertion sociale		Échec de la réinsertion sociale		Totaux
Stigmatisation, rejet	6	30%	14	70%	20
Endurcissement dû au séjour au COM	4	20%	16	80%	20
Milieus favorables aux mineurs	13	65%	7	35%	20
Totaux	23	38,33%	37	61,67%	60
Khi-deux = 9,43 ($X^2 = 9,43$); ddl = 2 et ($X^2(5\%) = 5,99$)					

Source: Bakayoko, A., & Bakayoko, I. 2021-2022

Le paramètre de validité statistique de la corrélation Khi-deux ($X^2 = 9,43$) dont la valeur est supérieure au critère seuil avec la probabilité de commettre une erreur à 5% qui est à 5,99 pour 2 degrés de liberté (ddl = 2), montre qu'il y a une forte dépendance entre les facteurs environnementaux des mineurs et les résultats de leur réinsertion sociale. Nous constatons que 7 mineurs sur 10 et 8 mineurs sur 10 récidivent lorsqu'ils ont été respectivement rejetés à cause de l'étiquetage et endurcis au contact de certains pensionnaires du COM. Néanmoins un milieu réceptif de ces mineurs leur donne une grande chance de réinsertion sociale (61,67%).

Le mineur B.S., dont la modification de sa garde provisoire lui a été notifiée après un séjour de plus de 6 mois au COM, a été remis à sa famille pour sa réinsertion sociale. En revanche, le mineur ne se sent plus à l'aise dans son environnement depuis le retour du COM à cause de la stigmatisation dont il est victime. Alors ce dernier nous avoua ceci :

Madame, je ne me sens pas à l'aise à la maison. Chaque fois que je pose un acte qu'ils n'aiment pas, ma grand-mère et mes tantes me traitent de voleur, de drogué, de brigand et d'enfant raté. Franchement, si j'habite encore ici c'est parce que je ne sais pas où aller pour le moment. Pour avoir un moment de paix, je suis obligé de rejoindre mes amis du quartier pour passer mes journées afin d'échapper un peu aux injures de ma famille.

La proximité du centre et de la prison pour majeurs est une source de stigmatisation des mineurs admis dans ce centre. Pour la mère du mineur A. K. J., qui avait été placé au COM :

Le fait que ce centre soit placé dans l'enceinte de la prison des adultes pose un grand problème pour nos enfants. Mon fils a du mal à se réinsérer depuis qu'il a quitté le COM parce que les enfants de notre cité refusent de l'approcher sous prétexte qu'il vient de la MACA donc c'est un bandit. Si ce centre était installé dans un endroit éloigné de la prison, cette stigmatisation n'aurait pas eu lieu.

Quant au mineur A. K. J., ancien pensionnaire du COM, sa situation d'intégration est entravée par le comportement des élèves de son établissement scolaire. Après avoir perdu une année scolaire, du fait de son séjour au COM, il a décidé de reprendre les cours dans son

établissement d'antan. Malheureusement, les autres élèves lui ont collé une étiquette de grand bandit qu'il fallait éviter. C'est avec un cœur plein d'amertume que celui-ci se confie à nous :

Je ne me sens pas à l'aise depuis que j'ai quitté le COM parce que les camarades de classe me fuient comme la peste car pour eux, je suis un ancien prisonnier donc un bandit qui représente un danger pour leur éducation. Mes anciens camarades de classe m'évitent dans la cour de l'école et aussi en ville. Avec mes amis du COM, je me sentais mieux par rapport à ce que je suis en train de subir depuis ma sortie du COM, je suis déçu. A cause d'eux, j'ai honte de moi-même, je suis obligé de me cacher parfois. Si quelque chose se perd dans la classe, tous les regards sont tournés vers moi automatiquement.

Ce sentiment d'exclusion, dû à l'étiquetage, est ressenti à plusieurs niveaux de l'environnement de ces adolescents. Certains parents interdisent leurs enfants de côtoyer ces mineurs qui ont été pensionnaire de ce centre sous prétexte qu'ils les protègent contre les comportements déviants dont ces derniers sont responsables. C'est ainsi que le mineur K. S. se confie en ces termes : « Dans mon quartier, les parents de mes amis refusent qu'ils jouent avec moi. Ils m'évitent pour ne pas avoir des problèmes avec leurs parents. Ici je suis isolé, je ne cause pas avec les jeunes de mon âge. Soit je me cache dans la maison soit je sors loin du quartier. »

3. Discussion

Les résultats de l'étude portent, sur le séjour prolongé au Centre d'Observation des Mineurs d'Abidjan des mineurs infracteurs en relation avec la réinsertion sociale, ont montré que ce centre a un impact négatif sur la réinsertion sociale des anciens passionnaires dû à plusieurs paramètres. D'une part, l'étiquetage social dont ils sont victimes pousse certains à se percevoir comme des délinquants accomplis et des hors-la-loi dont la société n'a plus besoin. D'autre part, l'endurcissement dans les comportements délictueux est renforcé par leurs fréquentations, ce qui les attache davantage à ce milieu.

Nos travaux rejoignent ceux de M. Grisot (2015), lorsqu'il affirme : « D'autres parents refusent de venir chercher leur enfant car ils pensent qu'il est souillé par ce qu'on assimile à un passage en prison, accablant de honte la famille ».

U. Kilkelly *et al.* (2016, pp. 15-18) affirment que « les mesures et les sanctions prises à l'égard des enfants en conflit avec la loi devraient toujours constituer des réponses constructives et personnalisées aux actes commis, en gardant à l'esprit l'âge de l'enfant, son bien-être et son développement physiques et psychiques », sans oublier « les droits à l'éducation, à la formation professionnelle, à l'emploi, à la réhabilitation et à la réinsertion devraient être garantis ». Les travaux de Kilkelly corroborent les nôtres en ce sens qu'ils préconisent la réinsertion sociale des mineurs lors de l'application des mesures aux mineurs infracteurs.

Selon la Charte Africaine des Droits et du Bien-être de l'Enfance (CADBE), les parents des mineurs pensionnaires des COM doivent rendre régulièrement des visites à ces derniers afin de maintenir les relations familiales pour faciliter leur réintégration dans la société, par contre au COM d'Abidjan, les parents des mineurs sont soumis aux mêmes conditions que les parents des prisonniers majeurs, rendant ainsi difficile la possibilité de la régularité de ces visites. A. Z. Dédou (2018, p. 69689) abonde dans le même sens en affirmant que le COM a un système carcéral alors qu'il est un centre de rééducation. Il justifie cela par la présence

d'un registre d'écrou à l'entrée du COM et une levée d'écrou à la sortie du COM avec un billet de sortie à la fin de la garde provisoire. L'auteur dénonce aussi les conditions de détention précaires et déplorables avec un problème d'alimentation et de santé.

A. Z. Dédou (2015, p. 258) déplore que « les institutions étatiques (formelles) opérationnelle, de prise en charge et de coordination, notamment la police et la justice, chargées de la répression et de la prévention de la délinquance juvénile en Côte d'Ivoire, souffrent de dysfonctionnements ».

M. Grisot (2015) reconnaît qu'il y a « insalubrité, manque d'hygiène, budget a minima... le Centre d'observation des mineurs (COM) de la capitale ivoirienne ressemble davantage à une prison dans laquelle s'entassent près de 80 garçons ». Il fait remarquer :

Lorsque les éducateurs rentrent chez eux, les mineurs sont enfermés dans leurs dortoirs, en cas d'urgence ils tapent sur les barreaux pour alerter les gardes pénitentiaires. Les enfants sont ainsi livrés à eux même dans leurs différentes cellules là où il n'y a pas de minimum » et « les enfants restent ainsi en moyenne 7 à 8 mois dans cette « prison qui ne dit pas son nom » certains sont parfois restés deux ans...

Par ailleurs, c'est ce qui facilite la récurrence de ces mineurs, car selon A. Z. Dédou (2018, p. 69691) : « La récurrence est l'une des conséquences des échecs constatés dans la lutte contre la délinquance juvénile. En effet, quand la lutte contre la délinquance n'aboutit pas aux résultats escomptés, la délinquance a tendance à se perpétuer, à persister, à se renouveler ».

Nos travaux s'inscrivent dans la dynamique de ceux de J. L. Niamké et D. M.-T. Zézé (2020, p.110), lorsqu'ils soutiennent que « la récurrence des mineurs pensionnaires du COM, a plusieurs raisons, ce sont la détention de l'enfant sur le long terme, le caractère dépréciatif de la qualité du traitement, l'emplacement carcéral inapproprié pour la resocialisation des enfants ».

Si la famille est l'un des points de départ de la délinquance juvénile, elle doit constituer l'une des étapes essentielles de la résolution de cette situation car tout mineur délinquant réinséré et resocialisé doit primordialement réintégrer sa cellule familiale. C'est ainsi que M. Leblanc (1988) déclare : « La famille est l'agent principal de socialisation dans la vie des individus. C'est le premier agent de socialisation de l'enfant et, pendant quelques années, le seul à remplir cette fonction ».

Les Règles des Nations-Unies pour la protection des mineurs privés de liberté, « Règles de La Havane » (1990), stipulent :

Tout doit être mis en œuvre pour que les mineurs aient suffisamment de contacts avec le monde extérieur car ceci fait partie intégrante du droit d'être traité humainement et est indispensable pour préparer les mineurs au retour dans la société. Les mineurs doivent être autorisés à communiquer avec leurs familles.

Alors, empêcher les parents de rendre visite régulièrement à leurs enfants placés au COM est un frein à leur réinsertion sociale.

Dans la pratique, la garde provisoire est une privation de liberté, car les mineurs ne sont pas libres de leurs mouvements. Même s'ils sont malades, pour les envoyer à l'hôpital est tout un problème, car les éducateurs ont peur qu'ils ne s'évadent. Les parents des mineurs ne peuvent pas leur rendre visite quand ils le souhaitent sans le communiqué (billet de visite donné par le tribunal en charge du dossier). Comme exemple, la période d'août 2020 à juillet

2022, les parents des mineurs n'avaient pas accès à leurs enfants à cause des mesures barrières dues à la maladie à Corona-virus, car il n'y avait plus de visites à la MACA (actuel PPA) et au COM puisqu'ils ont le grand portail en commun.

Le Juge E. F. Essehi (2021) aborde dans ce sens, en avouant que « la garde provisoire peut s'analyser comme une mesure restrictive de liberté, car une fois confié à l'une des structures prévues », à l'article 808 du CPP, le mineur inculpé n'est plus totalement libre de ses mouvements et « doit au quotidien, passer ses journées au sein de la structure », le jour qu'il n'est pas convoqué par le Juge.

Cependant, cette privation de liberté des mineurs, bénéficiaires de la garde provisoire, n'est pas du tout avantageuse pour les élèves. L'étude a montré que les mineurs infracteurs qui sont des élèves sont privés des cours dès qu'ils sont mis sous l'Ordonnance de Garde Provisoire (OGP) qui est une mesure alternative à l'emprisonnement. Cette mesure a été à la base de l'interruption des études de plusieurs mineurs. La privation de liberté des élèves ne favorise pas leur rééducation et leur réinsertion sociale qui sont les objectifs des alternatives à l'emprisonnement. Les termes que les détenus majeurs utilisent sont utilisés par des éducateurs, des gardes pénitentiaires et les mineurs eux-mêmes. Comme exemples, les dortoirs des mineurs au COM sont appelés les « cellules », le porte-parole ou le représentant des mineurs à l'administration est appelé le « Chef de Bâtiment » (CB), les mineurs qui sont de services pour le ménage sont appelés les « corvéables » et la présence des gardes pénitentiaires dans le centre comme des « surveillants ». Aussi, les mineurs rentrent dans leurs cellules à partir de 16h comme les détenus de droits communs. Finalement le mineur se convainc qu'il n'est pas dans un centre mais dans une prison pour enfants. À cet effet, les détenus majeurs appellent le COM, « bâtiment mineurs ».

Par ailleurs, le COM a de nombreux points de similitude avec la MACA (actuel PPA). Après leur séjour au COM, des mineurs, auteurs d'infractions, sont étiquetés par leur entourage comme des délinquants et de bandits. Ce qui les amène à se recroqueviller sur eux-mêmes et finissent par se convaincre qu'ils sont effectivement des délinquants. C. H. Cooley (1902, p.121) abonde dans le même sens: « Nous construisons notre idée de nous-mêmes en observant les réactions des autres envers nous ». P. Connerton (1976, p. 105), citant W. Dilthey, constate que l'entourage compte énormément pour le choix de vie, comme il l'écrit : « C'est seulement en me comparant avec les autres que j'expérimente l'individu que je suis ». Ce qui est mis en exergue, c'est le fait de se construire une image de soi à travers la perception d'autrui. Nos travaux rejoignent ceux de M. Rosenberg (1979, p. 209) qui fait remarquer : « La théorie de l'appréciation réfléchie suppose que l'individu à travers la prise de rôle se voit lui-même dans les yeux d'autrui particuliers ou de la perspective de l'autrui généralisé ». G. H. Mead (1918, p. 586-587) est également de cet avis :

La répulsion à l'égard de la criminalité se révèle dans le sens de la solidarité avec le groupe, le sentiment d'être un citoyen qui d'un côté exclu ceux qui ont transgressé les lois du groupe et de l'autre inhibe les propres tendances aux actions criminelles du citoyen lui-même. C'est cette réaction émotionnelle contre la conduite qui exclue de la société qui donne aux tabous moraux du groupe toute sa marque distinctive.

Conclusion

Pour juguler le phénomène de la délinquance juvénile, l'État ivoirien a mis en place des dispositions dont le Centre d'Observation des Mineurs afin de faciliter la réinsertion sociale des mineurs infracteurs en évitant la récidive. Cependant il se trouve qu'après un long séjour dans ce centre, des anciens pensionnaires de ce lieu ont d'énormes difficultés de réinsertion sociale.

Notre étude a montré qu'un séjour prolongé au Centre d'Observation pour Mineurs (COM) d'Abidjan des mineurs infracteurs placés sous l'Ordonnance de Garde Provisoire (OGP) a un impact néfaste sur la réinsertion sociale de ces derniers. Cette difficile réinsertion sociale est liée à plusieurs facteurs endogènes et exogènes au COM. Concernant les paramètres endogènes au COM identifiés comme constituant un obstacle à leur réinsertion, nous pouvons citer des contacts trop prolongés avec des délinquants endurcis. Certains mineurs pour se sentir en sécurité face à ces derniers, sont obligés de se ranger de leurs côtés en adoptant un comportement de caïds, ce qui influence négativement le comportement de ces pensionnaires. La localisation du COM d'Abidjan est aussi un facteur entravant de la réinsertion des pensionnaires à cause des conditions de vie de ces derniers, parce qu'ils sont soumis presque aux mêmes conditions que les détenus majeurs car ils rentrent en chambres à la même heure que ces derniers. En outre, les parents des pensionnaires du COM ne peuvent pas leur rendre visite régulièrement. Garder un mineur en conflit avec la loi dans un tel environnement pendant une longue période favoriserait en ce dernier un comportement récidiviste car étant habitué à ce lieu et parfois ces mineurs y forment des gangs délinquants qu'ils mettent en œuvre à la sortie du COM. Le COM d'Abidjan étant localisé dans l'enceinte de la prison, tout mineur qui sort de centre est stigmatisé par la communauté, il est considéré comme dangereux pour son entourage.

Malgré le noble objectif du COM d'Abidjan, qui est la réinsertion des mineurs délinquants, certains paramètres ne favorisent pas l'atteinte de celui-ci, à savoir les séjours prolongés des pensionnaires, sa localisation et certaines conditions telles que l'alimentation des mineurs, l'heure pour rejoindre les chambres et les conditions de visites des parents. Une recherche future devrait porter sur un post-suivi des mineurs infracteurs à leurs sorties du COM ce qui nous informerait sur la réalité de la réinsertion des mineurs.

Références bibliographiques

BAKAYOKO Ismaïla *et al.*, 2019, "Family, meaning and expressions of juvenile delinquency. A case study in Abidjan, Côte d'Ivoire", *Sociology and Social Work*, Éditions Universitaires Roumaines, vol. 12, n°2, pp. 45-58.

BAKAYOKO Ismaïla, *et al.* 2016, « Problématique de réinsertion des ex-combattants en Côte d'Ivoire », *Revue de Littérature et d'Esthétique Négro-Africaines*, n°3, pp. 53-67.

CONNERTON Paul, 1976, *Critical Sociology: Selected Readings*, Harmondsworth, UK, Penguin Books.

COOLEY Charles Horton, 1902, *Human Nature and the Social Order*, New York, Scribner.

DÉDOU Zozo Alain, 2015, *Les obstacles à la lutte contre la délinquance en Côte d'Ivoire : le cas du District d'Abidjan*, Thèse Unique de Doctorat, UFR Criminologie, Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan, sous la direction de M. Alain CISSOKO, Professeur Titulaire.

DÉDOU Zozo Alain, 2018, « Déficit de prévention et évolution de la délinquance juvénile dans le District d'Abidjan », *International Journal of Current Research*, vol. 10, n°5, pp. 69687-69694.

ESSEHI Eba François, 2021, « Régime juridique des enfants en conflit avec la Loi, tout ce qu'il faut savoir », [en ligne], URL : <https://www.ivoire-juriste.com/2021/11/regime-juridique-des-enfants-en-conflit-avec-la-loi-tout-ce-quil-faut-savoir.html>, consulté le 15 Février 2024 à 11 h 27 mn.

GRISOT Maureen, 2015, « L'enfer de la prison pour mineurs d'Abidjan », [en ligne], URL : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/03/27/dans-l-enfer-de-la-prison-pour-mineurs-d-abidjan_4602568_3212.html, consulté en ligne le 18 Janvier 2024 à 21 h 12 mn.

ISIMAT-MIRIN Patricia Myriam, 2017, « Les alternatives à la détention des mineurs en conflit avec la loi en Côte d'Ivoire », in *Revue de l'Université de Moncton*, [en ligne], URL : <https://www.doi.org/10.7202/1043662ar>, consulté le 27 Janvier 2024 à 9 h 52 mn.

KILKELLY Ursula, FORDE Louise et MALONE Deirdre, 2016, *Alternatives à la détention des enfants en conflit avec la loi. Manuel de bonnes pratiques en Europe*, Bruxelles, Éditions Office International de Justice Juvénile (OIJJ).

LACAZE Lionel, 2008, « La théorie de l'étiquetage modifiée, ou l'« analyse stigmatisante » revisitée », *Nouvelle revue de psychosociologie*, n°1, pp. 183-199.

MEAD George Herbert, 1918, *The psychology of punitive justice*, Chicago, IL, University of Chicago Press.

NIAMKÉ Jean Louis et ZÉZÉ Dahonnon Marie-Thérèse, 2020, « Perception du Centre d'Observation des Mineurs (COM) d'Abidjan par les mineurs incarcérés et persistance dans les actes antisociaux », *African Sociological Review / Revue Africaine de Sociologie*, vol. 24, n° 2, pp. 103-118.

ROSENBERG Morris, 1979, *Conceiving the Self*, New York, Basic Books.

SALMON Léa, 1997, « Les enfants de la rue à Abidjan », *Socio-Anthropologie*, (en ligne), URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/76>, consulté le 15 Février 2021.

TRAORÉ Didjata *et al.*, 2020, « La stigmatisation des usagers de drogue en Côte d'Ivoire », *Journal Africain de Communication Scientifique et Technologique – Série Sciences sociales et humaines*, n°88, pp. 1517-1531.

LA LUTTE CONTRE L'IMPUNITÉ CHEZ JOSEPH KI-ZERBO : UN PLAIDOYER POUR L'ÉTAT DE DROIT EN AFRIQUE

Aguié Ferdinand ADJI
Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire)
adjiferdinand@gmail.com

Résumé

La lutte contre l'impunité est un plaidoyer pour l'État de droit. Cette lutte, souvent abandonnée aux mains des seules organisations internationales de la société civile, doit être l'affaire des acteurs politiques, notamment les opposants. Conscient donc des enjeux de cette lutte, Joseph Ki-Zerbo, opposant politique et militant inconditionnel des droits de l'homme, s'est dressé contre les crimes de tous ordres commis par les gouvernants de son pays afin d'obtenir le règne de la justice dans un État de droit. C'est que la pratique de l'impunité sape les fondamentaux même de l'État. L'État, en tant que superstructure sociale, doit protéger la vie et veiller à l'application des lois prescrites. Cette mission régaliennne vivifie la démocratie et demeure un gage de stabilité et de paix.

Mots clés : Démocratie – Droits de l'homme – Engagement politique – État – État de droit – Impunité – Justice.

Abstract

The fight against impunity is a plea for the rule of law. This struggle, often left solely in the hands of international civil society organizations, must be the business of political actors, particularly opponents. Aware of the stakes of this struggle, Joseph Ki-Zerbo, political opponent and unconditional human rights activist, stood up against the crimes of all kinds committed by the rulers of his country in order to obtain the reign of justice in a rule of law. This is because the practice of impunity undermines the very fundamentals of the state. The state, as a social superstructure, must protect life and ensure the application of prescribed laws. This sovereign mission invigorates democracy and remains a guarantee of stability and peace.

Key words : Democracy – Human rights – Political commitment – State – Rule of law – Impunity – Justice.

Introduction

L'impunité dérive du latin *impunitas* qui « sert à exprimer le caractère de ce qui n'est pas puni ». Elle est un phénomène universel qui renvoie à l'absence de règles ou de normes ou de leurs applications, mais aussi à l'absence de sanction, de punition, de châtiement. L'impunité est une pratique généralement observée dans la gouvernance des États africains

qui, ont pourtant fait de la démocratie et de l'État de droit leur crédo. Ce choix salutaire de gouvernance démocratique est souvent dévoyé par la quasi- totalité des pays africains.

La profession de foi en la démocratie et en ses principes n'est pas toujours traduite dans les actions des gouvernants. En effet, nous assistons régulièrement à des violations des droits élémentaires du citoyen africain, à des actes délictueux, à des crimes de sang et à des crimes économiques commis dans le cercle des gouvernants mais impunis ou partiellement punis. Tout se passe dans l'État en Afrique comme si les règles, les lois et autres normes instituées et intégrant des sanctions n'étaient applicables à tous. Il y a une caste d'intouchables, de non justiciables, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas responsables devant la justice, ils n'ont pas de comptes à lui rendre. Cette discrimination dans le cadre de l'application du droit, fait des dirigeants des privilégiés, des hommes au-dessus de la loi. Cet état de fait démontre éloquemment que l'impunité est une perversion, un dévoiement des objectifs et des fonctions du droit dans une société.

Cette volonté de faire régner le non-droit, l'arbitraire, dénote de l'absence de démocratie et de l'État de droit. En effet, la démocratie est un système politique qui, par principe, prône l'égalité entre les hommes. Cette égalité, une fois mise en pratique, conduit à l'équité ; un principe par lequel chaque individu peut prétendre à un traitement juste, équitable et raisonnable.

Face à la culture de l'impunité, instaurée par la plupart des dirigeants africains comme mode de gouvernance, des voix, et non des moindres, s'élèvent, dont celle de Joseph Ki-Zerbo, pour dénoncer cette situation qui met à mal l'émergence de l'État de droit en Afrique. Dans ces conditions, la culture de la lutte contre l'impunité peut-elle contribuer à l'instauration de l'État de droit en Afrique ? L'impunité ne ruine-t-elle pas les fondements de la démocratie et de l'État de droit ? Le combat de Joseph Ki-Zerbo contre l'impunité dans son pays n'est-il pas un cas d'école pour les hommes politiques africains ? En fin de compte, à quelles conditions peut-on lutter durablement contre l'impunité pour l'édification de l'État de droit en Afrique ?

Les réponses à ces interrogations constitueront les articulations essentielles de notre analyse. Pour ce faire, nous montrerons d'abord que l'impunité se présente comme l'antithèse de la démocratie et de l'État de droit en Afrique. Nous exposerons par la suite le combat de Joseph Ki-Zerbo contre l'impunité comme un modèle d'engagement de l'homme politique africain. Enfin, nous présenterons les moyens de la lutte contre l'impunité en vue de l'instauration de l'État de droit en Afrique. Notre démarche critico-analytique et historique a pour objectif de restaurer la gouvernance démocratique et l'État de droit en Afrique.

1. L'impunité, antithèse de la démocratie et de l'État de droit

L'impunité est un phénomène qui gangrène la gouvernance démocratique dans la quasi-totalité des pays africains. Elle est une pratique aux antipodes des valeurs prônées par la démocratie : l'égalité, le respect de la dignité de la personne humaine, le respect et l'application de la séparation des pouvoirs, l'équité et la justice, la bonne gouvernance, etc.

1.1. L'impunité : une négation de la démocratie et de l'État de droit

La pratique de l'impunité ruine le principe sacro-saint de la séparation des pouvoirs, principe fondamental de la démocratie et de l'État de droit. En effet, la plupart des régimes politiques en Afrique sont de plus en plus autoritaires que démocratiques. En réalité, l'autoritarisme s'affuble d'une couche de vernis démocratique où tous les pouvoirs sont concentrés entre les mains du seul chef de l'exécutif. Tel un Léviathan, il gère à la fois le pouvoir exécutif, le pouvoir législatif et le pouvoir judiciaire. Il peut agir en toute impunité, car non soumis, en fait, au principe de redevabilité et de reddition de comptes. Il finit par abuser du pouvoir.

Dans cette démocratie de façade, les biens de l'État sont considérés comme un patrimoine familial. La recherche de l'intérêt général est quasi inexistante. Ce qui amène J. Ki-Zerbo (2013, p. 83), à soutenir : « Aucun État africain n'est capable de faire respecter le bien commun. L'État ne transcende pas les intérêts particuliers au point de faire respecter le bien commun par toutes les citoyennes et par tous les citoyens. L'État en Afrique est très souvent un État patrimonial ». Cette assertion indique bien l'incapacité du dirigeant à gérer l'État conformément à l'intérêt général. On assiste donc au règne d'un État partisan qui gouverne par affinité tribale, ethnique ou régionale. Dans ce type d'État, les privilèges sont réservés à un cercle restreint, proche des dirigeants. Autour de ce cercle, se développe une solidarité communautaire. Dans ces conditions, toute inculpation pour des actes délictueux d'un membre du clan gouvernemental est perçue comme un crime de lèse-majesté, une gageure, voire une incapacité notoire des dirigeants à protéger les siens.

Face aux crimes perpétrés par les partisans du pouvoir en place, le laxisme ou la tolérance sont des pratiques récurrentes. On note une sorte d'encouragement des criminels par les gouvernants. Le népotisme et la gabegie sont des pratiques admises. C'est justement ce que relève M. K. Zady (2010, p. 166) à travers la métaphore des « arachides » de Félix Houphouët-Boigny, premier Président de la République de Côte d'Ivoire, à propos de l'épineux problème d'abus de biens sociaux : « on ne regarde pas dans la bouche du “grilleur d'arachides” ». Cette idée démontre clairement la complaisance avec laquelle les dirigeants africains traitent les questions de détournements des deniers publics. Les malversations financières ne sont pas sanctionnées ou du moins mal punies, lorsqu'on met à contribution la justice. Ce qui donne l'impression qu'en Afrique, la responsabilité individuelle est une vue de l'esprit. Les élites politiques dirigeantes en Afrique ne sont comptables ni devant les hommes ni devant les institutions judiciaires de l'État. Et le sens de l'irresponsabilité a atteint un seuil élevé de sorte que « les chefs d'État ont tendance à vouloir diriger sans répondre de leurs actes ». (J.Ki-Zerbo, 2013, p. 84). La classe politique au pouvoir tend plus à se servir qu'à servir. Les vrais objectifs poursuivis sont d'ordre personnel à travers l'accumulation de biens par le biais du pouvoir politique.

L'irresponsabilité manifeste des dirigeants africains dévoile, en fait, leur refus explicite de sanctionner lorsque des actes répréhensibles sont commis par des autorités administratives. C'est le cas dans l'affaire de déchets toxiques déversés à Abidjan, la capitale économique de la Côte d'Ivoire, en 2006, par le navire hollandais Probo Koala :

Depuis, malgré les procédures judiciaires lancées et les enquêtes menées, aucune responsabilité n'a été définie ni reconnue. Les autorités ont probablement protégé les personnes impliquées... Reste que jusqu'à ce jour personne ne sait ce qui s'est passé et quelle est la chaîne de responsabilités qui a conduit à ce désastre. Personne n'est en réalité

responsable, ni les administrations, ni les entreprises, ni les politiques... Pourtant des vies ont été détruites et des victimes continuent de souffrir dans leur chair. Il demeure long, le chemin de la responsabilité en Afrique. (M. K. Zady, 2010, p. 111).

Cette situation décrit avec éloquence la culture de l'impunité comme une marque déposée de la gouvernance des États africains. L'impunité n'émeut pas le tribunal de la conscience des gouvernants et leurs affidés. Des valeurs telles que la transparence et l'honnêteté sont royalement ignorées. Comme on le voit, l'impunité est incrustée dans la conduite des gouvernants africains. Cette déficience de la justice équitable menace en permanence la paix et la sécurité. En effet, l'impunité érigée en mode de gouvernance fait naître, au sein du peuple, l'incivisme. Ainsi peut-on déduire que la négation de la séparation des pouvoirs est une porte ouverte aux graves violations des droits de l'homme.

1.2. L'impunité face aux droits de l'homme

L'actualité en Afrique fait toujours état de graves violations des droits de l'homme. Tout se passe, dans de nombreux pays, comme si l'homme n'avait pas de dignité. Les violations des droits fondamentaux et élémentaires, qui confèrent à l'homme sa qualité d'être humain, sont légion. Elles sont généralement orchestrées par les pouvoirs autoritaires qui pullulent dans l'espace africain. Ces violations de la dignité de la personne humaine prospèrent à cause de l'impunité.

L'impunité, qu'elle soit de droit ou de fait, offre indéniablement un vaste boulevard au non-respect des droits liés à l'homme. K. D. Kouadio, (2020, pp. 7-8) a vu juste, lorsqu'il dit :

L'impunité peut être de fait lorsqu'il y a une non-application des sanctions prévues par la loi au nom d'intérêts personnels ; ce qui est le cas lorsque l'État est peu présent en raison d'un contexte politique instable ou lorsque la démocratie est en crise ou défailante. (...) Mais, elle peut également être de droit dans le cas d'amnistie, comme lorsqu'un pays sort d'une période trouble comme cela a été le cas Afrique du Sud avec la mise en place de la commission vérité et réconciliation à la fin de l'Apartheid.

Ces deux formes d'impunité se révèlent lorsqu'il est question de violations des droits de l'homme. Dans tous les cas, il s'agit d'ignorer volontairement les délits incriminants surtout le clan des élites au pouvoir. Dans cet état de fait, on assiste au silence assourdissant de la justice. Elle est inopérante, puisqu'aux ordres. Paradoxalement, elle est très habile et proactive lorsqu'il s'agit de traquer les opposants et autres acteurs de la société civile. La justice, parce que soumise au diktat des dirigeants autocrates, favorise l'injustice par l'arbitraire. On remarque clairement le mépris de la classe dirigeante vis-à-vis du respect des droits de l'homme. Ainsi, foisonnent des dérives telles que des crimes de sang, des disparitions, des arrestations arbitraires, des emprisonnements et des exécutions extrajudiciaires.

Dans un tel contexte, la menace de mort plane sur tous ceux qui se hasardent à exercer leurs droits et libertés inhérents à la nature humaine. C'était justement le sort réservé au journaliste d'investigation burkinabé Norbert Zongo et à ses compagnons, exécutés le 13 décembre 1998, sous le régime du Président Blaise Compaoré. « Il n'aspire pas à prendre le pouvoir, mais voulait tout simplement exercer les droits imprescriptibles dans un État de droit », nous dit J. Ki-Zerbo (2013, p. 169). Pourtant, « les droits individuels, économiques, sociaux, civils, politiques et culturels sont consignés dans toutes les constitutions africaines

avec plus ou moins de nuances ». (J. Ki-Zerbo, 2013, pp. 127-128.). Malheureusement, la reconnaissance officielle de ces droits n'implique pas suffisamment leur application effective dans le vécu quotidien des Africains. Malgré l'existence de nombreux textes et organisations de défense des droits de l'homme en Afrique, il faut relever que ces droits liés à la dignité humaine sont constamment violés. C'est pourquoi, sur la base du préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme des Nations Unies de 1948 qui stipule que « la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice, et de la paix dans le monde », des combats pour l'affirmation des droits intangibles, imprescriptibles et consubstantiels à l'homme, vont être engagés afin de restaurer la dignité humaine. Dans cette lutte, Joseph Ki-Zerbo demeure une figure de proue.

2. L'engagement de Joseph Ki-Zerbo contre l'impunité, un modèle africain

L'engagement de Ki-Zerbo dans le champ politique prend sa source dans le contexte des luttes de libération, de décolonisation, menées par les peuples africains. Son engagement politique traduit sa contribution à l'animation de la vie politique en Afrique, à partir du Burkina-Faso, son pays natal.

2.1. Du sens d'un engagement

S'engager contre l'impunité, c'est s'investir dans un combat démocratique. En effet, « l'impunité est une prime aux assassins et aucune société démocratique ne peut coexister avec l'impunité », déclare J. Ki-Zerbo (2014, p. 117). L'engagement contre l'impunité consiste, à travers des réflexions et actions concrètes, à défendre la justice pour tous. Et pour l'intellectuel, cela représente un impératif catégorique, un devoir quasi quotidien. Face à l'impunité, J. Ki-Zerbo (2014, p. 116), explique son attitude : « C'est pourquoi nous sommes en insurrection mentale, morale et politique contre l'impunité ». La mobilisation et la détermination du citoyen, face aux crimes crapuleux (crimes de sang) et aux crimes économiques, dans la République, sont nécessaires. Et l'exigence de justice pour tous dans la cité est plus qu'une urgence. Il est impérieux de se lever pour dénoncer les dérives autocratiques des gouvernants.

Face donc au cancer endémique de l'impunité, et devant l'inaction méprisante des autorités politiques pour éradiquer ce phénomène, Ki-Zerbo prévient avec force : « Personne ne nous empêchera de honnir, de vomir et de maudire individuellement ou collectivement des crimes impunis ». (J. Ki-Zerbo, 2014, p. 118). C'est donc au nom du principe de détermination dans l'action que Joseph Ki-Zerbo, témoin et acteur de l'histoire politique contemporaine de l'Afrique des indépendances, s'est engagé résolument, sans jamais faiblir, dans le combat pour la restauration et l'ouverture démocratique des États africains à partir du Burkina-Faso, son pays natal

2.2. De l'engagement de Ki-Zerbo contre l'impunité

Selon S. Yonaba (2017, p. 163), Joseph Ki-Zerbo « était un homme d'engagement et de conviction qui n'était pas tant obnubilé par la conquête du pouvoir que par la saine obsession de participer à la conscientisation ou à l'éveil du peuple, en défendant des idées ou des

idéaux ». Dans le processus de démocratisation du Burkina-Faso et surtout dans l'action de moralisation de la vie publique, il a toujours répondu présent. Il apparaît comme un acteur essentiel dans le combat acharné contre l'impunité dans son pays, suite à l'assassinat du journaliste Norbert Zongo et ses trois compagnons. En effet, fervent militant des droits de l'homme, Ki-Zerbo était un homme épris de justice, de liberté et d'humanisme. La trop grande propension du régime de Blaise Compaoré à poser des « actes qui ne sont pas conformes au droit, à l'éthique, aux devoirs, au respect de la dignité humaine », J. Ki-Zerbo (2013, p. 166) a davantage contribué à son engagement politique.

Toutefois, il faut relever que son engagement pour l'émancipation du continent africain est né depuis ses années d'étudiant en France à travers le militantisme syndical. Il est fondateur et co-fondateur de plusieurs associations estudiantines notamment : l'Union des Étudiants Catholiques Africains, Malgaches et Antillais (UECA) en 1950, la Fédération des Étudiants d'Afrique Noire en France (FEANF), l'Association des Étudiants Voltaïques en France (AEVF), F. Pajot (2007, p. 39). Ces différentes associations d'étudiants étaient en réalité des soutiens aux mouvements anticolonialistes. Façonné dans le moule de la contestation et des revendications syndicales, Ki-Zerbo se lance dans le combat politique pour mettre en application ses idéaux de réhabilitation du peuple noir dans sa dignité, la libération des colonies africaines du joug de l'impérialisme occidental, l'unité de l'Afrique, etc. Ainsi crée-t-il en 1958, avec Albert Tévoédjré, le Mouvement de Libération Nationale (M L N) qui fait campagne pour le « non » à la Communauté franco-africaine, lors du référendum du 28 septembre 1958, organisé par le Président français Charles de Gaulle.

Farouche opposant à Maurice Yaméogo, premier Président de la Haute-Volta (actuel Burkina-Faso), Ki-Zerbo sera contraint à l'exile et les activités du MLN réduites à la clandestinité. Sous le règne du colonel Saye Zerbo, Joseph Ki-Zerbo et son parti vont participer activement à la vie politique à travers l'occupation de postes ministériels, entre autres, l'Éducation nationale, la Culture, l'Enseignement supérieur, le Commerce, le Développement industriel. Sous la pression du gouvernement militaire de Thomas Sankara, Ki-Zerbo part en exile en 1983 pour ne revenir au pays qu'en 1992. Dès son retour, il crée le Parti pour la Démocratie et le Progrès (P D P), le premier parti d'opposition du pays.

L'incursion dans la vie politique de Ki-Zerbo montre clairement son engagement pour la cause africaine. Pour lui, l'engagement de l'intellectuel pour la transformation qualitative de la condition humaine est très important. Et la pratique de la politique n'est pas une voie exigée. À ce propos, il précise : « Quand certains intellectuels disent qu'ils ne font pas de politique, cela ne signifie pas qu'ils n'ont pas d'idée politique, qu'ils ne votent pas, qu'ils n'ont rien à dire sur la politique éducationnelle ou économique, qu'ils sont indifférents à la constitution de leur pays, aux lois ou décrets ». (J. Ki-Zerbo, 2007, p. 175). Ceci pour montrer que la neutralité avancée par certains intellectuels africains face aux difficultés qui minent la gouvernance des États est en réalité une fuite en avant. La pensée de Ki-Zerbo sur l'engagement ou non de l'intellectuel africain, dans la vie politique de son pays, ne souffre d'aucune ambiguïté. Pour lui, l'intellectuel n'a pas absolument vocation à militer dans un parti politique ou dans toute autre organisation de la société civile. Ce qui importe donc, au regard de son statut, c'est qu'il a le devoir de « développer une neutralité active, une autonomie positive et non inerte, amorphe et muette ». (J. Ki-Zerbo, 2007, p. 177). Comment le serait-il face à la gouvernance calamiteuse de la classe dirigeante des pays africains ? Ki-

Zerbo voudrait bien comprendre la passivité déconcertante et coupable de certains intellectuels en s'interrogeant ainsi :

L'intellectuel peut-il camper comme un grand nomade dans l'oasis d'un désert, alors qu'autour de lui font rage les génocides, les exodes de réfugiés, les tortures et mutilations, les holdups sur l'environnement et la biodiversité, la prise en otage des jeunes générations comme chairs à canon des seigneurs de la guerre, la décimation de la population par les pandémies, la mainmise sur l'armée républicaine, la braderie et l'éradication de cultures millénaires de savoirs uniques en leur genre ? (J. Ki-Zerbo, 2007, p. 176).

Selon J. Ki-Zerbo (2007, p. 176), l'intellectuel « ne saurait se réclamer d'une indépendance totale à l'égard du système dont il constitue un rouage de superstructure, décisif ». L'intellectuel africain a donc le devoir d'éclairer sa société en tant que sachant. Cela relève de sa responsabilité qu'il doit pouvoir assumer en dépit des divers dangers et autres menaces auxquels il pourrait être confronté. En termes plus clairs, il doit être engagé, étant entendu que « l'engagement renvoie (...), de prime abord, à une résolution, à une détermination qui traduit une force de la volonté ». (M. Savadogo, 2012, p. 64).

La force de la volonté de l'intellectuel trouve ses racines dans ses actions hautement morales et éthiques. Autrement dit, la détermination de l'intellectuel africain doit être guidée par sa capacité à s'élever au-dessus de toute compromission, afin de devenir un modèle digne d'être écouté et suivi par la société entière. À ce propos, S. Yonaba (2017, p. 150) nous apprend que Joseph Ki-Zerbo reste incontestablement un intellectuel modèle, affirmant à son propos : « L'on ne peut qu'être édifié par le sens particulièrement élevé de la bonne et haute moralité qui a toujours inspiré la vie et l'action de l'homme, lequel a toujours su se tenir à distance de tous les actes susceptibles de déshonorer la vie politique : corruption, magouilles, intrigues et compromissions diverses, etc. ». Comme on le voit, la crédibilité du combat de l'intellectuel, dans le processus de transformation de sa société, pour l'avènement d'un monde juste et équitable ne sera reconnue et approuvée par ses concitoyens que par la pratique d'une vie vertueuse.

C'est justement ce courage politique sans compromission qu'il a enseigné à la jeunesse, aux hommes politiques et aux acteurs de la société civile de son pays en particulier et de toute l'Afrique en général, à travers le slogan : « *N'an laara, an saara*. Si nous nous couchons, nous sommes morts ». (J. Ki-Zerbo, 2013, p. 171). Cette formule lancée lors d'un rassemblement du « Collectif contre l'impunité » est en réalité une exhortation à l'effort soutenu en vue du développement à travers la bonne gouvernance. C'est aussi une invitation à rester en éveil et à demeurer debout, c'est-à-dire à être en action permanente pour relever les défis de la libération et du développement de l'Afrique. En effet, le salut du peuple africain réside dans la lutte permanente pour sa libération des pesanteurs sociopolitiques, conséquence des dérives des dirigeants. Elle est un appel à l'action efficace sur le terrain politique en vue de changer considérablement les comportements réfractaires à la bonne gouvernance. Rester éveillé pour la défense de sa liberté, à travers la révolution des pratiques de gouvernance en Afrique, tel est l'enseignement que véhicule le slogan ki-zerbien. En vérité, cette formule appelle à un combat continu en vue de la renaissance de l'être africain. Cet Africain nouveau se pérennisera grâce à l'ancrage démocratique, à la culture de l'État de droit.

3. Pour la construction de l'État de droit

L'édification de l'État de droit est une exigence fondamentale pour l'épanouissement des peuples africains. L'État de droit se construira au cœur d'un processus démocratique solide avec une société civile et une opposition politique fortes.

3.1. Du concept d'État de droit : caractéristiques et principes

L'État de droit est généralement défini comme un État dans lequel la force reste au droit. C'est un État dans lequel les pouvoirs publics sont effectivement soumis au respect de la loi. Pour J. Ki-Zerbo (2014, p. 45), l'État de droit est un « État gouverné par des normes reconnues qui instaurent la légitimité et la légalité et qui s'imposent à tous sans exception, à commencer par les dirigeants ». Cette assertion met en relief l'égalité de tous devant le droit. Ceci pour dire que la seule référence crédible dans un État demeure le Droit. À ce propos, A. Ouattara (2000, p. 7), renchérit en ces termes : « Le concept d'État de droit sert d'abord à désigner le fait que l'action de l'État est canalisée par des lois ou des normes juridiques dont le respect lui donne un caractère légal ». Ce qui signifie que les actions conduites par l'État doivent être juridiquement encadrées. Partant, il est impératif que tous, y compris les tenants du pouvoir, se soumettent à l'autorité de la loi.

Une définition plus complète du concept est relevée par Koffi Annan dans les *Rapports sur l'État de droit de 2004 du Secrétariat Général des Nations Unies* :

L'État de droit est un principe de gouvernance (...). Il implique (...) des mesures propres à assurer le respect des principes de la primauté du droit, de l'égalité devant la loi, de la responsabilité au regard de la loi, de l'équité dans l'application de la loi, de la séparation des pouvoirs, de la participation à la prise de décisions, de la sécurité juridique, du refus de l'arbitraire et de la transparence des procédures et des processus législatifs.

Comme on le voit, l'État de droit est un système institutionnel constitué essentiellement des principes de la hiérarchie des normes, de l'égalité des sujets de droit et de la séparation des pouvoirs.

L'affirmation de la primauté du droit, dans l'État de droit, implique que le droit est la norme des normes. Le juriste autrichien H. Kelsen (1962, p. 411.) pense que l'État de droit est un « État dans lequel les normes juridiques sont hiérarchisées de telle sorte que sa puissance s'en trouve limitée ». Dans ce système, chaque norme ou règle n'est valide que conformément à la norme supérieure. Il y a une pyramide des normes qui est ainsi établie : la constitution, les engagements internationaux, la loi, les règlements, les décisions administratives. Cette réalité du pouvoir n'est vraie qu'en démocratie : « Si en théorie tout État est un état de Droit, en fait l'expression est utilisée pour désigner un type particulier d'État, qui répond aux postulats de la démocratie et de la sécurité juridique ». (H. Kelson, 1962, p. 411). Ainsi lie-t-on l'État de droit à la démocratie. Comment en serait-il autrement ? Selon A. Ouattara (2000, p. 10) : « La démocratie doit être constamment réaffirmée au cœur de l'État de Droit comme ce transformateur qui oblige à assurer à la fois la protection des individus et leur émancipation ».

La démocratie est donc ce régime politique qui oxygène l'État de droit. On peut, de ce point de vue, dire que l'État de droit est consubstantiel à la démocratie. Il serait difficile de jouir des prérogatives de l'État de droit en dehors de la gouvernance démocratique des États.

En effet, dans le régime démocratique, la constitution demeure la norme des normes. Et, le respect de la constitutionnalité des actes juridiques est de mise. Les règles édictées par les différents organes de l'État ne sont valides juridiquement que si elles obéissent à la constitution. Pour rappel, notons que le Conseil constitutionnel est un organe chargé de réguler le fonctionnement des Institutions de l'État et l'activité du pouvoir. Aujourd'hui, existent malheureusement, en Afrique, des chefs d'État qui ont tendance à diriger en piétinant les normes consacrées par la Constitution. Les dirigeants africains n'ont pas toujours la culture du respect scrupuleux des textes. Ils sont de fidèles abonnés aux tripatouillages de la Loi fondamentale de leur pays. Sinon, comment comprendre le report unilatéral de l'élection présidentielle du 25 février 2024 au 15 décembre 2024 par Macky Sall, Président en fin de mandat au Sénégal. À l'analyse, cette attitude des élites africaines à la tête des pays met à nu leur irresponsabilité, leur volonté de conserver le pouvoir.

La juridiction constitutionnelle est donc un garant des droits et libertés. À cet égard, elle consacre le principe de l'égalité de tous devant la loi. Le principe de l'égalité de tous devant la loi ou l'égalité de droit est un principe par lequel tous les êtres humains doivent avoir le même traitement par la loi. Il est lié aux libertés et droits fondamentaux de la personne humaine. En effet, l'article premier de la Déclaration universelle des droits de l'homme des Nations Unies stipule que « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits ». Il en résulte que toute forme de discrimination est proscrite et les droits des minorités se trouvent protégés. L'article 7 de la Déclaration de 1948 est clair : « Tous sont égaux devant la loi. Tous ont droit à une protection contre toute discrimination qui violerait la présente Déclaration et contre toute provocation à une telle discrimination ». Le respect de cette disposition est garanti dans un régime démocratique où existe effectivement la séparation des pouvoirs.

Selon Montesquieu (1995, p. 327), « il existe dans chaque État trois sortes de pouvoirs : le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire ». La séparation des pouvoirs est un principe démocratique qui permet de lutter contre les abus de pouvoir et l'arbitraire. Par ce principe, l'État exerce sa fonction à travers trois organes distincts mais complémentaires. Chaque organe a sa mission spécifique consacrée par la Constitution.

Le pouvoir législatif est chargé de la rédaction des lois et a compétence d'autoriser la levée de l'impôt. Il est constitué de représentants élus par le peuple, communément appelés Députés. La responsabilité de cet organe réside dans l'élaboration d'une politique au sujet des affaires publiques. Pour J. H. Hallowell (1972, pp. 90-91), « La fonction d'une assemblée législative ne consiste pas simplement à représenter le peuple, mais aussi à examiner et débattre les problèmes d'intérêt public et parvenir à prendre les décisions dictées par la sagesse politique qui favoriseront au mieux le bien commun ». Il est clair que le Parlement ne doit pas être un appendice de l'Exécutif pour satisfaire les désirs de celui-ci. Le Législateur doit faire usage de sa raison pour réfléchir et débattre des projets de loi émanant du gouvernement.

La plupart des Parlements africains sont loin de ces exigences. Ils sont des caisses de résonance de l'Exécutif. Les Députés sont majoritairement issus du parti au pouvoir. Ils se sentent plus redevables au parti qu'au peuple qui les a élus et dont ils sont censés défendre les intérêts. La politique partisane est mise au goût du jour dans les Hémicycles. Dans cette posture, « Les Députés au Parlement ne peuvent pas jouer un rôle d'équilibrage du pouvoir au profit de leur parti ». (J. Ki-Zerbo, 2013, pp. 100-101). Ainsi, la prérogative de contrôle de

l'action gouvernementale par le pouvoir législatif, est inopérante. Et l'absence de cette responsabilité révèle la décrépitude de la démocratie. D'où, le constat quelque peu pessimiste de J. Ki-Zerbo (2013, p. 101) : « Un tel parlement ne peut vraiment pas contribuer à la fondation de l'État de droit ». On le voit, le pouvoir législatif est vidé de sa substantifique moelle juridique :

Le pouvoir central de faire la loi (surtout la loi de Finance) de déclarer la guerre ou d'y contribuer, de faire la paix, de contrôler l'action gouvernementale, tous ces rôles fondamentaux qui devraient imposer le Parlement comme pouvoir spécifique dans l'État de droit, sont souvent réduits à néant du fait de l'échange trop inégal entre le Parlement et l'Exécutif, lequel envahit et investit directement ou indirectement le champ constitutionnel du parlement. (J. Ki-Zerbo, 2014, p. 69).

Le pouvoir exécutif a pour fonction de mettre en œuvre les lois et de mener à bien la politique nationale. Disposant de l'administration et de l'armée, il a en charge l'organisation de la vie du pays. Le pouvoir exécutif est exercé par le Chef de l'État, Président de la République. Le régime démocratique en Afrique, dans de nombreux pays, consacre un système présidentiel fort dans lequel, le Chef de l'Exécutif détient des pouvoirs excessifs. Il peut influencer les autres organes du pouvoir. C'est dans ce sens que J. Ki-Zerbo (2013, p. 106) écrit : « Dans le système africain d'aujourd'hui, le chef de l'État-nation accapare tout le pouvoir aux dépens des pouvoirs judiciaire, parlementaire ou législatif. Le vrai nœud du pouvoir d'aujourd'hui, c'est l'exécutif du pseudo-État-nation. Tous les autres pouvoirs sont affaiblis ». Cette réalité du pouvoir exécutif pourrait entraîner de graves dérives et un abus de pouvoir. La réflexion de E. Nyambal (1992, p. 87) vient à propos : « En trois décennies d'existence, la fonction présidentielle a su conjuguer en Afrique, abus de pouvoir et d'impuissance à gouverner, l'universalité des attributions et la pauvreté des résultats, la durée et l'inefficacité, l'échec et l'arrogance ». Le pouvoir exécutif s'érige en pouvoir suprême, dans la mesure où il outrepassé ses domaines de compétences.

Chargé de l'application des lois, le pouvoir judiciaire régule les rapports, par le règlement des différends, entre les particuliers ou entre ceux-ci et l'État. Il joue un rôle fondamental dans l'équilibre et la stabilité de la société. L'exercice de ce pouvoir consiste à rendre justice, conformément au Droit, ce qui implique son indépendance, son impartialité. À cet égard, la justice doit inspirer crainte et confiance. Le juge ou le magistrat, principal animateur du pouvoir judiciaire est lui-même soumis à l'autorité de la loi.

L'instrumentalisation de la justice par l'Exécutif compromet la transparence des décisions judiciaires, mais, surtout, l'honorabilité du juge. L'injustice que crée l'appareil judiciaire, parce qu'au service des intérêts égoïstes des gouvernants, est généralement à l'origine du désordre, pouvant se solder par des crises, voire des conflits. Cette déficience de justice, équitable pour tous, menace la sécurité et la paix sociale. En effet, l'impunité érigée en mode de gouvernance fait naître, au sein du peuple, un sentiment de rejet, d'exclusion.

Nous retenons que l'État de droit est un principe de bonne gouvernance qui se consolide par la démocratie. Toutefois, les principaux critères de reconnaissance étudiés plus haut, semblent insuffisants dans le processus d'édification d'un État de droit viable en Afrique. À cet égard, il importe que toute la société civile et politique se mobilise pour réaliser l'effectivité de l'État de droit dans les pays africains.

3.2. De la nécessité d'une société civile et d'une opposition fortes

L'instauration de l'État de droit par la démocratisation des pouvoirs africains exige des conditionnalités, entre autres, la mobilisation soutenue des partis politiques d'opposition et l'engagement de la société civile. Il faut désormais compter avec ces organisations dans la construction de l'État de droit et dans la gestion de la chose publique. La société civile et les partis politiques sont des composantes essentielles de tout système démocratique. Ils constituent, à ce titre, des instruments de consolidation de l'État de droit.

Le concept de société civile, avant l'ère contemporaine, désignait la société politique ou l'État. Pour les philosophes du contrat, la société civile n'est rien d'autre que l'État organisé par le Droit, une instance où s'exerce le pouvoir souverain, grâce à l'éveil et à l'action de la raison humaine. Cependant, on peut le définir globalement, aujourd'hui,

comme étant la sphère des organisations sociales indépendantes et distinctes de l'État, telles que les partis politiques et les groupes de pression, les syndicats autonomes et associations professionnelles ou corporatives, les chambres de commerce et de métiers, les associations agricoles, les sociétés de défense des droits de l'homme, des consommateurs. (L. Sylla, 2006, p. 73).

Au sein de l'État il existe des organisations structurées en vie associative pour défendre les intérêts des citoyens face aux menaces et dérives de la puissance publique. Elles ne sont pas opposées à l'État et ne visent pas sa disparition. Cette vision est soutenue par J. Ki-Zerbo (2013, pp. 155-156) à travers ces lignes : « Le concept de société civile est un concept relationnel face à l'État et désigne ce qui n'est pas de l'État, ce qui est un contre-pouvoir à l'État, sans toutefois être systématiquement et structurellement opposé à l'État ni se confondre avec un parti politique du pouvoir ou de l'opposition ».

Pour mieux accomplir sa mission, la société civile doit être foncièrement indépendante et active. Dans le combat pour la démocratisation de l'Afrique, la société civile a été l'un des catalyseurs. Elle a impulsé, voire accéléré, le changement politique dans de nombreux pays, au regard de son indépendance et de son effectivité sur le terrain de l'action. « Le fait d'être indépendant de l'État et de ses institutions, c'est l'élément fondamental de la définition. L'autre aspect qui caractérise la société civile, c'est l'organisation et la conscientisation citoyenne », nous dit J. Ki-Zerbo (2013, p. 156). Éduquer la masse populaire sur ses droits et devoirs en tant que citoyen, c'est-à-dire un sujet de droit, dont la participation à l'édification de la société est nécessaire, est une caractéristique essentielle de la société civile. À cet égard, elle ne doit ni servir de vase communicant du régime en place, ni se substituer aux partis politiques. La société civile doit rendre effectif son rôle de contre-pouvoir à travers une analyse méthodique de toute situation et une prise de position adossée au droit et à l'éthique. La société civile, dans sa conception contemporaine, est un véritable instrument de contrôle des actions gouvernementales. Ce que les oppositions politiques ne réussissent pas toujours, vu qu'ils visent la conquête et l'exercice du pouvoir politique.

L'opposition politique, quant à elle, est une association à caractère privé, mais au service de l'intérêt national. Généralement, elle est définie comme l'ensemble des mouvements et partis politiques qui contestent les décisions de la classe dirigeante et s'opposent au parti au pouvoir. Selon J. Ki-Zerbo (2014, p. 78) : « Qui dit opposition dit : refus ; refus conscient et motivé ; refus organisé ». Cette conception ki-zerbienne augure d'une valorisation de l'opposition. Elle se présente comme un outil indispensable dans la construction de l'État de droit. Dès lors, elle a le devoir de mesurer l'ampleur de sa

responsabilité et, d'assurer sa fonction d'instrument démocratique de promotion de l'État de droit. En tant que force du changement, l'opposition a le devoir régalien de s'investir dans le contrôle de l'action de l'État et de dénoncer la mauvaise gouvernance. L'opposition ne doit pas s'abonner à la critique stérile, improductive, mais elle doit incarner la vision d'une « alternative, c'est-à-dire une nouvelle ligne politique, une nouvelle plate-forme optionnelle et surtout aussi une mise en place des forces politiques réelles qui assurent la transformation sociale ». (J. Ki-Zerbo, 2013, p. 153). L'exercice de transformation de la société par l'opposition est rythmé par de rudes épreuves, menaces et autres pratiques mesquines du parti au pouvoir. En général, l'opposition est perçue comme une force concurrente, une force rivale au pouvoir. Tandis que le parti au pouvoir use de subterfuges pour conserver le pouvoir, les partis d'opposition, eux, cherchent à le conquérir par de multiples actions et pressions.

La conséquence de cette logique, c'est que l'opposition est étouffée, affaiblie financièrement et sujette à la corruption de certaines de ses élites. J. Ki-Zerbo (2014, p. 77) relève cette situation désastreuse subie par l'opposition en Afrique : « L'opposition est la face cachée de la médaille démocratique, face que les tenants du pouvoir africain veulent trop souvent oublier, abolir, mettre entre parenthèses, prendre en otage, dissoudre dans le sirop des prébendes à défaut de la dissoudre dans le feu des législations répressives ». Cette façon insidieuse de vouloir faire disparaître l'opposition est guidée par l'instauration d'un monopartisme de fait. Encourager la pratique du vrai multipartisme par le pouvoir constituerait une autoliquidation, un véritable suicide. Pourtant, J. Ki-Zerbo (2013, p. 102) est formel : « Je crois que seule une vraie opposition peut ouvrir la voie à cette problématique de l'exercice de la souveraineté par le peuple. En dehors de cela, c'est de la mythologie, des apparences, de la parodie ». Ces propos démontrent clairement l'importance de l'opposition dans la marche démocratique des pays africains.

Conclusion

En définitive, l'on retient que la lutte contre l'impunité est au cœur des problèmes de gouvernance démocratique en Afrique. Et la préoccupation essentielle qui a guidé notre réflexion était de mettre en relief, l'intérêt qu'il y a à s'opposer à toutes les formes d'impunité. Il ressort de l'analyse que le phénomène de l'impunité ruine les valeurs démocratiques et celles de l'État de droit. L'impunité est un véritable danger pour la gouvernance démocratique en Afrique. Elle sape tous les fondements du vivre-ensemble et remet en cause, non seulement, le principe de l'égalité de tous devant la loi, mais aussi le respect de la dignité humaine. Face à cette pathologie politique qui gangrène la majorité des États africains, le concours des élites politiques et intellectuelles est urgent. C'est dans cet élan que l'historien et homme politique burkinabé, Joseph Ki-Zerbo, s'est engagé résolument dans la lutte contre l'impunité et l'instauration de l'État de droit. Farouche militant des droits de l'homme, homme de conviction et de principe, il a mené un combat sans répit contre l'impunité dans son pays. Sa détermination pour la démocratisation et le règne de l'État de droit en Afrique nous permet de le présenter comme un modèle intellectuel dont l'Afrique a besoin. Partant, la fin de l'impunité requiert le rôle de contre-pouvoir que doivent jouer pleinement la société civile et l'opposition politique en Afrique. Le salut des pays africains se trouve donc dans la promotion véritable de l'État de droit, de la démocratie et des droits de

l'homme. Et l'Afrique a tous les atouts pour relever les défis de la bonne gouvernance, puisque pour J. Ki-Zerbo (2007, p. 110), « l'Afrique n'est pas perdue ».

Références bibliographiques

AZOUMANA Ouattara, 2000, « Processus de démocratisation et État de droit en Afrique », *Le Korè*, n° 30, pp. 5-27.

HALLOWELL John Hamilton, 1972, *Les fondements de la démocratie*, Paris, Les Éditions Inter-Nationales.

KELSON Hans, 1963, *Théorie pure du droit*, Paris, Éditions Dalloz.

KI-ZERBO Joseph, 2007, *Repères pour l'Afrique*, Dakar, Panafrika / Silex / Nouvelles du Sud.

KI-ZERBO Joseph, 2013, *À quand l'Afrique ? – Entretien avec René Holenstein*, Lausanne, Éditions d'en bas.

KI-ZERBO Joseph, 2014, *Paroles d'hier pour aujourd'hui et demain – Convictions et prises de position politiques*, Ouagadougou, Éditions Fondation Joseph Ki-Zerbo pour l'Histoire et le Développement Endogène de l'Afrique.

KOUADIO Koffi Décaïrd, 2020, « La problématique de la gouvernance et l'illusion démocratique », in *Nous*, n° 025, pp. 5-22.

MONTESQUIEU Charles Louis De Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu, 1995, *De l'Esprit des lois*, Paris, Éditions Gallimard.

NYAMBAL Eugène, 2004, *Afrique : Quels changements après la faillite ?*, Paris, Éditions L'Harmattan.

PAJOT Florian, 2007, *Joseph Ki-Zerbo – Itinéraire d'un intellectuel africain au XXe siècle*, Paris, Éditions L'Harmattan.

SAVADOGO Mahamadé, 2012, *Penser l'engagement*, Paris, Éditions L'Harmattan.

SYLLA Lanciné, 2006, *Existe-t-il un modèle universel de démocratie ?*, Abidjan, Les Éditions du CERAP.

YONABA Salif, 2017, *Études de sciences sociales et de questions diverses de société au Burkina Faso*, Ouagadougou, Éditions Émile Sia.

ZADI Kessy Marcel, 2010, *Renaissances Africaines – Le continent noir décrypté par l'un des siens – Conversations avec Jean-Luc Mouton*, Paris, Éditions des Ilots de résistance.

LA QUESTION DU CORPS SELON MICHEL HENRY À L'ÈRE DU NUMÉRIQUE

Sèdjro Bernadin BOKO

Université catholique de l'Afrique de l'Ouest

Institut Jean-Paul de Philosophie et de Sciences humaines, Cotonou (Bénin)

bobecap2000@yahoo.fr

Résumé

Le corps, tel que nous avons tenté de l'aborder, est dans la perspective de Michel Henry une réalité triade. Cette triade se décline en corps organique, corps objectif et corps subjectif. Elle permet de poser le corps subjectif comme la condition transcendantale des corps objectif et organique. Lié à l'immanence radicale qu'est la vie, le corps subjectif est le fondement de l'agir et aussi d'une relation intersubjective avec les autres. En ce sens, le corps subjectif octroie la possibilité de dépasser le dualisme cartésien et d'interroger sur le rapport entre les corps et la chair. Cette possibilité est mise en crise par le transhumanisme, qui dans sa chosification du corps, va percevoir ce dernier comme un instrument qu'on peut explorer. Cette dévitalisation du corps fait que sa problématique est toujours d'actualité.

Mots clés : Chair – Corps – Maître – Transcendantale – Transhumanisme – Vie.

Abstract

The body, as we have tried to approach, is in the perspective of Michel Henry and is a triad reality. This triad is divided into organic body, objective body and subjective body. She makes it possible to pose the subjective body as the transcendental condition of the objective and organic bodies. Linked to the radical immanence that is life, the subjective body is the foundation of action and also of an intersubjective relationship with others. In this sense, the subjective body grants the possibility of going beyond Cartesian dualism and of questioning the relationship between bodies and my flesh. This possibility is thrown into crisis by transhumanism, which in its objectification of the body will perceive the latter as an instrument that can be explored. This devitalization of the body means that its problem is still relevant today.

Keys words: Flesh – Body – Master – Transcendental – Transhumanism – Life.

Introduction

Le corps reste un concept philosophique qu'il faut suffisamment interroger surtout à l'ère du numérique. Pour certains, ce concept désigne une réalité de moindre importance. En effet, la biologique représente le corps comme une substance organique. Par ailleurs, Platon conçoit le corps comme une prison de l'âme. Pour lui, cette substance devra être méprisée pour le bien de tous. Cependant, dans la modernité, R. Descartes conçoit ce concept comme une *res extensa*. Il s'agit, selon Descartes, d'un "je" pensant qui doute de tout et qui se met au

centre de l'univers. Pour lui : « Je nie absolument que je sois un corps. (...). Je ne suis pas mon corps. En effet, je ne suis pas cette union de membres qu'on appelle corps humain ». (R. Descartes, 1990, p. 59).

Face à cette conception cartésienne, s'affiche celle d'autres penseurs pour qui le corps renvoie à ce substrat que possède l'être humain et qui lui permet d'impacter le monde comme il l'entend. Ce qui nous ouvre à la thématique du corps à la lumière de *Philosophie et phénoménologie du corps* de Michel Henry. Mais en fait, quelle est la conception de Michel Henry sur le corps ? Telle est notre préoccupation majeure que nous allons décliner en ses sous-questions tout au long de cette recherche. Dès lors, puisque le monde n'a de sens réel pour l'être humain qu'à partir de son corps, quel est le statut de ce corps dont dépend l'interprétation du monde à l'ère du numérique ? L'hypothèse de cette recherche dépend de ce que le corps ne prend réellement conscience de lui-même qu'en sortant de sa sphère originare subjective comme le dit Michel Henry. Cette hypothèse sera vérifiée dans une démarche tripartite grâce à la méthode phénoménologique. Dans une première démarche, il sera question d'établir le lien possible entre le corps et la chair. Dans une seconde démarche, nous montrerons en quoi ce corps exprime une réalité unifiée. Enfin, nous nous évertuerons à étudier la possibilité du corps comme un "étant donné" où il vit dans le monde et donc capable des relations intersubjectives grâce au numérique.

1. Le corps et la chair comme manifestation de l'être-au-monde

1.1. La chair

Selon A. Lalande (2006, pp. 300-301), « l'esprit est opposé à la chair, en tant que celle-ci représente l'ensemble des instincts de la vie animale ». "Instinct" s'entend ici comme un « ensemble complexe de réactions extérieures, déterminées, héréditaires, communes à tous les individus d'une même espèce, et adaptées à un but dont l'être qui agit n'a généralement pas conscience : nidification, poursuite de la proie, mouvements de défense, etc ». (A. Lalande, 2006, pp. 300-301). Dans ce sens, la chair se présente à nous comme le lieu où s'exprime ce que nous sommes à l'état de nature. Pour M. Henry (2000, pp. 8-9), la chair « n'est rien d'autre que cela qui, s'éprouvant, se souffrant, se subissant et se supportant soi-même et ainsi, jouissant de soi selon des impressions toujours renaissantes, se trouve, pour cette raison, susceptible de sentir le corps qui lui est extérieur, de le toucher aussi bien que d'être touché par lui ». C'est aussi ce qui nous engage dans la vie comme ce « soi » sentant, souffrant et personnel et non comme un autre. Mais, la notion de chair chez M. Merleau-Ponty renvoie à ce que la phénoménologie appelle « corps vécu » ou « corps animé ».

Toutefois, la vie révèle la chair, tout en faisant de celle-ci une substance de la vie. La vie se perçoit donc comme ce principe qui fait advenir les choses. Elle se matérialise pour devenir exprimable, sans pour autant se limiter à la matérialité. Il devient donc difficile de toucher à la vie. Notre existence porte les imperfections liées à la chair. Ainsi, en tant qu'être humain, notre vie de chair est donc une vie d'erreurs et il faut partir de ces erreurs pour mieux vivre. Partant, cette vie absolue se trouve manifestée en nous, même si c'est à l'état imparfait. La chair n'est donc « compréhensible qu'à partir de sa venue en soi dans la venue en soi absolue ». (M. Henry, 2000, pp. 8-9). Cette venue devient marquable à travers le corps.

1.2. Le corps

Du latin *corpus*, le corps se conçoit comme le matériel, le perceptible de tout *existé*. Ses propriétés fondamentales sont l'étendue, l'imperméabilité et la masse. La métaphysique voit par corps, un organisme assurant les fonctions nécessaires à la vie de tout être qui vit. (J. Russ, 2004, p. 59). Vu sous cet angle, tout être au monde possède un corps. En tant qu'être humain, cela renvoie à notre corps objectif. Ainsi, grâce au corps, nous appartenons à notre monde. Cela pourrait se confondre au corps étendu cartésien qui a une forme bien définie et occupe un espace bien précis. Partant de la constitution du corps propre de l'ontologie biranienne, M. Henry établit le corps sur trois niveaux : un corps originaire et absolu, un corps organique (*Leib*) et un corps objectif (*Körper*). Pour lui, « notre corps est l'ensemble des pouvoirs que nous avons sur le monde ». (M. Henry, 1965, p. 80). Il est aussi le lieu où s'accomplit le mouvement réel. En ce sens, « l'ego est un pouvoir, le cogito ne signifie pas un « je pense », mais un « je peux » ». (M. Henry, 1965, p. 73). Dans ces conditions, les phénomènes du corps appartiennent à un ordre de faits qui est « en relation de connaissance immédiate avec lui-même ». (M. Henry, 1965, p. 80). De ce fait, le mouvement, connu par lui-même, n'est pas du tout transcendant, d'une part. D'autre part, il est en notre possession d'une manière où le corps est perçu comme l'ensemble des pouvoirs que nous avons sur le monde. Ainsi, notre main s'offre à nous comme l'instrument de la connaissance de notre corps propre. Mais le corps originaire est cette « main elle-même en tant précisément qu'elle s'applique à notre corps ou aux autres choses pour en délimiter les contenus ». (M. Henry, 1965, p. 80). Le corps organique devient donc un ensemble de nos organes qui interagissent. Tel quel, d'une part, ces organes ne sont pas des parties de l'étendue, encore moins juxtaposés dans l'espace. Leur être phénoménologique est différent des déterminations anatomiques ou physiologiques prises comme objet par la science. D'autre part, ces organes se donnent à nous comme un empire qui nous est totalement soumis en matière de pouvoir et d'autorité. En ce sens, « le corps n'est pas un instrument, car ce que nous appelons un instrument est toujours au service de quelque chose d'autre qui l'utilise ». (M. Henry, 1965, p. 83). L'instrumentalisation du corps rendrait difficile la perception de son rapport avec la chair.

1.3. Le rapport entre le corps et la chair

En fait, nous ne pouvons séparer le corps de la chair. Toute manifestation du corps renvoie à une manifestation de la chair. Par conséquent, corps agissant se perçoit comme le corps de la chair. Selon E. Husserl (1996, p. 206), le corps – *Körper* – dont on fait l'expérience dans l'espace et qui est perçu par l'entremise du corps propre est le corps de chair – *Leibkörper* – lui-même ». Par "corps de chair" (*Leibkörper*), nous entendons ce qui est « perçu de l'extérieur, quoique dans certaines limites qui ne permettent pas de le considérer tout simplement comme une chose comme une autre dans le contexte spatial ». (E. Husserl, 1996, p. 206). Ainsi, en dehors du corps chosique, celui de chair pourrait nous permettre de réaliser la présence à soi. Ce corps de chair n'est plus un simple facteur empirique situé dans l'espace. Cela porte à croire qu'il y a une affinité entre le corps husserlien et notre conception du corps expérimenté. (A. D. Ogougbe, 2018, p. 100). E. Husserl (1996, p. 142) pense, à cet effet, que c'est « en suivant l'expérience que nous reconnaissons que corps propre matériel et âme s'entre-appartiennent nécessairement dans l'idée d'un homme effectif ».

De ce fait, voulant savoir comment l'homme est rendu effectif, rendu à lui-même, Michel Henry se sépare de la conception husserlienne. En effet, Edmund Husserl nous le

rappelle fréquemment dans *Ideen I* que l'être phénoménologique est signifié à deux aspects : l'aspect matériel (hylétique) d'une part et d'autre part celui intentionnel. À en croire Michel Henry, cela donne plus de considération à la posture transcendantale, au perçu de l'extérieur et à l'expérience pathétique que recèle la possibilité d'une phénoménologie matérielle abandonnée au profit de la phénoménologie intentionnelle par Husserl. Cette considération surestime, non seulement l'intentionnalité, mais fait obstacle à l'analyse hylétique du corps de chair. Ce qui fait penser à une *morphê* intentionnelle. (E. Husserl, 1950, p. 289). Notifions-le, la *morphê* renvoie à la forme. Associée au qualificatif " intentionnel ", la *morphê* devient ce qui occasionne et préside à l'avènement des formes inscrites dans le cerveau par la sensation. Sous la domination d'une telle *morphê*, nous situons la capacité de sentir au sein de notre corps par la conscience. Ainsi, nous ressentons le corps comme un "se-sentir-soi-même". C'est ainsi que dans une sorte de séparation, Edmund Husserl élabore une intentionnalité perçue comme un « milieu universel qui finalement porte en soi tous les vécus, même ceux qui ne sont pas caractérisés comme intentionnels ». (E. Husserl, 1950, p. 289).

Nous comprenons donc que le corps, cette première réalité intrinsèque à notre existence qui se révèle selon diverses modalités, est constitué d'un ensemble d'organes qui interagissent, le corps se perçoit comme organique. Puisque ce corps implique l'intervention d'un sujet agissant et donc d'un "soi" qui s'engage, nous parlons aussi du corps subjectif. Ce que l'on assimile à un objet et, par ricochet, à un corps objet. Mais pour ne pas subir notre existence, nous devons agir comme maître du corps. Par-là, nous existons réellement. Ainsi, nous pouvons dire non pas "j'ai un corps" mais "je suis mon corps", exprimant notre "corps vécu". Maurice Merleau-Ponty traduira ce corps par "chair". Michel Henry, voulant parler de cette chair, notifie que ce corps doit être capable de sentir la souffrance. Le corps subjectif henryen est alors la chair de Maurice Merleau-Ponty. Nous ne pouvons séparer le corps de la chair.

2. L'unicité du corps comme manière d'être au monde

2.1. Le corps face au dualisme cartésien

Le cartésianisme utilise l'analyse ontologique comme l'un de ses fondements. Par cette doctrine, l'étendue se perçoit comme essence du corps. Cette étendue est appréhendée par divers actes de l'esprit. Rappelons-le, « l'étendue est le milieu où s'accomplissent les mouvements, lesquels sont purement mécaniques et se ramènent dans tous les cas à un déplacement des différentes parties de l'étendue, l'une poussant l'autre, cette dernière opération s'accomplit dans l'instant ». (M. Henry, 1965, p. 189). Par le cartésianisme, le concept du corps s'assimile à une substance étendue. En ce sens, il se perçoit comme un corps physique quelconque. Aucun rapport n'existe donc entre le corps cartésien et celui dont nous avons connaissance par l'expérience la plus manifeste. En nous intéressant davantage à ce concept, Descartes lui-même n'assimile pas le corps humain à n'importe quel corps. Il reconnaît au corps humain l'existence d'une nouvelle nature simple fondamentale qui est celle de l'union de l'âme et du corps. Et donc, le cartésianisme n'est plus un phénomène dualiste qui impliquerait l'agissement de deux natures opposées. Cette nature simple n'est pas moins importante que les deux natures primitives qui sont celles de l'étendue et de la pensée. Tout l'édifice cartésien semble reposer, à bien des égards, sur ces deux dernières natures. Ces trois natures sont égales dans leur dignité et dans leur autonomie. Elles le sont aussi à l'égard du lien de dépendance qui les unit à la substance absolue qui est Dieu.

L'être originaire du corps, pris ici comme l'être du mouvement subjectif, n'est que l'expérience de cette liaison substance-pensée. Cet être n'est pas une représentation. L'exercice du sens de l'effort est tellement imbibé de cette liaison et même s'y confond grâce au sens intime. Ne pas l'admettre serait donc une erreur. Partant, Descartes assimile d'abord le corps organique à celui représenté ou conçu par l'entendement. Ensuite, il perçoit le mouvement subjectif comme la simple représentation du mouvement réduit à un déplacement dans l'étendue. Enfin, se pose le problème de concevoir une relation et une action entre cette pure représentation et un corps ou un mouvement étendu. Le donné phénoménologique entendu ici comme l'expérience interne transcendantale du mouvement subjectif et son corrélat transcendant avait été abandonné. Tout s'éclaire et se comprend à partir de l'immanence absolue entendue ici comme le point de vue absolu, celui de l'*ego*.

Une contradiction se perçoit donc entre le raisonnement *a priori* et le fait primitif d'expérience. En effet, alors que le premier se base sur la nature absolue des substances, le second, pour sa part, se base sur le témoignage du sens intime. La dégradation révèle cette contradiction. Elle est aussi le résultat immédiat de l'abandon du point de vue de l'immanence absolue. « Le dualisme cartésien est le produit d'une telle dégradation ». (M. Henry, 1965, p. 208). La nature de celle-ci se précise, si l'on se réfère à une démarcation réalisée entre le "point de vue phénoménal" dit primitif et le "point de vue nouménal" entendu comme dérivé. Ainsi, entre les noumènes âmes et esprit s'établit un rapport. Le rapport de ces deux substances "absolues" est parfaitement clair à l'intérieur du cogito. L'union âme-corps se comprend donc à partir du dualisme de Descartes. Cette union se conçoit à travers les conversations ordinaires, dans les usages quotidiens de la vie. « Ainsi la distinction entre le *mens* et le corps s'ouvre sur une différence plus essentielle entre, d'une part, les corps du monde matériel et, de l'autre, mon corps de chair ». (J.-L. Marion, 2013, p. 61). Alors, nous sommes invités à ne plus philosopher mais à vivre et à éprouver cette union dans notre rapport au monde. Autrement dit, le rapport entre le corps de chair et les corps du monde matériel implique la responsabilité du "soi" agissant.

2.2. Le corps comme objet de soi

L'être du mouvement en tant qu'être subjectif, nous donne tout son sens. Ainsi, Michel Henry s'appuie sur la *Leçon sur la perception* de Jules Lagneau qui développe dans un double sens le « sentiment de l'action ». (M. Henry, 1965, p. 92). En effet, dans un premier moment, nous ne pouvons nier le fait que nous sentons nos actions. Ce sont toujours les mêmes muscles qui agissent face à n'importe quelle sollicitation du corps. Pour avoir l'idée que l'action produit un effet, il faut que cette action nous soit révélée. Au deuxième moment de la "Perception", nous n'avons que le sentiment de notre action musculaire. Ainsi pour le jugement enrichit cette sensation musculaire. Par le jugement, nous avons l'idée que nous sommes la cause et que cette sensation est l'effet de notre action. (M. Henry, 1965, p. 93). Une nécessité de rapport de causalité, occasionnant la conception et l'affirmation, s'impose ainsi à la pensée. Ce rapport s'établit aussi entre la pensée et ces modifications. Nous joignons à l'idée que c'est l'effet qui est la sensation musculaire à cette sensation. A travers cette idée se perçoit le fait que cette sensation est liée, selon un rapport de causalité, à notre vouloir et aux déterminations de notre pensée. Une relation s'établit donc entre la sensation musculaire et l'idée de causalité. Nous jugeons que nous agissons parce qu'effectivement c'est le cas. En réalité, il est question de notre mouvement effectif. La révélation du soi à soi-

même se produit dans la sensation de l'effort musculaire. Ainsi commentant la pensée biranienne, M. Henry (1965, p. 96) écrit : « Nous ne nous sentons pas actifs nous nous jugeons tels ». À en croire Biran, c'est une erreur de prendre la sensation comme sentiment de l'action musculaire. La sensation ne peut donc se réduire à une connaissance intérieure. Car, « l'être du corps est véritablement celui de la connaissance ontologique, parce que dans sa propre révélation à soi, c'est aussi l'être au monde qui lui sera manifesté ». (M. Henry, 1965, p. 99).

Aussi est-il que l'être réel et concret de la possibilité ontologique tient lieu ici d'habitude. Le corps comme pouvoir exprime déjà l'ensemble de nos habitudes. Le monde est alors l'expression de toutes nos habitudes. Sous cet angle, nous en sommes véritablement les habitants. Mais notre corps, dans une attitude phénoménologique, se révèle à travers les divers phénomènes quotidiens qui s'offrent à lui. Ces phénomènes ne se comprennent qu'à partir de l'attitude naturelle dont ils ne sont jamais qu'une variation, aussi importante qu'elle soit. Ainsi se comprend le fait que par notre corps, nous appréhendons le monde d'une manière qui nous est propre, grâce au mouvement, à la sensation comme au sentiment. Mais face aux diverses situations qui viendraient à éprouver les limites de notre corps, nous ne pouvons faire usage de ce dernier comme on change de vêtements. Par conséquent, disposer de son corps à son gré ne peut qu'être une mauvaise interprétation de ce corps. De la sorte, faut-il un minimum de respect au corps. Ce qui mettrait en jeu l'unité du corps.

2.3. Les manifestations du corps comme une réalité unifiée

Dans ce qui précède, où Henry a dialogué profondément avec l'ontologie biranienne, force est de constater que l'exercice de chacun de nos sens constitue un mouvement immanent, mettant en relation tous les autres sens. Le privilège du toucher implique donc tous les autres sens. Mais par principe, ce privilège relève de l'activité sensorielle en général. Cela porte à croire que le monde réel est le monde sensible en général. Ainsi, entre le sentiment de causalité et les différentes impressions se présente le rapport de dérivation, un simple rapport de coexistence ou de simultanéité. L'expression de la manière infiniment diverse par laquelle l'être se manifeste à nous occasionne la diversité ou même la contingence de nos sensations. Il s'agit là de l'unité de notre corps perçue ici comme l'ensemble de réalités et de modalités de la capacité à produire et à répéter. C'est l'expérience immédiate de notre pouvoir ontologique. Il s'agit d'une unité ontologique qui correspond aussi bien à l'unité du monde qu'à l'unité transcendantale. L'unité, ici, ne se réduit pas à l'individualisation d'une connaissance où l'être serait limité par le temps. Tout comme la subjectivité, notre corps échappe aussi au temps dans son être originaire. Par conséquent, il n'établit avec le temps que ce rapport de constitution de la subjectivité.

Nous ne pouvons donc limiter l'être de notre corps organique à celui de nos organes. Il est plutôt l'ensemble dans lequel tous ces organes s'intègrent. L'expression "ensemble" se conçoit ici comme l'unité de notre corps transcendant. Interpréter le corps organique comme ensemble de tous nos organes, c'est révéler cette unité comme celle transcendantale de l'être originaire du corps subjectif. Il s'agit aussi d'une unité qui est essentiellement pratique ; une unité par et dans laquelle tous nos organes sont pleinement à notre disposition. L'unité des organes se perçoit comme la cohérence interne des systèmes phénoménologiques qui se plient à nos mouvements en leur opposant une résistance relative. Dans la perspective biranienne, cette résistance caractérise l'être de notre corps transcendant. L'unité de nos organes devient

alors l'unité de nos mouvements dont ces organes sont les termes mouvants. L'unité du corps transcendant est différente d'une unité transcendante. Ici, l'unité du pouvoir meut les différentes parties de l'espace organique. Ce qui manifeste l'unité de ces espaces. Il apparaît ainsi la cohérence du corps comme structure. De ce fait, nous avons l'existence d'un double rapport : d'une part, le rapport que les organes entretiennent entre eux ; et d'autre part, le rapport immédiat que chacun de ces organes établit avec l'être originaire du mouvement subjectif. Soumis à un seul et même pouvoir, tous nos organes ne forment qu'un seul et même corps organique. Le principe de l'intégration de tous nos organes en une structure d'ensemble réside dans l'unité de l'expérience interne transcendantale du pouvoir. Cette unité fait l'être même de notre corps originaire.

En ce corps, se réalise l'expérience interne transcendantale. Il s'agit ici d'un corps qui se perçoit sous son aspect organique. L'être d'un tel corps nécessite un acte de transcendance du mouvement subjectif. Cet être n'existe que dans le rapport transcendantal qui établit son union avec l'être transcendant du corps organique. Nous ne pouvons pas séparer l'expérience sensible interne de la connaissance immédiate de notre corps propre perçu ici comme corps organique. Cette connaissance est, par elle-même, complète, autonome et suffisante. Elle contient en elle tout le savoir primordial de notre corps. Toutefois, le corps organique associé au mouvement subjectif forme un système clos dont le "moi" est la réalité la plus unifiée. Subséquemment, constituent tous un seul et même mouvement l'acte subjectif du sujet agissant de même que le phénomène qui se donne, face à une sensation. Le corps intègre ces sensations qui proviennent de l'ensemble des organes sans pour autant se limiter à ses organes. Aussi, sont et interagissent nos organes dans l'organisme. Toutefois, peut-on continuer à affirmer que « l'ego, c'est le corps », (M. Henry, 1965, p. 131), à l'ère du numérique où l'homme est augmenté ?

3. L'unité du corps au cœur de la révolution numérique

3.1. *L'homo numericus* et le corps subjectif

La question n'est pas de savoir si l'augmentation de l'homme par la technologie met en crise la phénoménologie du corps telle qu'elle est présentée par Michel Henry. La révolution numérique, qui voit s'hybrider l'être humain et la technologie par des interfaces cerveau-machine, constitue une révolution anthropologique car elle crée une nouvelle culture avec de nouvelles approches de l'homme. Elle donne à l'anthropologie aussi phénoménologique qu'elle se veut être à notre époque, de considérer la médiation technique des relations, en particulier les médiations numériques des relations humaines. En effet, l'anthropologie phénoménologique jusque-là a centré son intérêt sur la relation entre soi et l'autre ou entre soi et l'objet, délaissant de ce fait la médiation technique des relations interindividuelles. (S. Vial, 2017, p. 260). S'il est vrai que Michel Henry (1987, p. 95) qualifie cette médiation technique de barbarie puisqu'elle porte au pinacle la mathématisation du corps, il est juste de reconnaître que la phénoménologie du corps ne peut être pensée aujourd'hui sans s'ouvrir au numérique. C'est avec le numérique désormais qu'il faut penser la corporéité de l'humain.

Le numérique impose à toute l'humanité une nouvelle manière de décrire la manifestation du corps. Cette apparition est rendue autre dans la culture digitale actuelle. En effet, *l'homo numericus* est celui qui apparaît à l'autre par l'écran. Le supplément n°1 annexé à l'édition 2017 de *L'être et l'écran* souligne le fait qu'autrui n'est jamais séparable des

conditions techniques d'apparition grâce auxquelles il parvient à se donner à notre perception, c'est-à-dire à s'incarner dans une présence que l'on expérimente. (S. Vial, 2017, p. 226). De ce fait, la phénoménologie du corps devient l'ontophanie du corps. Pour être clair, le concept « ontophanie », (S. Vial, 2017, p. 225), – du grec *ontos* (être) et *phaino* (apparaître) – est défini comme le processus d'apparition de l'être. Elle se fonde sur les manières dont les nouvelles techniques conditionnent nos manières de voir. En définitive, l'ontophanie du corps est l'apparition du corps à l'ère du numérique. L'ontophanie du corps rend possible l'apparition d'un autre corps qu'on pourrait appeler le corps virtuel. Ainsi, l'*homo numericus* est un être hybride qui possède désormais un corps quaternaire : le corps subjectif, le corps organique, le corps objectif et enfin le corps virtuel. Le corps humain devient donc le corps augmenté grâce à son espace hybride oscillant sans cesse entre le réel et le virtuel ou entre le concret et l'imaginaire.

Le corps augmenté se conçoit donc de manière irréfutable comme cette réalité qui ne vient pas de nous et dont nous disposons. Puisqu'il vient d'ailleurs, il doit aussi tendre vers cet ailleurs ; exprimant ainsi son côté transcendant. Le corps est donc l'apparaître de cet ailleurs. Chaque corps est un événement unique en son genre qui ne peut trouver son identique, point pour point, dans le monde. Le corps se donne donc comme il se manifeste à nous dans l'espace dialectique du réel et du virtuel. C'est à partir de cet espace hybride que se joue désormais le rapport à autrui grâce à la médiation de l'écran.

3.2. De l'ontophanie du corps à l'alterphanie numérique

L'ontophanie du corps n'annihile pas la phénoménologie henryenne du corps. Il faut reconnaître que l'homme augmenté demeure un être corporel. Le caractère quaternaire ne change pas le principe immanent prôné par Michel Henry dans sa phénoménologie du corps : « Notre corps ne peut connaître le monde que parce qu'il est un corps subjectif, un corps transcendantal et, réciproquement, ce monde du corps est un monde qui n'est originairement connu que par le corps, c'est-à-dire que par notre mouvement ». (M. Henry, 1965, p. 101). En ce sens, l'immanence du corps subjectif est l'immanence du sujet transcendantal. Elle est l'immanence du fondement de la transcendance, l'auto-affection du pouvoir d'être affecté par autre chose. (G. Dufour-Kowalaska, 1980, p. 106). L'ontologie de la corporéité se déploie donc à partir des deux tonalités fondamentales qui sont la joie et la souffrance. Ces deux tonalités fondamentales ne disparaissent pas avec les humanités numériques. À cet effet, l'auto-affection demeure présente dans le numérique grâce à la souffrance à la joie. A juste titre, le corps virtuel puisque toujours lié au corps subjectif est toujours traversé par la joie et la souffrance. Dans cette perspective, écouter quelqu'un au téléphone, c'est faire son expérience sans le voir. La perception d'autrui m'est donc offerte dans la réalité que j'expérimente. Autrui est donc présent malgré son absence physique. Cette relation numérique est appelée une « alterphanie ».

L'alterphanie de l'altérité conçue comme la manière dont l'autre nous apparaît et se donne à nous dans l'expérience vécue n'a rien de naturel. (S. Vial, 2017, p. 226). Elle est construite et techniquement produite. Avec la culture digitale, nous sommes partis de l'alterphanie physique à l'alterphanie numérique favorisée par le design numérique. Dans cette perspective, le numérique phénoménalise l'altérité et nous la donne. L'alterphanie sauvegarde la relation à autrui d'Emmanuel Levinas. Selon lui : « L'autre n'est en aucune

façon un autre moi-même, participant avec moi à une existence commune. La relation avec l'autre n'est pas une idyllique et harmonieuse relation de communion, ni une sympathie par laquelle nous mettant à sa place, nous le reconnaissons comme semblable à nous, mais extérieur à nous ». (E. Levinas, 1998, p. 63). Ainsi, la relation avec autrui nous met dans une situation où nous ne pouvons assurer totalement l'événement qui nous arrive puisqu'il y a dans cette relation quelque chose qui nous échappe. Nous ne pouvons donc rien à son égard, à part poser quelques balises. Dans cette relation, l'autrui n'est plus seulement un *alter ego*. Il se révèle comme ce que nous ne sommes pas, en raison de son altérité même. Ce qui rend la relation plus intéressante.

En effet, pour Edmund Husserl, l'Autrui est piégé dans une relation où il est l'objet du spectateur transcendantal qu'est l'*ego*. Pour lui donc, il apparaît qu'autrui ne peut s'exprimer que dans cette relation. Cette relation le définit. « Le centre de tout phénomène est l'*ego*, pour qui autrui ne peut être qu'un *alter* ». (R. Mandiangu, 2016, p. 95). De ce fait, Edmund Husserl aboutit à un subjectivisme qui est en fait l'impérialisme où s'étale la domination de l'autrui. Michel Henry vient critiquer cette relation à autrui construite à partir de l'intentionnalité. Rappelons que pour E. Husserl (1947, p. 65) « le mot intentionnalité ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience de quelque chose ». Il propose une intersubjectivité immanente. Ainsi, pour lui, nous ne pouvons établir une relation avec autrui que dans un hors de soi, dans cette *ek-stase*. Partant, M. Henry propose une relation intersubjective immanente qui se déploie dans un "hors soi". Une telle relation implique la participation de notre corps.

De la pensée d'E. Husserl, il apparaît que nous faisons l'expérience de l'autre à partir de notre vie intentionnelle. Lorsque nous faisons l'expérience de l'*ego*, nous faisons l'expérience d'un *alter ego* qui s'assimile au corps. L'appréhension d'un tel corps se fait grâce à une "transposition aperceptive" à partir du corps propre de l'*ego* « puisqu'il se connaît lui-même comme unité psycho-physique, comme un corps habité par un esprit, que l'*ego*, par analogie et ressemblance, transpose sa propre constitution, dans un transfert de sens, en l'autre ». (J. Russ, 2004, p. 98).

Notre corps se reconnaît comme tel en faisant preuve de sa corporéité dans la rencontre avec un autre corps que lui. Notre corps mène une existence à l'intérieur de lui-même. Cette existence n'est en réalité qu'un aspect de son existence en général. Cette existence intérieure est éclairée par celle qu'il mène et déploie à l'extérieur de lui-même. C'est par-là que nous expérimentons nos limites corporelles. Ainsi, en le conduisant vers le transcendant, l'autre ne l'amène que vers lui-même. Le "moi" se connaît davantage dans cette expérience avec autrui. (J. Benoist, 1994, p. 28). « L'homme est donc l'être de relation ». (G.-S. Gainsi, 2019, p. 50). Cette sphère de relations a toujours existé chez l'Africain. Cela se ressent d'ailleurs dans ses faits et gestes. Lorsque nous prenons le cas du "Muntu", ce dernier ne saurait exister en dehors des sphères de relations. Et dans nos réalités africaines, la relation devient plus intéressante lorsqu'elle porte la marque d'une proximité corporelle. L'Africain se sent généralement à l'aise dans une telle relation. Ainsi, lorsque nous observons la constitution physiologique de notre corps, nos organes sont différents les uns des autres. Ces organes tissent une relation très étroite entre eux de telle sorte que l'un ne peut vivre et pleinement sans le concours efficace et efficient d'un autre que lui. Cette relation porte une unité qui caractérise notre corps. Ce qui confirme davantage l'être de relation que nous sommes.

Cette relation intersubjective corporelle nécessite de petites choses qui la font grandir. Une relation bien entretenue fait rayonner l'existence des êtres corporels en relation. Et cette lumière se constate aisément dans la vie des autres existants environnants. Chaque être humain peut donc entrer en relation avec un tout autre que lui. Cette capacité relationnelle est inscrite en lui. Ce n'est pas parce que l'autrui est là que le sujet établit une relation intersubjective. C'est plutôt parce que cette possibilité de relation est déjà inscrite en lui que ce sujet entre en relation. Lorsqu'il entre en relation, il découvre le tout autre que lui. En assimilant tout cela aux divers mouvements, nous dirons que ceux-ci se réalisent grâce au corps. Cette relation est aussi une alterphanie pour l'*homo numericus*. Toutefois, l'homme a voulu améliorer son existence pour mieux répondre aux exigences du présent ; ce qui a permis au transhumanisme de voir le jour. De ce fait, tout et même le corps est amélioré sinon est perfectionné grâce à la technologie. Parfois, une telle évolution dessert l'humain nous conduisant par-là au posthumanisme.

3.3. Le posthumanisme et l'importance du corps

L'alterphanie révèle combien tout être humain possède le désir profond d'un mieux-être. Celui-ci n'est généralement possible que "chez soi". Du grec *oikos* qui veut dire habitat, la maison est, d'après Besnier, le lieu où nous arrivons à satisfaire notre existence tout en rendant cette dernière plus épanouie. (J.-M. Besnier, 2017, p. 30). La quête de cet épanouissement a poussé l'être humain à améliorer ses conditions de vie et même à rendre son corps plus apte à faire face aux conditions de son existence. Il est à rappeler que le concept de posthumanisme n'est pas abordé par notre auteur. Mais nous avons le souci de voir ce que ce courant pense de la réalité du corps. Le posthumanisme ne saurait être en lui-même un danger. Le posthumanisme devient alors un scandale dans le sens où il

réduit le corps à un simple épiphénomène dont la cybernétique, par exemple, nous promettrait la suppression (...). Les sciences cognitives et l'intelligence artificielle, qui s'obstinent à nous débarrasser du dualisme cartésien, le manifestent également, abolissant la finitude afin de nous mettre à la hauteur des dieux. (J.-M. Besnier, 2017, p. 60).

La conception platonicienne du corps comme prison de l'âme n'est plus de ce fait d'actualité. Ainsi, s'attacher à son corps de manière à ne plus vouloir une amélioration devient quelque chose de révolu. Ce qui pousse Kurzweil à penser au développement d'un « corps humain version 3.0 – un corps équipé d'ordinateurs quasi invisibles qui capteront des signaux venant d'environnements virtuels, tout aussi réels pour eux que s'ils venaient des corps physiques ». (J.-M. Besnier, 2017, p. 86). La technologie fait donc de l'être "diminué", un homme "augmenté". L'humain n'est plus fier de sa nature originelle. Partant, avec l'évolution de la machine, le robot est mieux accepté de lui que ses semblables. Heidegger ne voit à travers ces promesses que la perte de l'humain. Karl Marx, pour sa part, y voit une création humaine qui ne peut qu'avilir l'humain. (G. S. Gainsi, 2019, p. 101).

Pour les utopistes du posthumain, la défaite de l'humain face à ses machines est assurée. De ce fait, par les nanotechnologies, l'augmentation des pouvoirs de l'humain pointe déjà à l'horizon. La finitude qui nous caractérise est remise en cause. En effet, tout être est caractérisé par sa naissance et par sa mort. Il pose alors des actes qui portent l'empreinte de ces deux réalités. Nous agissons parce que nous sommes finis. La finitude est donc une limite et non une limitation. Le succès que nous procure la technologie fait qu'une possibilité infinie

s'ouvre devant nous ; nous tendons de ce fait vers la perfection de notre existence. Par conséquent, la nanotechnologie associée à une ingénierie occasionne la simplification de l'humain. Ainsi, l'homme devient l'œuvre, la création de l'homme. Ce fait est même réconfortant pour ceux qui perçoivent l'"être soi" comme un effondrement. Nous sommes en train de parvenir à un corps ayant une forme humaine mais qui ne possède pas d'esprit humain, mais un « esprit artificiel ». (R. Enthoven, 2024). Un tel corps ne peut avoir que l'esprit de l'existence empirique et qui n'a pas en sa possession les attributs de la vie. Cet « esprit artificiel » se déploie grâce au règne de techno-science. C'est en cette "techno-science" que se réalise « le passage du règne humain à celui de l'inhumain ». (M. Henry, 1987, p. 85). « D'ailleurs avec E. Kapp, la technique n'est que le prolongement reproductif et au mieux du corps humain ». (G. S. Gainsi, 2019, p. 96).

Le posthumanisme ne nie pas l'existence humaine mais en donne un nouveau sens. L'être intersubjectif que nous sommes par nature est exprimé autrement par l'hybride humain auquel est parvenue la technologie. Toutefois, la technique a beau imité le corps humain à bien des égards ; cependant il reste quelque chose d'humain que la machine ne peut remplacer. Ce qui fait qu'on ne peut parvenir à un changement total de l'humain. Mais pour permettre à notre corps de jouir pleinement de l'existence en ce XXI^{ème} siècle où la situation de la Covid fait effet, nous ne pouvons que manifester notre *exister* autrement. En effet, face à une telle situation où le corps moins âgé est privilégié par rapport à celui plus âgé grâce à la technologie, il nous faut apprendre à devenir de mieux en mieux humain par cette même technologie.

Conclusion

L'objectif de notre travail a été d'avoir une connaissance plus large sur le concept corps de même que ses diverses implications à notre époque numérique. Dans ce qui précède, nous comprenons que le corps est la substance première par laquelle nous nous différencions les uns des autres. C'est grâce à cette substance que nous faisons l'expérience du monde. Le corps n'est toutefois pas réductible à "un ensemble d'organes" comme le conçoit la biologie ou d'autres disciplines semblables. Le corps se laisse connaître par ses faits que M. Henry qualifie *d'Erlebnisse*. Il nous invite ainsi à passer du "j'ai un corps" exprimant une chosification à un "je suis mon corps" qui exprime une appropriation. Du corps, nous ne percevons que ce qui apparaît et se donne à nous. Cette onto-phénoménologie du corps est comprise comme ontophanie du corps. Cette ontophanie ajoute le corps virtuel à la triple manifestation du corps. C'est à partir donc de cette ontophanie du corps qu'il faut réaliser l'alterphanie. L'alterphanie qui met donc en valeur l'expérience virtuelle de l'altérité. Notre corps se révèle et se connaît davantage dans une relation intersubjective. L'autre, incernable, est un *alter ego* qui révèle le "moi" sans s'y confondre. Cette triple compréhension du corps comme corps organique, corps objectif et corps subjectif est à repenser à l'ère de la nanotechnologie, le corps est perçu comme une limitation de notre existence à laquelle il faille remédier dans le posthumanisme ; d'où la proposition des corps révolutionnaires. Ce qui conduit à une chosification du corps tout en donnant plus de valeurs aux machines. Toutefois, comment cerner le corps dans notre époque posthumaniste ?

Références bibliographiques

- BENOIST Jocelyn, 1994, *Autour de Husserl : L'ego et la raison*, Paris, Éditions Vrin.
- BESNIER Jean-Michel, 2017, *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous ?*, Paris, Éditions Pluriel.
- DESCARTES René, 1990, *Méditations métaphysiques*, Paris, Éditions Le Livre de poche.
- DUFOUR-KOWLASKA Gabrielle, *Michel Henry : une philosophie de la vie et de la praxis*, Paris, Éditions J. Vrin.
- ENTHOVEN Raphaël, 2024, *L'esprit artificiel*, Paris, Éditions de l'Observatoire.
- GAINSI Grégoire Sylvestre, 2019, *De l'homme à Dieu. Tome 1. À la recherche de l'homme*, Paris, Éditions L'Harmattan.
- HENRY Michel, 1965, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essais philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HENRY Michel, 1987, *La barbarie*, Paris, Éditions Grasset.
- HENRY Michel, 2000, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil.
- HUSSERL Edmund, 1947, *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, trad. Gabrielle Peiffer, Emmanuel Levinas, Paris, Éditions PUF.
- HUSSERL Edmund, 1950, *Idées directrices pour une phénoménologie, Ideen I*, trad. Paul Ricœur, Paris, Éditions Gallimard.
- HUSSERL Edmund, 1996, *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Épiméthée)*, trad. Éliane Escoubas, Paris, Presses Universitaires de France.
- LALANDE André, 2006, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LEVINAS Emmanuel, 1998, *Le temps et l'autre*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MANDIANGU Robby, 2016, « L'intersubjectivité chez Michel Henry comme passage de l'"égoïté" à la "nostrité". Faculté de Philosophie Saint Pierre Canisius – Kinshasa », *Revue internationale Michel Henry, La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes. Hommage à László Tengelyi*, n° 7, pp. 95-111.
- MARION Jean-Luc, 2013, *Sur la pensée passive sur Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France.
- OGOUGBE Albert, 2018, « Le corps chez Michel Henry », *Revue Philosophât, Corps et Parole*, n°1, pp.77-89.
- RUSS Jacqueline, 2004, *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Éditions Bordas.
- VIAL Stéphane, 2017, *L'être et l'écran, comment le numérique change la perception*, Paris, Presses Universitaires de France.

LANGAGE ET THÉORIES SCIENTIFIQUES CHEZ QUINE : UNE INCURSION AU-DELÀ DES MOTS

Amani Angèle KONAN
Université Alassane Ouattara – Bouaké (Côte d’Ivoire)
amaniangele19@gmail.com

Résumé

Dans la philosophie de Willard Van Orman Quine, on relève une perspective novatrice sur le langage et les théories scientifiques. En effet, il remet en question les fondements traditionnels de la philosophie du langage en soutenant que le langage ne reflète pas simplement la réalité, mais la constitue également. Sa thèse de la signification inséparable souligne l'importance du contexte et de la référence empirique dans la compréhension du langage. Concernant les théories scientifiques, Quine avance la thèse de l'indétermination de la traduction et de l'ontologie, en remettant en question la possibilité de déterminer une réalité indépendante du langage. Ainsi, son holisme souligne que la signification des termes et des phrases dépend de leur place dans un réseau conceptuel global. A travers le traitement qu'il fait de la relation entre le langage et les théories scientifiques, il se dégage le projet important de repenser notre compréhension du langage et de la réalité à travers une perspective empirique et holiste.

Mots clés : Conventionalisme – Holisme sémantique – Interprétation radicale – Langage – Théorie scientifique.

Abstract

Willard Van Orman Quine's philosophy presents an innovative perspective on language and scientific theories. He challenges the traditional foundations of language philosophy by arguing that language not only reflects reality but also constitutes it. His thesis of inseparable meaning emphasizes the significance of context and empirical reference in understanding language. Concerning scientific theories, Quine advances the theses of translation and ontological indeterminacy, questioning the possibility of determining a reality independent of language. Thus, his holism underscores that the meaning of terms and phrases depends on their place within a global conceptual network. Through his treatment of the relationship between language and scientific theories, emerges the significant project of rethinking our understanding of language and reality through an empirical and holistic perspective.

Keywords : Conventionalism – Semantic holism – Radical interpretation – Language – Scientific theory.

Introduction

La relation entre le langage et les théories scientifiques a toujours été l'objet de nombreux débats dans le domaine de la philosophie. Parmi les penseurs qui ont profondément influencé cette discussion se trouve Willard Van Orman Quine, dont les idées ont ouvert de

nouvelles voies pour comprendre la manière dont nous appréhendons le monde à travers le langage et la science. À travers cet article, nous exposerons la pensée de Quine sur ce sujet, en mettant en lumière sa perspective novatrice et ses implications pour la philosophie contemporaine.

La problématique centrale que nous aborderons concerne la nature du langage et des théories scientifiques selon Quine. Comment ces éléments interagissent-ils pour façonner notre compréhension du monde ? En d'autres termes, comment le langage influence-t-il la construction et l'interprétation des théories scientifiques, et vice versa ? De plus, comment cette vision de Quine qui consiste à remettre en question les fondements traditionnels de la philosophie du langage en soutenant que le langage ne reflète pas simplement la réalité, mais la constitue également. Remet-elle en question les conceptions traditionnelles de la philosophie du langage et de la science ?

Pour répondre à ces questions, nous adopterons une approche interdisciplinaire, combinant des analyses philosophiques à des travaux académiques pertinents en linguistique, et en philosophie des sciences. L'objectif poursuivi à travers cette contribution est d'offrir une vision complète et nuancée de la relation entre le langage et les théories scientifiques chez Quine, tout en ouvrant des perspectives pour de futures recherches en philosophie du langage. Pour atteindre cet objectif, nous comptons mener notre réflexion suivant deux méthodes à savoir la méthode explicative et la méthode historico-analytique. Cela suggère à l'analyse deux pistes de réflexion qui sont : le langage comme médiateur des théories scientifiques et théories scientifiques et dynamique du langage c'est-à-dire l'impact des théories scientifiques sur notre compréhension et notre interprétation du monde.

1. Le langage comme médiateur des théories scientifiques

Loin d'être un simple outil de communication, le langage joue un rôle crucial dans la construction et la transmission des théories scientifiques. Quine propose une analyse profonde du lien entre le langage et les théories scientifiques. Il remet en question l'idée que le langage se résume à une simple désignation d'objets concrets. Pour lui, la signification des mots est déterminée par leur contexte et par les relations qu'ils entretiennent au sein d'un système linguistique.

1.1. La nature du langage selon Quine

Quels sont les fondements du langage selon Quine ? Pour le philosophe américain, le langage repose sur deux aspects fondamentaux : la syntaxe et la sémantique. La syntaxe concerne la structure grammaticale des phrases. Pour Quine, la syntaxe est le fondement formel du langage. En effet, elle détermine la manière dont les mots et les phrases sont agencés pour former des énoncés grammaticalement corrects. Par exemple, dans la phrase *Le chat mange la souris*, la syntaxe détermine l'ordre des mots et leur fonction grammaticale, en permettant ainsi de distinguer le sujet (le chat), le verbe (mange) et le complément d'objet (la souris). Il note que la syntaxe seule ne suffit pas à comprendre le langage dans son intégralité, car elle ne capture pas la pleine signification des énoncés. Cependant, elle constitue une première étape cruciale dans la compréhension du langage.

Quant à la sémantique, elle traite de la signification des mots et des phrases. Dans sa théorie de la sémantique, il remet en question la notion de référence directe et propose une approche plus holiste de la signification. En effet, Quine conteste la notion de *sens* comme une entité abstraite indépendamment du contexte linguistique. La pensée de Willard Van Orman Quine offre une vision complexe du langage, où celui-ci ne se contente pas de refléter le monde, mais le façonne et l'influence profondément. Chez lui, le langage interagit avec notre perception de la réalité et surtout notre compréhension du monde. Il défend cette idée en ces termes : « Le langage où l'on parle en termes de qualités sensibles subjectives se présente surtout comme un idiome dérivé ». (W. V. O. Quine, 1977, p. 25).

En effet, Quine rejette l'idée traditionnelle selon laquelle le langage est un miroir passif de la réalité objective. Pour lui, le langage est un élément actif dans la construction de nos schémas conceptuels et dans l'appréhension du monde qui nous entoure. Prenons l'exemple du mot "eau". Bien qu'il semble décrire un concept simple, sa signification est en réalité façonnée par notre contexte linguistique et culturel. Ainsi, « même l'apprentissage sophistiqué d'un nouveau mot revient d'ordinaire à apprendre le mot dans un contexte ». (W. V. O. Quine, 1977, p. 41). Quine soutient que notre compréhension de l'« eau » n'est pas seulement déterminée par ses propriétés physiques, mais aussi par nos pratiques linguistiques et nos conventions sociales. La signification des mots comme « *colombe* » ou « *table* » est déterminée par leur rôle dans les énoncés où ils apparaissent. La signification d'un mot ou d'une phrase dépend de son utilisation dans un réseau de relations avec d'autres termes. C'est pourquoi, W. V. O. Quine (1977, p. 46) n'hésite pas à soutenir que « les mots n'ont de sens que dans la mesure où leur emploi est conditionné à des stimuli sensoriels, qu'ils soient verbaux ou autres ».

La communication et la transmission de connaissances, exige donc la combinaison d'une syntaxe appropriée avec une sémantique adéquate, tout en restant soumis aux nuances et aux ambiguïtés inhérentes à la nature complexe du langage. Et, comme nous le savons, au cœur de la philosophie linguistique de Quine, se trouve la notion d'indétermination de la traduction, qui remet en question la possibilité d'établir une correspondance univoque entre les expressions linguistiques de différentes langues. Il illustre cette idée à travers l'exemple célèbre de la traduction radicale, où un anthropologue tente de traduire la langue d'une tribu isolée sans aucun point de référence linguistique commun. Malgré ses efforts, l'anthropologue se heurte à des difficultés insurmontables pour capturer précisément les significations des mots et des phrases en raison de l'ambiguïté inhérente et de la dépendance au contexte du langage.

De plus, la doctrine de la relativité ontologique de Quine suggère que notre conceptualisation de la réalité est intrinsèquement façonnée par notre cadre linguistique. Prenons l'exemple du terme "licorne". Bien qu'il évoque des images vives et des associations narratives, Quine pense que son statut ontologique dépend de nos conventions linguistiques et de nos croyances culturelles. Ainsi, la distinction entre l'existence et la non-existence devient floue dans le domaine du langage, remettant en question les présupposés philosophiques traditionnels sur la nature de la réalité. Dans la même optique, F. Jacques (1985, p. 431) souligne qu'il « suffit d'insister sur des mots comme « existence », « fait », « temps », « univers », « forme », « nature », pour les voir se diviser à l'infini (...). Ces mots se transforment en obstacles et en résistance, et se changent en occasion de nous confondre ».

L'approche holistique de Quine souligne l'interconnexion des expressions linguistiques au sein d'un réseau conceptuel plus large. Il affirme que la signification des mots et des phrases découle de leur position au sein de ce réseau de concepts interconnectés : « nous ne pouvons parler sensément de la vérité d'une phrase que dans les termes d'une certaine théorie ou d'un certain schème conceptuel ». (W. V. O. Quine, 1977, p. 221). Par exemple, la signification de « atome » n'est pas isolée, mais dérive de sa relation avec d'autres termes scientifiques tels que « molécule », « élément » et « particule ». W. V. O. Quine (1977, p. 46) ajoute qu'il « en va de même pour les vocables « photon » et « neutrino ». Ainsi, la perspective holistique de notre auteur met-elle en lumière la nature contextuelle de la signification et souligne l'indissociabilité du langage de son cadre conceptuel global. C'est la raison pour laquelle Quine va critiquer la référence directe.

1.2. La critique de la référence directe : la théorie quinienne de la signification

Quine critique la notion traditionnelle de la référence directe, qui postule que les mots se réfèrent directement à des objets du monde extérieur, indépendamment du contexte linguistique. Il propose au contraire une théorie de la signification plus holiste, selon laquelle la signification des termes dépend de leur place dans un réseau de relations linguistiques et conceptuelles. Illustrons nos propos avec des exemples donnés par Quine.

Dans sa perspective, la signification des termes et des énoncés est intrinsèquement liée à leur contexte et à leurs relations avec d'autres termes au sein d'un réseau conceptuel global. Cette approche holiste remet en question l'idée selon laquelle la signification peut être analysée de manière atomiste, en isolant chaque mot de son contexte. C'est pourquoi, W. V. O. Quine (1977, p. 65) souligne que « la signification d'une phrase est censée être ce que cette phrase possède en commun avec la traduction ». Ainsi, dans un réseau conceptuel, le mot « *arbre* » est relié à une multitude d'autres termes et concepts, tels que "plante", "feuilles", "photosynthèse", etc. La signification de « arbre » dépend de ces relations et de la façon dont elles sont organisées dans le système conceptuel d'un individu.

Quine utilise souvent l'exemple de la couleur pour illustrer le caractère holiste de la signification. La signification d'un terme comme « *tache rouge* » dépend non seulement des propriétés physiques de la lumière, mais aussi de son utilisation dans des contextes linguistiques et perceptuels spécifiques. Selon la référence directe, on pourrait dire que cette « *tache rouge* » réfère directement à quelque chose dans le monde. Cependant, Quine souligne que la signification de « *tache rouge* » dépend du contexte dans lequel elle est utilisée. Par exemple, dans un contexte de peinture, la « *tache rouge* » peut référer à une couleur, tandis que dans un contexte médical, elle peut référer à une maladie de la peau. « En réalité, l'usage du mot « Rouge » est moins simple », renchérit-il. (W. V. O. Quine, 1977, p. 31). Dans le même ordre d'idées, Wittgenstein s'interroge : « Pourrait-on, expliquer le mot « rouge », montrer quelque chose qui n'est pas rouge ? (...) On pourrait donc dire que la définition ostensive explique l'emploi – la signification – d'un mot si le rôle que ce mot doit généralement jouer dans le langage est déjà clair ». (L. Wittgenstein, 2004, p. 42).

Quine discute également de la traduction de termes d'une langue à une autre. Il propose l'exemple hypothétique d'un anthropologue qui entend un locuteur natif utiliser le terme « *gavagai* », en pointant vers un lapin : « un lapin détale dans la garenne à proximité ; l'indigène dit : « Gavagai », et le linguiste note dans ses tablettes le mot « Lapin ». (W. V. O. Quine, 1977, p. 60). Le problème est de déterminer si « *gavagai* » se réfère au lapin en tant

qu'entité complète, à sa partie (comme une partie de son corps), ou à quelque chose de plus abstrait. Quine soutient que sans le contexte linguistique et conceptuel approprié, il est impossible de déterminer la signification exacte de « *gavagai* ». Cette approche holiste de la signification met en évidence l'interdépendance des termes et des concepts au sein d'un système linguistique et conceptuel plus large. Selon Quine, comprendre la signification d'un terme nécessite de prendre en compte sa relation avec d'autres termes, ce qui remet en question l'idée d'une analyse atomiste de la signification.

1.3. La signification contextuelle des théories scientifiques

« La préoccupation principale de Quine dans *Le Mot et la Chose* étant la construction d'un schème linguistique austère pour la formulation de la science », (W. V. O. Quine, 1977, p. 14), des clarifications s'imposent. Comment Quine conçoit-il l'observation ? Chez le philosophe américain, l'observation est profondément enracinée dans son empirisme radical et son holisme épistémologique. En effet, Quine remet en question la distinction traditionnelle entre les données brutes de l'expérience et les interprétations théoriques. Pour lui, toute observation est théorisée et interprétée à la lumière de nos concepts et hypothèses préalables. Autrement dit, il n'y a pas de séparation nette entre les données de l'expérience et les hypothèses théoriques.

Les données empiriques brutes ne peuvent pas être évaluées indépendamment du reste de notre système de croyances. Même les phénomènes les plus élémentaires sont interprétés à travers le filtre de nos théories existantes. Il soutient que nos croyances sont interdépendantes et forment un système cohérent. W. V. O. Quine (1977, p. 125) écrit, en effet que « dans la même mesure, nos théories et nos croyances, en général, sont sous-déterminés par la totalité des données sensibles possibles pour un temps infini ». Ainsi, la signification de nos observations dépend de leur relation avec l'ensemble de nos croyances et théories. Dans la mesure où toute observation est théorisée, une révision théorique peut entraîner une révision de la signification des observations. Lorsque les théories changent, notre compréhension des phénomènes observés peut également changer, remettant en question nos interprétations antérieures. Ces changements de théories influencent le langage. Des concepts sont abandonnés et d'autres émergent, pour enrichir la sémantique des scientifiques.

Quine soutient un empirisme radical. Imaginons que vous observez un phénomène quotidien, comme le mouvement d'une pomme tombant d'un arbre. Selon notre auteur, même cet événement apparemment simple est déjà théorisé. Lorsque nous observons la pomme tombant de l'arbre, notre perception est influencée par nos connaissances et nos croyances préexistantes sur la gravité et le mouvement des objets. Ces idées font partie de notre cadre conceptuel général qui guide notre interprétation de l'événement. Selon Quine, notre compréhension de la pomme tombant de l'arbre dépend non seulement de cette observation spécifique, mais aussi de la manière dont elle s'intègre dans l'ensemble de nos connaissances et nos croyances sur le monde. Par exemple, si nous avons des théories préexistantes sur la gravité et la force de la terre, nous interpréterons l'événement en fonction de ces idées.

Si de nouvelles théories sur la gravité ou le mouvement des objets émergent, alors notre interprétation de l'événement de la pomme tombant pourrait également changer. Si, par exemple, une nouvelle théorie propose une explication différente du mouvement des objets, cela pourrait influencer la compréhension de ce que nous observons. C'est pourquoi, F.

Jacques (1985, p. 416) renchérit en affirmant qu'une « théorie contient l'autre comme cas particulier et représente un progrès par rapport à elle. Dans l'exemple le plus souvent invoqué, on passerait déductivement de la théorie de la relativité restreinte (T_1) à la physique newtonienne (T_2) ». Un autre exemple pourrait être celui de l'observation des étoiles dans le ciel nocturne. La compréhension de ce que nous voyons dépendra de nos connaissances préexistantes en astronomie, de nos croyances sur la formation et le mouvement des étoiles, ainsi que de la manière dont ces observations s'intègrent dans notre système de croyances global sur le cosmos. La conception quinienne de l'observation souligne que nos perceptions sont toujours filtrées à travers nos cadres conceptuels existants et nos croyances théoriques. Même les observations les plus simples sont interprétées à la lumière de nos théories préexistantes, et tout changement dans ces théories peut entraîner une révision de notre compréhension du monde. Au regard de la relation dynamique entre le langage et les théories scientifiques, nous relevons qu'ils s'influencent réciproquement. Les théories scientifiques opèrent des changements dans le langage qui s'enrichit de nouveaux concepts, et le langage en retour permet aux scientifiques de communiquer et de médiatiser leurs théories.

2. Théories scientifiques et dynamique du langage

Les changements linguistiques dans les théories scientifiques, qu'ils soient révolutionnaires ou évolutifs, sont des manifestations de la dynamique de la pensée scientifique. Ils reflètent l'évolution des idées et des connaissances, et influencent la manière dont les chercheurs communiquent et comprennent le monde naturel.

2.1. La réception des théories scientifiques : du langage au concept

La communication linguistique est le premier canal par lequel les théories scientifiques sont transmises. En effet, selon Adam Schaff, « la langue est « le moule des sciences dans lequel et conformément auquel les pensées se configurent ». (A. Schaff, 1964, p. 6). La réception des théories scientifiques implique une transition complexe de la communication linguistique à la compréhension conceptuelle. Autrement dit, c'est un processus complexe qui illustre la transition des idées scientifiques à travers les différentes strates de compréhension. Ce processus met en lumière la manière dont les idées scientifiques sont transmises, interprétées et intégrées dans la pensée individuelle et collective. La réception des théories scientifiques obéit à plusieurs étapes, Le premier stade est la communication linguistique.

Les scientifiques, en général, utilisent un langage précis et technique pour exprimer leurs idées, en s'appuyant sur des termes spécialisés et des concepts définis de manière rigoureuse. Lorsqu'un physicien formule une nouvelle théorie sur la gravité, il utilise un langage mathématique complexe pour décrire les relations entre la masse, la distance et la force gravitationnelle. Le deuxième stade est l'interprétation conceptuelle. À la publication de *L'Origine des Espèces*, Charles Darwin a utilisé un langage spécifique pour décrire sa théorie de l'évolution, mais la véritable compréhension de cette théorie nécessitait une analyse approfondie des concepts de sélection naturelle et de diversification des espèces.

A. Schaff (1964, p. 19) le souligne clairement :

Nous projetons un réseau de mots sur ce que nous pressentons d'une manière confuse et embrouillée afin de le saisir par démembrement et de le contenir dans des concepts délimités. La création de concepts à l'aide de mots est un processus d'explication qui démembré (structure) à partir de l'ensemble.

Une fois que les idées sont exprimées linguistiquement, les récepteurs doivent les interpréter et les comprendre conceptuellement. Cela implique de traduire les termes et les concepts scientifiques en une représentation cohérente et significative. Un étudiant en physique, par exemple, interprète les équations mathématiques et les concepts théoriques sur la gravité pour les intégrer dans son modèle mental du monde physique, formant ainsi une compréhension conceptuelle de la théorie.

Quand Niels Bohr a présenté son modèle atomique, les scientifiques et les étudiants ont dû interpréter les concepts de niveaux d'énergie et d'orbites électroniques pour comprendre comment les atomes étaient organisés. Explicitons cette idée avec F. Jacques (1985, p. 416) :

De même, le programme de recherche de Bohr à partir de 1913 entreprit de coordonner à l'aide de la conception des sauts électroniques inter-orbitaux, certains schémas théoriques déjà acquis, tels que le modèle de l'atome de Rutherford et l'hypothèse conçue par Planck des émissions quantifiées d'énergie, charge à Bohr de remanier le stock de ses propres hypothèses de départ pour expliquer les spectres d'émission complexes de Balmer.

La dernière étape est centrée sur l'intégration des idées scientifiques dans la pensée individuelle et collective.

Une fois que les idées scientifiques sont comprises conceptuellement, elles sont intégrées dans la pensée individuelle et collective. Cela peut influencer la manière dont les individus perçoivent le monde et prennent des décisions, ainsi que la direction de la recherche future dans le domaine concerné. La théorie de la relativité restreinte d'Einstein, par exemple, a profondément influencé la façon dont les physiciens et le grand public comprennent l'espace, le temps et la gravité. Elle a modifié notre perception du cosmos et inspire même de nouvelles avenues de recherche. Les grandes idées se distinguent non seulement par leur originalité, mais aussi par leur capacité à changer la façon dont les gens perçoivent le monde. Il est juste de dire avec W. V. O. Quine (1977, p. 29) que « nos mots continuent à avoir un sens acceptable, parce que notre théorie ne change que de manière insensible ; nous dévions de l'usage établi d'une manière suffisamment graduelle pour éviter la rupture ».

La relation entre le langage et les modèles théoriques est souvent bidirectionnelle. En effet, les changements dans le langage peuvent refléter l'évolution des modèles théoriques, tout en influençant également la façon dont ces modèles sont compris et interprétés par la communauté scientifique. L'introduction de nouveaux termes ou concepts dans un domaine scientifique peut stimuler de nouvelles théories et de nouveaux modèles, tout en permettant également de mieux articuler et formaliser des idées préexistantes. Nous voyons qu'en comprenant comment le langage est utilisé pour exprimer, communiquer et structurer les idées scientifiques, les chercheurs peuvent enrichir leur compréhension des théories et des modèles qui sous-tendent la science moderne.

2.2. Les changements linguistiques dans les théories scientifiques : de la révolution à l'évolution

La relation entre le langage et les modèles théoriques est profonde, et la linguistique offre un précieux outil d'analyse scientifique pour explorer cette dynamique complexe. Le langage est le moyen par lequel les scientifiques expriment, communiquent et formalisent leurs modèles théoriques. Il permet de décrire les concepts, les relations et les prédictions des théories scientifiques de manière précise et systématique. Il n'est donc pas superfétatoire de dire que le langage est le fondement des théories scientifiques. Autrement dit, en tant que tel, les théories scientifiques sont construites, formulées et testées à travers le langage. Le langage est le moyen par lequel nous formulons, communiquons et comprenons les théories scientifiques. Il structure notre connaissance et notre discours scientifique. Les termes, les propositions et les arguments scientifiques sont tous exprimés dans une langue spécifique, et notre compréhension du monde est médiatisée par cette langue. En effet, toutes les disciplines scientifiques présentent une structure linguistique.

Et, cette structure linguistique est un aspect crucial de la communication scientifique, car elle définit la manière dont les idées et les découvertes sont exprimées, organisées et partagées au sein d'une communauté scientifique. Chaque discipline scientifique utilise un ensemble de termes spécifiques et techniques pour décrire les phénomènes, les concepts et les processus propres à cette discipline. Cette terminologie spécialisée permet une communication précise et unifiée au sein de la communauté scientifique. En biologie, par exemple, des termes comme *ADN*, *ARN* et *génom*e sont utilisés pour décrire les composants moléculaires et génétiques des organismes vivants, offrant ainsi un langage commun pour discuter de ces concepts. Cette complémentarité entre le langage et les théories scientifiques n'a pas échappé à A. Schaff (1964, p. 22) :

La chose ici la plus capitale du point de vue cognitif est le fait que la langue non seulement sert à communiquer la connaissance, mais aussi qu'elle la façonne, transformant le « chaos » qu'est-ce que nous appelons le monde, en un produit ordonné de l'esprit. La langue est ainsi promue au rôle du créateur, du démiurge, de l'unique monde accessible à l'homme - et cet unique monde qui nous est accessible, c'est précisément le monde construit par la langue.

Les disciplines scientifiques ont souvent des conventions spécifiques en ce qui concerne la structure et le format des publications scientifiques, y compris les sections standardisées telles que l'introduction, les méthodes, les résultats et les discussions. Ces structures facilitent la transmission systématique des résultats de recherche. C'est le cas des articles de recherche en physique. Ces articles suivent généralement une structure qui commence par une introduction exposant le contexte et les objectifs de l'étude, suivie des méthodes expérimentales utilisées, des résultats obtenus et enfin d'une discussion interprétant les résultats à la lumière de la théorie existante.

Par ailleurs, la linguistique des théories scientifiques est traduite par leurs styles de rédaction. Chaque discipline scientifique, en réalité, a ses propres conventions en matière de style d'écriture, qui peuvent varier en termes de niveau de formalisme, de clarté et de précision. Ces styles de rédaction visent à maximiser la compréhension et l'accessibilité des résultats de recherche pour les lecteurs de la communauté scientifique. Ainsi, les articles de recherche en psychologie peuvent utiliser un langage plus accessible et des exemples concrets pour rendre les concepts complexes plus compréhensibles pour un public non spécialisé, tandis que les articles en mathématiques peuvent privilégier un langage formel et une notation mathématique précise pour décrire les théorèmes et les preuves. A. Schaff (1964, p. 6) est clair : « La langue est donc non seulement un instrument et un contenu, mais aussi, dans un

certain sens, un « patron » de la science ; elle désigne la limite et le contour de toute la connaissance humaine ».

Par ailleurs, le langage est le canal par lequel nous pouvons mesurer l'évolution des idées et des paradigmes au fil du temps. En effet, dans l'histoire des théories scientifiques, il s'opère des changements linguistiques : une révolution conceptuelle. Les révolutions conceptuelles marquent des changements majeurs dans les paradigmes scientifiques, car elles remettent en question les idées établies et introduisent de nouveaux concepts et terminologies pour décrire la réalité de manière différente. C'est le cas de la révolution copernicienne dans l'astronomie, où Copernic a proposé un modèle héliocentrique du système solaire, remplaçant ainsi le modèle géocentrique établi depuis des siècles. Elle a ainsi introduit de nouveaux termes comme « héliocentrisme » pour décrire ce changement de perspective. En effet, pour D. Barjot (2020, p. 9), « la transmission est rarement perpétuation à l'identique. Les savoirs transmis sont presque toujours modifiés, remodelés, enrichis, appauvris ».

L'évolution graduelle des termes et des concepts se produit à mesure que de nouvelles découvertes sont faites, et que la compréhension scientifique progresse. Les ajustements linguistiques peuvent être subtils mais significatifs, et reflètent une meilleure précision ou une nouvelle interprétation des phénomènes. Dans la théorie de l'évolution de Darwin, par exemple, le terme « sélection naturelle » a été enrichi au fil du temps, pour inclure des nuances telles que la « sélection sexuelle » ou la « sélection de groupe », et pour traduire une compréhension plus complexe des mécanismes évolutifs au fil du temps. Ces changements linguistiques ont un impact sur la communication scientifique.

Les changements linguistiques, en effet, influent sur la manière dont les scientifiques communiquent leurs idées et interprètent les découvertes. Ils ouvrent de nouvelles perspectives, et suscitent aussi des débats autour de la terminologie et des concepts émergents. Ainsi, l'adoption du terme « théorie de la relativité » par Einstein pour décrire sa nouvelle conception de la gravité, a bouleversé les conceptions traditionnelles de l'espace et du temps, tout en introduisant une terminologie qui a influencé des générations de physiciens.

2.3. La communication scientifique : langage, rhétorique et persuasion

La communication scientifique est un art et une nécessité, intrinsèquement liée à la diffusion des connaissances et à l'avancement des idées. Au cœur de cette communication, réside un ensemble complexe de composantes, comprenant le langage, la rhétorique et la persuasion. Ces différents éléments s'entrelacent pour transmettre des idées complexes de manière accessible et convaincante et forme un tissu vital dans le monde de la science.

Le langage scientifique constitue le pilier sur lequel repose toute communication en ce domaine. Il s'agit d'un langage précis et rigoureux, dépourvu d'ambiguïté, qui vise à exprimer des concepts complexes et des découvertes de manière claire et concise. Par exemple, dans le domaine de l'astronomie, les termes tels que « éclipse » ou « orbite elliptique » sont utilisés avec une précision définie, permettant aux chercheurs du monde entier de comprendre les phénomènes astronomiques. Dans un article scientifique sur la physique quantique, l'utilisation de termes tels que « superposition », « intrication » et « probabilité quantique » permet de communiquer avec précision des concepts complexes à d'autres scientifiques du domaine.

C'est à juste titre que R. Feynman (1998, p. 28) dit que « la science consiste à utiliser un langage que tout le monde comprend pour parler de quelque chose que personne ne comprend ». Chaque terme, chaque expression est minutieusement choisie pour éviter toute ambiguïté et pour refléter avec précision les découvertes et les théories. Cependant, la clarté ne doit pas sacrifier la précision, et c'est là que réside le défi du langage scientifique : être à la fois rigoureux et accessible. La rhétorique, bien que souvent associée à l'art de persuader, joue également un rôle crucial dans la communication scientifique. Elle consiste à structurer les arguments de manière convaincante, à choisir les mots et les exemples qui captivent l'audience et à présenter les faits de manière persuasive. Mieux, comme l'affirme C. Perelman (1988, p. 18), la rhétorique est « conçue comme une nouvelle rhétorique (ou une nouvelle dialectique) qui couvre tout le champ du discours visant à convaincre ou à persuader, quel que soit l'auditoire auquel il s'adresse, et quelle que soit la matière sur laquelle il porte ».

Toutefois, dans le contexte scientifique, la rhétorique est davantage un outil pour clarifier et simplifier les idées complexes, plutôt que pour manipuler les opinions. En effet, selon F. Jacques (1985, p. 418), « l'exercice de la communication entre experts repose sur l'espoir d'un accord souhaitable ou du moins acceptable, sans privilège entre les positions (...). Cette acceptabilité repose sur des facteurs non déterminés par la totalité des théories existantes : pragmatiques ». Considérons le discours d'un biologiste qui cherche à sensibiliser le public aux enjeux de la biodiversité. En utilisant des anecdotes poignantes sur la disparition d'espèces et en soulignant l'impact sur les écosystèmes, le chercheur utilise la rhétorique pour captiver l'attention de son audience et illustrer l'importance de la préservation de la biodiversité.

La rhétorique, en tant qu'art de persuader et de convaincre, est utilisée pour présenter des arguments scientifiques, en utilisant des techniques telles que la logique, l'émotion et l'éthique pour influencer les opinions. Lors d'une conférence sur le changement climatique, un scientifique peut utiliser des données empiriques, des témoignages personnels et des appels à l'action pour convaincre le public de l'importance de prendre des mesures pour réduire les émissions de carbone. La persuasion en communication scientifique repose sur la présentation d'arguments solides, étayés par des preuves empiriques et des données vérifiables. « Le savant ou le groupe de savants qui resteraient enfermés dans les limites de ses pré-supposés se priverait de découvertes surprenantes grâce à la controverse », ajoute F. Jacques (1985, p. 419).

Convaincre dans ce domaine implique de fournir des explications convaincantes et des démonstrations rigoureuses, de manière à ce que les auditeurs ou les lecteurs puissent suivre le raisonnement et en tirer des conclusions logiques. Prenons l'exemple d'un climatologue qui présente les données sur le réchauffement climatique. En fournissant des graphiques et des modèles climatiques basés sur des observations empiriques, le climatologue cherche à convaincre le public de l'urgence d'agir pour atténuer les effets du changement climatique. Cependant, la persuasion scientifique ne vise pas à imposer des croyances, mais plutôt à encourager la réflexion critique et l'exploration intellectuelle. C'est vrai qu'il fut

un temps où les scientifiques se chamaillaient autant que le *vulgum pecus* : les débuts de la physique, notamment, furent à cet égard plus mouvementés. Mais les physiciens contemporains entretiennent des relations extrêmement courtoises : d'un côté, les débats scientifiques ne vont pas sans susciter des éclats de rire et/ou des mises en doute, chaque équipe vantant ses propres expérimentations et proposant de parier sur le résultat final. (R. Feynman, 1998, p. 22).

C'est un processus interactif dans lequel les scientifiques et les communicants échangent des idées, discutent des preuves et remettent en question les hypothèses, dans le but ultime de promouvoir une meilleure compréhension de la nature et de l'univers qui nous entoure. Pour M. Foucault (1966, p. 86), « lorsqu'il s'agit de mettre en ordre des natures complexes (...), il faut constituer une *taximonia* et pour ce faire instaurer un système de signes ».

La communication scientifique n'est pas seulement une question de transmettre des faits, mais aussi de partager des récits, des histoires qui captivent et inspirent. Les scientifiques utilisent des métaphores, des analogies et des exemples concrets pour rendre leurs idées accessibles et engageantes pour un public diversifié. C'est ainsi que la communication scientifique transcende les frontières disciplinaires et culturelles, reliant les esprits curieux à travers le monde. La communication scientifique apparaît donc comme un processus complexe qui intègre le langage, la rhétorique et la persuasion pour transmettre des connaissances, stimuler la réflexion et inspirer le progrès. C'est un art aussi bien qu'une science, qui exige à la fois rigueur intellectuelle et créativité expressive. Ces éléments, bien articulés permettent aux scientifiques d'établir des ponts entre les mondes de la recherche et du grand public, en ouvrant ainsi la voie à de nouvelles découvertes et à de nouvelles perspectives.

Conclusion

L'étude de la pensée de Quine sur le langage et les théories scientifiques nous a permis de faire une incursion dans un domaine où la philosophie du langage rencontre la science de manière profonde et enrichissante. À travers ses travaux novateurs, Quine nous invite à repenser notre conception du langage, en tant qu'outil complexe qui façonne notre perception de la réalité, et influence la formation de nos théories scientifiques. En examinant la nature du langage, Quine a remis en question les fondements traditionnels de la philosophie du langage. Il a mis en lumière l'importance du contexte et de la référence empirique dans la compréhension linguistique. Sa théorie de l'indétermination de la traduction et de l'ontologie soulève des questions profondes sur la possibilité de saisir une réalité indépendante du langage, et nous invite ainsi à une réévaluation radicale de notre compréhension de la relation entre le langage et le monde.

Dans le domaine des théories scientifiques, cette étude nous a offert un regard critique sur la manière dont le langage influence la formation et l'évolution de nos connaissances scientifiques. L'holisme sémantique de Quine souligne l'interconnexion des concepts au sein d'un réseau conceptuel global. Ce faisant, le philosophe américain remet en question les présupposés du réductionnisme linguistique. Mieux, Quine traduit la complexité de la construction de la signification scientifique.

En définitive, l'étude de la pensée de Quine conduit à reconnaître que le langage et les théories scientifiques ne sont pas des entités isolées, mais plutôt des éléments interdépendants qui façonnent notre compréhension du monde. Aller au-delà des mots que nous offre le langage, selon Quine, c'est avoir une vision profonde et éclairante de la nature complexe de la communication humaine et de son rôle dans la quête de la connaissance.

Références bibliographiques

BARJOT Dominique, 2020, *Transmission et circulation des savoirs scientifiques et techniques*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques (CTHS).

FEYNMAN Richard Phillips, 1998, *Vous y comprenez quelque chose, Monsieur Feynman ?*, Paris, Éditions Odile Jacob.

FOUCAULT Michel, 1966, *Les mots et les choses*, Paris, Éditions Gallimard.

JACQUES Francis, 1985, *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, Presses Universitaires de France.

PERELMAN Chaïm, 1988, *L'empire rhétorique*, Paris, Éditions J. Vrin.

QUINE Willard Van Orman, 1977, *Le mot et la chose*, Paris, Éditions Flammarion.

SCHAFF Adam, 1964, *Langage et connaissance suivi de six essais sur la philosophie du langage*, Paris, Éditions Anthropos.

WITTGENSTEIN Ludwig, 2004, *Recherches philosophiques*, Paris, Éditions Gallimard.

MAÎTRISE DES PASSIONS ET EXIGENCE DE VÉRITÉ CHEZ SPINOZA

Youssouf DIARRASSOUBA
 Université Péléforo Gon Coulibaly (Côte d'Ivoire)
 ladiarr@yahoo.com

Résumé

L'homme est un être complexe qui, par son attitude, peut révéler aussi bien sa dimension animale qu'humaine. Il peut manifester son caractère bestial en donnant libre cours à son côté obscur ou faire montre de son élévation spirituelle en extériorisant sa grandeur d'esprit. Le désir d'élévation spirituelle de l'homme est capital chez Spinoza qui, dans sa philosophie éthique, relève la faiblesse de l'esprit de l'insensé tout en indiquant la force spirituelle du sage. D'où cette préoccupation majeure : quels sont les fondements éthiques de l'élévation spirituelle de l'homme selon le spinozisme ? Par une analyse de la philosophie métaphysique et morale de Spinoza, nous montrerons que, par la maîtrise des passions et l'exigence de vérité, l'homme peut véritablement s'élever spirituellement.

Mots-clés : Béatitude – Métaphysique – Morale – Passions – Vérité.

Abstract

Man is a complex being who, through his attitude, can reveal both his animal and human dimension. He can manifest his bestial character by giving free rein to his dark side or demonstrate his spiritual elevation by exteriorizing the greatness of his soul. Man's desire for spiritual elevation is crucial for Spinoza who, in his ethical philosophy, highlights the weakness of the mind of the fool while indicating the spiritual strength of the wise. Hence this major concern: what are the ethical foundations of the spiritual elevation of man according to Spinozism? Through an analysis of Spinoza's metaphysical and moral philosophy, we will show that, through the mastery of the passions and the demand for truth, man can truly rise spiritually.

Keywords: Beatitude – Metaphysics – Morality – Passions – Truth.

Introduction

Selon une certaine théologie foncièrement superstitieuse, l'origine des passions devait être recherchée en dehors de l'homme ; Satan et ses auxiliaires maléfiques en seraient les véritables auteurs. Les hommes, en proie aux passions, ne seraient que des jouets de ces forces, à la fois extérieures et transcendantes, qui les mèneraient involontairement sur la voie dégradante du péché. Par ces mots, Spinoza (1964, p. 152) récuse une telle perception de l'origine des passions : « Il ne nous est pas nécessaire comme à d'autres d'admettre des

Diables pour trouver les causes de la Haine, de l'Envie, de la Colère et de d'autres passions de même sorte ». Les passions, pour Spinoza, ont une origine inhérente à l'homme.

Le mot « passion » vient du mot latin *patior* qui signifie « souffrir, subir ». Par passion, il faut entendre un désir ou un amour puissant, exclusif et obsédant que l'on a à l'égard d'une personne ou d'un objet. C'est un état affectif qui, d'une part, peut nuire au jugement et, d'autre part, peut entraîner une agitation ou déboucher sur la violence. La passion est donc une vive inclination vers un objet que l'on poursuit et auquel on est fortement attaché.

Spinoza, dans sa philosophie éthique, ne vise aucunement la suppression des passions, mais cherche plutôt à les contrôler. Les passions découlant du désir, essence de l'homme, ne peuvent être éliminées sans porter atteinte à l'intégrité même de l'homme. Lorsque l'homme subit une passion, il n'est plus maître de lui-même. Il est pratiquement absorbé par l'objet de sa passion à telle enseigne qu'il perd toute lucidité. De ce fait, en politique, la passion ou l'ivresse du pouvoir a conduit certains politiques à sacrifier d'innombrables vies humaines. Dans la sphère religieuse, des passionnés ou « fous de Dieu », absolument convaincus de leur mission hautement spirituelle, atteignent parfois, sans état d'âme, le summum de la barbarie. Au plan social, des milliers d'individus n'ont pu mener à bien leur existence et ont, par conséquent, compromis l'avenir de leur famille à cause de leur passion démesurée pour les plaisirs sexuels ou sensuels. L'éthique spinoziste, par une analyse méthodique et rigoureuse de l'esprit humain, peut permettre à l'homme de s'affranchir d'une existence de servitude pour une existence de pleine liberté ou béatitude, de quitter la caverne rabaisante de l'insensé pour se délecter de la sérénité apaisante du sage. Le désir de perfectionnement de l'homme par la doctrine spinoziste justifie l'interrogation suivante : quels sont les fondements éthiques de l'élévation spirituelle de l'homme selon le spinozisme ? En quel sens la maîtrise des passions est-elle possible dans le spinozisme ? La réforme spirituelle préconisée par Spinoza peut-elle se passer de l'exigence de vérité ?

Partant de la philosophie de Spinoza, nous affirmons que, par la maîtrise des passions et l'exigence de vérité, l'homme peut véritablement s'élever spirituellement. Partisan de l'immanentisme, l'auteur de l'*Éthique* n'explique pas la souffrance humaine en se référant au péché originel. Il affirme plutôt que la cause des inclinations passionnelles des hommes est à rechercher dans leur propre esprit. Le recours à une espèce d'hérédité spirituelle pour expliquer les actes déraisonnables des hommes est un argument intenable qui le déresponsabilise complètement. Pour rendre compte des tendances pernicieuses de l'homme, pour comprendre la cause des passions, Spinoza, conformément à sa philosophie immanentiste, revient à l'homme, ausculte son esprit, démasque ses démons internes, cerne les ressorts éthiques qui fondent la force de son esprit. Au-delà de sa visée purement métaphysique et éthique, la philosophie de Spinoza apparaît, avant tout, comme une psychologie humaine. Dans ce sens, A. Scala (2009, p. 138) relève que « l'Éthique n'est une sorte de genèse des choses mais une connaissance génétique de ces choses, du moins une connaissance des choses qui peuvent nous rendre un peu moins bornés ». Le spinozisme ne vise point à cerner le commencement absolu des choses ; il cherche plutôt à accéder à leur fond substantiel.

Cette étude vise principalement à questionner l'articulation des notions de maîtrise de passions et d'exigence de vérité dans la philosophie de Spinoza. Notre démarche critique consistera, dans un premier temps, à relever les raisons pour lesquelles l'homme est parfois esclave des passions, dans un deuxième temps, à indiquer les fondements éthiques de la

maîtrise des passions et dans un troisième temps, à souligner que le perfectionnement éthique va avec une certaine exigence de vérité.

1. De l'esclavage des passions

Dans sa philosophie éthique, Spinoza établit un rapport entre les degrés de connaissance de l'homme et ses degrés d'individualité. Dans ce cadre, l'individu passionné se situe au premier degré de connaissance, celui de la connaissance inadéquate. À travers l'étude de l'origine des passions et les causes de la passivité de l'homme, nous parviendrons à cerner les raisons de la servitude humaine.

1.1. De l'immanence des passions

Conformément à la théorie de la substance de Spinoza, l'origine des passions ne doit être recherchée hors de la nature humaine. Les passions ne sont pas le fait d'esprits transcendants ou maléfiques. Aussi, on ne peut envisager de les éliminer sans remettre en cause l'ordre de la nature. Elles sont, en fait, liées à la causalité propre à notre nature. Tout naturellement, dans le degré de la connaissance inadéquate, nous avons des idées inadéquates des causes des choses. De l'esprit, Spinoza indique ceci : « Dans la mesure où il a des idées inadéquates, il est nécessairement passif ». (B. Spinoza, 1964, p. 146). Un corps, comme nous l'avons précédemment indiqué, est nécessairement en rapport avec d'autres corps. Lors de ce rapport, il y a des contacts entre eux. Lorsqu'un homme ne parvient pas à avoir une idée claire des changements qui interviennent dans le monde extérieur, il est enclin à les subir.

Cet homme est balloté par les passions dans la mesure où il est déterminé par des causes extérieures. C'est, en d'autres termes, la non-compréhension de la nécessité propre aux choses qui fait qu'il les subit. L'individu, au premier degré de connaissance, est attaché aux choses extérieures. Et, par cet attachement, son imagination l'amène à considérer ces choses comme faisant partie de sa nature véritable. Ainsi, lorsqu'il est séparé de ces choses, qui participent de sa partie extérieure, il ressent de la tristesse ; d'où sa passion. Cet attachement dépend de son appréciation des choses. Cet individu juge qu'une chose est bonne en soi et, partant de cela, souhaiterait l'avoir avec lui. D'une chose qui lui est extérieure, elle finit par devenir une entité qui semble s'intégrer à sa partie interne, participer à son être.

Néanmoins, lorsque des changements ont lieu dans le monde extérieur, son appréciation peut varier négativement. La chose révélera sa vérité de chose extérieure. De ce fait, la non-compréhension de ce changement fera naître en cet individu des idées confuses. Ce qui entraînera la passivité de son esprit. Spinoza renvoie l'homme à son intériorité : « Les causes (ou pour mieux dire ce que nous appelons péchés) qui nous empêchent de parvenir à la perfection sont en nous-mêmes ». (B. Spinoza, 1964, p.153). La racine des passions dévorantes ou du mal ne se trouve pas principalement à l'extérieur de l'homme. Il n'y a pas dans le monde extérieur des êtres absolument maléfiques qui programment les hommes à baigner dans l'océan des péchés.

En vue de mettre en crise l'origine diabolique du Mal, Spinoza affirme : « Car il ne nous est pas nécessaire comme à d'autres d'admettre des Diables pour trouver les causes de la haine, de l'Envie, de la Colère et de d'autres passions de même sorte, puisque nous les avons trouvées sans de telles fictions ». (B. Spinoza, 1964, p. 152). Pour Spinoza, le Diable est une pure invention théologique qui sert à justifier l'existence du Mal et à déresponsabiliser

l'homme. En réalité, l'homme, selon les dispositions de son esprit, peut être soit influencé par la relative négativité externe du monde, soit il peut faire de cette apparente négativité externe un tremplin vers la béatitude. C'est la faiblesse de l'esprit humain, vaincu par une situation donnée ou par une tendance immanente donnée, qui donne vie au péché. En un mot, l'homme a à l'intérieur de son esprit aussi bien les racines du mal que du bien. Spinoza, dans sa philosophie, ne se contente pas seulement de relever l'origine immanente des passions, il indique aussi les causes de la passivité humaine.

1.2. Des causes de la passivité de l'homme

Pour Descartes, la volonté n'a pas le pouvoir d'exciter directement les passions. La maîtrise des passions, pour le philosophe cartésien, est déterminée par le contrôle de la glande pinéale. Descartes (2010, p. 54) explicite ce qui suscite les passions : « La dernière et la plus prochaine cause des passions de l'âme n'est autre que l'agitation dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau ». Il y a, selon Descartes, au sein du cerveau une sorte de combat entre la volonté et les esprits animaux, corpuscules composés des parties les plus fines et les plus subtiles du sang, qui circulent du cerveau aux muscles et meuvent le corps. Les individus dotés d'une âme forte ont, de par leur volonté, le pouvoir de vaincre les passions tandis que ceux qui disposent d'une âme faible se laisseront emporter par les passions. Descartes (2010, p. 54) indique que « ceux mêmes qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions ». Une telle entreprise n'est possible que si ceux-ci s'évertuent à employer assez d'industrie à dresser ou conduire les passions.

Opposé à Descartes sur ce sujet, Spinoza, conformément à sa critique du libre arbitre, récuse le pouvoir absolu que l'âme aurait sur les passions. Spinoza juge illusoire cette indépendance de l'âme et sa capacité d'agir hors du déterminisme de la Nature. P. Danino (2009, p. 41) clarifie la vision spinoziste des passions : « La puissance de l'esprit, en ce qui concerne les passions, ne sera pas une puissance s'exerçant sur le corps ; ce sera celle d'une raison, puissance de comprendre le corps ». Le corps n'est plus une chose étendue que l'âme peut maîtriser absolument ; par la raison, il faut plutôt chercher à comprendre les affections du corps.

L'homme n'est pas un être double, mais unitaire. Le corps et l'âme ne sont point deux entités juxtaposées. Spinoza précise que l'âme est l'idée du corps (*idea corporis*). L'âme représente donc la conscience du corps. L'homme, soumis aux passions, est dans un état de passivité. Dans la terminologie propre à Spinoza, on parlera plutôt des affections. Ainsi, l'homme, victime de passions, ne fera que subir des affections. Dans la théorie de la connaissance de Spinoza, cet homme se situe au premier degré de connaissance. Son corps, en relation avec d'autres corps, subit des transformations. Celles-ci sont dues aux affections qu'un corps reçoit d'autres corps. Ces affections ne sont pas positives ou négatives en soi. Selon la façon dont un corps est affecté par d'autres, sa puissance d'agir sera diminuée (passion) ou augmentée (action). Déjà, Spinoza, au sujet de la relation entre les substances, fait cette précision : « Par mode, j'entends les affections de la substance, autrement dit ce qui est en autre chose, par quoi il est aussi conçu ». (B. Spinoza, 1964, p. 45). Il y a donc dans un corps quelque chose qu'il a en partage avec d'autres corps. Les corps qui ne sont pas identiques, ne sont pourtant pas radicalement différents l'un de l'autre. Malgré leurs différences, ils ont, dans leur nature respective, quelque chose en commun.

L'affection qu'un corps émet englobe à la fois ce corps et le corps auquel il l'envoie. Chez Spinoza, il y a une corrélation des corps qui s'explique par leurs origines divines. Comme chez Descartes, les corps ne sont pas des réalités isolées. Possédant la puissance propre à la substance, ils sont des réalités vivantes. Un corps, isolé, ne recevant aucune affection d'autres corps, ne peut expérimenter l'élévation spirituelle. C'est dans le rapport à d'autres corps qu'un corps se réalise véritablement. L'état d'un corps dépend de la façon dont il est affecté par d'autres corps. Un corps sera soit en mouvement soit au repos. Son mouvement sera interrompu ou accéléré par la rencontre avec un autre corps. Chez Spinoza, il y a trois passions primitives qui sont le désir, la tristesse et la joie. Le désir constitue, comme on l'a précédemment souligné, l'essence de l'homme. Celui-ci sera dans un état de joie ou de tristesse selon la façon dont il est affecté par les choses extérieures. On peut, à ce niveau, entrevoir que le perfectionnement spirituel n'est possible que parce que l'homme est un être de désir. De même, il apparaît que la béatitude sera non du côté de la tristesse, mais de celui de la joie. Cette joie devra résulter de l'harmonie du corps et de l'âme.

Par les sens, l'individu perçoit les autres corps qui lui sont extérieurs. Cette perception est accompagnée de la mémoire et de l'imagination. À ce stade, Spinoza souligne que l'individu est dans le degré de la connaissance inadéquate. De cette inadéquation de la connaissance naissent les passions. Par cette pensée, Spinoza, indique la cause principale de la souffrance de l'homme soumis aux passions :

L'âme donc, en cas qu'elle consiste seulement dans une union avec une chose temporaire et changeante (comme l'est le corps), doit nécessairement pâtir et périr avec lui, tandis qu'au contraire elle sera libérée de toute Passion et aura part à l'immortalité, si elle est unie avec une chose qui est éternelle et immuable de sa nature. (B. Spinoza, 1964, p. 36).

Sur la voie de la béatitude, l'homme doit, avant tout, avoir une idée adéquate de la nature des choses qui peuvent être temporaires et changeantes, ou éternelles et immuables. S'attacher à des choses temporaires et changeantes comme la richesse, l'honneur et les plaisirs sensuels et, de surcroît, les considérer comme étant éternelles et immuables, expose inexorablement l'homme à la souffrance. Mais, quels sont les fondements éthiques de la maîtrise des passions ?

2. Fondements éthiques de la maîtrise des passions

Malgré sa singulière originalité, l'éthique spinoziste est tributaire d'un certain contexte philosophique qui justifie son apparition. D'où la nécessité heuristique de relever certaines doctrines qui ont préfiguré son émergence, d'une part, et, lui sont foncièrement opposées, d'autre part. Cette justification contextuelle permet de mieux saisir le fondement éthique de la maîtrise des passions chez Spinoza.

2.1. La maîtrise des passions dans l'histoire de la philosophie

Dans l'histoire de la philosophie occidentale, la puissance de l'homme ou la force de son esprit a toujours été analysée relativement à celle de Dieu. Pour les philosophes athées Marx, Nietzsche, Sartre, il n'y a aucune puissance en Dieu puisqu'il n'existe pas. Ce Dieu pensé comme transcendant et omnipotent n'est que le produit de l'illusion de l'esprit. Le perfectionnement spirituel de l'homme, résultant de sa puissance, est alors envisagé sans Dieu. À l'opposé de ceux-ci, d'autres philosophes, à l'image de Saint-Augustin, Pascal et

Leibniz accordent une place de choix à Dieu dans l'élévation spirituelle de l'homme. G. W. Leibniz (1991, pp. 83-85) souligne qu'il y a un lien étroit entre l'homme et Dieu : « C'est ce qui fait que les Esprits sont capables d'entrer dans une manière de société avec Dieu ». Dans la Cité de Dieu, qui est un Monde Moral, il y a de la place pour la Grâce divine.

Avant Spinoza, Marc-Aurèle, philosophe stoïcien et empereur romain, indique que l'homme possède en lui des ressources morales pour contrôler ses passions :

Rends-toi compte enfin que tu as en toi-même quelque chose de plus puissant et de plus divin que ce qui suscite les passions et que ce qui, pour tout dire, t'agite comme une marionnette. Quel est en ce moment le mobile de ma pensée ? N'est-ce pas la crainte, le soupçon, la convoitise ou quelque autre passion de cette sorte ? (Marc-Aurèle, 1964, p. 204).

Ignorant le pouvoir intrinsèque de son esprit, l'homme devient le jouet des passions parce qu'il recherche des solutions à cet état à l'extérieur de lui. Procédant ainsi, il est déterminé du dehors par le jugement qu'autrui porte sur lui, par l'apparent bonheur découlant de l'acquisition des biens matériels ou du pouvoir que celui-ci semble détenir. Il a surtout une piètre estime de soi à telle enseigne qu'il jalouse ou méprise quiconque semble être heureux. Prenant conscience du fait qu'il est une partie de la divinité universelle, l'homme doit moissonner son essence divine en surmontant les sentiments ignobles qui résident en lui. En outre, le partisan du stoïcisme doit se décharger des rancunes et des blessures du passé, tout en se débarrassant des craintes et des viles espérances futures. Se basant sur cet immense trésor qu'est sa force spirituelle interne, découlant de la force universelle, il doit jouir pleinement, sereinement, du temps présent, mû par une attitude profondément bienveillante envers ses semblables et les autres êtres vivants.

Le philosophe idéaliste allemand, Hegel, a une vision des passions qui diverge de celle de Spinoza. Si pour Spinoza, la maîtrise des passions vise principalement la quête de la béatitude, pour Hegel, cette quête est subordonnée à l'atteinte d'un but supérieur. G.W. F. Hegel (1955, p. 124), par ces mots, relève la finalité de la lutte des grands hommes : « Ils n'ont pas voulu trouver le bonheur, mais atteindre leur but, et ce but, ils l'ont atteint par un labeur pénible ». Le sage spinoziste recherche le bonheur, pour lui et pour autrui, en se fondant sur une certaine pratique de la vertu. Le grand homme, selon Hegel, sacrifie son bonheur personnel et celui de certains individus pour participer à la réalisation d'un grand but universel.

La quête de la béatitude est véritablement aux antipodes de la quête des agents de l'Histoire : « Les grands ne furent grands que parce qu'ils ont été malheureux ». (G.W. F. Hegel, 1955, p. 124). La passion dévorante qui les dirige a été cause de misère pour eux dans leur vie privée, mais leur a procuré une satisfaction bien singulière, celle de grandes personnalités historiques. Pour Hegel, la passion constitue une énergie fondamentale dans la réalisation des grandes œuvres historiques. Contrairement à Hegel, la béatitude, visée par Spinoza, est le souverain bien qui est le propre du sage. Dans cette classification qui peut paraître schématique, où pourrait-on situer Spinoza ? La puissance de l'entendement dont il parle est-elle une force transcendante ou immanente ? Peut-on lutter contre les passions sans Dieu ?

2.2. La maîtrise des passions chez Spinoza

L'élévation spirituelle, par la maîtrise des passions, ne peut être expérimentée que par le passage du premier degré au deuxième degré de connaissance. Ainsi, quiconque se maintient

au premier degré ne peut bénéficier de la lumière de la béatitude. Comme le prisonnier de la caverne de Platon, il demeure fils de l'obscurité, jouet des passions. Il n'accouchera que des idées inadéquates, sources de passion. En revanche, la maîtrise des passions est possible à partir du deuxième degré de connaissance. À ce niveau, l'individu apprend à connaître par raisonnement. La maîtrise des passions, chez Spinoza, n'est possible que par la compréhension de leurs causes. En effet, il s'agit d'avoir des idées claires, et non confuses, des conditions des changements qui interviennent dans le monde extérieur.

Ces idées claires, que l'individu formera à l'intérieur de son esprit, permettront d'expliquer l'enchaînement des causes des choses. Ainsi, cet individu se rend compte que ceci a été engendré par cela, et cela s'explique par telle autre chose. Cette dernière chose provient d'une autre chose, ainsi de suite. En partant de la relation de cause à effet, successivement, l'individu, au deuxième degré de connaissance, parvient progressivement, à une idée adéquate des causes des choses et ne les subit plus. Cette maîtrise des passions n'est possible que par le passage du premier degré au deuxième degré de connaissance. Ce deuxième degré conduit à la maîtrise des passions. C'est le monde des idées adéquates qui permet le passage de la passivité à l'action. De ce fait, cet individu n'est plus déterminé par des causes externes, mais par lui-même. Le passage au deuxième degré n'est possible que par le *conatus* qui est « l'effort par lequel toute chose s'efforce de persévérer dans son être ». (B. Spinoza, 1964, p. 153).

Qui veut s'élever spirituellement doit se forger une arme morale et spirituelle assez solide, ne subissant point les variations de l'extérieur. Les passions constituent un obstacle au perfectionnement de l'homme quand celui-ci ignore leurs causes. En ayant des idées claires de leurs causes, notre intérieur ne peut être vaincu de l'extérieur, nous sommes auteurs des affects actifs. Spinoza explique ce fait par cette proposition : « Nulle chose ne peut être détruite sinon par une chose extérieure ». (B. Spinoza, 1964, p. 152). La fortitude intérieure est un bouclier spirituel contre l'altérité menaçante. La défaite interne de l'esprit induit la défaite externe. Le spinozisme ne peut être assimilé au recours à une causalité stricte pour expliquer la liaison qu'il y a entre les idées et les choses. Une telle causalité conduirait à l'affirmation d'un déterminisme strict de la nature où l'homme serait soumis à la servitude.

Au contraire, Spinoza, bien qu'il reconnaisse que l'homme n'est pas un empire dans un empire, lui fournit néanmoins les moyens de se libérer des déterminations externes. Il donne au sujet le moyen de connaître les causes des choses pour ainsi transformer les affects passifs en affects actifs. Il fait passer le sujet de l'hétéronomie à l'autonomie, du monde des idées confuses et mutilées à celui des idées adéquates. C'est pourquoi, le désir ne doit être supprimé, mais transmuté par la connaissance réflexive des affects. Le désir est fondamental puisqu'il rend possible l'élévation spirituelle. En ce sens, il n'y a point d'élévation spirituelle sans désir. D. Nichiren (2011, p. 321), moine bouddhiste du XXII^{ème} siècle après Jésus Christ, indique, à cet effet, que « les désirs terrestres sont l'illumination ». C'est précisément en contrôlant nos désirs, par l'entraînement à la sagesse, que l'on expérimente l'état de l'être éveillé. L'autodétermination, face au monde extérieur, fait passer de la dépendance à la liberté. En comprenant la nécessité propre à soi et aux choses, on réalise sa propre causalité. La compréhension de cette causalité permet à l'individu de manifester la force de son esprit.

L'homme qui institue sa propre causalité prend conscience de son essence singulière. En déployant cette essence, il parvient à sa pleine réalisation. Le perfectionnement spirituel que vise le spinozisme n'admet point de mortification du corps. Le corps n'est pas le tombeau

de l'âme, il est plutôt l'usine de l'âme. La liberté de l'homme, qui est le fruit de la force de son esprit, n'émane pas de la grâce divine telle que conçue par certains théologiens. Pour nous en convaincre, référons-nous à cette définition que Spinoza donne de la Providence divine qui n'est autre que « la tendance, que nous trouvons dans la nature entière, et dans les choses particulières, ayant pour objet le maintien et la conservation de leur propre être ». (B. Spinoza, 1964, p. 71). Cette définition, fidèle à son immanentisme, rejette toute idée de grâce provenant d'un être transcendant. Sur ce point, sa philosophie est tout le contraire de celle de Saint Augustin, Pascal, ou encore Leibniz. Contrairement à ces auteurs, chez Spinoza, il n'y a pas de Dieu qui transcende la Nature. Dieu est plutôt la Nature et la Nature est Dieu : *Deus sirve natura, natura sirve Deus*. Le Dieu spinoziste est un principe immanent à la nature. La béatitude ne peut donc être un don fait à l'homme par un être suprême, transcendant.

De même, sa philosophie est opposée à celle des philosophes athées. Contrairement à Nietzsche, Marx et Sartre, il ne récuse pas systématiquement l'idée de Dieu. Il donne plutôt les arguments selon lesquels vouloir situer Dieu hors de l'univers relève d'une antinomie. Ainsi, Dieu et la religion ont leur place dans son système ; mais conformément à son principe d'immanence. De ce fait, Spinoza n'est ni athée, ni transcendentaliste ; il est panthéiste. Pour lui, tout ce qui est en Dieu. Il y a identité entre Dieu et le monde.

La force de l'esprit découle de la connaissance adéquate. Cette connaissance est possible à partir du deuxième degré. Mais, on ne doit se contenter de demeurer à ce degré. Il faut passer au troisième degré où la connaissance est encore meilleure. Le passage du premier degré au deuxième degré de connaissance a rendu la lumière accessible. Mais, c'est seulement en passant du deuxième au troisième degré que l'élévation spirituelle devient effective. En somme, la béatitude est de la lumière, mais c'est précisément ce qu'il y a de plus lumineux. Si le passage du premier au deuxième degré, dans un sens platonicien (mais aussi spinoziste) est le passage du vice à la vertu, le passage au troisième degré permet d'atteindre la vertu la plus haute. Par ces mots, Alain marque la distinction entre ces deux genres supérieurs de connaissance : « Et l'on voit ici combien la connaissance intuitive des choses particulières ou connaissance du troisième genre est supérieur à la connaissance universelle, c'est-à-dire à la raison ». (Alain, 1949, p. 61). À ce degré de connaissance, l'homme prend conscience de son éternité et de ce que Dieu est en lui.

Au deuxième degré, par la connaissance par la raison, l'individu appréhende la nature comme lui étant extérieure. Au troisième degré, celui de la connaissance intuitive, l'idée de Dieu devient vraie en lui. Cet individu a une connaissance adéquate de l'essence des choses. Spinoza souligne l'excellence de ce degré connaissance : « Le suprême effort de l'esprit et sa souveraine vertu est de comprendre les choses par le troisième genre de connaissance ». (B. Spinoza, 1954, p. 298). L'homme se doit de persévérer dans son être afin de pouvoir avoir une connaissance intuitive de lui-même, des choses et de la nature entière.

La puissance qu'offre cet effort est la manifestation de la vertu la plus haute. Cette vertu procure joie et liberté à l'esprit. Et cette joie qui est accompagnée de sérénité est la béatitude même. Parce qu'en union avec la Nature, qui est éternelle, cette joie l'est également. C'est à ce titre que B. Spinoza (1964, p. 156) présente la liberté comme « une solide réalité qu'obtient notre entendement par son union immédiate avec Dieu pour produire en lui-même des idées et tirer de lui-même des effets qui s'accordent avec sa nature, sans que ces effets soient soumis à aucunes causes extérieures par lesquelles ils puissent être altérés ou transformés ». La béatitude est de l'ordre de liberté humaine. Spinoza, il faut le signaler,

n'établit pas l'omnipotence de l'homme, c'est-à-dire sa puissance absolue sur la Nature entière. Il révèle, néanmoins, les choses qui sont en son pouvoir, ses capacités qui ne dépendent que de lui et non de causes extérieures. Le sage, l'individu qui a vaincu ses passions ou ses démons internes, n'est-il pas celui qui allie nécessairement quête spirituelle et exigence de vérité ?

3. L'exigence de vérité et l'élévation spirituelle de l'homme

L'élévation spirituelle par le sacrifice de la vérité ou l'affirmation de la vérité par la mise en péril de leur vie, tel est le dilemme auquel furent confrontés bien de penseurs tout au long de l'histoire de l'humanité. Face à de multiples persécutions, Spinoza, faisant preuve d'une certaine prudence, a milité tant pour la réforme spirituelle que pour la réforme sociale par la défense de l'immanentisme.

3.1. La vérité menacée

Alain (1949, p. 14) relève le degré de persécution dont Spinoza fut l'objet :

J'ai dit quelquefois que la philosophie était bien dangereuse. Aussi nul homme ne fut plus réfuté que Spinoza. Nul système ne fut plus maudit que ce détestable panthéiste. Il reste à savoir ce que c'est. Parce que Dieu est un et indivisible, Dieu est partout présent, comme au reste on l'enseigne. Mais, malheur à qui l'enseigne.

Spinoza a été persécuté parce qu'il a osé dire une vérité, « sa » vérité, le panthéisme. Avant lui, Giordano Bruno avait été brûlé vif pour avoir défendu l'idée d'un univers infini et la pluralité des mondes. René Descartes renonça à publier le *Traité du monde* à cause de la condamnation de Galilée par le Saint-Office. Dans l'Antiquité, Socrate but la cigüe pour avoir, peut-être, abusé de son ironie. Au regard de ces exemples, il semble qu'Alain, à raison de mettre l'accent sur la dangerosité de la philosophie. Néanmoins, Aristote (1987, p. 25), par ces mots, précise que l'exigence de vérité est fondamentale et supprime même la noblesse de l'amitié : « Vérité et amitié nous sont chères l'une et l'autre, mais c'est pour nous un devoir d'accorder la préférence à la vérité ». La considération qu'Aristote avait pour Platon ne l'a pas empêché de critiquer la philosophie de son vénérable maître.

Pour les scolastiques, la vérité est la conformité de la pensée aux choses. Au moyen-âge, la question de la vérité a suscité des antagonismes entre l'orthodoxie et l'hérésie. Pour les partisans du dogmatisme théologique, toute vérité s'imposant comme telle rejette le faux comme la lumière écarte l'obscurité. Ceux-ci prétendaient vivre selon la lettre de l'orthodoxie, et s'évertuaient à imposer leur point de vue aux individus considérés comme hérétiques. La philosophie de Spinoza a été jugée d'hétérodoxe, et sa prétendue hérésie explique la malédiction dont il fut l'objet. Il prit le parti de l'immanence. À cette époque, la plupart des théologiens et bien de philosophes étaient partisans de la thèse de la transcendance. Pour ceux-ci, Dieu, le Créateur du monde, se situe hors du monde. Le malheur de Spinoza est d'avoir soutenu une autre thèse qui stipule que Dieu est identique au monde.

La thèse de la transcendance divine est soutenue par B. Pascal (1995, p. 38) : « Si l'homme s'étudiait le premier, il verrait combien il est incapable de passer outre. Comment se pourrait-il qu'une partie connût le tout ? ». Pour Pascal, le Tout, c'est-à-dire Dieu, est au-dessus de toute compréhension humaine. Cette thèse l'amène à soutenir l'idée de la misère de l'homme sans Dieu. Il révèle le caractère fini de l'homme, comparé à Dieu qui est infini.

Cette thèse de Pascal est aux antipodes de celle de Spinoza. Pascal rejoint la thèse théologique selon laquelle Dieu est inconnaissable par la pensée. Le transcendantalisme, au XVII^{ème}, s'imposait comme étant la vérité absolue au détriment de l'immanentisme. Mais, qu'est-ce qui justifie la prise de position de Spinoza en faveur de l'immanentisme ?

3.2. L'immanentisme spinoziste

Spinoza récuse l'idée selon laquelle l'homme ne serait qu'une partie du tout, un être fini. À cet effet, il précise que l'homme n'est pas un simple jouet au sein de la nature : « L'homme, dans la mesure où il est une partie de la nature, constitue une partie de sa puissance ». (B. Spinoza, 1965, p. 86). Contrairement à Pascal, Spinoza ne perçoit pas l'homme comme un être misérable, imperceptible lui-même au sein du Tout. Spinoza, par cette pensée, met plutôt l'accent sur sa puissance dans la nature : « Celui-là donc est nécessairement le plus parfait et participe le plus à la souveraine béatitude, qui aime par-dessus tout la connaissance intellectuelle de Dieu, c'est-à-dire de l'être tout parfait, et en tire le plus de délectation ». (B. Spinoza, 1965, p. 88). On peut soutenir que Spinoza pense l'infini dans le fini, Dieu dans l'homme. L'homme n'est pas le Tout, mais il participe à sa puissance. Il possède la puissance de création propre au Tout. A. Hampâté Bâ (1994, p. 33) semble révéler cette vérité : « Nous sommes des créatures créées / mais aussi des créés créateurs ». L'homme n'est pas seulement une simple créature, une créature incapable de création comme les plantes et les animaux. Pour Hampâté Bâ, l'homme possède en lui une part considérable de la force de création divine.

L'homme n'est pas cause de soi, il trouve sa cause dans la Nature. Il provient de la puissance de création inhérente à la Nature, et exprime cette puissance en persévérant dans son être. Spinoza revient sur ce fait en ces termes : « De plus, dans ses entretiens, il évitera de rapporter les vices des gens et aura soin de parler peu de l'impuissance humaine, mais largement de la vertu ou de la puissance humaine et de la voie par laquelle on peut la perfectionner ». (B. Spinoza, 1975, p. 276). Ne parler que de l'impuissance de l'homme ne peut point l'aider à surmonter ses faiblesses ; il convient de révéler en quoi il peut acquérir de la puissance. Nietzsche, à travers la théorie de la volonté de puissance, abonde dans ce sens : « Es-tu mon frère, une force neuve et un droit nouveau ? Un mouvement premier ? Une roue qui d'elle-même roule ? Autour de toi tu peux forcer même les astres à graviter ? ». (F. Nietzsche, 1971, p. 84). L'homme doit user de sa force intrinsèque pour se parfaire. Le *conatus* peut à juste titre être assimilé à une roue qui tourne d'elle-même. De même, en roulant ainsi, cette roue peut moduler son rapport à son environnement.

Il y a chez Spinoza une philosophie de la joie qu'il songea à communiquer aux autres au péril de sa vie. Après la parution du *Traité Théologico-politique*, il fut exclu de la communauté juive d'Amsterdam. Il aurait pu abjurer son hérésie pour éviter toute persécution. Mais, fidèle à sa conviction, il rédigea l'*Éthique* et d'autres ouvrages, et continua à défendre son point de vue, sa vérité. La vérité de Spinoza, qui s'appuie sur l'immanentisme, est une manière, parmi tant d'autres, d'envisager la béatitude. Même si elle était en contradiction avec la conception qui prédominait à cette époque, cela ne peut aucunement justifier les nombreuses persécutions qu'il dut subir. En outre, ces persécutions témoignent de la faiblesse spirituelle de ses détracteurs. En effet, quand on ne peut convaincre, on persécute. Par le refus du dialogue, on s'enferme dans l'obscurité du dogme ; on assassine la critique, donc la vérité. L'élévation spirituelle n'est possible qu'avec un esprit ouvert, libre.

Spinoza fonda sa philosophie à partir d'une intuition : il s'est éveillé à l'idée selon laquelle toute chose possède, en elle-même, le potentiel de perfectionnement de soi. Toute chose a de manière inhérente l'essence de la nature entière. La béatitude, le souverain bien, la chose la plus élevée en l'homme, peut être atteinte en persévérant dans son être. À cette époque, la pensée dominante était opposée à la vision de Spinoza sur la question du salut. Pour cette pensée, l'homme est avant tout une créature imparfaite. Son imperfection est liée au péché originel. Ainsi, toute prétention au perfectionnement spirituel de soi, sans le recevoir de Dieu, n'est que vanité.

De ce fait, lorsque Spinoza affirma que la force divine et la sagesse divine doivent être recherchées à l'intérieur de l'homme, il fut accusé d'athéisme. Leibniz, qui critiqua sévèrement le panthéisme spinoziste, reconnut cependant la nécessité de supprimer la distance entre l'homme et le divin : « Les Esprits sont encore des images de la divinité (...) chaque esprit étant une petite divinité dans son département (...). C'est ce qui fait que les esprits sont capables d'entrer dans une Manière de société avec Dieu ». (G.W. Leibniz, 1991, pp. 83-84). Leibniz acheva cette idée en concluant que l'ensemble des esprits constitue la « Cité de Dieu (...) un Monde Moral (...) dans le Monde Naturel ». (G.W. Leibniz, 1991, pp. 83-85). Au regard de ces idées, il apparaît que la pensée de Leibniz n'est pas loin du spinozisme, même s'il prétend le contraire.

En effet, approuver le panthéisme spinoziste impose une prise position contre les persécutions diverses engendrées par cette pensée. Bref, il fallait avoir du courage pour avouer sa sympathie pour le spinozisme. P. T. d'Holbach (2001, p. 596), favorable à l'exigence de vérité qui anime la plupart des libres penseurs, note pour sa part : « L'accueil peu favorable que rencontrent dans un monde frivole ou pervers les vérités les plus utiles, ne doit pourtant pas décourager des citoyens animés de la passion du bien ». La passion des tyrans est d'assujettir les individus en leur ôtant, à la fois, le droit à vie, la liberté de conscience et d'opinion. Cette passion perverse rencontre nécessairement l'opposition des passionnés du bien ou de la vérité qui savent que l'homme perd son humanité, quand il est privé de liberté, que l'État, dans cette situation, devient un simple dessert, un lieu privé de la vitalité de liberté. Les partisans de l'obscurantisme religieux seront également confrontés à la résistance de ces individus intègres qui tiennent à ce que la religion, au-delà des dogmes, des superstitions et du spectacle du culte extérieur, parvienne à bâtir en l'homme une âme véritablement humaine.

Conclusion

Spinoza, dans sa philosophie, allie réforme spirituelle et exigence de vérité. D'une part, sa philosophie éthique se préoccupe principalement de la réforme de l'entendement, d'autre part, sa philosophie politique milite pour la préservation de la liberté de penser et d'opiner. Dans ce sens, l'analyse des passions a permis d'établir la nécessité du passage du premier degré au deuxième degré, puis au troisième degré de connaissance. Le sage, l'individu qui s'est élevé spirituellement, par la nécessaire maîtrise des passions, n'est pas un être supérieur, doté de dons exceptionnels. C'est plutôt un être ordinaire qui, progressivement, est parvenu à contrôler ses démons internes par la force de son esprit.

Toutefois, la véritable élévation spirituelle ne peut être expérimentée par un homme renfermé dans sa bulle méditative, insensible à la misère et à l'injustice sociale. Prendre de la

hauteur spirituelle s'accompagne nécessairement de la ferme détermination à aspirer profondément à une exigence de vérité. Le sage, à l'instar de Socrate ou de Spinoza, ne peut être silencieux face aux turpitudes sociales qui tendent à s'imposer comme étant la norme. La tyrannie et le cynisme naissants se nourrissent, parfois, de la peur et de la couardise des individus. L'Histoire enseigne que les pires systèmes de barbarie, quel que soit leur niveau de sophistication de la terreur, ont fini par disparaître le moment venu. Ce moment venu ne fut occasionné ni par les prières passives de fatalistes ni par la venue hypothétique de sauveurs extraterrestres. Le sage, continuellement, travaille à nourrir son âme, à dénoncer la laideur du mensonge pour jouir du privilège de demeurer Ami de la Vérité.

Références bibliographiques

- ALAIN Émile Chartier dit, 1949, *Spinoza*, Paris, Éditions Gallimard.
- ARISTOTE, 1987, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Éditions Vrin.
- DANINO Philippe, 2009, « Avec et contre Descartes », in *Le nouvel Observateur*, Hors-série, n° 73, p. 41.
- DESCARTES René, 2010, *Les passions de l'âme*, Paris, Éditions Vrin.
- D'HOLBACH Paul-Henri Thiry, 2001, *Œuvres philosophiques*, Paris, Éditions Alive.
- HAMPÂTÉ BÂ Amadou, 1994, *Kaïdara*, Abidjan, Nouvelles Éditions Ivoiriennes.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1955, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- MARC- AURÈLE, 1964, *Pensées pour moi-même*, Paris, Éditions Garnier-Flammarion.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 1991, *La monadologie*, Paris, Éditions Librairie Générale Française.
- NICHIREN Daïshonin, 2011, *Les écrits de Nichiren*, Tokyo, Éditions Soka Gakkai.
- NIETZSCHE Friedrich, 1971, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Éditions Gallimard.
- PASCAL Blaise, 1995, *Pensées*, Paris, Éditions Booking International.
- SCALA André, 2009, *Spinoza*, Paris, Éditions Perrin.
- SPINOZA Baruch, 1964, *Court Traité*, Paris, Éditions Garnier-Flammarion.
- SPINOZA Baruch, 1965, *Traité Théologico-politique*, Paris, Éditions Garnier-Flammarion.
- SPINOZA Baruch, 1975, *Éthique*, Paris, Union Générale d'Éditions.

INNOVATIONS THÉMATIQUES DANS *SI LOIN DE MA VIE* ET *CARREFOUR DES VEUVES* DE MONIQUE ILBOUDO

Rasmata KABORÉ

Université Joseph Ki-Zerbo (Ouagadougou / Burkina Faso)

rasmatakabore459@yahoo.com

Résumé

Cet article ambitionne de mettre en lumière les innovations thématiques dans le discours féministe à l'œuvre dans les romans de Monique Ilboudo. Nombreux sont ces romans féminins dont la dimension emblématique a toujours été de satisfaire un besoin d'écrire sur des problématiques liées exclusivement à la femme. Aujourd'hui, apparaît une nouvelle génération d'écrivaines qui, sur le plan thématique et scriptural, élargissent leur champ de vision à d'autres préoccupations. Entre autres, *Si loin de ma vie* et *Carrefour des veuves*, s'intéressent à l'actualité socio-politique d'une Afrique en proie à la violence et en perte de repère. Quels sont ces nouveaux sujets qu'abordent Monique Ilboudo ? Comment ces innovations thématiques reconfigurent-elles l'image qu'elle accorde à ses protagonistes féminins ? L'approche thématique nous servira de grille de lecture des thèmes abordés dans les œuvres de Monique Ilboudo.

Mots-clés : Femme – Féminin – Féministe – Génération – Innovation thématique – Roman.

Abstract

This article aims to highlight the thematic innovations in the feminist discourse at work in Monique Ilboudo's novels. Many of these women's novels in French-speaking black Africa have chosen to focus on issues linked exclusively to women. Today, there is a generation of writers who, on a thematic and scriptural level, are broadening the field to other concerns. Among others, *So far from my life* and *Crossroads of widows*, focus on the socio-political news of an Africa prey to violence and losing its bearings. What are these new topics that Monique Ilboudo addresses? How do these thematic innovations reconfigure the image she gives to her female protagonists? The thematic approach will serve as a reading grid for the themes addressed in Monique Ilboudo's works.

Keywords: Woman – Feminine – Feminist – Generation – Thematic innovation – Novel.

Introduction

De nombreux critiques littéraires¹ ont souligné qu'en 1980, il était trop tôt pour parler d'une quelconque littérature des femmes en Afrique noire francophone. Rappelant ce fait, L.

¹ Il s'agit entre autres de Arlette Chemain-Degrange (*Emancipation féminine et roman africain*, 1980), Jacques Chevrier (*La Littérature nègre*, 1984), Sewanou Dabla Zinsou (*Nouvelles écritures féminines : romancière de la seconde génération*, 1986), Lilyan Kesteloot (*Histoire de la littérature négro-africaine*, 2001).

Kesteloot (2001, p. 280) écrivait : « Les femmes africaines ont mis vingt ans avant de se décider à prendre la plume pour parler d'elles-mêmes. Vingt ans après les indépendances. Une génération. Avant les années 1980, il n'y avait pratiquement pas d'écrivains féminins en Afrique ».

Aujourd'hui, force est de constater que les écritures féminines constituent un pourcentage non négligeable dans l'univers des Lettres africaines. En plus de quarante ans d'existence, les écrivaines ont su se hisser sur les hautes marches de la littérature. Calixthe Beyala, Ken Bugul, Léonora Miano, Marie Ndiaye, Scholastique Mukasonga, pour ne citer que ces romancières, ont reçu bien de prix littéraires et leurs textes sont reconnus comme des *best-sellers*. Si cette littérature des femmes connaît un tel succès, c'est grâce en partie à l'évolution des mentalités féminines et aux différentes innovations que l'on a observé au fil de ces dernières années. D'une écriture exclusivement centrée sur des problématiques féminines au départ, les femmes abordent à présent des sujets universalisants. Les premiers textes féminins, en effet, avaient une grande propension pour le style autobiographique qui, par conséquent, limitait le regard de la femme à son univers propre et à son besoin de liberté. Ce narcissisme, pour reprendre les mots de S. De Beauvoir, et le manque d'audace à explorer l'inconnu furent les plus grandes faiblesses de cette littérature. Elle écrit à propos :

La femme est encore étonnée et flattée d'être admise dans le monde de la pensée, de l'art qui est un monde masculin : elle s'y tient bien sage ; elle n'ose pas déranger, explorer ; il lui semble qu'elle doit se pardonner ses prétentions littéraires par sa modestie, son bon goût ; elle mise sur les valeurs sûres du conformisme ; elle introduit dans la littérature tout juste cette note personnelle qu'on attend d'elle. (S. De Beauvoir, 1949, p. 622).

Avec les écrivaines actuelles, « ces valeurs sûres du conformisme » sont mises en défection. Elles dérogent à la règle en portant leur réflexion au-delà de la condition féminine. Leurs textes décrivent, en toute liberté, le rôle de la femme dans les problèmes socio-politiques et économiques auxquelles sont confrontées les nations africaines. Sur ce point, N. Redouane (2006, p. 35) reconnaît qu'en arrêtant de se nombriliser et en se mettant à l'écoute, les écrivaines transcendent les soucis personnels pour se prononcer sur les fractures sociales. Pour O. Cazenave (1996, p.14), cette nouvelle approche du fait littéraire annonce la naissance d'un nouveau roman au féminin dont les enjeux sont, entre autres, de porter

la réflexion sur les mécanismes cachés qui expliquent les déséquilibres croissants de l'Afrique moderne et la recherche d'alternatives à certaines questions socio-politiques d'une Afrique postcoloniale stagnante, ainsi [que] la création d'une voix féminine/féministe propre qui tranche avec l'autorité masculine canonique.

Par cette ouverture sur des thématiques universalisantes, ces textes féminins semblent proches de ceux des hommes-écrivains. Cependant, leur différence réside dans la sensibilité féminine et cet autre regard sur l'Afrique que le discours féminin apporte. L'objectif de la présente étude est de mettre en lumière ces innovations thématiques portant sur le discours féministe dans les romans féminins. Quels sont ces nouveaux sujets qu'abordent Monique Ilboudo dans *Si loin de ma vie* et *Carrefour des veuves* ? Comment ces problématiques abordées sont-elles prises en charge par le discours féministe ? Pour notre analyse, nous convoquons l'approche thématique. La critique thématique nous servira à comprendre la notion de thème et d'identifier les thématiques qu'aborde la romancière dans ses deux textes.

1. Présentation du corpus

Si loin de ma vie et *Carrefour des veuves* sont les deux derniers romans de l'écrivaine burkinabè Monique Ilboudo. Ces œuvres furent publiées respectivement en 2018 et 2020.

1.1. *Si loin de ma vie*

Si loin de ma vie est écrit sous la forme d'un mémoire. Il a pour narrateur et personnage principal Jean-Philippe Marie, appelé affectueusement Jean-Phi par ses proches. Le jeune homme vient d'apprendre le décès tragique de son père : une « mort de honte », (M. Ilboudo, 2018, p. 14), occasionnée par ses nouvelles orientations sexuelles. Lorsque son père apprend qu'il est devenu homosexuel, il n'a d'autres choix que de le bannir et de s'enfermer dans un mutisme qui l'accompagne dans les confins funestes de l'au-delà.

Rongé par la culpabilité et consterné par ce deuil inopiné, Jean-Philippe rapporte les circonstances qui ont emporté sa frénésie à opter pour cette voie sexuelle et, pour ce nouveau mode de vie qui rame à contre-courant des normes sociales. Ainsi, *Si loin de ma vie*, à travers de nombreuses analepses, se fait la chronique de cette vie à la fois particulière et marginalisante.

Le père de Jean-Philippe est un ancien tirailleur sénégalais. De retour au pays, il est affecté comme coursier dans l'administration publique de Ouabany. Malgré son modeste salaire, ses deux enfants, Jean-Philippe et sa sœur cadette, ne manquent de rien. Malheureusement, au collège, Jean-Phi se met à côtoyer de jeunes élèves en conflits avec les règles établies. Dès lors, sa vie culbute. Il fugue du domicile familial et s'installe dans la rue trois années durant. Seuls l'amour et la patience de sa mère l'empêchent de sombrer dans la dépression et de résister aux mauvaises mœurs. Il se remémore :

Un jour qu'elle repassait pour la centième fois au moins dans cette cour à l'abandon que nous squattions, elle me surprit encore endormi, assommé par mes excès de la veille. Ni larmes, ni remontrances. D'un simple regard, elle vainquit trois années d'une inutile rébellion. Elle me prit par la main et me ramena au nid familial. (M. Ilboudo, 2018, p. 10).

De retour dans la sphère familiale, il reprend le chemin de l'école, mais ne parvient pas à reconquérir son niveau d'étude scolaire. Reste alors l'ultime décision de la résignation pour son insertion dans le milieu socio-professionnel. Là encore, toutes ses initiatives se soldent par une série d'échecs. Jean-Phi est dépité par ses malheurs. Il ne comprend pas ce monde qui se complait à l'isoler dans la misère, le supplice, la désolation et la déchéance. Il entreprend donc de migrer en Europe pour espérer de meilleures conditions de vie. Que lui reste-t-il que d'affronter le Sahara et toutes les difficultés liées au voyage. Seulement, à chacune de ses tentatives, il sera rapatrié dans son pays d'origine, Ouabany.

À Ouabany, il fait la rencontre d'Emile Latour-Genêts, un riche expatrié et homosexuel français. Celui-ci tombe amoureux de Jean-Phi qui ne partage pas ses sentiments. Toutefois, avec le temps, le jeune homme apprend à apprécier les jeux de séduction de son enjôleur et finit par accepter ses avances. Ils convolent, tous deux, en justes noces et décident de vivre en couple sur le territoire français. C'est sans doute le confort de cette vie maritale qui anéantira le père de Jean-Philippe et le conduira dans sa tombe. Dix ans plus tard, après l'expérience de l'homosexualité, Jean-Philippe se libère de tout sacrement conjugal et décide de rentrer au pays. Il veut assurément se rendre utile en ouvrant un centre d'accueil, d'information et de réinsertion dénommé « La goutte d'or ». Son projet s'offre en priorité comme une tribune

d'écoute, d'échange et de partage d'expérience avec de jeunes adolescents qui nourrissent l'ambition de flirter avec l'immigration clandestine. Il s'agit, pour lui, de les dissuader en les gratifiant de conseils, de recommandations et surtout d'avertissements sur les dangers de l'immigration. La fin du roman est bien tragique parce que Jean-Phi, accusé de pédophilie, est battu à mort par de jeunes désœuvrés devant son centre d'accueil.

1.2. *Carrefour des veuves*

Tilaine raconte son histoire. Les premières lignes de son récit annoncent une tragédie : celle de son mari Isma, officier des douanes en faction dans le Nord du pays, qui tombe sous les balles assassines d'un groupe terroriste. S'en suit une cérémonie d'hommage rendue à un valeureux époux et à ses onze autres compagnons.

Tilaine accepte difficilement ce contingent départ et a du mal à s'en remettre. De plus, l'âme du défunt ne cesse de hanter ses nuits. Le défunt refuse de rejoindre le séjour des morts et se réserve une nouvelle destinée pour le moins déconcertante : confier une mission à sa femme. Grâce aux pratiques spirituelles d'un médium nommé Kiimsyéélé, Tilaine accède au spectre morbide des damnés. De là, elle entend la voix de son défunt mari. Elle rapporte leur conversation en ces termes : « Il [Kiimsyéélé] avait vu juste. C'est Isma qui m'a soufflé, entre autres conseils qui m'ont permis de lui survivre, l'idée de cette association pour venir en aide aux veuves de plus en plus nombreuses du terrorisme. Mais dès que je me lançai dans cette entreprise, le contact s'interrompit ». (M. Ilboudo, 2020, p. 44).

Comme indiqué, Tilaine réalise le vœu d'Isma en créant une association dont la mission première est de venir en aide aux veuves du terrorisme et de tous ces exilés dépossédés de leurs biens et de leurs villages. C'est avec fierté qu'elle confiait : « (...) je commençais même à me complaire dans le rôle de celle qui agit, celle qui apporte du réconfort là où règnent misère humaine et désespoir ». (M. Ilboudo, 2020, p. 64).

Un jour, Tilaine fait une rencontre qui bouleversera le cours de sa vie. Elle s'éprend d'affection pour Noura, une orpheline de père, qui vit avec sa mère dans un camp de réfugiés. Lorsque Tilaine apprend sa douloureuse histoire, elle décide de l'adopter. Pondérée et avisée pour son si jeune âge, on avait « l'impression d'entendre un sage ayant accompli deux fois le tour de la vie ». (M. Ilboudo, 2020, p.100).

Noura rêvait de partir à l'école et de devenir, une fois adulte, une madame. En cohabitant avec Tilaine, en dehors du camp des réfugiés, elle esquivait un mariage forcé peaufiné par son beau-père Le Cheick, le nouveau mari de sa mère biologique Bilkiss. Peu de temps après ce mariage avorté, Bilkiss décède des suites d'une fausse couche. Quand Noura apprend le décès de sa mère, elle exhibe une rage folle qui la convoie au sommet de l'un des monuments de la ville située au carrefour des veuves. Elle souhaite que le Président de la République voie sa désolation et son tourment et qu'il s'engage solennellement à protéger les citoyens de son pays contre toutes formes de terrorisme dont les victimes sont généralement les jeunes filles et les femmes. Malheureusement, le chef de l'Etat refuse d'entendre son cri de détresse. Emportée par sa colère, Noura se laisse tomber du haut de la tour et le roman s'achève d'ailleurs sur l'image de son frêle corps disloqué sur le goudron du Carrefour des veuves.

2. Des thèmes innovants

La critique thématique porte le regard sur les thèmes propres à une œuvre donnée, envisagées de façon synchronique. Elle renvoie donc à l'ensemble des thèmes qu'un auteur se propose d'aborder. Définissant la notion de thème, M. Collot (1988, p. 81) écrit :

Le thème, selon la critique thématique est un signifié individuel, implicite et concret ; il exprime la relation affective d'un sujet au monde sensible ; il se manifeste dans les textes par une récurrence assortie de variation ; il s'associe à d'autres thèmes pour structurer l'économie sémantique et formelle d'une œuvre.

Dans la même veine, S. Doubrovsky (1970, p. 103) renchérit :

[Le thème] n'est rien d'autre que la coloration affective de toute expérience humaine, au niveau où elle met en jeu les relations fondamentales de l'existence c'est-à-dire la façon particulière dont chaque homme vit son rapport au monde, aux autres et à Dieu (...). Son affirmation et son développement constituent à la fois le support et l'armature de toute l'œuvre littéraire ou, si l'on veut, son architectonique. La critique des significations littéraires devient tout naturellement une critique des relations vécues, telles que tout écrit les manifeste implicitement ou explicitement dans son contenu et dans sa forme.

M. Collot, dans son analyse du thème en critique thématique, reconnaît qu'il est itératif. Le thème est répété tout au long du texte. Il se construit ainsi comme un ensemble de signifiés récurrents. A cet effet, J.-P. Richard (1961, p. 20) souligne que « les thèmes majeurs d'une œuvre sont ceux qui s'y trouvent développés le plus souvent, qui s'y rencontrent avec une fréquence visible exceptionnelle ».

Le thème est, en outre, substantiel. Il met en jeu une attitude à l'égard de certaines qualités de la matière. Aucun thème n'est neutre. Il est de ce fait l'expression d'un choix existentiel. D'une œuvre à l'autre, le thème peut varier. Il exprime un moment d'auto-conscience historique relative à une période donnée. L'étude des thèmes favorisent donc une compréhension immanente du texte. Le thème est individuel, implicite, connoté et non thétiq. Il appelle pour ces raisons de la part du critique un travail d'explication. M. Collot (1988, p. 83) rappelle qu'« en relevant l'ensemble des éléments sensibles inscrits dans une œuvre, la thématique vise une archéologie du sens ». Ce sens réside dans l'attitude du sujet écrivant à l'égard du monde :

L'image sensible du monde que la critique thématique découvre dans une œuvre reflète donc « un paysage » intérieur : « l'objet décrit l'esprit qui le possède, le dehors raconte le dedans ; elle constitue l'« univers imaginaire » d'un écrivain, fait de tout ce que, dans le monde, il adopte ou rejette, parce qu'il s'y reconnaît ou cherche à s'en distinguer. (M. Collot, 1988, p. 83).

Quelles sont les thématiques majeures abordées par M. Ilboudo et sa vision du monde ?

2.1. L'immigration : le libre choix de partir

Selon l'historien I. B. Kaké (1978, p. 37), les migrations sont consubstantielles à la nature même de l'Homme et elles s'observent tout au long de l'histoire de l'humanité. Si l'Homme est un animal naturellement voyageur, malgré toutes les barrières qui l'entourent, celui-ci éprouve, chaque fois, le besoin d'aller à la rencontre de ses semblables, de connaître d'autres horizons et de découvrir d'autres civilisations.

La migration, dans le roman africain, n'est pas un sujet nouveau. Les premiers textes littéraires africains comme *Mirages de Paris* (O. Socé, 1937), *Un nègre à Paris* (B. Dadié, 1959), *Chemin d'Europe* (F. Oyono, 1960), *Kocoumbo, L'Étudiant noir* (A. Loba, 1960) ou encore *L'Aventure ambiguë* (C. A. Kane, 1961) ont mis en scène la vie des étudiants africains en Occident et les chocs de cultures qui résultent de leur exil. Ce sont autant de textes qui montrent que la migration et l'exil ont joué un rôle important dans la littérature négro-africaine. Aujourd'hui encore, les récits postcoloniaux se prononcent de plus en plus sur cette problématique. C. Albert affirme (2005, p. 27) à ce propos qu'à partir des années quatre-vingt jusqu'à nos jours, l'immigration acquiert une grande visibilité dans les littératures francophones au point d'en devenir un des thèmes majeurs.

À l'heure actuelle, ces récits de la migration postcoloniale ne sont plus, pour la grande majorité, le fait d'étudiants noirs à Paris. Ils sont pris en charge par d'autres identités. Ces textes sont produits en moyenne par les écrivains africains expatriés en France. Depuis quelques années, l'obsession des jeunes africains pour l'autre côté de l'Atlantique a atteint des proportions assez inquiétantes. Nombreux sont ceux qui cherchent à partir même au péril de leurs vies. La traversée vers l'Europe a pris une forme déshumanisante. Face à ces migrants se dressent des difficultés que sont le Sahara, la malveillance des passeurs, la fureur de la mer, des bateaux de fortune inappropriés et les barbelés électrifiés. Cependant, ces obstacles et ces mesures de dissuasion ne faiblissent pas la détermination de ces candidats à une mort potentielle et le nombre va grandissant. *Si loin de ma vie* est un récit sur l'immigration. Cette œuvre de M. Ilboudo est le témoignage d'un jeune qui fut des années durant obsédé par l'idée d'aller à l'aventure. Partir de l'Afrique par tous les moyens était son seul objectif. Il rapporte : « Sans raison, mes pensées s'immobilisèrent sur cette période de ma vie où l'obsession de l'émigration avait pris possession de ma vie, de mes rêves, de mes désirs, de ma vision de l'avenir. Partir. Vers n'importe quel ailleurs. Partir loin de cette vie ». (M. Ilboudo, 2018, p. 7).

À plusieurs reprises, il tente d'immigrer, mais sans succès. Il écrit : « Ma première tentative pour rejoindre les rivages de l'Occident prospère fut étouffé par les poches sans fond de mon passeur. Je cotisais chez lui depuis plusieurs mois, quand un jour, il s'est évaporé ; sans crier gare... ». (M. Ilboudo, 2018, p. 37).

La troisième tentative fut des plus longues et périlleuses. La traversée dura deux années. Deux années à errer dans le désert entre le Mali et l'Algérie, à s'accommoder avec des emplois précaires pour assurer sa pitance quotidienne, à fuir les rafles pour expulsion et à se lancer à l'assaut des barbelés. Jean-Phi souligne :

À deux ou trois reprises, j'ai atteint la deuxième rangée de barbelés, la plus haute et la plus coupante. Blessé aux mains et à la plante des pieds, j'ai dû revenir au camp pour me soigner (...). Sérieusement blessé à la suite d'une énième attaque, j'avais rejoint quelques compatriotes dans la forêt de Sidi Maafa pour me refaire une santé au calme. (M. Ilboudo, 2018, p. 41).

Il est finalement arrêté et rapatrié dans son pays d'origine dans un piteux état. Cet enfer qu'il a vécu est loin d'étouffer sa soif de l'Occident ; il songe à un quatrième départ : « Les pieds commençaient à s'infecter et c'est au prix d'un sacrifice surhumain que je tenais debout. Je passai un mois à l'hôpital. Quand je fus sur pied, je repris mon bâton de pèlerin pour tenter de grappiller de quoi reconstituer un pécule. Je voulais reprendre la route au plus vite ». (M. Ilboudo, 2018, p. 42).

Dans son ouvrage, *La Migration et l'immigration dans le roman africain francophone*, Z. Soumaré (2018, p. 9) revient sur la question de la migration et de l'immigration dans le roman africain francophone. Il affirme que « la migration des personnages dans le roman africain francophone pourrait se ramener à deux grandes causes principalement : les causes répulsives et les causes attractives ». Pour ce qui est des causes répulsives, nous citons la disette, la misère, le manque d'emploi, les persécutions politiques, religieuses et raciales. Quant aux causes attractives, elles sont consécutives au désir des personnages de changer d'horizon, de mode de vie, d'aller à la découverte d'un ailleurs meilleur.

Dans *Si loin de ma vie*, les raisons répulsives et attractives sont si clairement exposées et sévèrement critiquées que le texte prend les allures d'un pamphlet. C'est parce que Jean-Phi et tous les autres candidats à l'immigration vivent dans la précarité, sont sans emploi dans des pays où la corruption et les détournements des deniers sont les maîtres-mots, qu'ils choisissent de partir. De plus, aucun projet de développement ne tient compte de ces millions de jeunes désœuvrés. Comme eux, Jean-Phi refuse de se résigner et de vivre dans cet horizon bouché qui écrase tout espoir d'un lendemain radieux. Il se justifie en ces termes :

Je ne suis pas un poulet. J'ai refusé de rester couché où le hasard m'avait fait naître. J'ai refusé d'être une victime collatérale des programmes d'ajustement structurel du Fonds monétaire international. J'ai refusé de subir, sans broncher, l'incurie de ceux d'en haut. J'ai pris mon destin par les cornes. (...). Mon plan était simple : un, quitter au plus tôt ce trou à rats. Deux, aller faire fortune en Europe ou, au pays de l'oncle Sam. Trois, revenir vivre en pacha, en narguant au passage tous ceux qui me traitaient de vaurien. (M. Ilboudo, 2018, p. 32).

L'immigration est, en outre, alimentée par les belles images que les différentes chaînes de télévision étrangère présentent de l'Occident. Ainsi, « de voir cette débauche de luxe, ces magasins, ces vitrines, ces étals débordant de produits de toute nature, on ne pouvait que rêver d'approcher un tel paradis sur terre ». (M. Ilboudo, 2018, p. 36).

Sur le chemin de l'immigration clandestine, des milliers de jeunes africains perdent la vie chaque année. C'est l'exemple d'Henri, le Camerounais, un compagnon de voyage de Jean-Phi, qui meurt dans le désert. Il se rappelle :

Henri s'est fait prendre dans une gigantesque rafle avec des centaines d'autres. Ils furent expulsés. Nous apprîmes plus tard qu'ils étaient plus de cinq cents. Ils avaient été déportés et abandonnés dans le désert entre l'Algérie et le Mali. J'ai essayé d'apercevoir Henri parmi les rares survivants retrouvés. Une télé française avait diffusé les images. Les visages, brûlés, émaciés et méconnaissables rappelaient ceux d'Auschwitz. (M. Ilboudo, 2018, p. 40).

Le roman se fait un plaidoyer pour la libre circulation des hommes. Ces jeunes Africains, comme tous ces expatriés occidentaux qui déferlent en Afrique, doivent pouvoir voyager en toute liberté. Le narrateur en fait un combat politique car « les jeunes d'ici aussi doivent avoir la liberté d'aller de venir. Pourquoi, alors que le monde n'a jamais été si ouvert, si accessible, eux seraient assignés à résidence ? ». (M. Ilboudo, 2018, p. 121).

2.2. Un autre regard sur l'homosexualité

En Afrique ou ailleurs dans le monde, l'homosexualité est une pratique qui peine à être acceptée ou tolérée par les populations. Perçue comme une abomination, elle est mise sur le compte des déviances du monde moderne.

Cependant, dans *Si loin de ma vie*, l'auteure lui donne un visage plus humain. Ses homosexuels et ces transgenres sont entièrement pris en charge par des analepses qui retracent leurs parcours de vie. Très sensibles, ils se présentent comme des êtres bien fragiles à la recherche du bonheur. La relation de Jean-Phi et Elgep s'est construite au fil du temps. Au départ, Jean-Phi, homophobe, avait une grande aversion pour ces hommes attirés par d'autres individus du même sexe. Il les traitait de pédés et n'aurait pas hésité à s'en prendre à quiconque lui ferait ce type d'avance. Toutefois, avec son ami français, les rapports sont passés de l'aversion à l'attirance charnelle en passant par l'admiration : « Je ne parvenais plus à me départir de l'idée que j'avais certainement en moi quelque chose d'anormal moi aussi » (M. Ilboudo, 2018, p. 72).

Pour chasser ces regards déplacés qui naissaient maintenant pour Elgep, il alla voir un prêtre, pour demander son secours. Ce dernier lui affirme que « l'attirance vers le même sexe est un désordre développemental qui est à la fois soignable et évitable ». (M. Ilboudo, 2018, p.73). Par la suite, il décrète que Jean-Philippe Marie avait besoin de séances de délivrance et de renouer avec les enseignements de l'église catholique. Malgré toute l'hostilité de son environnement pour ce penchant satanique, il convole en justes noces avec son bienfaiteur. C'est d'ailleurs le premier couple gay qui scelle son union à la mairie de Digne-les-Bains en France. Seulement, cette union contre-nature occasionnera le décès de son père.

L'homosexualité, comme toute pratique sexuelle interdite, est un sujet tabou. Y. Ouologuem fut le premier en littérature écrite à franchir cette barrière dans son roman *Devoir de violence* en 1968. Briser ce tabou africain de l'homosexualité lui vaudra des critiques acerbes qui auront des conséquences désastreuses sur la suite de sa carrière littéraire. Ainsi, ouvrir le débat sur la question des minorités sexuelles que constituent les lesbiens, gays, bisexuels, transgenres, intersexes ou queer (LGBTIQ) est un risque littéraire qu'a bien voulu prendre M. Ilboudo. Elle aiguillonne cette audace lorsqu'elle décide de faire de la figure de l'homosexuel son principal narrateur.

Le texte romanesque, *Si loin de ma vie*, traduit tout le malaise que ressent la société face aux LGBTIQ et donne, par la même occasion, des pistes de réflexions quant à leur acceptation au sein de la société. Jean-Phi se range dans cette catégorie que l'on nomme l'homosexuel de circonstances. Il est devenu homosexuel parce que c'était la seule issue qui s'offrait à lui. De parents chrétiens catholiques, rien ne présageait que Jean-Philippe Marie allait épouser la posture d'un homosexuel. À la différence de Jean-Phi, l'homosexualité d'Elgep serait innée. Il est depuis sa tendresse enfance attiré par les hommes. Il se justifie :

Être né avec. Il y a des choses qu'on ne choisit pas. Je n'ai pas choisi de naître homosexuel ! Je suis né avec. Dès mon enfance, j'ai su que j'étais différent. À l'adolescence, j'ai compris en quoi consistait cette différence. Ce fut une source de souffrance pour moi. J'ai voulu mourir. Puis, j'ai appris à m'accepter (M. Ilboudo, 2018, p. 68).

M. Ilboudo présente deux types d'homosexualité : le circonstanciel et l'inné. En donnant la voix à un narrateur homosexuel, l'autrice montre que ces minorités méritent aussi d'être écoutées. Aussi, Jean-Phi et Elgep sont décrites comme des personnages bienveillants qui se sont assignés pour mission d'aider les plus démunis.

2.3. Les femmes victimes du terrorisme

Le terrorisme n'est pas une réalité nouvelle. Certains hommes ont utilisé la violence sur toutes ses formes pour plier des individus ou des nations entières à leurs exigences. Depuis les attentats du 11 septembre 2001, qui ont ébranlé les États-Unis d'Amérique, le terrorisme en effet, se met au service d'une folie meurtrière qui n'épargne aucun État. Il s'assimile, dans certains cas, à un fanatisme religieux qui a le mérite de s'imposer par les armes : « (...) ces fanatiques, ces illuminés qui égorgent au nom d'un dieu inconnu au panthéon humain ». (M. Ilboudo, 2020, p. 27). Organisés militairement, ces groupes extrémistes et pseudo-religieux constituent de réelles menaces pour la stabilité du monde. Face à ce terrorisme militant, qui renferme de graves enjeux socio-politiques, M. Ilboudo laisse échapper une sévère protestation dont la subtilité scripturale ébauche une forme d'engagement sans précédent.

Dans *Carrefour des veuves*, en effet, l'auteur dresse un sombre tableau de ce terrorisme sanguinaire qui s'exalte dans l'atrocité et la violence meurtrière. Dépossédé de toute humanité, il confisque la vie d'honnêtes citoyens, comme celle d'Isma, le mari de Tilaine. Tombé sous les coups de djihadistes, ce militaire, en faction dans le Nord du pays, sera effroyablement trucidé. Cette mort, qui s'exerce en toute impunité, montre clairement la précarité de la situation politique et sécuritaire du pays, le Burkina Faso.

En effet, depuis janvier 2016, le pays vit une grave crise sécuritaire. Le Burkina Faso est frappé par des attaques terroristes attribuées à des groupes terroristes, comme le Mouvement pour l'Unité et le Jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO). Les villes et les villages du Nord et de l'Est du pays sont le théâtre de déplacements massifs de populations fuyant les violences terroristes :

Plus rien ne fonctionnait dans le pays et, par-dessus tout, plus personne, dans les villes comme dans les campagnes, ne se sentait en sécurité. Si les premiers attentats avaient visé des hommes de tenue, la terreur sévissait désormais jusque dans les villages les plus reculés. Elle frappait hommes, femmes et enfants sans distinction. Cette violence, qui tentait de se parer du manteau de la foi, s'était démasquée en s'attaquant à toutes les religions établies. (M. Ilboudo, 2020, pp. 85-86).

Les pertes en vie humaine se comptent par centaine. Les victimes sont des imams, des pasteurs et leurs fidèles : « Des imams étaient égorgés, des pasteurs éventrés, des prêtres catholiques et leurs fidèles passés au peloton d'exécution. Chaque jour, les médias égrenaient la liste des attaques, des tueries, des victimes. Sur les réseaux sociaux, des images insoutenables de la tragédie circulaient ». (M. Ilboudo, 2020, p. 86).

Les femmes non plus ne sont épargnées. Tilaine soutient qu'elles sont les premières et principales victimes de la terreur aveugle qui endeuille la région. Martyrisées dans leurs corps, elles le sont encore dans leur cœur de veuves et de mères éplorées :

Il y a tant de manières de soumettre les femmes, de les assassiner ! Depuis toujours, elles sont le butin de guerres illégales que mènent les hommes par orgueil, par cupidité, par bêtise ! Depuis toujours, elles sont enlevées, partagées, violées, réduites en esclavage sexuel. (...), le corps des femmes est un immense champ de bataille qu'on vandalise allègrement. Et puis quand leur mari est tué, que leurs fils sont enrôlés de force, endoctrinés pour devenir des kamikazes, leurs filles enlevées, séquestrées pour assouvir les lubies sexuelles des barbares, que leur reste-t-il ? (M. Ilboudo, 2020, pp. 94-95).

Pour rapporter cette tragédie qui est le terrorisme, ce roman ne donne de la voix qu'aux seules figures féminines. Leurs témoignages restent les échos de leur douleur et de tout ce qu'elles ont perdu. Le texte met ainsi en exergue la fragile condition de la femme face à la violence politique. Par ailleurs, le corpus ne fait pas que décrire le chaos, la déshumanisation des sociétés africaines, il montre aussi comment des femmes travaillent pour rétablir un nouvel équilibre.

2.4. L'engagement politique des femmes

Les premiers textes littéraires en Afrique ont bien souvent présenté la femme comme un objet du discours. Avec ce statut, elles n'existent qu'en tant que personnages passifs incarnant la beauté originelle. Cette image de la femme africaine fut l'un des piliers qui sous-tendaient les idéaux du mouvement de la Négritude. Lorsque les premières écrivaines africaines décident de s'engager sur le terrain de la littérature, elles hissent l'écriture à un autre niveau qui leur permet de prendre en charge leurs propres histoires. Elles passent alors de la situation d'objet du discours masculin à une position où elles sont à la fois objets et sujets du discours féminin. Les femmes prennent en charge leurs propres histoires. Avec les indépendances également, l'image des protagonistes féminins connaît un tournant majeur dans la littérature négro-africaine. Les femmes deviennent de précieuses alliées contre les pouvoirs despotiques aux lendemains des indépendances. M. Kane (1982, p. 419) affirme à cet effet : « Les romanciers dépassent le stade de l'affirmation des droits de la femme, de dénonciation des méfaits de la tradition. (...), la femme s'engage dans le combat de l'avenir. Elle cesse d'être un objet de libération, un être à libérer pour devenir l'initiatrice de la libération africaine ».

Selon S. Tchack, cette évolution de l'image féminine est une conséquence des mutations socio-politiques et de l'émancipation des mentalités féminines. Les littératures actuelles, en tant que reflet de cette société contemporaine, ne font que représenter la femme comme un être accompli et engagé. Il écrit :

Elles bousculent certains ordres, obligent les hommes à leur céder de plus en plus de pouvoir au sein de la société globale. Profitant parfois de leur autonomie financière, de leur instruction scolaire, de l'évolution de certaines valeurs surtout en milieu urbain, elles font silencieusement, mais efficacement leur évolution. Bien que cela ne saute pas toujours aux yeux, elles parviennent parfois à secouer le joug masculin que leur propre mère a appris à supporter sans révolte. Sans venir nécessairement à bout de la domination masculine, elles élargissent au moins leurs marges de liberté au sein de la société et du foyer conjugal. (S. Tchack, 1999, p. 22).

Cet héritage sera repris par M. Ilboudo qui échafaude son récit autour de figures féminines instruites et engagées. Nombreux sont ses personnages féminins dotés de diplômes universitaires. Farida est docteur en sociologie. Sybièla a obtenu une maîtrise en droit de l'Université Cheick Anta Diop de Dakar. Tantie Jeanne a fait des études de Droit à Bordeaux. Ces femmes sont engagées sur le terrain de la lutte pour la dignité humaine. Député à l'assemblée nationale d'Ouabany, Tantie Jeanne a créé son propre parti politique et elle s'est plusieurs fois présentée aux élections présidentielles dans son pays. Sybièla, quant à elle, milite au sein de différents partis politiques. La narratrice de *Carrefour des veuves* et ses amies mettent en place une association pour venir en aide aux veuves du terrorisme. Tilaine et Sybièla participent à diverses rencontres internationales où elles plaident la cause des femmes africaines. Au forum de Bamako, qui réunit les associations féminines autour de la question

du terrorisme, la narratrice se dit optimiste quant à une amélioration de la situation sécuritaire par une synergie d'actions des femmes. Elle explique : « Après l'ouverture en grande pompe du *forum des femmes du Sahel contre le terrorisme*, cinq groupes furent formés pour les travaux. J'étais encore confiante, espérant que de vrais échanges d'expériences allaient suivre ». (M. Ilboudo, 2020, p.107).

L'engagement politique au féminin s'exprime, par ailleurs, avec beaucoup plus de hargne dans *Si loin de ma vie*. Dans une fougue révolutionnaire, tantie Jeanne a décidé d'organiser une marche pour la liberté de migrer, une marche pour la dignité : « Oui, une marche comme celle de Ghandi pour le sel, ou celle de Martin Luther King pour les droits civiques ! Une marche qui partira du centre de l'Afrique pour aller au Nord, en passant par l'Ouest ! ». (M. Ilboudo, 2020, p.122).

Pour Tantie Jeanne, les jeunes Africains doivent être libres de partir partout dans le monde. Elle milite en faveur de la liberté de choix. Avec plus d'un million de mentions « J'aime » sur les réseaux sociaux, et près de deux cent mille engagés pour la marche, ce projet fut l'objet d'un branle-bas diplomatique, d'un remue-ménage politique et d'une cacophonie médiatique. (M. Ilboudo, 2020, p. 121).

Le corpus traite de nombreux autres thématiques secondaires mais l'innovation de l'écriture de M. Ilboudo réside dans le choix de problématiques actuelles et assez sensibles que sont l'extrémisme violent, l'homosexualité, l'immigration clandestine et l'engagement politique des femmes. Ces textes sont des réponses de l'écrivaine autour des préoccupations actuelles. Quelles stratégies discursives utilise-t-elle pour présenter ces thématiques ?

3. Du féminisme au *care*

Né dans la première moitié du XIX^e siècle, le féminisme se définit par la conviction que la situation sociale des femmes est injuste et doit être modifiée. Son crédo est que l'émancipation des femmes ne pourrait venir que des femmes-mêmes. Il n'y a pas une unique définition du féminisme mais plutôt des approches théoriques émanant de divers courants de pensée féministes qui cherchent à comprendre le comment et le pourquoi de la place de subordonnée de la femme dans nos sociétés. Le mouvement s'est construit autour de trois grandes vagues de la pensée féministe : le féminisme libéral, le féminisme de tradition marxiste et le féminisme radical. Au sein de chaque grand groupe, on retrouve des sous-groupes ou courants. Par ailleurs, la réflexion chez les féministes demeure d'actualité et cela se matérialise de plus en plus par de nouvelles perspectives. En ce XXI^{ème} siècle, nous avons pour preuve la naissance d'une nouvelle sémiotique féministe appelée « le féminisme de la quatrième génération ». Elle serait issue des contextes sociaux et politiques contemporains, des nouvelles donnes internationales et intersectionnelles du militantisme féministe.

Nous voulons montrer que même si, par ces textes, M. Ilboudo met en lumière des problématiques en rapport avec les réalités des états postcoloniaux, son écriture reste toutefois un discours féministe.

3.1. Un discours féministe

La littérature dite « féministe » apparaît dans les années 1960. Elle est une forme littéraire qui naît avec la critique féministe et les études sur les écritures des femmes. Elle repose sur le genre dans son rapport avec le sexe et sa charge sociale. La littérature féministe se donne pour ambition de contester les rôles sociaux de la femme et de revendiquer les droits de celle-ci à l'autonomie. Ce combat que mène ces écrivains se revendiquant d'une approche féministe a pour cible principal le patriarcat et ses pratiques. I. A. d'Almeida (1994, p. 50) fait remarquer :

Si par le féminisme, on entend une prise de conscience de la femme réalisant qu'elle fait partie d'un groupe social opprimé en raison de son « sexe » et ayant une volonté de chercher les moyens individuels ou collectifs pour combattre cette oppression ; alors le discours de la grande majorité des écrivains d'Afrique noire se situe bel et bien dans le courant féministe.

Dans le corpus, les personnages féminins sont les plus nombreux. Ils occupent les $\frac{3}{4}$ des différentes intrigues. Les hommes restent pratiquement invisibles et jouent des rôles secondaires. Deux types de personnages féminins se déclinent dans ces romans. D'une part, le corpus présente des mères et des épouses. Tilaine et Maman Simone sont des femmes aimantes et protectrices. Fortement attachées à la bonne éducation de leurs enfants et à l'harmonie familiale, elles restent chaque fois bienveillantes. La première est couturière ; la seconde a choisi la profession de sage-femme. Ces épouses partagent avec leurs conjoints une belle histoire d'amour et une amitié exceptionnelle. Devenues veuves, elles restent attachées à la mémoire de ces derniers. Isma et Tambi sont les deux seuls personnages masculins auxquels le corpus donne une substance et de l'importance.

D'autre part, nous retrouvons Tantie Jeanne, Farida et Noura. Elles constituent cette autre catégorie de personnages féminins que présente M. Ilboudo : des figures rebelles. Elles se démarquent du premier groupe par leurs désirs de liberté et leurs prises de position politique. Ces femmes sont d'une intelligence peu ordinaire et ont des raisonnements assez déconcertants. Farida est beaucoup admirée pour son éloquence et ses discours très poignants. Passionnée par ses études, elle proscrie toute idée de mariage malgré les nombreuses mises en garde de son père qui lui répétait chaque fois : « Fille qui dure sur les bancs ne publie pas de bans ». (M. Ilboudo, 2020, p. 48). Pour son entourage : « C'est une féministe ». (M. Ilboudo, 2020, p. 50) ou « la misandre ». (M. Ilboudo, 2020, p. 92). Noura, quant à elle, se démarque par sa maturité assez déconcertante. Tilaine l'atteste lorsqu'elle affirme : « Cette petite est trop précoce. Sa maturité m'avait frappée dès le premier jour quand je l'avais remarquée à l'écart, plongée dans sa solitude. Ce jour-là, les enfants tournoyaient autour de la distribution de vivres ; tous, sauf elle. Depuis, j'ai appris à goûter son esprit vif et son sens de l'humour ». (M. Ilboudo, 2020, p. 96).

Noura dit rêver du vaste monde, d'embrasser l'humanité et de la comprendre. Elle veut tout savoir. À la fin du roman, Noura se jette du haut du monument des martyrs afin de marquer les esprits. Elle s'est sacrifiée pour que le Président de la République porte le regard sur la sécurité et le bien-être des citoyens de ce pays, particulièrement les filles et les femmes.

La romancière a choisi de donner la voix à des figures féminines qui sont toutes instruites et audacieuses. Elles brillent toutes par leur volonté de s'affirmer et par leur désir d'autonomie. Ces femmes sont des féministes si l'on considère que chacune a à cœur le bien-être et l'engagement pour la défense des droits des femmes. Selon Tilaine : « Le féminisme, c'est juste défendre l'égalité des droits entre hommes et femmes... ». (M. Ilboudo, 2020, p.

50). L'association qu'elle met en place avec ses amies œuvre à protéger, à soutenir les femmes victimes du terrorisme. Elle s'insurge contre ces traditions désuètes qui obligent les filles à être en marge de l'éducation scolaire. Elle refuse en outre ces pratiques qui condamnent la femme à subir un mariage arrangé. Tilaine s'est battue pour que la petite Noura ait droit à l'instruction. M. Ilboudo présente des femmes qui ont ce désir du changement. Elles dénoncent les discriminations faites aux femmes et luttent pour améliorer leurs conditions de vie. Cette sollicitude, qui porte un individu vers l'autre, est aussi appelée le *care*. Les textes de M. Ilboudo reposent sur cette philosophie de vie.

3.2. Le *care*

La théorie du *care* trouve son origine dans une étude publiée par la philosophe américaine Carol Gilligan en 1982 intitulée *La voix de la différence*. Cette recherche est partie d'une préoccupation féministe à propos de la vie des femmes. C. Gilligan explorait une autre façon de réfléchir à propos de la « morale » inspirée de l'expérience des femmes et de tout ce qu'elles ont développé comme capacité à confronter les relations interpersonnelles et à tisser des liens inter-sociaux. C'est à partir de ces observations que celle-ci a établi ce nouveau paradigme moral du *care*.

Loin de se réduire à une éthique féminine, la théorie du *care* a dépassé les frontières des études féministes pour se définir comme la capacité de se soucier d'autrui. Il consiste à prendre soin, à donner de l'attention et à manifester de la sollicitude. Son but est aussi d'inclure les hommes dans le mouvement des femmes à travers la solidarité et l'entraide. J. Tronto (2009, p. 13) définit ainsi le *care*: « Activité caractéristique de l'espèce humaine, qui recouvre tout ce que nous faisons dans le but de maintenir, de perpétuer et de réparer notre monde afin que nous puissions y vivre aussi bien que possible ».

Les textes de M. Ilboudo se construisent autour de cette dynamique. Ces deux personnages principaux apportent du soutien aux autres. Ils ont fait de cette mission leur raison d'être. Tilaine affirme : « Je commençais à me complaire dans le rôle de celle qui agit, celle qui apporte du réconfort là où règnent misère humaine et désespoir ». (M. Ilboudo, 2020, p. 64).

J. Tronto identifie quatre étapes fondamentales pour atteindre le bon *care*. Le premier est le *caring about* « se soucier de ». Cette étape consiste à constater l'existence d'un besoin, de reconnaître la nécessité d'y répondre et d'évaluer la capacité d'y apporter une réponse. Jean-Phi évolue dans une société où la misère est le lot quotidien de nombreux ménages. Par ailleurs, le manque d'emploi et d'opportunités poussent les jeunes vers l'immigration clandestine et l'homosexualité. Tilaine, quant à elle, vit dans un pays frappé par une crise sécuritaire du fait des attaques attribuées à des groupes rebelles. Les pertes en vies humaines se chiffrent par centaine. La condition des populations déplacées est alarmante. Son second aspect du *care* est le *taking care of*, « prendre en charge ». Il s'agit d'assumer une responsabilité par rapport à ce qui a été constaté et d'agir en vue de répondre aux besoins identifiés. Il regroupe l'ensemble des moyens déployés pour répondre aux difficultés constatées. Jean-Phi met en place un refuge pour jeunes désœuvrés. La goutte d'or est un centre de conseils, d'orientation et d'apprentissage pour une meilleure insertion de ces jeunes dans le tissu social et économique. Avec Tilaine, on assiste à la création d'une association au profit des veuves et des victimes du terrorisme.

Le *care giving* est la troisième dimension du *care*. Il désigne la rencontre directe d'autrui à travers son besoin. Il représente l'activité menée dans sa dimension de contact avec les personnes auxquelles on apporte de l'aide. Il ne suffit pas d'entrer en relation avec l'autre mais de lui procurer efficacement ce qui pourvoit à ses besoins. Jean-Phi vit à la Goutte d'or avec ses pensionnaires. Il les côtoie au quotidien. Il connaît l'histoire de chacun. Ces jeunes sont devenus sa seconde famille. Tilaine visite régulièrement les différents camps de déplacés du pays. Elle écoute respectueusement ces femmes raconter leur fuite et leurs douleurs. Elle devint l'amie de Bilkiss et de bien d'autres femmes déplacées.

Le processus du *care* se termine par le *care receveing* « recevoir le soin ». Il montre la réaction du bénéficiaire aux soins qui lui sont donnés. C'est à ce niveau que se mesure la réussite ou l'efficacité de la réponse apportée. Il se joue un rapport de réciprocité. Seule la réaction de l'autre peut renseigner le pourvoyeur de *care* sur la qualité du travail. Comme manifestation du *care receveing*, nous pouvons évoquer la reconnaissance qu'exprime Bilkiss, la mère de Noura, à l'association des veuves du terrorisme. La narratrice témoigne : « Bilkiss m'a prise dans ses bras et m'avait inondée de larmes, de remerciements et de bénédictions. « Vous la sauvez, Madame elle n'a plus goût à rien ! Elle aimait tant l'école ! Dieu vous bénisse » ». (M. Ilboudo, 2020, p. 97).

Le féminisme et le *Care* sont des positions qu'adoptent les personnages de M. Ilboudo comme formes d'engagement. Face à toutes ces difficultés auxquelles les nations postcoloniales sont confrontées, l'autrice appelle donc à l'action et à la solidarité. Chacun doit mener des actions concrètes, suivant l'exemple de Jean-Phi et Tilaine, pour vaincre les maux dont souffre le continent noir.

Conclusion

Nous retiendrons que les romans, *Si loin de ma vie* et *Carrefour des veuves*, sont des écrits qui élargissent le discours de la femme à d'autres considérations socio-politiques. Avec Monique Ilboudo, l'écriture féministe jette le regard sur des problématiques qui constituent l'actualité récente des États africains. L'innovation réside dans les réponses qu'elle apporte aux sujets sensibles que sont l'immigration, l'homosexualité, le terrorisme et l'engagement politique des femmes. Ces romans militent en faveur de la liberté de partir et invite à voir l'homosexualité sous un autre angle. Aussi, ils présentent les femmes comme les plus grandes victimes du terrorisme et, par conséquent, appellent à un engagement politique de leur part. Ces deux écrits donnent également une place de choix aux femmes. Elles sont toutes instruites et engagées dans la quête d'un monde sans violence. Le discours dans ces deux œuvres romanesques est constructif car il recherche des solutions aux difficultés auxquelles sont confrontées les sociétés actuelles. Par le féminisme et le *care*, l'autrice invite à la sollicitude et à la protection de ceux qui sont en difficulté.

Références bibliographiques

ALBERT Christiane, 2005, *L'immigration dans le roman francophone contemporain*, Paris, Éditions Karthala.

CAZENAVE Odile, 1996, *Femmes rebelles. Naissance d'un nouveau roman africain au féminin*, Paris, Éditions L'Harmattan.

COLLOT Michel, 1988, « Le thème selon la critique thématique », *Communications*, n°47, pp. 79-91.

D'ALMEIDA Irène Assiba, 1994, « Femme ? Féminisme ? Misovire ? Les romancières africaines face au féminisme », *Notre Librairie*, n°117, pp. 48-51.

DE BEAUVOIR Simone, 1949, *Le deuxième sexe*, Paris, Éditions Gallimard

DOUBROVSKY Serges, 1970, *Pourquoi la nouvelle critique*, Paris, Éditions Mercure de France.

ILBOUDO Monique, 2018, *Si loin de ma vie*, Paris, Éditions Le Serpent À Plumes.

ILBOUDO Monique, 2020, *Carrefour des veuves*, Pointe Noire, Éditions Les Lettres Mouchetées.

KAKÉ Ibrahima Baba, 1978, *Les Noirs de la diaspora*, Paris, Éditions Du Lion.

KANE Mohamadou, 1982, *Roman africain et tradition*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines.

KESTELOOT Lilyan, 2001, *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris, Karthala.

REDOUANE Najib, 2006, *Écritures féminines au Maroc. Continuité et évolution*, Paris, Éditions L'Harmattan.

RICHARD Jean-Pierre, 1961, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, Paris, Éditions du Seuil.

SOUMARÉ Zacharia, 2018, *La Migration et l'immigration dans le roman africain francophone*, Paris, Éditions Edilivre.

TCHACK Sami, 1999, *La Sexualité féminine en Afrique*, Paris, Éditions L'Harmattan.

TRONTO Joan, 2009, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, Éditions La Découverte.

DE LA CONTRIBUTION DU COUSINAGE À PLAISANTERIE, HÉRITAGE CULTUREL, À LA RÉALISATION DE LA PAIX SOCIALE

Seydou SOUMANA
Université Djibo Hamani de Tahoua, Niger
seydousoumana971@yahoo.fr

Résumé

Le cousinage à plaisanterie est une pratique ludique qui s'établit entre des individus d'une même famille, des clans, des ethnies, etc. L'article pose le problème du rôle historique et de l'intérêt actuel que peut avoir cette pratique sociale. L'objectif poursuivi est de montrer que le cousinage à plaisanterie était un mécanisme traditionnel de règlement et de gestion des conflits. Il s'agit également de faire ressortir qu'en réinvestissant et en adaptant ce phénomène aux réalités du moment, le monde moderne pourra y trouver des vertus qui contribueront à rendre plus efficaces ses institutions de règlement et de gestion des conflits. Pour atteindre cet objectif, nous avons employé une méthodologie de type analytique et critique qui s'est informée des réflexions construites par d'autres auteurs ayant traité des sujets analogues. Cette fréquentation de différents auteurs vise surtout à nous aider à mieux élargir notre vision du problème et, ce, dans le but principalement de nous permettre de mieux faire ressortir notre propre point de vue. La réflexion conclut que si la modernité parvenait à faire subir au cousinage à plaisanterie des inflexions qu'exigent les circonstances du moment, elle pourrait y trouver des vertus capables d'enrichir et de rendre plus efficaces ses mécanismes de prévention et de gestion des conflits.

Mots clés : Conflit – Cousinage – Paix – Plaisanterie – Vertu.

Abstract

Joking cousinage is a fun practice that is established between individuals of the same family, clans, ethnic groups, etc. The article poses the problem of the historical role and current interest that this social practice may have. The objective pursued is to show that joking cousinship was a traditional mechanism for resolving and managing conflicts. It is also about highlighting that by reinvesting and adapting this phenomenon to current realities, the modern world will be able to find virtues in it which will contribute to making its conflict resolution and management institutions more effective. To achieve this objective, we used an analytical and critical methodology which drew on the reflections constructed by other authors who have dealt with similar subjects. This association with different authors aims above all to help us to better broaden our vision of the problem and, mainly with the aim of allowing us to better highlight our own point of view. The reflection concludes that if modernity managed to subject joking cousinage to the inflections required by the circumstances of the moment, it could find virtues capable of enriching and making more efficient its conflict prevention and management mechanisms.

Keywords: Conflict – Cousinage – Peace – Joke – Virtue.

Introduction

Si après les deux guerres mondiales et la chute du mur de Berlin, certaines personnes y ont vu la fin de la barbarie humaine et l'avènement du règne de la raison, les événements actuels sur la scène mondiale nous sortent de notre torpeur et réveillent nos craintes, nos angoisses de voir l'embrasement de l'humanité du fait de l'inconséquence des hommes. Les guerres en Ukraine et dans la bande de Gaza, les tensions sino-taiwanaises, et le terrorisme qui tue et détruit sans discernement dans différentes régions d'Afrique et du Moyen-Orient, laissent peu de doute sur le fait que la paix perpétuelle à laquelle appelait E. Kant attendra encore de longues années avant d'être au rendez-vous.

Cependant, malgré « les grands crimes » que les agissements humains ne cessent de nous présenter et « dont le spectacle fait frémir l'homme sain d'esprit », (E. Kant, 1994b, p. 224), le philosophe ne doit pas se laisser subjugué par le pessimisme. Il a une mission et il doit l'accomplir. Il est un éducateur des peuples et il ne doit renoncer ni même suspendre l'accomplissement de cette mission, et ce, quoique cela puisse lui coûter. Il doit toujours aiguillonner l'humanité en suscitant en elle l'espoir d'une paix possible, et œuvrer continuellement à illuminer et à orienter les hommes sur le chemin qui permet de se conduire, selon le mot de J. Locke (2002, p. 29), d'une manière « conforme à la dignité et à l'excellence d'une créature raisonnable ». Rappelant et insistant sur le rôle du philosophe dans l'État, Socrate affirme que celui-ci est formé « pour être dans l'État ce que sont les chefs et les rois dans les ruches ». (Platon, 2003, p. 254).

C'est, dans cette perspective de la mission du philosophe, que nous nous proposons, dans ce travail, d'interroger des pratiques sociales aux origines pas clairement établies qu'on rencontre en Afrique et que nous subsumons sous la terminologie du « cousinage à plaisanterie ». Elles sont des relations spécifiques observées entre les clans, les lignages et les groupes ethniques. A. N. Don (2021, p. 33) affirme qu'en Côte-d'Ivoire, cette pratique sociale « s'exprime au travers d'un jeu verbal fait d'insultes et de moqueries ». Il convient d'indiquer que les dénominations de ces pratiques renvoient à différents vocables qui « apparaissent pour la première fois dans les écrits des Européens datant de la fin du XIX^{ème} siècle ». (M.-A. Fouéré, 2005, p. 2).

Cette réflexion pose le problème du rôle historique et de l'intérêt actuel que peut avoir la pratique du cousinage à plaisanterie. Notre objectif est de montrer qu'à l'arrière-plan de cette pratique sociale, il y a une manifestation de ce qu'E. Kant appelle « la raison pure pratique ». Celle-ci oblige intérieurement les hommes à adopter des comportements plus conformes à des lois qu'elle leur prescrit. Il s'agit également de montrer que la pratique sociale du cousinage à plaisanterie est ordonnée par la raison pure pratique pour servir aux sociétés traditionnelles de mécanisme de règlement et de gestion des conflits. Enfin, il sera montré que cet héritage ancestral pourrait aussi aider le monde moderne dans la résolution des divers conflits qui le traversent s'il en était fait une exploitation bien adaptée aux exigences du moment. Pour atteindre cet objectif, nous emploierons une méthodologie de type analytique et critique qui s'informerait des réflexions construites par d'autres auteurs ayant traité des sujets analogues. Cette fréquentation de différents auteurs vise surtout à nous aider à mieux élargir notre vision du problème, et ce, dans le but principalement de nous permettre de mieux faire ressortir notre propre point de vue. Pour cela, nous organiserons notre démarche en trois points. Dans un premier point, nous allons faire un état des caractéristiques du cousinage à plaisanterie et ce, particulièrement en Afrique. Ensuite, nous

mettrons en lumière diverses controverses au cœur des perceptions que les différents auteurs ont de ce phénomène social. Enfin, nous essaierons de cerner une rationalité qui serait à l'œuvre à l'arrière-plan du cousinage à plaisanterie.

1. Des caractéristiques du cousinage à plaisanterie

Les pratiques sociales que nous désignons sous le vocable de « cousinage à plaisanterie » sont aussi désignées par d'autres concepts tels que « relations à plaisanteries », « parenté à plaisanteries », etc. En anglais, on parle de « joking relationships », « joking cousinship ». Il s'agit de relations particulières qui s'établissent entre des personnes d'un même groupe de parenté, entre des clans ou des ethnies différentes. Il convient de faire remarquer, qu'en Afrique, presque toutes les ethnies, tous les clans, tous les groupes sociolinguistiques, se trouvent dans des liens de cousinage à plaisanterie avec d'autres. Par ailleurs, la protection de ces liens est l'affaire de toutes les communautés. L. Ndiaye (2012, p. 411) atteste à ce sujet que « partout en Afrique noire, la parenté à plaisanterie s'affirme comme une institution sociale régulière sacralisée, protégée et entretenue, selon l'usage, par l'ensemble des groupes ethniques ou des clans qui s'en réclament en rendant possible son opérationnalisation ».

Aussi, partout sur le continent, ces pratiques sociales présentent des caractéristiques similaires. Parmi celles-ci, trois peuvent être observées immédiatement, et qui mettent en évidence, par conséquent, la similitude entre ces pratiques partout où elles existent.

La première caractéristique présente le cousinage à plaisanterie sous la forme d'une « guerre froide » marquée par des insultes, des moqueries voire des combats et des coups souvent brutaux qui ressemblent à une vraie bagarre entre les cousins, sans que cela n'engendre de conflits réels. E. Allès (2018, p. 51) observe qu'entre les Hui et les Han en Chine : « Parfois les hommes se bousculent, se donnent des bourrades, les corps se mêlent dans un combat fictif ». Les cousins à plaisanterie, pour provoquer le rire, se livrent une guerre, sans merci, de mots et d'expressions ironiques. Ces mots et expressions rivalisent à trouver les points faibles du cousin et à les mettre en lumière à travers une éloquence toute habillée de sarcasme. Ces joutes oratoires sarcastiques se font dans un rapport d'attaque-défense, c'est-à-dire qu'en même temps que chaque partie s'évertue à rabaisser l'autre par les insultes, elle cherche à marquer sa supériorité en faisant l'éloge de ses propres valeurs ou de celles de son clan, selon qu'il s'agisse d'un cousinage inter ou intra-clanique.

Dans la confrontation entre cousins, souligne É. Smith (2004, p. 164) : « Chaque protagoniste a conscience de son particularisme et de son point de vue assumé comme supérieur ». Ainsi voit-on chacun des co-insulteurs, avec une égale liberté, essayer de vanter ses qualités personnelles ou les valeurs de son clan, de sa tribu, de son ethnie et de rabaisser tout ce qui appartient à l'autre. Souvent, dans cette confrontation symbolique, comme l'indique A. N. Don (2016, p. 33) : « Chacun s'institue maître de l'autre et donc inversement "chacun est l'esclave de l'autre" ». Allant dans le même sens M. Barao (2020, p. 215) écrit : « L'une des caractéristiques essentielles du jeu est que les joueurs sont non seulement égaux, mais surtout qu'ils agissent en toute liberté tout en essayant, chacun de son côté, de faire prévaloir sa supériorité sur l'autre ».

Il convient de préciser que ces insultes sont souvent très virulentes et simulent une vraie bagarre. Cependant, il y a une barrière qu'aucun protagoniste ne devrait franchir : personne ne doit s'en offusquer, personne ne doit exprimer la sensation d'être vexé. Au contraire, chaque partie doit pouvoir encaisser n'importe quel coup possible. Elle doit également toujours interpréter chaque coup qu'il reçoit comme participant à une philosophie dont l'un des buts fondamentaux est de rappeler et de renforcer l'amitié et la solidarité qui doivent obligatoirement régner entre les cousins. Voilà pourquoi, toujours M. Barao (2020, p. 219) affirme que « la parenté à plaisanterie est une pratique qui révèle le sens de l'être de l'homme à travers l'échange, le partage et la solidarité ».

C'est dire que derrière l'antagonisme apparent, derrière les actes ostensiblement hostiles dans une relation à plaisanterie, il y a toujours une exigence, à la fois, de maîtrise de soi et de bienveillance à l'égard de l'autre. Cela signifie que, dans leur essence, les insultes et sarcasmes, dans le cousinage à plaisanterie, sont débarrassés de leur sens ou caractère négatif, et sont érigés en même temps en stimulants pour susciter la réaction de l'interlocuteur. Dans ce cas, si d'aventure, l'un des protagonistes venait à s'emporter vis-à-vis de l'autre, son attitude sera interprétée comme une atteinte à la sacralité des conventions sociales qui interdisent de se fâcher contre un cousin quelle qu'en soit la raison.

Cependant, si malgré tout, quelqu'un venait à prendre en mal les propos d'un couin et à se fâcher contre lui, ce sont tous les témoins qui prendront la partie de l'autre cousin pour fustiger et condamner le comportement de celui qui se serait fâché. Dans certaines contrées, notamment chez les peulhs du Niger, l'auteur d'une telle défiance à l'égard des conventions sociales sera, parfois, contraint de payer une amende. Mieux, au cas où il refusait de s'en acquitter, plusieurs cousins peuvent se réunir et lui prendre de force quelque chose qui lui est très cher : une certaine quantité de son argent par exemple ou un animal soutiré de son troupeau. Cette amende peut être donnée à l'autre cousin ou distribuée à tous les témoins de l'acte. Pire, pendant longtemps encore, ses cousins continueront à lui rappeler de manière sarcastique sa maladresse. B. Adamou (2012, p. 14) souligne à propos des personnes qui sont coupables de conduites censées perturber le cours normal du jeu qu'elles peuvent : « Tomber en disgrâce temporaire ou définitive aux yeux des membres des deux communautés à la fois ». En résumé, tous ces sarcasmes ou amendes qu'autorisent ces pratiques sociales ont un même objectif : l'exigence d'être toujours bienveillant à l'égard du cousin à plaisanterie.

La deuxième caractéristique présente le cousinage à plaisanterie sous la forme de solidarité, d'entraide, de secours mutuel dans des moments difficiles entre les individus et les groupes sociaux alliés à plaisanterie. E. Allès (2018, pp. 51-52) montre qu'entre Hui et Han : « La référence à la notion d'allié empêche toute violence, tout versement de sang, elle impose un devoir d'hospitalité comme s'il s'agissait d'un membre de la famille ». Autrement dit, le devoir de solidarité entre cousins à plaisanterie couvre tous les domaines de la vie. C'est ainsi que cette obligation de solidarité se manifeste dans des situations de conflit. Par exemple, lorsqu'un homme se retrouve engagé dans une bagarre quelconque, son cousin à plaisanterie a le droit de lui intimer l'ordre d'abandonner la partie. Si celui-là refuse d'obtempérer, celui-ci peut interpréter cette attitude comme un manque de respect voire une offense à son égard. Par ailleurs, partout où il rapportera le problème, son cousin se verra condamné et, ce, même par des personnes avec lesquelles il n'est pas lié par le cousinage à plaisanterie. Il en est ainsi, d'autant plus que, selon M. Attino (2021, p. 11) : « Dans la pratique, quel que soit le

problème, on s'accepte, on s'écoute, on laisse ou on recule (cède) quand le cousin intervient ».

Par contre, si le cousin l'écoute et obtempère mais que la partie adverse refuse d'arrêter la bagarre, il est obligé d'offrir son aide à son partenaire à plaisanterie au détriment du récalcitrant. Il peut, dans ces circonstances, prendre la bagarre à son compte et affronter l'effronté, soit seul, soit en association avec le cousin. A. J. Sissao (2004, p. 273) rapporte le cas d'un conflit qui s'est produit à Bobo Dioulasso, dans le quartier de Bolomakoté en 1974 au Burkina Faso. À ce propos, il écrit : « Un Gouin était en conflit avec un Bobo ; un Lobi est intervenu pour les séparer, le Bobo s'entêta, demandant au Lobi de se retirer. Alors ce dernier prit la querelle à son compte et envoya le Bobo à l'hôpital. On sait que les Lobi et les Gouin sont des alliés à plaisanterie ».

Il existe, par ailleurs, d'autres formes d'expression de la solidarité imposée par la parenté à plaisanterie. Par exemple, un cousin à plaisanterie peut vous rendre visite sans vous prévenir. Outre l'obligation de le nourrir et de l'assister dans ce qu'il est venu chercher, il peut se permettre de prendre, sans votre permission, certains de vos biens : une chemise, une montre ou une paire de chaussures. Seulement, en retour, vous disposez de la même liberté à son égard. E. Allès (p. 51) rapporte ainsi les propos d'Hui en Chine : « On allait dans le village han, on prenait du raisin sur un étalage, on le mangeait et l'on partait sans payer en riant, il n'y avait pas de bagarre ! ».

De plus, dans certaines régions telles que la Tanzanie, comme le rapporte M.-A. Fouéré (2005, p. 3), à l'occasion des décès, « les partenaires à plaisanteries conduisent les funérailles d'un membre du groupe avec lequel ils sont liés. Ils participent aux dépenses, creusent la tombe et enterrent le mort ; ils préparent la cuisine et nettoient la maison de la famille endeuillée ». Il convient de retenir de cette deuxième caractéristique du cousinage à plaisanterie qu'il s'agit d'une pratique sociale qui engage les protagonistes dans un devoir d'assistance mutuelle et d'hospitalité dans quelque circonstance que ce soit.

La troisième caractéristique, enfin, du cousinage à plaisanterie, réside en un rire à l'allure purgative, c'est-à-dire un rire de nature à faire retomber les tensions au sein de la communauté. À juste titre, remarque A. J. Sissao (2004, p. 269) : « La relation à plaisanterie pourrait se définir comme la gestion sociale par le rire, de différentes sources de tensions possibles ». Le rire a cette particularité de contribuer, à la fois, à faire baisser des tensions psychologiques et sociales. Au plan psychologique, l'irruption d'un partenaire à plaisanterie, lors d'un décès, et qui se lance dans des joutes oratoires ou adopte d'autres attitudes ou postures comiques, peut contribuer à faire baisser la pression psychologique.

À Tahoua, au Niger, nous avons été témoin d'une scène qui s'est produite entre une femme Djerma dont l'enfant s'était égaré, et qui pleurait, et un Targui, son cousin plaisantin. Celui-ci s'est mis à parler de la perte de l'enfant comme si cela constituait un soulagement pour tout le monde. Au même moment, il se moquait de la femme en lui tenant des propos comme : « Tu devais remercier Dieu pour t'avoir débarrassée de ce machin encombrant », etc. Sur le moment, la femme paraissait détendue et semblait, dans ce laps de temps, avoir oublié ce qui lui était arrivé. Mais, en contrepartie, le Targui a appelé, à ses propres frais, toutes les stations de radio de la place, pour lancer l'alerte.

Au plan social, le sarcasme plaisantin a souvent été un moyen de dénouement des situations tendues. En face d'un Chef d'État qui abuse de son pouvoir, un cousin peut profiter

de leur relation pour le critiquer et lui révéler les excès qui lui sont reprochés. Ce type de sarcasme a ainsi une valeur pédagogique : permettre à l'autorité autocratique de prendre conscience de telles dérives afin d'y renoncer. Le cousinage à plaisanterie, selon M. Attino (2021, p. 13), « permet de faire des observations pertinentes pour rectifier des erreurs souvent grossières surtout quand elles viennent de personnes haut perchées dans la hiérarchie sociale ». Autrement dit, la licence langagière tragicomique que permet le cousinage à plaisanterie est un véritable levier de rééquilibrage psychologique et social. L. Ndiaye (2012, p. 416) indique à ce sujet : « En milieu wolof, la parenté à plaisanterie, là où elle existe, concourt à la continuité et à la conservation de la cohésion sociale ».

Il ressort, dès lors, des caractéristiques du cousinage à plaisanterie qu'au lieu de se livrer à une guerre réelle entre eux, les alliés subsument leurs différends dans une guerre verbale. Au lieu de s'entretuer, ils se contentent simplement de se rabaisser mutuellement par des insultes. La prouesse que la société a ainsi réussie, à travers la transposition de la violence physique sur le terrain de la violence verbale, revêt un double caractère. D'une part, la souffrance morale que des insultes sont censées provoquer est neutralisée et, en même temps, transformée en jeu occasionnant un rire populaire purgatif. M. Moussa et M. Seyni (2019, p. 1159) affirment que « le jeu est l'arme qui permet de vaincre la haine et le mépris de l'autre pour faire place à l'altruisme ».

D'autre part, cette violence verbale est vécue par les protagonistes comme une obligation de solidarité, d'entraide mutuelle. Il ressort ainsi deux dimensions importantes de cette pratique qui s'expriment dans une double éthique individuelle. D'une part, une éthique individuelle par laquelle les acteurs apprennent à maîtriser leur ego et à faire triompher leur être raisonnable à travers des rires qui ont comme effet de baisser les tensions psychologiques et sociales. D'autre part, une éthique interindividuelle par laquelle des protagonistes de divers horizons culturels, géographiques, professionnels apprennent à s'aimer et à s'entraider au-delà de leurs différences. Il convient cependant de dire que la saisie de tous les contours historico-épistémiques des pratiques culturelles du cousinage à plaisanterie suscite encore des controverses.

2. Des controverses autour du concept de cousinage à plaisanterie

Les pratiques du cousinage à plaisanterie sont une évidence dans diverses contrées de l'Afrique et, aujourd'hui, nombreux sont les hommes politiques, universitaires et autres chercheurs qui s'y intéressent. Aussi, on peut dire qu'un consensus se dégage plus ou moins sur le fait que ces pratiques anciennes participent, par le jeu de la plaisanterie, à la promotion de la cohésion sociale. À ce propos, B. Adamou (2012, p. 4) écrit : « De nombreux écrivains et chercheurs en Afrique s'accordent de nos jours à penser que le "cousinage à plaisanterie" a joué, et joue de nos jours encore, un rôle déterminant dans la cohabitation relativement pacifique des communautés unies par ce lien de cousinage ».

Pour cela, un peu partout ailleurs en Afrique, les acteurs politiques s'en saisissent, selon le mot de M.-A. Fouéré (2005, p. 1), comme « un savoir endogène à promouvoir dans la prévention des conflits interethniques » et la préservation de l'unité nationale. Au sujet de l'intérêt grandissant que le cousinage à plaisanterie suscite de nos jours dans les milieux politiques des pays d'Afrique de l'Ouest, B. Adamou (2012, p. 4) fait observer :

C'est une opinion qui tend à faire tache d'huile dans les espaces publics des pays pour lesquels ce jeu fait partie du patrimoine culturel national. Les autorités politiques de ces pays ne se font pas prier pour s'accorder avec l'opinion publique et décréter en cascades des "journées" ou "semaines" du « cousinage à plaisanterie ».

A. J. Sissao (2004, p. 269) dira que « l'alliance à plaisanterie est un ciment qui soude et fédère les cultures, les langues, les régions et même les pays ». Il convient cependant d'observer que, dans le fond, cette pratique sociale est diversement interprétée. À ce sujet, nous essayerons d'analyser et de mettre en lumière ces controverses en faisant surtout ressortir les points faibles des théories actuellement développées. Subséquemment, dans cette partie, nous commencerons par nous interroger sur la pertinence même des fondements théoriques sur lesquelles sont construites aujourd'hui les réflexions sur la parenté à plaisanterie. Ici, il y a lieu d'observer que, les multiples discours énoncés, à ce propos, puisent leurs référents conceptuels dans des représentations anciennement construites de l'Afrique, et qui véhiculaient des préjugés coloniaux et raciaux. Il en va ainsi des terminologies d'« ethnies », de « clan » ou de « tradition », qui sont autant de représentations essentialistes qui perçoivent l'Africain comme vivant en des entités séparées, fermées entre elles et en perpétuel conflit. À ce propos, M.-A. Fouéré (2006, p. 991) constate :

Le recours non critique aux catégories de "clan" et d' "ethnie" ajoute de l'eau au moulin de la reproduction des imaginaires de l'Afrique. Ces termes qui, dans la pensée africaniste du siècle dernier, ont longtemps renvoyé à des entités sociales closes sur elles-mêmes, aux caractéristiques sociales et culturelles immuables, continuent de ponctuer avec assurance les réflexions sur les relations à plaisanterie.

Ces représentations de l'Afrique en termes d'ethnie, de clan, de coutume et de tradition, ont ce défaut de percevoir et de maintenir le continent dans ce que E. Roehrich (1910, p. 33) appelle une « tentative de perpétuation de pratiques caduques », c'est-à-dire un immobilisme historique, où ce qui est transmis l'est d'autorité et reste tel sans subir de changement de la part des générations successives. Dénonçant le recours sans critiques, par les sciences humaines, à des terminologies à connotation réductrice et condescendante comme la coutume ou la tradition, etc. M.-A. Fouéré, (2005, p. 1) affirme que

par ces termes, on renvoie au paradigme ethnologique classique qui conçoit les manières de faire exotiques comme un ensemble homogène de pratiques pétrifiées, transmises telles quelles d'une génération à l'autre et utiles à la reproduction à l'identique de l'organisation sociale.

Or, dans la réalité africaine, comme partout ailleurs, il n'y a pas de groupe sociolinguistique qui soit figé dans le temps, il n'y a pas d'œuvres ou de situations humaines qui restent pour l'éternité, sans jamais subir d'inflexions. Les identités vécues que le cousinage révèle, selon le mot d'É. Smith (2004, p. 162), « sont moins des substances que des nœuds de communication ». Rien ne demeure pareil à lui-même. Cela veut dire que, dans le cas même où on était amené à recourir à ces concepts d'origine européenne et essentialiste, pour rendre compte du fait social qu'est le cousinage à plaisanterie, il faut que ce soit dans un esprit heuristique, qui consiste à les appréhender non pas comme frappées d'éternité, c'est-à-dire d'immobilisme, mais dynamiques. Ce qu'on appelle l'ethnie ou le clan ne saurait renvoyer à une réalité qui se perpétuerait de génération en génération, sans aucune remise en cause. Et, à ce propos, fait remarquer M.-A. Fouéré (2006, p. 992) : « Les "ethnies" et les "clans" sont le produit de la rencontre de catégories identitaires locales, mouvantes, et de

catégories identitaires importées, imposées comme des identités intemporelles. Elles doivent donc être un objet d'interrogation épistémologique et non des entités allant de soi ».

En d'autres termes, en filigrane des relations à plaisanterie, se dessine tout un processus de changements sociaux. L'histoire des sociétés ne se déroule jamais de manière linéaire, ou n'est jamais du « sur-place ». Étant toujours exposées à des tensions internes et externes, les communautés humaines ne restent jamais les mêmes, c'est-à-dire éternellement identiques à elles-mêmes. Elles sont en perpétuelle construction ou reconstruction. Et à cause de cela, elles sont toujours à la recherche des mécanismes dynamiques qui leur permettent de maintenir leur cohésion tout au long de leur évolution. Autrement dit, quel que soit le mécanisme de gestion de la société, il subit toujours des changements en vue de s'adapter aux nouvelles circonstances.

Une telle grille de lecture des communautés africaines permet de considérer que les pratiques du cousinage à plaisanterie, telles qu'on les connaît de nos jours, sont le résultat d'une longue évolution, au cours de laquelle, elle a subi de profondes transformations. Dans ce cas, ce fait social doit être pensé comme adaptable à l'évolution des sociétés. M. Moussa et M. Seyni (2019, p. 1164) montrent que « chez les Djerma-sonrhäi, lorsqu'un homme trouve la femme de son cousin ou de son ami » en train de se faire tresser les cheveux, il lui faut verser une somme symbolique à la tresseuse. Ce geste signifie que la femme est toujours à la charge de l'homme. Cette même action est interprétée chez les Dendi Boro (au Nord du Bénin) comme renvoyant à « l'origine du patriarcat et les vertus guerrières de l'homme à faire face aux défis de tous genres ». Ainsi, une représentation du cousinage à plaisanterie, comme processus évolutif, offre l'avantage, aujourd'hui encore, de l'envisager comme susceptible de modifications, et ce, dans le but de l'adapter aux réalités du moment. Voilà pourquoi M.-A. Fouéré (2006, p. 992) révèle : « Les relations à plaisanterie ne se comprennent pas en s'appuyant sur des catégories préconstruites : elles appartiennent aux mécanismes sociaux permettant de maintenir, de questionner voire de refuser des identités assignées par la force de l'évidence ».

La deuxième controverse dans le débat sur le cousinage à plaisanterie porte sur le sens de la violence symbolique qui y est rattachée. Pendant longtemps, cet aspect des choses est occulté parce que ces pratiques sociales étaient réduites à leur fonction (modes de résolution des conflits) aux dépens des réflexions historiques et politiques. Désormais, grâce à la prise en compte de la dimension historico-politique, des auteurs sont arrivés à conclure qu'à l'origine, la violence était bien réelle. Ce sont de vraies tensions qui opposaient les populations, et qui ont, par la suite, été extirpées du « cercle infernal de la violence et de la contre-violence afin de rétablir l'harmonie et la paix ». (T. Bah, 2008, p. 13). En réussissant à présenter la violence sous une forme symbolique, le cousinage à plaisanterie introduit, par là-même, une véritable évolution dans la vie des communautés. Elle a réussi à apaiser les tensions consécutives au vivre-ensemble, en les vidant de ce qu'elles ont de destructeur. Voilà pourquoi A. N. Don (2021, p. 34) trouve que les conflits simulés à travers le cousinage à plaisanterie ont pour objectif de muer « dans les cœurs les affects négatifs en affects positifs ». À ce sujet, elle note : « À la vérité ces joutes oratoires chargées d'insultes et de moqueries sont une théâtralisation avec pour objectif d'éviter des conflits armés en les remplaçant par des conflits verbaux qui, dédramatisés par le jeu de la théâtralisation, perdent toute leur charge de violence ».

Ces propos mettent en lumière la source de la violence verbale qui caractérise les joutes oratoires et les simulations d'affrontements physiques du cousinage à plaisanterie. Ne pouvant pas extirper le naturel en l'homme, c'est-à-dire l'inclination naturelle à la violence, les sociétés traditionnelles proposent une « délivrance cathartique » au moyen de la pratique de la plaisanterie. A. J. Sissao (2004, p. 271) souligne à ce sujet : « L'on instaure de façon ostentatoire la guerre verbale et gestuelle pour ne pas arriver à la vraie guerre, destructrice des biens et des personnes ». Autrement dit, sous l'apparence de la violence des joutes verbales et des attaques physiques simulées, se cache une violence réelle vécue contre laquelle la société se bat au quotidien pour empêcher son émergence. Mieux, l'irruption du cousinage à plaisanterie, au sein des communautés, marque une véritable volonté de maîtrise de la gestion sociale des conflits. C'est pourquoi, M.-A. Fouéré (2006, p. 994) reproche à certains chercheurs contemporains leur refus de reconnaître les relations à plaisanterie comme une conséquence de conflits originellement réels. À cet effet, elle estime que

le paradigme fonctionnaliste qui sert de fondement aux discours présents sur l'usage instrumental à faire jouer aux relations à plaisanterie, a ceci d'imparfait qu'il prend racine sur un déni de l'histoire des groupes et sur le refus de prendre en compte la conflictualité et les stratégies de légitimation du pouvoir qui sous-tendent des relations entre groupes sociaux.

Pour justifier son point de vue, M.-A. Fouéré (2006, p. 994) interroge l'histoire, en citant celle de la Tanzanie. Se référant aux travaux d'Alpers (1975), Iliffe, (1969, 1979) sur l'histoire de la Tanzanie, elle affirme qu'à l'époque précoloniale, « les relations à plaisanterie, nommées utani, émergent dans un contexte de mobilité géographique, mais aussi morphologique des entités sociopolitiques qui occupent l'espace est-africain ». Dans un élan d'intégration et de rejet des petits groupes par des formations politiques dominantes de type centralisé, les rapports ont fini, du point de vue de M.-A. Fouéré (2006, p. 995), par se muer en ce qui est devenu le cousinage à plaisanterie. À cet effet, elle relève :

C'est dans le cadre des situations de frictions entre ces différentes entités, situations où transparaissent des rapports de force variables, que les pratiques universelles de réduction de l'autre à des clichés péjoratifs ont pris une tournure plus " officielle". Le quotidien des rapports de force s'est peu à peu inscrit dans des relations asymétriques instituées, certes pacifiques, mais ayant pour effet de maintenir les groupes dans leurs positions respectives.

Conséquence de luttes de domination, de violence réelle entre des peuples, le cousinage à plaisanterie se présente lui-même comme une lutte de domination, mais de manière larvée, où chaque acteur cherche, par les mots et autres taquineries bien choisis, à affirmer sa suprématie sur l'autre. Dans ce cas, il faut percevoir la pratique du cousinage à plaisanterie comme un progrès intervenu dans les manières dont les sociétés traditionnelles réglèrent les conflits qui les déchiraient. C'est pourquoi L. Ndiaye (2012, p. 416) y voit « un moyen de régulation sociale qui ne peine pas à répondre chaque fois qu'il en est besoin ».

Par ailleurs, il convient de remarquer que, les différents travaux sur les pratiques des relations à plaisanterie permettent d'affirmer le caractère universel de ce phénomène. Dans ce sens, M.-A. Fouéré (2006, p. 1000) fait état de l'existence des travaux qui attestent des pratiques similaires ailleurs qu'en Afrique. Pour étayer ses propos, elle se fonde sur les travaux « de R. H. Lowie (1912) sur les Indiens crow d'Amérique du Nord, ceux de W. H. R. Rivers (1914) et de Maurice Leenhardt (1930, 1947) sur l'Océanie ou ceux de Margaret Mead (1934) sur les populations des îles de l'Amirauté ». Rappelons aussi qu'E. Allès (2018) fait état de l'existence de relation à plaisanterie entre les Hui et les Han en Chine. Ces différentes

affirmations ont le mérite d'inviter à voir la pratique du cousinage à plaisanterie au-delà des simples frontières de l'Afrique, toute chose qui remet en cause les thèses qui en font une réalité exclusivement africaine. Ce caractère quasi universel de ce fait social invite également à voir à son arrière-plan l'œuvre de la raison. Seule l'universalité de la démarche de celle-ci pourrait être au fondement « de ressemblances formelles entre des faits culturels observés aux quatre coins du monde ». (M.-A. Fouéré, 2006, p. 1000).

Il convient de relever les éléments fondamentaux suivants qui doivent désormais soutenir les recherches portant sur le cousinage à plaisanterie. Il s'agit d'abord du dynamisme terminologique du concept tout comme celui de tous les autres concepts qui contribuent à le structurer, notamment ceux de coutume, de tradition, de tribu, de clan, etc. Ensuite, historiquement, cette pratique est intervenue pour juguler une violence réelle qui caractérisait les relations entre les communautés humaines, ce qui constitue un véritable progrès dans la gestion des conflits. Parlant de la valeur ludique dans la parenté à plaisanterie, M. Moussa et M. Seyni (2019, p. 1160) indiquent :

Cette valeur, tout en détendant l'atmosphère sociale, assigne à la plaisanterie comme mission de renforcer les liens entre les communautés interethniques et de passer l'éponge sur les différends passés avec interdiction de les rappeler dans quelques circonstances que ce soit. Tout ceci vise à célébrer les obsèques d'un passé conflictuel à jamais révolu.

Enfin, le cousinage à plaisanterie est observé au-delà des frontières africaines. Cette découverte l'affranchit de son appartenance à un seul continent, ce qui autorise à en faire une pratique universelle.

3. Du cousinage à plaisanterie comme œuvre de la raison pure pratique

T. Hobbes (1984, p. 90) affirme que les causes pour lesquelles les hommes « s'assemblent et, se plaisent à une mutuelle société » ne sont pas tant le plaisir de la compagnie, c'est-à-dire l'amour des autres que le plaisir qu'ils éprouvent des honneurs et autres commodités personnels qu'ils y tirent. À ce propos, le philosophe anglais affirme : « Nous ne cherchons pas de compagnons par quelque instinct de la nature ; mais bien l'honneur et l'utilité qu'ils nous apportent ». Il faut plutôt soutenir plus exactement que, dans la recherche de ce plaisir, c'est la gloire, plus que toute autre commodité naturelle, qui préoccupe l'homme. À travers l'accumulation de biens matériels transparaît plus la recherche du plaisir de l'esprit que la satisfaction de besoins naturels ou biologiques. Autrement dit, ce qui préoccupe fondamentalement l'homme dans le commerce avec les autres, c'est le soin de l'opinion qu'il a de lui-même et, surtout de celle que les autres ont de lui.

Par conséquent, la vie en société tient sa solidité des agréments qu'elle offre et l'agrément qui détermine tous les autres, c'est le plaisir de l'esprit. Aussi, celui-ci réside et se mesure dans la comparaison avec les autres et la supériorité que l'on éprouve à leur égard. Pour T. Hobbes (1984, p. 92) : « La gloire dépend de la comparaison avec quelque autre, et de la prééminence qu'on a sur lui ». En d'autres termes, on peut dire de la gloire qu'elle consiste à « évaluer la supériorité de son pouvoir par rapport à celui de ses compétiteurs ». (B. Carnevali, 2016, p. 53).

Cet état des choses signifie que si la gloire était équitablement distribuée à tous les membres de la communauté, elle perdrait de sa substance qui aiguillonne les hommes à la recherche sans relâche et, cela serait préjudiciable à la sociabilité. T. Hobbes (1984, p. 92)

lui-même soutient que « Si elle [la gloire] se communique à tous sans exception, elle ne se communique à personne ». Allant dans le même sens que le philosophe anglais, B. Carnevali (2016, p. 54) écrit : « En s'abaissant vers l'humanité commune, la gloire devient plus universelle et accessible, mais aussi plus médiocre et plus "vide" ».

La double exigence de la gloire c'est qu'elle n'en est véritablement une que lorsqu'elle n'appartient pas à tous sans exception, et qu'elle dépende de la comparaison avec quelqu'un d'autre. Cela fait que dans des assemblées, les hommes se craignent mutuellement entre eux plus qu'ils ne s'entr'aident, ils se haïssent plus qu'ils ne s'estiment mutuellement. Ne voulant pas être surpassé par d'autres, en honneur, et cherchant en même temps la complaisance de tous pour ses belles qualités, et tout cela parfois « par la comparaison qu'il fait avec les défauts et les infirmités de quelque autre de la troupe », (T. Hobbes, 1984, p. 92), l'homme en vient vite à haïr ceux qui lui disputent sa suprématie.

Dans ce cas, il suffit de quelque signe, quelque geste qui semble exprimer de la risée ou du mépris, pour exciter sa haine et alimenter sa soif de vengeance. En d'autres termes, obnubilé par sa réputation, imbu de sa fierté, infatué de sa supériorité par rapport aux autres, l'homme n'hésite pas souvent à passer à l'offensive et à user de la violence, pour des bagatelles telles un sourire, une opinion différente de la sienne, un signe perçu ou appréhendé comme une mésestime à son égard ou à l'égard de ses parents, de ses amis, de son pays, etc. En somme : « Chacun attend que son compagnon l'estime aussi haut qu'il s'apprécie lui-même, et à chaque signe de dédain, ou de mésestime il s'efforce naturellement, dans toute la mesure où il l'ose (...) d'arracher la reconnaissance d'une valeur plus haute ». (T. Hobbes, 1990, p. 123).

Voilà ce qui permet de penser que derrière le cousinage à plaisanterie, il y a une ruse de la raison pure pratique, par laquelle elle contourne l'égo et parvient à transformer la cause du conflit en un facteur de concorde et de fraternité. M. Barao (2020, p. 215) parle de la parenté à plaisanterie comme d'une rationalité qui a l'« avantage de s'inscrire au-dessus de l'égoïsme des sujets » et qui transcende « les volontés individuelles et collectives ». Dans le fond, ce fait culturel traduit un pouvoir intrinsèque que la raison possède de puiser d'elle-même des moyens qui lui permettent d'assujettir et d'imposer ses propres règles à l'amour-propre ; celui-ci consistant « dans une bienveillance excessive pour soi-même ». (E. Kant, 1989, p. 77). C'est en ce sens qu'E. Kant (1989, p. 32) estime que la raison pratique est « une coercition interne, mais intellectuelle ». Grâce au pouvoir de coercition interne qu'elle possède et exerce sur l'amour-propre, elle est parvenue à amener celui-ci à ne plus s'offenser des insultes de la part d'un cousin plaisant. Elle est parvenue, selon le mot d'E. Allès (2018, p. 58), à faire de l'injure, « un moyen de maîtriser la violence ».

Nous le voyons bien, l'exploit de la raison, c'est d'avoir réussi à ôter à ce sentiment originaire d'amour et de fierté excessifs de soi, sa présomption qui en faisait une source du mal pour en faire une source du bien. En arrivant à transformer le conflictuel en jeu, en réussissant à « combiner entre elles les forces humaines de telle sorte que l'une arrête les effets désastreux des autres », (E. Kant, 1994a, p. 50), la raison pratique est parvenue à rendre l'égoïsme raisonnable. Elle a pu contenir celui-ci dans des limites éthiques qu'elle lui prescrit. Voilà pourquoi, E. Kant (1989, p.77) reconnaît que la raison pratique contraint l'amour-propre à s'accorder avec sa loi, c'est-à-dire qu'elle le plie dans les limites qu'elle lui fixe et crée ainsi les conditions de paix entre les hommes. En ce sens, il note que « la raison pure pratique porte simplement préjudice à l'amour-propre, comme étant naturel à l'homme ».

En empruntant la voie du cousinage à plaisanterie, la raison pure pratique est parvenue à inverser les effets violents propres à l'*ego* pour leur faire emprunter le chemin de l'amitié et de la solidarité. Mieux, en réussissant à canaliser les tensions suscitées par le vivre-ensemble, et à permettre d'exprimer les défauts individuels et collectifs, à travers les insultes et le rire, la raison finit par soulager l'amour-propre de l'oppression dont il pouvait souffrir intérieurement, chaque fois qu'il estime être atteint dans sa fierté à cause d'un mot, d'un geste qu'il juge déplacé à son égard. À juste titre, L. Ndiaye (2012, p. 408) soutient qu'à travers le cousinage à plaisanterie : « La société trouve les moyens symboliques de canaliser la violence en la dépouillant de son caractère offensif, par l'effet du pouvoir du rire, du dire et du jeu codés ».

Cette relation pacificatrice que joue le cousinage à plaisanterie traduit bien une prouesse de la raison au milieu des passions que suscitent d'habitude les insultes. La raison se donne ici la mission de subjuguier l'amour-propre en faisant en sorte que ce qui devait l'offusquer, et qui se trouve être l'insulte, devienne ce qui le motive à œuvrer au maintien et à la consolidation du lien social. M. Moussa et M. Seyni (2019, p. 1162) constatent pour leur part que « les insultes qui, dans l'ordre normal des choses, devraient provoquer la colère, la rancune et la haine, n'ont aucun effet dans cette pratique qui d'ailleurs les transforme en une situation comique qui, généralement se termine par des blagues et des rires ». Tout en permettant à la violence de s'exprimer librement, la raison est arrivée à détourner ses effets dévastateurs pour en faire un moyen qui concourt à la réalisation de la paix sociale. En empruntant le détour du cousinage à plaisanterie, la raison a su préserver les hommes de l'affrontement physique. A. J. Sissao (2004, p. 270), citant lui-même Sory Camara, fait observer qu'à travers le jeu et la détente suscités par le cousinage à plaisanterie, « il s'agit de désamorcer la guerre, de la jouer pour ne pas la faire ».

En prenant la forme d'insultes, la violence originelle est déviée de ses fins initiales pour remplir des fonctions psychologique et sociale. Au plan psychologique, le cousinage à plaisanterie permet, à la fois, la satisfaction des élans guerriers naturels à travers les insultes et la satisfaction du besoin naturel de détente que permettent le jeu et le rire. Qualifiant le cousinage à plaisanterie d'« alliance cathartique », Sissao (2004, p. 270) affirme que « cette relation de détente constitue une "purge" (...) des tensions s'élevant entre les groupes sociaux déterminés ». Au plan social, les relations à plaisanterie favorisent le dialogue entre les individus, entre les groupes, et le rapprochement entre les communautés et les cultures.

Un autre indice de l'œuvre de la raison pure pratique, à l'arrière-plan du cousinage à plaisanterie, c'est le principe éthique qui le sous-tend et qui fonde la reconnaissance de l'égalité entre les individus et entre les peuples. Dans le cousinage à plaisanterie, souligne B. Y. Salifou, (2014, p. 6) : « Il s'agit de la reconnaissance de la culture des autres dans leurs forces et leurs limites, mais aussi de la prise de conscience des forces et des limites de sa propre culture ». Dans cette pratique sociale, se noue ce que É. Smith (2004, p. 167) appelle « la cohabitation avec autrui malgré tous ses défauts et ses bizarreries culturelles ».

En conséquence, les attaques réciproques qu'autorise le cousinage à plaisanterie, en obligeant les protagonistes à l'humilité, à la maîtrise de soi, à la correction de ses défauts, à la tolérance, à la compréhension mutuelle, à l'acceptation réciproque dans la différence, à la communication interculturelle, etc., créent les conditions nécessaires à la réalisation de la paix durable entre les individus, entre les différents groupes socioculturels, et entre les peuples. Autant dire que, le cousinage à plaisanterie, que L. Ndiaye (2012, p. 409) qualifie de

« phénomène qui veut perdurer en "négociant", au quotidien, avec les réalités de la "modernité" », est bien un instrument traditionnel qui contribuait au rééquilibrage social et qui continue encore, quoique faiblement, à jouer le même rôle à l'époque moderne. E. Allès (2018, p. p. 58) en donne un exemple des Hui et Han en Chine où il dit que les relations à plaisanterie ont « facilité la création de lieux pacifiés où les Hui pouvaient se livrer à leurs activités économiques ». Il y a ainsi lieu d'inviter les modernes à mieux s'intéresser à cet héritage culturel afin d'y déceler et profiter des avantages qu'il véhicule.

Conclusion

Cette réflexion aborde la pratiques sociale, appelée cousinage à plaisanterie, comme un mécanisme traditionnel de règlement et de gestion des conflits. Elle fait ressortir aussi qu'en réinvestissant et en adaptant cette pratique traditionnelle aux réalités du moment, le monde moderne pourra y trouver des vertus qui contribueront à rendre plus efficaces ses institutions de règlement des conflits. Pour pouvoir rendre compte de tout cela, dans une première partie, nous avons mis en lumière trois caractéristiques du cousinage à plaisanterie. La première caractéristique présente celui-ci sous la forme d'une « guerre froide » marquée par des insultes, des moqueries voire des combats souvent brutaux qui ressemblent à une vraie bagarre entre les cousins. La deuxième caractéristique en fait un mécanisme de solidarité, d'entraide, de secours mutuel dans des moments difficiles entre les individus et les groupes sociaux alliés à plaisanterie. La troisième caractéristique se traduit par un rire à l'allure purgative, c'est-à-dire de nature à faire retomber des tensions psychologiques et sociales.

Le deuxième point de la réflexion aborde le cousinage à plaisanterie comme faisant l'objet controverses. Nous en avons identifié principalement deux. La première établit que les concepts qui concourent à structurer cette pratique sociale ont, à l'origine, une connotation raciste. Il s'agit des concepts de clan, coutume, tradition, etc. qui présentaient les Africains comme vivant en des entités séparées, fermées entre elles et en perpétuel conflit. La deuxième controverse porte sur la signification de la violence symbolique qui caractérise le cousinage à plaisanterie. Nous avons soutenu qu'à l'arrière-plan des joutes verbales caractérisées par des insultes, des moqueries et des attaques physiques simulées, se cache une violence réelle vécue contre laquelle la société se bat au quotidien pour empêcher sa résurgence. En conséquence, le cousinage à plaisanterie apparaît comme une évolution intervenue dans les manières dont les sociétés traditionnelles réglaient ou géraient les conflits qui les traversaient.

Le troisième point de la réflexion pose le problème de la véritable source motrice du cousinage à plaisanterie. Là, l'analyse fait ressortir qu'à l'arrière-plan de cette pratique sociale, il y a la manifestation de la raison pure pratique. C'est certainement celle-ci qui, dans son déploiement, est parvenue à dompter l'amour-propre de manière qu'il puisse supporter d'être défié dans sa fierté, à travers des insultes et autres taquineries qu'autorise le cousinage à plaisanterie. Cette obligation de ne pas s'offenser des insultes du cousin, et le devoir consécutif de solidarité qui y est rattaché, constituent une ruse de la raison pratique. Celle-ci cherche toujours à faire triompher la loi morale sur la loi de nature qui fait de la force et la ruse les seuls expédients au salut individuel et collectif. En effet, ne pouvant pas extirper le penchant à la violence de la nature humaine ni l'empêcher de se manifester, la raison a imaginé le mécanisme du cousinage à plaisanterie pour la transposer à un niveau moins destructif. C'est ainsi que des actes censés offenser ou humilier, sont vidés de leur négativité

et, sont ressentis et vécus comme des valeurs qui invitent à participer au renforcement des liens sociaux. Tout se passe comme si l'autre me rapprochait davantage de lui, c'est-à-dire que notre humanité se rencontrait et se solidifiait chaque fois qu'il me révèle, à travers des insultes et sarcasmes, ce qui me différencie de lui. Une autre preuve de la rationalité du cousinage à plaisanterie, c'est sa présence sur d'autres continents que l'Afrique et qui en fait un patrimoine de l'humanité, universellement encore dynamique dans la résolution des conflits.

Dès lors, il s'agit, pour le monde moderne, d'œuvrer à trouver des mécanismes qui lui permettent d'exploiter au mieux les vertus qui sous-tendent cet héritage culturel mondial, de leur faire subir des inflexions qu'imposent les réalités du moment de manière que tout cela contribue à enrichir et à rendre plus efficaces ses institutions de gestion des conflits. Dans ce cas, des investigations plus poussées sont nécessaires afin de trouver les moyens qui rendent ses inflexions et adaptations.

Références bibliographiques

ADAMOUBARKÉ, 2012, « Le "cousinage à plaisanterie" – La culture savante pour un éclairage fécond de la culture populaire », (en ligne), URL : <https://www.afelsh.org/wp-content/uploads/2012/04/Barke-Adamou-MEF-Final.pdf>, consulté le 09 Juillet 2024 à 15 h 32 mn.

ALLÈS Élisabeth, 2018, « Notes sur quelques relations à plaisanteries entre villages hui et han du Henan [“*Ma jia bu nao*”] », *Perspectives chinoises*, n° 78, pp. 49-60.

ATTINO Mahamar, 2021, « Parenté à plaisanterie ou cousinage entre les Dogons et les Songhays au Mali », *European Scientific Journal*, n°13, (en ligne), URL : <https://www.doi.org/10.19044/esj.2021.13p1>, consulté le 03 Février 2024 à 20 h 02 mn.

BAH Thierno, 2008, « Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique noire », (en ligne), URL : <http://www.etudescameroun.canalblog.com/archives/2008/02/20/8018930.html>, consulté le 22 Février 2024 à 10 h 32 mn.

BARAO Madougou, 2020, « La parenté à plaisanterie et cohésion sociale: une forme de rationalité au-delà du jeu des alliances », *Le Cailcédrat – Revue Canadienne de Philosophie, Lettres et Sciences Humaines*, n°10, pp. 213-225.

CARNEVALI Barbara, 2016, « "Glory". La lutte pour la réputation dans le modèle hobbesien », *Communications*, n° 93, pp. 49-67.

DON Anoman Nathalie, 2021, « Parenté à plaisanterie et éthique de la joie », (en ligne), URL : <https://www.revues.acaref.net/Anoman-Nathalie-DON>, consulté, le 08 Juillet 2024 à 16 h 39 mn.

FOUÉRÉ Marie-Aude, 2005, « Les métamorphoses des "relations à plaisanteries" – Un nouvel enjeu politique dans la construction des États-nations », *Cahiers d'Études Africaines*, (en ligne), URL : <http://www.journals.openedition.org/etudesafricaines/5430>, consulté le 18 Janvier 2024 à 21 h 12 mn.

FOUÉRÉ Marie-Aude, 2006, « L'africanité à travers le prisme des relations à plaisanterie: Étude d'un essentialisme au long cours », *Cahiers d'Études Africaines*, n° 184, pp. 987-1012.

HOBBS Thomas, 1984, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Paris, Éditions GF-Flammarion.

HOBBS Thomas, 1990, *Léviathan*, Paris, Éditions Syreya.

KANT Emmanuel, 1989, *Critique de la raison pratique*, Paris, Presses Universitaires de France.

KANT Emmanuel, 1994a, *Projet de paix perpétuelle*, trad. Jules Barni, Paris, Éditions Hatier.

KANT Emmanuel, 1994b, *Métaphysique des mœurs – Tome 2 – Doctrine du droit et Doctrine de la vertu*, Paris, Éditions GF-Flammarion.

LOCKE John, 2002, *Quelques pensées sur l'éducation*, Québec, Édition électronique.

MOUSSA Moustapha et SEYNI Moussa, 2019, « La parenté à plaisanterie comme base de cohésion dans les sociétés ouest-africaines : cas du Niger », *Échanges – Revue de Philosophie, Littérature et Sciences humaines*, Université de Lomé – Togo, vol. 1, n° 013, pp. 1153-1166.

NDIAYE Lamine, 2012, « Parenté à plaisanterie et régulation sociale chez les Wolof du Sénégal », *Troïka. Parcours antiques. Mélanges offerts à Michel Woronoff*, vol. 2, pp. 407-417.

PLATON, 2003, *La République*, (en ligne), URL : <https://www.ugo.bratelli.free.fr/Platon/PlatonRepublique.pdf>, consulté le 11 Septembre 2018 à 22 h 17 mn.

ROEHRICH Edouard, 1910, *Philosophie de l'éducation*, Paris, Éditions Félix Lacan.

SALIFOU Boubé Yacouba, 2014, « Le modèle d'une nation par le cousinage à plaisanterie : de la pluralité identitaire à l'identité nationale », *Éthiopiennes*, n° 92, pp. 161-176.

SMITH Étienne, 2004, « Les cousinages de plaisanterie en Afrique de l'Ouest – Entre particularismes et universalismes », *Raisons Politiques*, n° 13, pp. 157-169.

SISSAO Alain, 2004, « Ethnicité et culture : l'alliance à plaisanterie comme forme de culture ciment entre les ethnies au Burkina Faso », *Associations transnationales*, n° 4, pp. 269-280.

POST- BREXIT HISTORY AND SOCIO- POLITICAL PRECARIOUSNESS IN DOUGLASS BOARD'S *TIMES OF LIES*

Ténéna Mamadou SILUÉ
Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)
silue_tenena@yahoo.com

Abstract

Drawing on Stephen Greemblatt and Louis Adrian Montrose's hypothesis of New Historicism theory that focuses on the connection between the cultural and historical situation of a society and the ideology of the literary text, the paper explores the precariousness of British people's socio-political conditions in Douglass Board's *Times of Lies*. Given that the narrative of *Times of Lies* is construed within the institutions, social practices and discourses of post-Brexit society, the article examines Douglass Board's *Times of Lies* to dissect the connection between individual's social insecurity, uncertainty and the precariousness of living conditions under Boris Johnson's premiership. In this sense, the paper first demonstrates that individual's subject feels insecure and unsafe in a post-Brexit severe socio-economic context. Then it shows how the socio-political hardships have led to widespread leadership's apathy among working and middle class population.

Keywords: Apathy – Brexit – Histories – Historicism – Uncertainty – Socio-political – Precariousness.

Résumé

En s'appuyant sur la théorie du nouvel historicisme de Stephen Greemblatt et Louis Adrian Montrose qui se concentre sur le lien entre la situation culturelle et historique d'une société et l'idéologie du texte littéraire, l'article explore la précarité des conditions sociopolitiques du peuple britannique dans *Times of Lies* de Douglass Board. Étant donné que le récit de *Times of Lies* est interprété dans le cadre des institutions, des pratiques sociales et des discours de la société post-rexit, l'article examine *Times of Lies* de Douglass Board pour disséquer le lien entre l'insécurité sociale des individus, l'incertitude et la précarisation des conditions de vie sous le premier mandat de Boris Johnson. En ce sens, l'article démontre d'abord que le sujet individuel se sent insécurisé et peu sûr dans un contexte socio-économique sévère après le Brexit. La réflexion conclut que les difficultés socio-politiques ont conduit à une apathie généralisée des dirigeants au sein des ouvriers et la classe moyenne.

Mots-clés : Apathie, Brexit, Histoires Historicisme, Incertitude, Socio-politique, Précarisation.

Introduction

Literary works most often echo the cultural realities of their period of production. From this perspective L. A. Montrose (1992, p. 4) argues that: "A literary text cannot be separated from the history or the worldview of its society because literary texts not only represent the

conclusion of a cultural conversation in one historical period but also participate in that conversation". Therefore, many British novelists have always attempted to represent the socio-political realities or histories of their times in their literary productions.

In *Hard Times* (1854), for instance, Charles Dickens shows the worst sides of the Victorian new industrial society in the Midlands of England, with contrasts between the terrible education system of Mr Gradgrind, who wants only 'Facts. Teach these boys and girls nothing but facts, and the circus of Mr Sleary, which represents the imagination. Industry is contrasted with the freedom of the individual and the whole presents a very pessimistic picture of the nation. In the same line, *Sybil* (1845) a novel by Benjamin Disraeli, later the Prime Minister, describes the country as two nations, the rich and poor. Disraeli's fiction also accounts for this contradiction in Victorian narration of the discourse of welfare British state.

Besides, *Vanity Fair* by William Thackeray also depicts a view of all of society around the time of the Battle of Waterloo in 1815. So, it is a historical novel, and also a comedy, describing the society of upper class London with great irony and wit. The heroine, Becky Sharp, has no money, but still manages to make a great impression on high society. It questions many values of Victorian society. The aforementioned writers' works are embedded in the philosophy of their times that is the utilitarian philosophy of John Stuart Mill, aiming for 'the greatest good of the greatest number.

Likewise the above authors' literary works, Douglass Board's *Times of Lies* also depicts the social histories or worldview of its time. *Times of Lies* is about post-Brexit society. Through the theatrical show of Kathy, a civil servant at the defence secretary office and her husband, Bob Zack, an actor and the Prime Minister's brother, the novel relates the precarious living condition of individuals as a result of political lies after Brexit. The Prime Minister, Bob Grant or BG is the representative of Boris Johnson and the narrative echoes his socio-political discourses and its worst effect on individuals. In this sense, this paper investigates the discourse of precariousness of British people's living conditions deployed in *Times of Lies*. It first seeks to dissect the connection between individual's fictional discourses of suffering and the precariousness of living conditions in the United Kingdom during Boris Johnson's time. Then, the discourse of leadership's contest and the negotiation of post-referendum histories are explored.

To carry out this analysis the paper rests on both Stephen Greenblatt and Louis A. Montrose's hypothesis of New Historicism. S. Greenblatt's (2014, p. 12) main arguments of New Historicism is that "there is a real social world that is constantly being shaped and reshaped by the texts it produces". Drawing on Greenblatt's consideration, we argue that *Times of Lies* presents a compelling post-Brexit story grounded in the lives of elites, middle-and lower-class individuals as they negotiate the precariousness of socio-political events during Boris Johnson's time.

L. A. Montrose (1992, p. 12) also describes New Historicism as "a reciprocal concern with the historicity of texts and the textuality of history". The historicity of texts shows us the social and material embedding of all kinds of writing and the historical, social and material embedding of all kinds of reading". Montrose's view of text as reflecting the society and history of the time will also help uncover the blurring of boundaries between post-Brexit history under Boris Johnson's leadership and narratives of *Times of Lies* to sort out ideological contradictions in the precariousness of individual's social conditions. In so doing,

the paper first demonstrates that individual's subject feels insecure and unsafe in a post-Brexit severe socio-economic context. Then, it shows how the socio-political hardships have led to widespread leadership's apathy among working and middle class population.

1. *Times of Lies*: a new historicist approach to precariousness in post brexit era

One of S. Greenblatt's (2014, p. 2) main arguments of New Historicism is that there is a real social world that is "constantly being shaped and re-shaped by the texts it produces". This part seeks to demonstrate that the narratives of *Times of Lies* constantly portray and shape a discourse of post-Brexit precariousness through the individual's unstable socio-economic histories. This precariousness in post-Brexit society complicates the landscape of British politics and leads to an increasing distrust in Boris Johnson's government.

First of all, the individual's social instability is one of the prime features of precariousness constantly evoked during Boris Johnson's post-Brexit era. The erosion of characters' social welfare is praxis relevant to the precariousness of living conditions in *Times of Lies*. At the outset of Douglas Board's fiction is the account of the social hardships met by the narrator whose profession is impacted as a result of politicians' indifference to the individual characters' social welfare. Bob Zack, the melodrama narrator and the Prime Minister's brother, points out the misfortune of his profession as artist in the following terms:

Right now I'm staring as hard as I can at the crocuses, because Cairstine is about to make me explode into giggles. Kathy and I went to see Jimmy Keohane at the AlbaR last night, the club on North Frederick Street. After all, Glaswegian comedy is famous. The club was Kathy's pick, up- and - coming, so we overlooked its heart- on - sleeve Nationalist sympathies. Besides, Brexit and the collapse of English politics into a kindergarten had turned every comedian north of the border into a nationalist. (D. Board, 2017, p. 16).

Based on the above quotation, Bob Zack funnily deplors the instability of artist living condition and establishes the relationship between *Times of Lies* and the post-brexit social world. To borrow Louis Montrose's evocative statement of New Historicism, the phrase "Brexit and the collapse of English politics", (D. Board, 2017, p. 16), is "the social and material embedding of all kinds of writing and the historical, social and material embedding of all kinds of reading". (L. A. Montrose, 1992, p. 12). For Louis Montrose, literary text is inseparable from social, political, and economic praxis because it is a part of literature. From this observation the expression: "Brexit and the collapse of English politics", (D. Board, 2017, p. 16), expresses the absence of self-sufficiency in Bob Zack's life. His creativity as artist is severely hit by post-Brexit political realities as he puts it: "Right now I'm starring as hard as I can at the crocuses". (D. Board, 2017, p.16). Crucial to Bob's saying is the discrepancies in Boris Johnson's post-Brexit policy of a self-sufficient Britain. As Bob's situation worsens, it indirectly indicates that Johnson's administration promise is unachievable.

Times of Lies casts Boris Johnson's post-Brexit administrative issues into a stage set plot wherein the narrative voice constantly seeks certainty. In fact, individuals' precariousness is exacerbated by their lack of certainty with post-Brexit history. There is no hope in post-Brexit history as upheld by Kathy, a civil servant at Defence Secretary and Bob Zack's wife in the following excerpt:

Even after Brexit and Trump, it seems impossible: no-one in BG has done anything in government before. They have never asked a question in parliament, let alone answered one. If you were a passenger in a jet, you wouldn't elect a pilot who'd never heard of flaps (...) but now Bob has attacked hard-working families. (D. Board, 2017, p. 42).

In these lines, Kathy's tone is sad about post-Brexit history. Her narration of Boris Johnson's Britain is that of despair, as she puts it: "no-one in BG has done anything in government". (D. Board, 2017, p. 42). The term "BG" is the abbreviation for Bob Grant who stands for Boris Johnson. Kathy is uncertain because any progress is illusionary in post-Brexit Britain. If Douglass Board's narrative is in trouble, it is partly because the Brexiters' belief in progress of a shift from pre-Brexit difficulties to social welfare has taken an almighty battering. Kathy's words try to foist some design of Johnson's administration realities. To narrate this social world is to uncover its contradictions in terms of achievement.

Moreover, people's conditions have remained unsafe, for the failure of Johnson's administration to take back control of British finance and immigration policies. Although during his campaign to Downing street Boris Johnson promised Brexiters to take back control of everything in Britain, the ironic truth is that, London has never succeeded in controlling its money, border or defence with other European nations. This reality is exposed in *Times of Lies*, when the narrator Bob Zack recalls Johnson's electoral promise and corroborates Britons' precarity as follows:

Tonight, as Bob promised, BG has given you. (...). Britain has stronger borders, safer streets, challenging activities for young people and investment in their skills from tonight. Because we pledge to work, not for BG but for a Greater Britain, from tonight. Under Bob a bar stool had materialised. The friendly publican had returned in giant close-up. Friends, our future is close enough to touch. In ten days, let's call time. Time on who exploited this nation's trust. Time on experts who sneer at what ordinary people can do. In ten days let's not just touch that future, but through the ballot box rasp it and make it ours. (D. Board, 2017, p. 101).

Actually, the quotation alludes to Boris Johnson's discourse during a race for Westminster. The occurrence of Johnson's statement in the passage is cognate to what Louis Montrose labels as "the textuality of history". (D. Board, 2017, p.13). For him, the historicity of text reveals the social context of the text to us. In the above passage, the textuality of the text is not only a reproduction of Johnson's post Brexit- political promise, but also an account of its outcome on Briton's precarity. The narrator complains about Britain's future indicates that the wellbeing of ordinary English people was much dependent on Boris Johnson's promise. His failure to control finance, immigration and investment as the narrator puts it: "Under Bob a bar stool had materialised", (D. Board, 2017, p.101), bequeaths misery and poverty to Britons.

In other word, from the new historicists' standpoint the social advantages that circulate in post-Brexit Britain are that of the privileged class. Bob might be alluding to the increasing presence of pelf in the hands of politicians which has paralysed the living condition of the poor as we read: "Who exploited this nation's trust". (D. Board, 2017, p.101). This phrase has the resonance of new historicists' concept of circulation. For Greenblatt, circulation also involves prestige, the possession of social assets. In this sense the exploitation of the state is an anecdote that can be construed as the outcry of Briton vis à vis the Johnson's government financial management of Britain. In Bob's estimation the government apportions the nation's

resources to foreign individuals who secure the politicians 'own pelf at the expense of the ordinary people. As Bob is deprived of this symbolic capital, his condition remains precarious.

In *Times of Lies*, precariousness is a social condition marked by instability, uncertainty and exposure to randomness. The spread of precariousness is one of the dominant trends in contemporary post-Brexit Britain. It goes beyond salaried employment wherein workers benefit special status that protects them. In fact, many lower class workers in post-Brexit Britain do not have the protection of the most privileged categories. The livelihoods of many individual workers are marked by discontinuity, deskilling and a form of economic domination. *Times of Lies* captures and unfolds the precarious conditions of these segregated workers in a context of post-Brexit deregulation of protection and weakening of the institutions likely to defend lower and middle class workers as Alan, a retired banker, decries the precarity of their profession. In this sense, he says: "the idea behind the protest was to paint Bs on property paid for with bank loans and mortgages, starting with properties linked to BG. That way bankers could protest their stigmatisation and point out their usefulness. (D. Board, 2017, p. 151).

What Alan wants to raise in the above quotation is that post-Brexit capitalism is based on the marginalisation of lower and middle class workers. By protesting against Johnson's capitalistic system, Alan and his co-bankers highlight a growing precarity in Britain. Though Alan is a retired banker, his participation in the bankers' riot is presented as an anecdote of the 2008 banking crisis. Alan is a representative of the continuing precarity of the disabled people's condition in post-Brexit Britain.

In *Times of Lies* the precariousness of individual also occurs within what new historicists label as "circulation". In Greenblatt's and Richard Terdiman's New Historicism point of view the concept of circulation has a class reference. When Alan says: "That way bankers could protest their stigmatisation and point out their usefulness", (D. Board, 2017, p.151), he circuitously wants to level criticism at the privileged class attitude of safeguarding their symbolic capital. Alan views the circulation of post-Brexit leader's capital as causing the precariousness of working class condition. Alan's statement exposes the economic blossoming of the privileged class's interest at the expense of working and middle class which keep sinking into destituteness. Alan senses that this situation reveals that the precariousness of post-Brexit living condition rests on the abusive circulation of capital in the hands of the most privileged class.

Another feature of post- Brexit precariousness is individual medical vulnerability. In fact, Individual and public figures' health issues designate a vulnerability of lives in post-Brexit society. The narrative of Board's fiction runs into what new historicists call "a thick description" or anecdote of the late Queen Elizabeth's illness. Here is the narrator, Zack's words as we read:

According to the biggest rumour ever; dementia is why the Queen withdrew to Balmoral in 2019, installing Charles as Prince Regent. Funny that, Jimmy said; we put the Queen away because she's started talking to plants when Charles has been at it for years (...) to have dementia; the greed and idiocy of British politics had simply had got too much for her. (...) Dementia is a way to snatch back power and make everyone else's life utterly miserable. (D. Board, 2017, p. 18).

From the above quote, the Queen's dementia is metaphorically narrated to establish the nexus between the British people's social health and politics in post-Brexit fiction. By

connecting the royal illness to political arena, Board strategically depicts individual's medical vulnerability as related to the lack of political empathy. This need of political sympathy is reflected in the narrator's word "the greed and idiocy of British politics". (D. Board, 2017, p.18). This phrase is not only a reference to post-Brexit politicians' guiltiness in individual's health problems, but it is also a metaphorical device that refers to what new historicists hold about a novel as "a form of cultural analysis which examines the ways in which a cultural product (especially a literary text) interacts with and participates in its historical context, especially with reference to the power relations operating within the society of its time". (J. Brannigan, 1998, p. 2).

Since New Historicist approach problematizes the relationship between history and truth, the phrase: "The greed and idiocy of British politics", (D. Board, 2017, p.18), can be read as a disarticulated narration of post-Brexit political and socio-cultural history. With a comic eye on post-Brexit social memory the narrator, Bob relates *Times of Lies* as an important constituent of (re)narrating history(ies). The issue of individual health precariousness is one of Johnson administrative histories interrelated to British politicians' esurience.

Furthermore, Boris Johnson's post Brexit housing programme is likely to worsen the condition of many families. Poor individuals couldn't afford home or would struggle to find a rent. This deteriorates the living standard of individual Britons. *Times of Lies*, re-narrates this Johnson's housing history through Alan Tinker, a retired Banker, as he complains:

There's no licence needed to stand up for British homes for British citizens. We're going to pick up protected areas where only British citizens will be allowed to buy residential property. Tories, Labour, they both sold Britain to foreigners, when we have a housing crisis for three decades. But we're calling time on all that. You don't dare. House prices would collapse. You'd destroy everyone's savings! Alan starts to shake. Ed makes him a funny look; maybe before cruise ships he worked in prisons. 'That sounds like banker-talk to me. You weren't a banker by any chance? Alan Tinker- makes a note to check, Jeanette'. (D. Board, 2017, p. 48).

In this above quote, the housing crisis is mentioned as a paradigm, representing British political histories. What is at stake is the deterioration of individual's purchasing power to afford a rent. Anecdotally, Alan Tinker's emotional reaction over the soaring of houses prices suggests that the reduction of housing cost was one of the great expectations of British citizens in post-Brexit era. When we look at Alan's comment on housing issues from the perspective of New Historicism, it is easily seen that the banker, Alan tries to interpret the present post-referendum housing problems with his past mind in a very subjective and unreliable way as he is talking about past political history. In the end, Alan connects the present housing difficulties to past British political parties histories. Although at the center of New Historicism there is history, New Historicism claims that the past is interpreted with the present mind and as a result of this, there cannot be universal or objective housing histories but subjective and precarious histories. Greenblatt who has formulated New Historicism as a doctrine (1990) highlights this in *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture* as:

New Historicism does not posit historical processes as unalterable and inexorable, but it does tend to discover limits or constraints upon individual intervention. Actions that appear to be single are disclosed as multiple; the apparently isolated power of the individual genius turns out to be bound up with collective, social energy. (S. Greenblatt, 1990, p. 221).

Here, what Greenblatt stresses through the phrase: "The individual genius... to be bound up with collective, social energy", (S. Greenblatt, 1990, p. 221), is that a text is always a

product of the cultural, political and social events of the time in which it is written. On this account when Alan says: “We have a housing crisis for three decades, but we are calling time on all that”, (D. Board, 2017, p. 48), he associates the present housing precarity of Britons with past socio-political histories which Greenblatt terms as “resonance”. According to Greenblatt, “resonance” is a sound’s quality referring to verbal, aural and visual traces to produce, shape and organize collective physical and mental experiences”. (S. Greenblatt, 1990, p. 6). In this sense Alan’s remembrance of the past three decades’ housing crisis, (D. Board, 2017, p.18), points out the re-textualization and historicisation of past precarity in Boris Johnson’s post referendum Britain.

Actually, the precariousness of individual subjects is exposed through instability, housing crisis and medical vulnerability. Zack, Bob and Alan are echoing the precarity of life in post-Brexit Britain. Reading from New Historicists perspective, their fictional discourses call for a re-textualization of post Brexit histories. However the discourse of leadership’ contest and pluralities of post-Brexit histories are constantly negotiated in *Times of Lies*.

2. Leadership’s apathy in a post-Brexit fictional space

Following New Historicists Greenblatt *et al.* (1989, p. 11) the relationship between a work of art and the historical events to which it refers is: allusion, symbolisation, allegorisation, representation and above all mimesis. Each of these terms has a relevance to the leadership’s contest in post-Brexit precarious space. In this section, we seek to show the way in which narratives in *Times of Lies* are drawn from post-Brexit social discourse of leadership’s resentment and ingrained in individual’s social precariousness.

With a sensitive and humorous take on the hardships of individual British, *Times of Lies* stands out as an artistic product in reaction to post-Brexit socio-political institutional practices. In Board’s fiction, post-referendum institutional practices are constantly allegorized through the narrative voice of the melodrama narrator, Bob. He metaphorically establishes the connection between BG or Bob Grant and Boris Johnson when recalling Johnson’s political slogan in time of sufferings as follows:

This morning I want to say some special words to those of you in BG. Do you remember when you joined BG? Because I do (laughter). We created Britain’s Great because we were angry. Angry that people like you and me were not being listened to (applause). Angry that people like you and me were being treated as stupid, foul-mannered, selfish and generally full of shit (whistles and applause). Angry at a country brought low by contempt. (...). This ... to stop ... BG. (D. Board, 2017, p. 262).

The name “BG” in this passage is an allusion to Boris Johnson. In fact, this passage is full of echoes and repetitions: “Angry that... angry that”. (D. Board, 2017, p. 262). This generates a discourse of leadership’s resentment and there is no reason to stop this protest or contest since people continue suffering in a post-referendum society. What comes here is a call for social uprising against BG, because of his failure to hold post- referendum promise.

In fact, the overuse of the word “angry”, (D. Board, 2017, p. 262), in repetitive lines may express a certain keenness to melancholy or resistance vis à vis political leaders. When the narrator Bob Zack, speaks of BG’s campaign motto to make Britain’s Great, (D. Board, 2017, p. 262), he wants to reverberate the historical circumstances that lead to Boris

Johnson's involvement in politics. Through the direct interrogation: "Do you remember when you joined BG?", (D. Board, 2017, p. 262), there is not only a need to recall history, but also a willingness to point out that Johnson's rise in politics was a reflection of deep-seated dissatisfaction with British politics. By recalling the history of Johnson's rise before revealing the creation of the party: "W created Britain Great because we were angry", (D. Board, 2017, p.262), the narrator strategically shows that Boris Johnson was a kind of representative against the system. His rise was meant to break away with the previous system and to restore the lost empathy for politicians. However, the overemphasis on the word "angry", (D. Board, 2017, p. 262), connotes the longstanding apathy for leadership under Boris Johnson.

In *Times of Lies*, Douglass Board furnishes convincing evidence of the ways in which Boris Johnson's soft Brexit plan inevitably provokes artistic indignation. What seems particularly polemical is Johnson's government's perverse and effective appropriation of the rhetoric of affordable home, showing first the social damages of pre-referendum governments (migration, escalating crime, homelessness) and then praising the new opportunities of affordable home and total financial freedom. Naturally, the artistic indignation concerning this rhetoric of affordable house is related as follows:

The buzz of making things better just like that for everyone you grew up with is...it's totally amazing. One hundred per cent. In the next twenty-four hours, this government will deliver more affordable homes for Brits in places we want to live than any government in my lifetime. You don't believe me, I get it. We're sick of politicians' lies, and you're thinking— who's to say I'm any different? I say, stick around and see for yourself. (D. Board, 2017, p. 123).

In order to substantiate the idea of the new historicist M. Baxandall (1989, p.11) who has argued that "art and society are analytical concepts", it is necessary to see in the protagonist's distrust in politicians in terms of what the historian Peter Hennessy has described as: "Johnson undermined the good chap theory of British politics- which rests on the belief that politicians can be trusted". Hennessy's statement about Boris Johnson is metaphorically explained in the fiction as the narrator, Bob disbelieves in Boris Johnson's housing policy when he says: "We're sick of politicians' lies". (D. Board, 2017, p.123). Here, the narrator Bob is not only a critic of Boris Johnson but also the self-conscious individual who refuses to abide by the prime Minister's social project. Bob's antipathy for the institutional system reflects what the new historicists J. Dollimore and A. Sinfield (1989, p. 21) term as "the effective contestation or subversion of the dominant ideology". What is at stake is the narrator, Bob's subversion of the dominant housing models. This is read as a form of leadership's antipathy in Board's fiction.

There is another way in which new historicists' works seek to dismantle traditional ideas of political characters. This is by trying to disdain the institutions that shape the self and forces of the political elites. Board's fictional characters are so much interested in the school institution that British political ruling class attended. The culture of leadership's apathy in a post-Brexit society is mediated through a resentment of Eton as a discriminatory British elite's university, where several Prime Ministers have attended school. This institution is overtly disdained in narratives. There is a growing criticism of Eton as an inequitable institution as Dr Sotiris Nassia, a sociologist in the fiction puts it:

Isn't Eton supposed to be exclusive? It is exclusive. All boys live in houses of about fifty, so the educational experience is very personal. We need the size in order to offer an exceptional

choice in activities as well as studies. (...) you know the expression ‘cutting down tall poppies’? So Eton is a greenhouse for tall poppies having provided nineteen of your prime ministers. The school is part of my research, as well as my teaching. And Bob is also a tall poppy, coming from a background more or less opposite. (D. Board, 2017, p. 75).

What Dr Sotiris despises here is the categorization of Eton as a restricted elites’ school in Britain. The reference to Eton is an allusion to Eton College in Britain where Boris Johnson has attended school. Dr Sotiris is disdainful of Eton, and also interested in political individual personality from the institution. What seize his attention are the myths and traditions which shape Eton. It is a valuable school that educates elites about British political systems and the manners to lead public affairs. It is therefore ironic, then, that Bob, a representative of Boris Johnson is seen as an opposite to the elites of Eton. In this sense Dr Sotiris’ words are full of cryptic symbolism and erudite allusions. True to this characteristic of “tall poppy” from Eton, (D. Board, 2017, p.75), Bob has a dismally low estimate of Etonian elites. He is not admired as Marry puts it: “Bob becoming a figure in the media whom I loathed more and more, did indeed turn out to be a block”. (D. Board, 2017, p. 210).

Actually, *Times of Lies*, then, makes room for the contempt of leaders and their social class. Given that Brexit vote has seen working population’s strong support for particular politicians; its aftermath has witnessed an increasing popular contempt for elites’ class in general. The figures of British prime minister deteriorate with Johnson’s premiership. In this light, Board’s panorama of the post-Referendum Prime Ministers is clearly degrading in its stylistic homogeneity that allows for no preference of the elites’ class. Rather than admiring a prime minister’s social status, this position appears to be formally correlated to hatred and aversion as a prime minister’s supporter states it:

No-one likes us, we don’t care- would have suited Thatcher and the unions as well as B. But tonight it was Britain’s great! End of! Chanted by a capacity crowd which greeted Kathy, Patrick and Shima Patterson as they exited from the recently-added New Bermonsdey overground station. (D. Board, 2017, p. 87).

Throughout this passage, the narrator indicates the popular distaste for Prime ministers. By mentioning Thatcher in the textual environment, there is an attempt to locate this apathy of leaders in a widely socio-political discursive context. This setting of leadership’s hatred in British political discourse practices is reminiscent of Louis Montrose’s following postulation about New Historicism when he says:

New Historicism represents an effort merely to refigure the socio-cultural field within which canonical... literary and dramatic works were originally produced and to situate such works not only in relationship to other genres and modes of discourse but also in relationship to contemporaneous social institutions and non-discursive practices. (L. A. Montrose, 1989, p. 29).

On this account, the narrator’s recall of miners’ resentment for Thatcher is meant to situate the post- Brexit leadership’s apathy in relation with British past institutional practices.

Time of Lies invites us to sympathise with Kathy, Patrick, two civil servants at defense secretary and Bob Zack, an actor and the Prime Minister’s brother. Board’s fiction also wants us to see how they escape any simple understanding of post-Brexit leaders’ social policies. If no post-Brexit Prime Minister in the novel itself can truly attract characters, the reader is also enticed to hate post-Brexit leaders.

A good deal of new historicists' fiction invites the reader to identify with its characters. We are supposed to feel what it is like to be someone else, even if we would not relish the thought of actually being them. By allowing us imaginatively to recreate the experience of post-Brexit political leaders, the new historicist novel broadens and deepens our human mind about political history. In this sense, it is a self-conscious phenomenon as M. Baxandall (1989, p. 12) puts it: "Methodological self-consciousness is one of the distinguishing marks of the new historicism in cultural studies".

As a result, Bob, Kathy and Alain's palpable disdain for Boris Johnson's post-Brexit political practices is indicative of individual's living condition precariousness in today's Britain. Board's textualisation of this contemporary social reality attests the novel's location in its historical era. This is how *Times of Lies* is read as a New Historicist fiction that corroborates a textual history of post-Brexit socio-political realities. What *Times of Lies* does share of the new historicists' fiction is its textual allegorization and thick description of the cultural worlds in which it is embedded.

Conclusion

From this study, it comes out that Stephen Greemblatt and Louis Adrian Montrose's sense of New Historicism has interesting implications for how Douglass Board's *Times of Lies* establishes the relationship between literature and socio-political history of contemporary Britain. In the recent post-Brexit era there has been much attempt by novelists to reverberate individual's living condition precariousness in fictional text. This article has analysed the representation of post-Brexit precariousness in Douglass Board's *Times of Lies* from the New historicists' perspectives. As the reflection focuses on Stephen Greemblatt and Louis A. Montrose's viewpoints of New Historicism that see a literary text as a product of the cultural, political and social events of the time in which it is written, the article argues that the narratives in *Times of Lies* reflect the cultural, political and social events of Britons during the prime Minister Boris Johnson's time.

To conclude, Douglass Board's *Times of Lies* clearly reflects the problematic of precariousness in today's Britain. Through the thick description of individuals' social insecurity, uncertainty and contempt for leaderships, Board's novel re-narrates the political, social and economic realities of post-Brexit cultural and-political history by pointing out multiple hardships in contemporary individual's lives. These social, political and economic elements circulate in society through "social energy", which is encoded in *Times of Lies*, which trespasses its historicity and becomes the means to represent social precariousness through the narrator, Bob Zack. In fact, Bob's perspective and understanding of Boris Johnson's political achievement highlights the fact that post-Brexit socio political history is interrelated with an increasing precariousness of the working and middle class population's history.

The same idea of precariousness is also metaphorically allegorized in the novel's title: *Times of Lies* in various ways depending on the narrators' viewpoints and understanding of the events, which questions the understanding of post-Brexit political history as a grand-narrative. *Times of Lies* is formulated as a title to question elites' promise of a welfare Britain after Brexit vote. Through the novel title *Times of Lies*, we can assume that Board has deconstructed British politicians' promise as untrue in contemporary Britain. In spite of what

individual has been told about Britain's future in a post-referendum society, British politicians have not solved the mystery of welfare state: social insecurity, fears, boredom and political apathy are still the lot of Britons.

Bibliographic References

BAXANDALL Michael, 1989, "Art, Society, and the Bouguer Principle Representations", *University of California Press*, 12, pp. 32-43.

BOARD Douglass, 2017, *Times of Lies*, London, Lightning Books Ltd.

BRANNIGAN John, 1998, *New Historicism and cultural materialism*, New York, St. Martin's Press.

DOLLIMORE Jonathan and SINFIELD Alan, 1988, *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism*, Manchester, Manchester UP.

GREENBLATT Stephen, 1989, "Towards a poetics of culture", *The New Historicism*, Veer H. Aram ed., New York, Routledge, pp. 1-14.

GREENBLATT Stephen *et al.*, 1990, "The forms of power and the power of forms in the Renaissance", *Genre*, pp. 3-36.

GREENBLATT Stephen, 2014, *Shakespearean negotiations*, Oxford, Clarendon Press.

MONTROSE Louis Adrian, 1989, "Professing the Renaissance: The poetics and politics of culture", *The New Historicism*, Ed. H. Aram Veerer, New York, Routledge, pp. 1-66.

MONTROSE Louis Adrian, 1992, "New Historicisms", *Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies*. Eds. Stephen Greenblatt and Giles Gunn, New York, Modern Language Association, pp. 10-50.

DIALOGUE ET OPTIMISATION DES FRONTIÈRES IVOIRIENNES : COMMENT REDYNAMISER LES MÉCANISMES ?

Kadohofanan Fatoumata Dagnogo OUATTARA
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire
dagnogop@yahoo.com

Résumé

Les mouvements migratoires s'accroissent du fait de la disparité des ressources entre les différents États. La Côte d'Ivoire demeure la plaque tournante de l'espace de l'Union économique et monétaire ouest-africaine (UEMOA) et représente à elle seule 40% du PIB. Elle est à la fois pays de départ et pays de destination avec 40 % d'implication entre les États de l'Afrique de l'ouest. Enfin, le découpage étatique de la région selon de longues frontières extrêmement poreuses et donc difficiles à contrôler, a facilité le déplacement des populations à travers les États. Malgré les efforts du gouvernement ivoirien, le pays est exposé aux activités illicites et attaques terroristes. Étant donné que ses frontières sont à l'origine de tensions politiques et sécuritaires, la mise en contribution des populations des zones frontalières s'impose. Cette étude se propose d'analyser les opportunités de collaboration entre les autorités, les forces de sécurité et les populations pour une meilleure construction des mécanismes de sécurisation des frontières ivoiriennes. Il met en lumière des outils permettant de redynamiser les mécanismes existants pour une gouvernance inclusive des frontières.

Mots-clés : Dialogue – Gestion frontalière – Gestion inclusive – Mécanisme – Optimisation des frontières – Sécurisation frontalière.

Abstract

Migratory movements are increasing as a result of the disparity in resources between different countries. Côte d'Ivoire remains the hub of the West African Economic and Monetary Union (WAEMU), accounting for 40% of GDP. It is both a country of departure and a country of destination, with 40% of trade between West African countries. Finally, the division of the region into long, extremely porous borders, which are therefore difficult to control, has facilitated the movement of people across states. Despite the efforts of the Ivorian government, the country is exposed to illicit activities and terrorist attacks. Given that its borders are a source of political and security tensions, the people living in border areas need to be involved. The purpose of this study is to analyse the opportunities for collaboration between the authorities, the security forces and the local population to improve the mechanisms for securing Côte d'Ivoire's borders. It highlights tools for revitalising existing mechanisms for inclusive border governance.

Keywords : Dialogue – Border security – Inclusive management – Mechanism – Optimising borders – Border management.

Introduction

La volonté de l'État ivoirien de réglementer le fonctionnement de ses frontières s'est matérialisée par le Décret N°2017-462 du 12 juillet 2017 qui fixe les fondements de la mise en œuvre de la Commission Nationale des Frontières de Côte d'Ivoire (CNFCI). Sa mission consiste à assister le Gouvernement dans la conception, la définition et la mise en œuvre des politiques et stratégies nationales des frontières. Elle est considérée comme une force de proposition pour le Gouvernement en ce qui concerne la délimitation, la matérialisation et la gestion des frontières. Mise en place grâce aux données de la Direction Générale de l'Administration du Territoire (DGAT), un état des lieux sommaire de la situation aux différentes frontières de la Côte d'Ivoire a été effectué.

Néanmoins, le pays ne s'affranchit pas du Programme Frontière de l'Union africaine (PFUA) qui vise à aider les Etats africains à adopter une gestion pragmatique des activités transfrontalières criminelles. A travers ce programme, 4000 kilomètres de démarcation pour 24 frontières et cinq accords signés engageant les pays tels que la Côte d'Ivoire, le Burkina Faso, la Namibie, la Tanzanie, les Seychelles et le Botswana ont été effectués (CNFCI, 2020, p. 7).

Cependant, ces efforts ne permettent pas d'atténuer la porosité et la facilité d'accès d'un pays à un autre concernant les trafiquants et les terroristes. Les forces de sécurité ne parviennent toujours pas à assurer le contrôle des interfaces ainsi que la fluidité des échanges. Pourtant, les frontières de la Côte d'Ivoire sont de vitales interfaces économiques. (F. Akindès, 2004, p. 8). Elles sont à l'origine de tensions politiques et sécuritaires, de conflits intestins, impliquant les Etats voisins. Ces frontières alimentent la corruption, les trafics, la contrebande et le terrorisme. Toutefois, deux mécanismes permettent de faire face à ces défis à savoir les « murs » et d'autres dispositions statiques mobilisant les nouvelles technologies et les forces de sécurité. (R. Pourtier, 1990, p. 14). Une raison de plus qui nous a motivée à choisir le sujet sur l'optimisation des frontières ivoiriennes.

En effet, ce choix se justifie par le fait que ce sujet suscite matière à réflexion surtout que la question du terrorisme est d'actualité dans la sous-région et mine déjà deux pays limitrophes à la Côte d'Ivoire. Comment redynamiser les mécanismes existants de sorte à permettre au pays de se mettre à l'abri d'éventuelles attaques terroristes et d'exploitations illégales de ces frontières ? Cette préoccupation majeure constitue la quintessence de ce travail à travers lequel nous essaierons de la résoudre. De plus, ce sujet mérite d'être largement abordé à travers des écrits le restituant avec des faits objectifs. Pour ce faire, notre étude est structurée en deux parties à savoir un contexte théorique comportant la problématique, la recension des écrits et les concepts étudiés, puis la méthodologie et les résultats.

Ce travail permet donc de mettre à la disposition de la science des outils pertinents pour la sécurisation des frontières. Il se propose d'analyser les opportunités de collaboration entre les autorités, les forces de sécurité et les populations pour une meilleure construction des mécanismes de sécurisation des frontières ivoiriennes. Il met en lumière des outils afin de redynamiser les mécanismes existants.

1. Contexte théorique

1.1. Problématique

La question du terrorisme persistant dans la sous-région ouest-africaine préoccupe les autorités ivoiriennes. En effet, la majorité des attaques terroristes ont lieu dans le nord du pays, aux frontières avec le Burkina Faso et le Mali. L'étendue de cette frontière qui tourne autour de 1100 km crée des difficultés pour assurer la sécurité frontalière. (D. Chicoine, 2021). Un trafic non contrôlé émerge entre les pays, augmentant ainsi les risques d'insécurité.

La dernière attaque terroriste remonte au 21 octobre 2021 contre un poste d'observation des forces de l'ordre à Téhini, à quelques kilomètres de la frontière avec le Burkina Faso. Deux blessés du côté des gendarmes ont été enregistrés, même si l'attaque n'a pas été meurtrière de leur côté. Selon la Global Initiative against transnational crime, Hamza (Chef de file du Groupe de soutien à l'islam et aux musulmans (GSIM) présent dans le nord de la Côte d'Ivoire) aurait été envoyé en Côte d'Ivoire en 2019, dans le but de créer une cellule terroriste et mettre en place un territoire pour accueillir les djihadistes dans le nord du pays.

De plus, le Groupe de soutien à l'islam et aux musulmans (GSIM), considéré comme le second groupe terroriste le plus puissant d'Afrique – après Boko Haram – agit dans l'entière de la région et ambitionne de créer un État islamique dans la région du Sahel. Pour ce faire, hormis ses actes de déstabilisation, il se propose comme une alternative à l'État du Mali, se transformant ainsi en un acteur politique et social en distribuant des vivres dans les villages, mais aussi en assurant la sécurité et en agissant comme médiateur dans les conflits ethniques de la région. (A. Réaux, 2021).

En outre, les groupes terroristes, présents dans le nord de la Côte d'Ivoire, exercent de multiples activités illégales pour se financer et déstabiliser le pays. Leur mode opératoire consiste à utiliser l'attaque directe de postes de gendarmerie et de l'armée en grands nombres, surtout équipés d'armes à feu, ils se servent également des enlèvements à rançon de membres de la population. Pour le financement de leurs activités déstabilisatrices, ils ont souvent recours aux vols à main armée envers des individus et des commerces, et sur les routes avec le phénomène des « coupeurs de routes ». (D. Chicoine, 2021).

L'activité illicite la plus lucrative au pays, selon les enquêtes de la police ivoirienne est le vol de bétail organisé par un réseau de djihadistes dont Hamza est le meneur. Ces djihadistes créent des embuscades sur les routes afin de dépouiller les usagers. Autant de faits qui mettent en évidence que le pays est sur la sellette et qu'il devrait prendre des mesures idoines pour sécuriser davantage ses frontières. Alors, la question majeure qui se dégage à travers les dangers sécuritaires auxquels la Côte d'Ivoire est confrontée est : comment redynamiser les mécanismes sécuritaires existants pour renforcer la sécurisation des frontières ivoiriennes ? En d'autres termes, quelle collaboration entre les autorités et les populations des zones frontalières en vue d'une optimisation des mécanismes de gestion frontalière ?

L'objectif général de cette recherche consiste à analyser la collaboration entre les autorités et les populations des zones frontalières en vue d'une optimisation des mécanismes de gestion. Plus spécifiquement, il s'agit d'identifier les canaux de communication adaptés à la sécurisation des frontières ; de décrire les relations entre les communautés locales, les autorités locales et les forces de défense et de sécurité ; et d'évaluer la participation des populations dans le processus de la gouvernance des frontières.

L'hypothèse principale de cette recherche se décline comme suit : la gouvernance des frontières passe nécessairement par un dialogue permanent entre les autorités et les populations des zones frontalières.

Quant aux hypothèses spécifiques, il s'agit de voir si :

- la sécurisation des frontières nécessite une adaptation des outils de communication au quotidien des communautés des zones frontalières ;
- l'optimisation des frontières ivoiriennes est tributaire de la qualité des relations entre les autorités et les populations des zones frontalières ;
- la gouvernance des frontières appelle à une forte implication des communautés des zones frontalières.

1.2. Recension des écrits

1.2.1. Gestion frontalière et perception des populations en Côte d'Ivoire

L'Organisation Internationale pour les Migrations (OIM) a mené une étude sur la perception des communautés des régions frontalières de la Côte d'Ivoire sur la sécurité et la gestion des frontières. Celle-ci s'est inscrite dans le cadre du projet « Renforcer la sécurité frontalière et la résilience des communautés frontalières dans le golfe de Guinée » et consistait à mesurer la perception des membres des communautés de deux départements de la région du Bounkani à savoir Doropo et Nassian sur le niveau de sécurité dans leur localité. Les résultats de ce travail montrent que les enquêtés ne sont pas à l'abri des attaques terroristes en raison de la proximité avec le Burkina Faso. (OIM, 2022, p. 10).

Leur appréhension des menaces et tensions, leurs capacités de résilience face à l'insécurité, leur implication dans la sécurité et la coopération entre elles, les autorités ainsi que les forces de sécurité ont été fortement atteinte par les attaques intervenues dans le département de Téhini. Le manque d'opportunités économiques, la pauvreté, l'oisiveté et l'insuffisance des activités de sensibilisation sont les principales raisons évoquées qui pourraient pousser les jeunes à adhérer aux activités terroristes. Ils estiment que les actions des forces de l'ordre, même si elles donnent le sentiment de sécurité, sont insuffisantes. Une implication des populations à la gestion de la sécurité de la frontière est nécessaire. Elle se traduirait par la mise en place de comités de veille et d'alerte.

1.2.2. La CNFCI, un outil incontournable

La politique nationale de gestion intégrée des frontières s'axe sur la CNFCI, un outil de référence en matière de gestion des frontières. Opérationnelle depuis janvier 2020 par la mise en place de son Secrétariat Exécutif, elle permet de doter le pays d'un environnement socio-économique, institutionnel et sécuritaire sûr et viable pour les populations des espaces frontaliers. En novembre 2022, la Politique Nationale de Gestion intégrée des frontières de la Côte d'Ivoire (PNGIF-CI) et de son plan d'action est validée par le pays. Elle demeure un instrument de sécurité, de paix et de développement de nos frontières. Elle est le résultat d'un travail participatif et inclusif entre les acteurs frontaliers étatiques, non-étatiques et les experts de différents domaines.

D'une superficie de 322 463 km², la Côte d'Ivoire partage 3110 kilomètres de frontière terrestre avec ses voisins (CNFCI, 2020, p. 10). Les missions de la CNFCI consistent à impulser, promouvoir et coordonner des activités de gestion intégrée des espaces frontaliers de la Côte d'Ivoire par la mise en œuvre des directives, politiques et programmes panafricains, régionaux, sous-régionaux et nationaux relatifs aux frontières internationales et à la coopération transfrontalière à partir d'initiatives étatique et locale. La CNFCI promeut la sécurité humaine et le développement harmonieux dans les espaces frontaliers et vulgarise des instruments juridiques internationaux, des textes législatifs et réglementaires ainsi que des dossiers concernant la délimitation, la démarcation et la réaffirmation des frontières ivoiriennes.

1.2.3. État des lieux des mécanismes communicationnels de la CNFCI

Le plan d'action de la CNFCI, depuis sa création, est axé sur un plan de communication qui consistait à relever le défi de sa notoriété, nécessaire pour mobiliser tous les acteurs de la gestion des frontières autour de ses activités. Ainsi, un bulletin d'informations dénommé *Les Nouvelles des Frontières* est mis en place pour informer à travers la diffusion de l'actualité de l'organisation, des perspectives, des résultats, des événements, des rencontres et réunions. En plus de valoriser des personnes, des équipes en montrant leurs missions, leur vie quotidienne, leurs exploits, il aborde également les thèmes d'intérêt général en lien avec la gestion des frontières, l'actualité externe ayant un rapport avec l'organisation. A travers ce bulletin, la CNFCI utilise aussi la formation, le mécénat, le sponsoring pour créer une démarche inclusive avec tous les acteurs concernés par la gestion des frontières. (CNFCI, 2020, p. 3).

En plus, elle a mis en place des mécanismes de collecte d'information, de prévention, d'alerte précoce et de veille sécuritaire dans les zones frontalières. Ces mécanismes permettent de lutter contre les trafics illicites transfrontaliers, les réseaux criminels transfrontaliers, la piraterie maritime, la fraude douanière et documentaire. Ils favorisent aussi la lutte contre la migration illégale et la traite des enfants et la facilitent des cadres de collaboration, de partage d'informations et de renseignements entre les services de sécurité aux frontières. Ils devraient également participer à l'amélioration de la collaboration entre les communautés et les Forces de l'ordre.

Grâce au partenariat avec la Zone de Libre Echange Continentale Africaine (ZLECAF), la CNFCI a organisé une tournée de sensibilisation et d'information à cinq postes frontaliers de la Côte d'Ivoire sur les objectifs, défis et enjeux de la ZLECAF. Cette sensibilisation a permis de vulgariser l'Accord de la ZLECAF et de créer un cadre d'échanges et de collaboration avec les acteurs des postes frontaliers. (CNFCI, 2020, p. 13).

1.3. Concepts étudiés

1.3.1. Dialogue

Le dialogue est un élément central de la gouvernance. C'est sous cet angle que B. Condomines *et al.*, (2015) conçoivent ce concept. Ils énoncent cependant le manque de travaux académiques sur la notion et la contribution descriptive des professionnels sur le sujet.

Différent d'une simple communication interpersonnelle où une information est partagée entre au moins deux interlocuteurs, le dialogue présente la particularité d'être la motivation de l'interaction (B. Condomines *et al.*, 2015, p. 58). D'ailleurs plusieurs types de dialogue se distinguent, qu'il s'agisse d'une forme simple du dialogue qui est « négocié entre les parties prenantes » à des dialogues plus avancés, rythmés par « une coresponsabilité ». Pour ces auteurs, il existe quatre types de dialogue à savoir :

- un dialogue bilatéral qui est à l'initiative de l'entreprise sur une thématique choisie afin d'optimiser « les compréhensions mutuelles sur un sujet donné en favorisant le transfert de connaissances entre récepteur et émetteur » ;

- un dialogue stratégique d'interaction qui est à l'initiative de l'entreprise qui impose et coordonne un cadre d'échange afin de maximiser « les interactions entre les différentes parties prenantes » ;

- un dialogue de co-construction où le contexte interactif repose sur une entente collégiale entre les acteurs du dialogue. Ce type de dialogue permet d'optimiser la mise en commun des « différentes ressources détenues par les partenaires afin d'accompagner le développement de l'organisation », etc ;

- un dialogue de co-responsabilité qui repose comme pour la co-construction sur un contexte interactif motivé par une entente collégiale entre les acteurs du dialogue. Cependant, à la différence de la co-construction les acteurs y recherchent « une solution reflétant l'implication d'une pluralité d'acteurs qui deviennent responsables collectivement ». (B. Condomines *et al.* (2015, p. 59).

R. Penman (2021, p. 1) définit ce concept en le reliant au terme « public » pour lui donner une dimension inclusive. Pour lui, « le dialogue " public " a lieu lorsque les citoyens s'engagent volontairement avec d'autres citoyens, en écoutant leurs points de vue, aussi divergents soient-ils, et en travaillant en collaboration pour générer des compréhensions au-delà des différences et des accords ». Il intervient dans « les situations de confrontation, d'affrontement et de combativité, où l'on espère qu'en changeant la forme de communication, on améliorera la qualité des pratiques participatives ».

1.3.2. Optimisation

Pour J.-M. Barbier (2022, p. 3) :

Optimiser est une action ordonnée autour d'une modification du rapport entre organisations d'activités et intentions de transformations visées : Quel que soit leur aspect technique ou social, les actions d'optimisation sont ordonnées autour d'une autre action, l'action à optimiser, dotée de l'unité de sens et/ou de signification que lui confère son intention spécifique de transformation du monde.

Elle s'opère par la transformation des représentations accompagnant des transformations. Optimiser consiste à « à avoir l'intention de transformer les rapports entre intentions/ résultats des actions et organisations d'activités qui leur sont ordonnées ». (J.-M. Barbier, 2022, p. 4). Le terme est le plus souvent associé à la modernisation, la réforme, l'adaptation à l'évolution de la situation, l'aggiornamento et l'émancipation. Il suppose un questionnement des dynamiques différenciées, conflictuelles dans lesquelles les acteurs conçoivent et anticipent le changement, l'énoncent et tirent profit de son engagement. Il

appelle également une interrogation sur les acteurs qui promeuvent le changement et le bénéfice supposé tiré du changement à opérer.

1.3.3. Mécanisme

Le concept de mécanisme repose sur celui de causalité. Un mécanisme met en évidence la façon dont un événement observé a été généré à partir de sa cause. Il décrit une constellation d'entités et d'activités organisées de telle manière qu'elles causent régulièrement un type particulier de résultat. (P. Hedström, 2005, p. 80). De ce fait, il implique une conception « générative » de la causalité. Pour R. Harré, (1970, p. 101), le but de la science n'est pas uniquement de mettre en évidence des lois. Il s'agit avant tout de se prononcer sur la nature des choses en décrivant les « mécanismes générateurs » responsables des relations observées empiriquement.

Un mécanisme montre comment, sous certaines conditions, les effets d'une cause sont produits en portant l'attention sur la nature et la constitution des choses. La « causalité générative » n'est donc pas une théorie de la causalité, mais définit plutôt un ensemble de contraintes concernant la forme des explications causales à proposer. Cette approche ne se contente pas d'identifier les causes, mais cherche avant tout à montrer, en détail, comment des effets observés ont été générés à partir de leurs causes.

2. Méthodologie et résultats

2.1. Méthodologie

Dans le cadre de cette étude, nous avons opté pour la méthode qualitative qui se fonde sur la compréhension des phénomènes afin de trouver une explication à une hypothèse de départ. Dans une étude qualitative, les données sont recueillies par des entretiens, discussions de groupes ou l'analyse de documents. En dehors du fait de collecter et d'analyser la documentation, la recherche qualitative s'appuie sur des entretiens et des observations sur le terrain naturel de la vie sociale quotidienne. La collecte et l'analyse de documents est l'un des principaux moyens d'accéder à l'information dans la recherche qualitative, car les documents historiques et contemporains constituent une source importante de recherche. Les documents existants permettent au chercheur d'étudier et d'analyser une réalité en obtenant des résultats importants et utiles sans avoir besoin de recourir à des recherches sur le terrain.

Pour A. Abbott (2004, p. 118) :

Vous devez lire de manière ouverte dans le domaine des Sciences sociales et au-delà. Au plus vous avez des choses sur quoi vous appuyer, au mieux c'est. C'est la raison pour laquelle les grands chercheurs en Sciences sociales sont souvent des dilettantes à mi-temps, toujours occupés à lire des choses en dehors de leur spécialité (...).

Sur cette base, nous avons choisi d'explorer des documents de l'OIM et de la CNFCI sur les frontières terrestres de la Côte d'Ivoire afin d'évaluer le co-construit de la collaboration autour de ces frontières pour renforcer les dispositifs en incluant une implication des communautés à leur sécurisation. (H. Dumez, 2016, p. 12). Etant donné que l'étude du CNFCI prend en compte l'ensemble des frontières ivoiriennes, notre analyse englobe également lesdites frontières. Ce choix s'explique par le fait que toutes les zones

n'ont pas encore subi d'attaques djihadistes, même si des activités irrégulières s'y déroulent. Il s'agit donc d'une analyse descriptive de données existantes sur le sujet.

Ainsi, notre outil de collecte est l'analyse documentaire parce que nous nous servons de la base de données existantes pour mettre en évidence la nécessité de la gestion inclusive des frontières. Cette méthode nous permet d'obtenir des informations légales et éthiques qui préservent l'identité des enquêtés. Ce type d'outil est recommandé pour les recherches complexes. En plus de cela, nous avons également utilisé des sources secondaires telles que le bulletin du CNFCI et des articles de journaux sur le sujet pour approfondir notre réflexion sur le sujet.

2.2. Résultats et discussion

2.2.1. La nécessité d'une adaptation des outils de communication au quotidien des communautés des zones frontalières

Le gouvernement ivoirien a adopté plusieurs mesures pour favoriser la sécurisation de ses frontières. En 2017, il met en place en collaboration avec les gouvernements du Bénin, du Burkina Faso, du Ghana et du Togo l'Initiative d'Accra, un accord de coopération militaire et de partage de renseignement. (CNFCI, 2020, p. 4). Cette initiative a pour but de sécuriser les frontières des membres et de limiter les crimes transfrontaliers. Aussi, le pays s'est doté d'un outil appelé la « Malette pédagogique » qui consiste à collaborer avec les chefs religieux locaux pour garder un œil sur des radicalisations possibles dans la population et mener des campagnes de promotion sur la religion et le pacifisme. (WANEP, 2022, p. 3).

Une autre initiative entreprise par le pays dans sa stratégie de sécurisation de ses frontières terrestres, aériennes et maritimes se rapporte à un accord de prêt avec la Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO) pour un investissement de 8,5 milliards de francs CFA, ou plus de 18 millions de dollars canadiens, afin d'acquérir deux aéronefs. Ces aéronefs devraient servir dans le cadre de missions de reconnaissance, d'intelligence et de recherche de sauvetage. (D. Chicoine, 2021).

Le pays a également adhéré en 2017 au programme de l'Académie internationale de lutte contre le terrorisme, organisé par le gouvernement français. Grâce ce partenariat, la création d'une académie qui comporte 3 piliers visant le renforcement de l'action contreterroriste des gouvernements participants a vu le jour. Le but premier de cette académie est de former des officiers, des soldats et d'aider à la création d'un institut de recherche stratégique dans le but d'améliorer la coordination d'opérations antiterroristes (D. Chicoine, 2021).

De plus, l'État ivoirien a pu recevoir l'aide du Pôle antiterroriste régional (INTERPOL) pour l'Afrique de l'Ouest. Effectivement, en juin 2020, INTERPOL a initié la formation des fonctionnaires, des membres de la police scientifique et des membres de l'administration pénitentiaire dans l'utilisation du matériel de collecte de données biométriques. Le but de cette coopération serait d'améliorer la capacité du gouvernement d'identifier les terroristes après une attaque et faciliter leur arrestation. (D. Chicoine, 2021).

Toutefois, l'instabilité et les attaques terroristes ne semblent pas s'estomper à la frontière nord du pays malgré les efforts du gouvernement ivoirien. Aussi, les outils de communication ne sont pas adaptés au quotidien des populations des zones frontalières.

D'ailleurs, d'après les résultats de l'OIM, (2022, p. 17), les enquêtés (82,8 %) estiment qu'ils pourraient collaborer étroitement avec les autorités dans la gestion de la sécurité à la frontière, grâce à la veille et l'alerte qui restent des moyens de communication efficaces et adaptés à leur quotidien.

Les communautés locales peuvent aider les autorités dans la prévention du terrorisme en alertant en cas de problème ou de cas suspect (87,4%) ou en constituant des comités locaux de prévention (35,4%). (OIM, 2022, p. 16). Aussi, la mise en place de structures comme un comité de sécurité facilite le partage d'informations entre les communautés et les autorités. Dans la région de Doropo, il existe un comité de sécurité au niveau départemental dont le Préfet de région est le Président. Il regroupe les sous-préfets, les responsables des Forces de défense, les président(e)s de jeunesse et de femmes et les leaders d'opinions. Il existe un autre comité civilo-militaire qui regroupe toutes les catégories de couches sociales dans la localité. Le rôle de ces deux comités est de lutter et prévenir l'insécurité à travers la gestion de l'information sécuritaire, le contact permanent avec la population et la sensibilisation des jeunes sur la sécurité et la gestion des frontières. (OIM, 2022 p. 18).

2.2.2. L'optimisation des frontières ivoiriennes par la qualité des relations entre les autorités et les populations des zones frontalières

Selon les données de terrain de la DGAT, il n'existe aucune relation entre les populations et les autorités ghanéenne dans 10 sous-préfectures, même si la relation avec les autorités du Ghana est au moins bonne dans 10 sous-préfectures. Cependant, la présence de conflits financiers dans le département de Bouna (dans la sous-préfecture de Bouna), d'Agnibilekrou (dans les sous-préfectures d'Akoboissué et Damé), d'Aboisso, précisément dans la sous-préfecture de Kouakro, est notée. (CNFCI, 2020, p. 21).

Dans les 13 sous-préfectures qui font frontières avec le Burkina Faso, le Mali, la relation entre la population locale et la population du pays voisin est globalement bonne, mais avec une présence de conflits fonciers. La relation avec les autorités reste acceptable dans l'ensemble comparée à celle du Ghana. Seules 3 sous-préfectures n'entretiennent pas de relation avec les autorités burkinabè, notamment dans les départements de Ouangolodougou (dans les sous-préfectures de Diawala et Kaoura) et de Kong (dans la sous-préfecture de Sikolo). La présence de conflits fonciers se signale également dans les départements de Bouna (dans la sous-préfecture de Bouna), de Doropo (dans les sous-préfectures de Danoa, Doropo et Kalamon), de Tehini (dans les sous-préfectures de Tehini, Gogo et Tougbo) et de Ferkéssédougou précisément dans les sous-préfectures de Ferkéssédougou et Tognié.

Seule la sous-préfecture de Toumoukoro dans le département de Ouangolodougou n'entretient pas de relation avec les autorités maliennes. De plus, la relation avec les autorités du Mali est mauvaise avec une présence de conflits fonciers dans le département de Kaniasso. Même constat dans les 16 sous-préfectures qui font frontières avec la Guinée, où la relation entre la population locale et la population de la Guinée est globalement bonne avec une présence de conflits fonciers. Cependant, ces conflits sont un peu plus prononcés à la frontière de la Guinée contrairement au Burkina Faso et au Mali. Par contre, la relation avec les autorités reste bonne dans l'ensemble. Les zones de conflits sont les départements de Minignan, de Gbeleban, d'Odienné, Koro, Ouaninou et Danané. (CNFCI, 2020, p. 22).

Les sous-préfectures de Bolequin, Zeaglo et Guiglo dans les départements de Bloléquin et Guiglo n'ont aucun village à la frontière, mais la présence de nombreux campements dans les forêts classées se fait de plus en plus marquée. Avec le Libéria, la Guinée et le Mali, les relations entre la population locale et la population du Libéria sont satisfaisantes. Toutes les localités aux différents postes frontaliers ne sont pas situées à la même enseigne. Les localités frontalières ne disposant pas d'infrastructures sont celles qui sont situées aux frontières du Burkina Faso, du Mali, de la Guinée et du Libéria. Ce manque d'infrastructures de base amène les populations locales à être attirés par celles des pays voisins. Il ressort aussi que beaucoup de villages ou campements aux différentes frontières échappent au contrôle des autorités ivoiriennes. Ces zones constituent des nids de développement du banditisme organisé, de la contrebande, de la traite des humains, de l'exploitation anarchique des ressources naturelles et minières. (CNFCI, 2020, p. 19).

L'étude de l'OIM, (2022, p. 8), sur la perception des populations sur la gestion des frontières montre que la grande majorité de la population (91,1%) estime que la frontière sert à délimiter la séparation entre deux États. Au-delà de ce premier rôle accordé aux frontières, une proportion de la population estime aussi que l'existence des frontières permet d'assurer la sécurité des populations (65,9%) et de surveiller les entrées et les sorties (54,5%). Une proportion non négligeable (37,2) pense que les frontières servent de lieu d'échanges commerciaux. Ces résultats attestent que la population a une bonne connaissance de l'utilité des frontières.

Selon la même étude, 29,6% des enquêtés déclarent ne pas se sentir en sécurité et les principales raisons avancées sont les menaces terroristes, les braquages à domicile, les coupeurs de routes et le manque de collaboration avec les Forces de Défense et de Sécurité (FDS). Les bandits armés (89,1%), les trafiquants (27,4%) et les terroristes (17,7%) constituent les principaux groupes armés connus des répondants. A Nassian, par exemple, les bandits armés et les terroristes sont les plus cités respectivement 68,8% et 31,3%.

De plus, l'observation des aires d'occupation des groupes culturels de la Côte d'Ivoire au-delà des frontières rend compte de démarcations coloniales faisant fi des considérations culturelles. Selon C. Bouquet (2005, p. 30), le groupe Akan, présent au sud-est de la Côte d'Ivoire et parlant la langue Kwa, s'étend tout au long du Golfe de Guinée, jusqu'au Nigéria. Au sud-ouest, le groupe Krou déborde largement sur la frontière libérienne. Le groupe Gur situé au nord-est de la Côte d'Ivoire occupe un vaste territoire couvrant plusieurs États de la région dont le Burkina Faso, le Bénin, le Togo et le Mali. Enfin, au nord-ouest, le groupe Mandé s'étend très largement sur plusieurs États ouest-africains du Mali jusqu'au Sénégal.

En effet, les frontières tracées par le colon ne concordent pas avec l'implantation des groupes culturels et la répartition des ressources sur les différents territoires. Ce qui crée des disparités pour certains États enclavés à cause d'un écosystème qui leur est défavorable. De même, ces États se trouvent lésés en matière de ressources agricoles et énergétiques. Ainsi, la qualité des relations entre les autorités et les populations frontalières a une incidence sur la participation des communautés à signaler des velléités d'attaques.

2.2.3. Exigence d'une forte implication des communautés des zones frontalières dans la gouvernance des frontières

La question des frontières s'inscrit au cœur des préoccupations sécuritaires et de développement des Etats. En octobre 2022, la CNFCI a organisé la première édition des assises du forum international dénommée Abidjan Border Forum. Ce rendez-vous a réuni les universitaires, acteurs économiques, publics, privés et les organisations de la société civile qui interviennent dans les activités frontalières. Il s'agit d'un cadre d'échanges pour mieux comprendre les dynamiques des frontières ivoiriennes. Il vient combler les dysfonctionnements du Programme Frontière de l'Union Européenne (PFUA) en suscitant des actions autour des problématiques liées à la gestion des frontières. Il offre également un cadre inclusif de réflexion et de partage d'expériences sur la gouvernance des espaces frontaliers. En plus de débattre des questions en rapport avec la sécurité, le développement des zones frontalières, c'est une force de proposition dans la facilitation de la libre circulation des personnes, des biens, des services et de l'intégration des peuples.

Dans cette optique, une opportunité a été donnée aux promoteurs de présenter à plus de 3000 visiteurs leurs entreprises, leurs produits et leurs inventions au profit des populations frontalières. Ces promoteurs ont eu droit à une citation sur la liste des partenaires du forum et une insertion publicitaire dans la revue du forum sur la présentation de leur structure et une visibilité accrue sur leurs produits grâce à des communications, des présentations, des interviews et reportages.

En effet, le modèle Béninois a servi de référence à l'élaboration d'une Politique nationale de Gestion Intégrée des Frontières (PNGIF), car il a permis de s'inspirer de l'Agence de gestion des frontières après une étude diagnostique qui a abouti à la nécessité de reformer le cadre juridique et institutionnel de la structure en charge des frontières à travers l'élaboration d'une Politique nationale de gestion des frontières. Ce forum se tient tous les deux ans à Abidjan.

La CNFCI a aussi initié des sessions de renforcement des capacités des acteurs frontaliers et de la Coopération transfrontalière. Elle a également mené des activités de délimitation et de démarcation avec les pays voisins. Cependant, ces efforts restent insuffisants, car les communautés ne se sentent pas fortement impliqués dans la gestion frontalière. Selon la perception des enquêtés de Doropo et Nassian, les principales raisons qui pourraient pousser les populations à commettre des actes terroristes ou criminels sont liées à la pauvreté (79,3%), à l'oisiveté (41,3%) et l'opposition aux autorités (20,7%). (OIM, 2022, p. 17). Parmi la population enquêtée dans ce département, 58,2% estiment que la participation de la communauté dans la gestion de la sécurité de la frontière est faible. A Nassian, cette proportion s'élève à 68,3%.

Les populations sont conscientes que leur localité n'est pas à l'abri des menaces terroristes (89,6% de personnes interrogées à Doropo et Nassian). La principale raison avancée est la proximité de ces localités avec le Burkina Faso où le terrorisme sévit déjà. A Nassian, les populations redoutent les vellétés d'attaques provenant du nord, notamment par Téhini et Kong qui ont déjà subi des attaques terroristes. Pour ces communautés, les principaux mécanismes de prévention des menaces sont la sensibilisation des jeunes (88%), la proposition d'activités économiques aux jeunes (86,4%), la collaboration et la coopération de la population avec les FDS et les autorités (69,4%) et l'implication des leaders

communautaires (chefs de villages, religieux, etc.) dans les prises de décisions (73,3%). (OIM, 2022, p. 18).

Conclusion

La montée du terrorisme, le phénomène de l'orpaillage clandestin, l'immigration clandestine, la traite des êtres humains spécifiquement des enfants, les conflits entre les communautés, l'occupation anarchique des espaces, etc, commandent au Gouvernement la prise de mesures fortes pour restaurer l'intégrité du territoire, mais également pour créer les conditions de vie, de paix et d'intégration avec les ressortissants et les autorités des pays limitrophes. L'analyse de l'environnement de la Gestion des frontières a permis de mettre l'accent sur un nombre de difficultés qui justifient la mise en place de la Commission Nationale des Frontières par le Gouvernement Ivoirien. En effet, les frontières héritées de la colonisation au XIXe siècle ont toujours été source de conflits entre les États.

Estimant les mécanismes d'alerte insuffisants pour garantir la sécurité des frontières, il conviendrait de créer un cadre de concertation entre autorités/FDS et communautés, l'organisation de visites régulières des autorités/FDS dans les villages, la création d'un comité local de prévention et d'information et l'utilisation des radios communautaires. Pour les outils de sensibilisation, des moyens supplémentaires dont des séances de sensibilisation en présentiel, l'utilisation des radios communautaires et les affiches sont essentielles.

En outre, si les relations entre les autorités administratives ou politiques et la communauté sont considérées comme bonnes par la population, elles restent cependant à améliorer avec les agents de sécurité. Les communautés apprécient positivement les mécanismes de gestion/prévention des conflits qu'ils jugent efficaces. Il convient alors d'adapter les outils de communication au quotidien des populations des zones frontalières, de prendre en compte la qualité des relations entre elles et les autorités, et de les impliquer fortement dans la gestion frontalière.

Cette étude a besoin d'être enrichie à la suite de visites d'imprégnation dans quelques localités frontalières et quelques pays qui ont de bonnes pratiques de gestion de leurs espaces frontaliers. De même, pour les travaux à venir, il serait intéressant de se pencher sur la contribution des dozos (chasseurs traditionnels) dans la sécurisation des frontières. Etant donné que la question du déficit d'infrastructures dans les villes frontalières n'a pas été largement développée, nous essayerons, dans les travaux futurs, de la mettre en lien avec le développement du commerce international afin d'évaluer son impact sur l'amélioration de la collaboration entre les acteurs frontaliers.

Références bibliographiques

ABBOTT Andrew, 2004, *Methods of discovery : Heuristics of for the Social Sciences*, New York, W. W. Norton and Co.

AKINDÈS Francis, 2004, *Les racines de la crise militaro-politique en Côte d'Ivoire*, Dakar, Codesria.

BARBIER Jean-Marie, 2020, « Les actions d'optimisation : un enjeu social et politique », *Innovation pédagogique et transition*, [en ligne], URL : <https://www.innovation-pedagogique.fr/article7389.html>, consulté le 30 Juillet 2024 à 19 h 34 mn.

BOUQUET Christian, 2005, *Géopolitique de la Côte d'Ivoire*, Paris, Armand Colin.

CHICOINE Daniel, 2021, « Côte d'Ivoire : la sécurité nationale menacée par le terrorisme », *Perspective Monde*, Québec, Université de Sherbrooke.

Commission Nationale Des Frontières de Côte d'Ivoire (CNFCI), 2020, *État des lieux de la situation des frontières terrestres en Côte D'Ivoire*, Abidjan, Secrétariat Exécutif de la Commission Nationale des Frontières de Côte d'Ivoire.

CONDOMINES Bérandère *et al.*, 2015, « Quand la Gouvernance écosystémique met en dialogue Acteurs et Territoires », *Ressources Humaines, RSE et territoires : défis théoriques, réalisations pratiques*, Millau, Vuibert, p. 275-303.

DUMEZ Hervé, 2016, *Méthodologie de la recherche qualitative : les questions clés de la démarche compréhensive*, 2nde éd., Paris, Vuibert.

HARRÉ Rom, 1970, *The Principles of Scientific Thinking*, Chicago, The University of Chicago Press.

HEDSTRÖM Peter, 2005, *Dissecting the Social : On the principles of analytical sociology*, Cambridge, University Press.

OIM, 2022, *Étude de perception des communautés sur la sécurité et la gestion des frontières dans le nord-est de la côte d'ivoire (Région du Boukani)*, Abidjan, OIM Côte d'Ivoire.

PENMAN Robyn, 2021, « Le dialogue public », *Key Concepts in Intercultural Dialogue*, 8, [en ligne], URL : https://www.centerforinterculturaldialogue.org/wp-content/uploads/2021/05/kc8-public-dialogue_french.pdf, consulté le 30 Juillet 2024 à 16 h 10 mn.

POURTIER Roland, 1990, « L'Afrique dans tous ses états », *Espaces Temps*, 43-44, p. 82-86.

RÉAUX Amandine, 2021, « La Côte d'Ivoire ciblée par les terroristes », *LaCroix*, [en ligne], URL : <https://www.la-croix.com/Monde/Afrique/Cote-dIvoir...>, consulté le 30 Juin 2024 à 9 h 41 mn.

West Africa Network For Peacebuilding (WANEP), 2022, « Repenser les stratégies régionales pour faire face à la menace de l'extrémisme violent dans les pays côtiers de l'Afrique de l'ouest », *Youth Perspectives*, Bulletin électronique, 3, [en ligne], URL : <https://wanep.org/wanep/wpcontent/uploads/2022/09/YOUTH-PERSPECTIVE-FRENCH11.pdf>, consulté le 30 juillet 2024 à 11 h 28 mn.

L'INTELLIGENCE ARTIFICIELLE ET LES VALEURS DE PRODUCTION DE L'INFORMATION SUR LA PLATEFORME *OPERA NEWS HUB*

Tahirou KONÉ

Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)
ktahiroo@yahoo.fr

et

Moussa COULIBALY

Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)
moussa.coulibaly@uao.edu.ci

Résumé

L'intégration de l'Intelligence Artificielle dans la production de l'information a révolutionné des outils et des services tels que la création de contenus, les recommandations ciblées et personnalisées et surtout l'analyse d'audiences. Opera News Hub diffuse des contenus proposés par des contributeurs et des sites d'informations grâce à ses technologies basées sur l'IA. La production de l'information à l'œuvre dans le modèle éditorial et économique des concepteurs de la plateforme Opera News Hub peut altérer la qualité des contenus, et ainsi entamer le processus de négociation des valeurs de production de l'information. Ce texte vise à montrer que l'adoption par les acteurs médiatiques d'une Charte de l'IA avec des principes inscrits dans un cadre normatif et de valeurs peut contribuer à maintenir le lien de confiance avec le public.

Mots-clés : Éthique – Information – Intelligence Artificielle – Manipulation – Opera News Hub.

Abstract

The integration of Artificial Intelligence in the production of information has revolutionized tools and services such as content creation, targeted and personalized recommendations and especially audience analysis. Opera News Hub distributes content proposed by contributors and news sites using its AI-based technologies. The production of information at work in the editorial and economic model of the designers of the Opera News Hub platform can alter the quality of the content, and thus begin the process of negotiating the production values of the information. This text aims to show that the adoption by media actors of an AI Charter with principles enshrined in a normative and values framework can contribute to maintaining the bond of trust with the public.

Keywords: Ethics – Information – Artificial Intelligence – Manipulation – Opera News Hub.

Introduction

L'industrie des médias connaît aujourd'hui des bouleversements majeurs liés à la numérisation rapide qui transforme les façons de créer, de diffuser et de consommer les contenus. L'intégration de l'IA dans la production de l'information a révolutionné des outils et des services tels que la création de contenus, les recommandations ciblées et personnalisées et surtout l'analyse d'audiences. Aussi, les implications éthiques et les défis de l'adoption de l'IA pour une utilisation responsable constituent des défis importants pour la crédibilité des médias et la confiance du public.

Opera News, une application de diffusion d'informations est créée en mars 2019 dans le but de combler, selon ses concepteurs, le déficit de diffusion de l'information en temps réel en Côte d'Ivoire et de répondre à un besoin du public de participer au débat démocratique. Elle fonctionne sur le modèle d'un « self-media », Opera News Hub, basé sur la production des contributeurs extérieurs issus de tous les domaines d'activités et constituant chacun un média. Opera News Hub se charge de diffuser leurs contenus (articles, analyses, contributions, etc.) grâce à ses technologies basées sur l'Intelligence Artificielle.

Déjà en 2023, la responsable du Hub indique que la plateforme a conquis la sphère médiatique ivoirienne et même au-delà, avec plus de 7 000 contributeurs issus de la Côte d'Ivoire, principalement, et de certains pays de l'Afrique de l'Ouest. Opera News Hub a reçu plus de 3 000 000 d'articles et compte 5 000 000 d'abonnés.

Toutefois, la production de l'information à l'œuvre dans le modèle éditorial et économique des concepteurs de la plateforme Opera News Hub peut altérer la qualité des contenus, et ainsi entamer le processus de négociation des valeurs de production de l'information. L'essor des technologies numériques avec la prolifération des fausses informations, de la désinformation et surtout de « DeepFakes » suscite des inquiétudes sur l'authenticité du contenu des médias.

Sur le sujet, A. Kiyindou (2019) inscrit ses réflexions sur la nécessité d'une Éducation à l'Intelligence Artificielle orientée vers l'analyse des objets et des applications ainsi que des relations entretenues avec les êtres humains. Il est donc attendu, note-il, de l'Éducation à l'IA qu'elle « favorise l'« empowerment » qui traduit l'idée de développer son autonomie et de prendre le contrôle ». Plus loin, sur la politique des algorithmes, D. Cardon tente de déconstruire le discours positiviste sur les données et les calculs. Dans son analyse, les calculateurs ont des objectifs, et leur mission, loin d'élargir la connaissance de la société sur elle-même, est plutôt de trouver de nouveaux moyens de persuasion et d'influence. (D. Cardon, 2015). Dans ses travaux sur la sociologie des usages, J. Jouët (2011) observe que la question de la médiation opérée par la technologie a connu une nouvelle vigueur du fait de l'importance prise par les *Internet Studies* et surtout les problématiques se sont complexifiées avec l'explosion des services d'Internet, le développement de nouvelles interfaces et configurations sociotechniques et la diversification des usages.

Partant, le modèle éditorial optimisé par les algorithmes de la plateforme Opera News Hub garantit-il suffisamment la crédibilité de l'information ? L'automatisation de l'activité médiatique n'expose-t-elle pas à une automatisation de la manipulation de l'information ? Des initiatives de vérification des faits et la formation des contributeurs au respect de l'éthique et de la déontologie peuvent garantir la qualité des contenus. Ce texte vise à montrer que l'adoption par les acteurs médiatiques d'une Charte de l'IA avec des principes inscrits

dans un cadre normatif et de valeurs peut contribuer à maintenir le lien de confiance avec le public.

L'approche essentiellement qualitative adoptée dans ce texte nous permet d'analyser la qualité des contenus diffusés liée à la dimension contributive et d'en ressortir les limites et/ou les risques sur l'intégrité de l'information et la clarté du débat public.

1. Concepts théoriques et approche méthodologique

Les grilles d'analyse de la mise sur agenda ont été élaborées à l'origine par M. McCombs et D. Shaw (1972) à partir des années 1970. Rendre compte de l'agenda revient à cerner les priorités et les influences réciproques de trois catégories d'acteurs prédéfinies, les citoyens, les médias et les responsables politiques. La notion d'*agenda building* (R. Cobb et C. Elder, 1971) vise à établir un lien entre l'élaboration de l'agenda politique (l'agenda gouvernemental comme celui des partis politiques), celle de l'agenda des médias et celle de l'agenda de l'opinion publique.

Dans l'ouvrage collectif qu'ils dirigent sur *Médias, information et communication*, C. Leteinturier et R. Le Champion (2009) notent que l'usage des technologies numériques est une notion évolutive dont le contenu dépend des options théoriques et empiriques des différentes recherches. La notion est complexe et elle recouvre différentes dimensions.

D'abord, écrivent-ils, la première dimension

est celle de l'utilisation qui réfère à la consommation de ces objets (l'achat de matériel, les services utilisés...) et aux caractéristiques des utilisations de ces technologies auprès de divers groupes sociaux. Cette conception de l'usage, qui part de l'objet technique et étudie sa diffusion selon des segmentations socio-économiques, est celle privilégiée par les bureaux d'études, souvent dans une visée marketing. (C. Leteinturier et R. Le Champion, 2009, p. 455).

Plus loin, ces auteurs notent que dans les travaux scientifiques, l'usage se démarque de cette approche teintée de déterminisme technique car il s'agit, au contraire, « de concevoir l'usage comme un usage social, c'est-à-dire une pratique elle-même reliée à d'autres pratiques sociales et culturelles dans les sphères domestiques, professionnelles, politique, médiatique, etc. », poursuivent-ils. (C. Leteinturier et R. Le Champion, 2009, p. 455).

Ils relèvent, par la suite, une dimension symbolique qui recouvre des représentations collectives liées aux imaginaires, croyances, valeurs et idéaux qui attribuent un sens social à ces objets mais également des représentations singulières qui se greffent sur les trajectoires de vie, le capital culturel et l'expérience particulière de ces objets. La relation pragmatique à l'objet technique est ainsi constitutive de l'usage et met en jeu des processus de cognition comme la connaissance même minimale des codes de la technique, des processus de maîtrise opératoire qui passent par l'acquisition de savoir-faire opérationnels et des modes de faire singuliers qui permettent l'appropriation.

Enfin, les formes d'appropriation, l'une des dimensions les plus significatives de l'usage, engagent des processus subjectifs et culturels qui permettent de faire sien un objet. L'appropriation concourt ainsi à l'intégration des technologies numériques dans les projets personnels, dans les activités quotidiennes et le mode de vie des individus. L'appropriation

est en soi un processus éminemment social et elle conduit à de nouvelles formes de production collective qui influent sur la conception des dispositifs techniques.

Partant, concluent-ils : « L'innovation sociale et l'innovation technique reposent donc sur une co-construction. Toutes ces dimensions qui sont étroitement imbriquées forgent la construction de l'usage qui est bien un usage social ». (C. Leteinturier et R. Le Champion, 2009, p. 456).

En ce qui concerne l'appropriation de l'Intelligence Artificielle dans la production de l'information, il faut dire que des algorithmes sont de plus en plus utilisés dans la production et la consommation d'informations pour non seulement constituer des bases de données et agréger des contenus éditoriaux mais aussi pour distribuer de façon personnalisée ces contenus.

A. Mercier (2018) rappelle que l'un des inventeurs de la notion d'Intelligence Artificielle dans les années 1950, Marvin Lee Minsky, la définit comme

la construction de programmes informatiques qui s'adonnent à des tâches qui sont, pour l'instant, accomplies de façon plus satisfaisante par des êtres humains, car elles demandent des processus mentaux de haut niveau tels que : l'apprentissage perceptuel, l'organisation de la mémoire et le raisonnement.

Ainsi, l'IA couvre donc le vaste domaine des activités ayant pour but de faire faire par une machine et son programme informatique lié des tâches que l'homme accomplit en utilisant toute son intelligence. Par exemple, reconnaître des formes floues, comprendre, apprendre, prendre des décisions, dialoguer avec un humain, créer des textes pertinents et s'adapter aux situations, etc. Pour y parvenir, elle s'appuie donc sur une nouvelle classe d'algorithmes (une suite d'instructions permettant d'aboutir à un résultat à partir de données fournies) paramétrés à partir de techniques d'apprentissage automatique. (A. Mercier, 2018).

D. Cardon (2015) tente d'appréhender la notion d'algorithme avec une approche qui fait appel à une prise de conscience collective de l'importance du calcul dans nos vies. Aussi, H. Le Crosnier (2016) précise que selon l'auteur, il y aurait quatre formes de calculs et de mesures qui s'appliqueraient à nos activités sur l'internet.

D'abord, la *popularité*, qui mesure la fréquentation d'une page (et ce faisant sa valeur pour l'apposition de bannières publicitaires). Ensuite, l'*autorité*, qui découle du nombre de liens se dirigeant vers un document (mais qui survalorise alors les internautes agissants, qui disposent de pages pouvant inscrire ces liens). Puis, la *réputation* qui définit la capacité d'un individu à relayer des informations (une métrique qui a eu un impact radical sur des industries comme le tourisme ou la restauration). Enfin la *prédiction* dont l'objectif est d'offrir à l'utilisateur une « recommandation » issue de la comparaison entre son activité propre et celle des autres internautes qui ont des comportements similaires.

Dans son analyse, H. Le Crosnier indique que chacune de ces métriques mériterait un examen critique, mais plus que tout, il importe de concevoir que chaque internaute se sait « sous le regard d'une métrique » ce qui tend à « orienter ses actions en direction des effets qu'elles auront sur la mesure. Les métriques servent à fabriquer le futur ». Ceci nous montre que mesurer n'est pas inoffensif. Les algorithmes utilisés par la société des calculs doivent à ce titre pouvoir être analysés et critiqués, afin d'évaluer leur loyauté. (H. Le Crosnier, 2016).

Dans ce travail, l'observation participante nous a permis de collecter des informations sur la plateforme Opera News Hub. En effet, l'amphithéâtre Léon Robert de l'Université

Félix Houphouët-Boigny a abrité la célébration du premier anniversaire d'Opera News le 17 avril 2021. À cette rencontre, des autorités administratives, des universitaires, des personnalités du monde des médias, des étudiants ainsi que des acteurs de la société civile ont participé à des panels autour de différentes thématiques sur les médias numériques. Les entretiens formels et informels en qualité de participant et les interventions des panélistes constituent un matériau important de notre analyse.

Aussi, le corpus de l'étude s'est enrichi d'une revue de littérature sur les médias numériques, les applications dotées d'IA dans la collecte, le traitement et la diffusion de l'information. L'analyse de certaines publications sur la plateforme Opera News, les sites d'informations, les articles de presse et les rapports qui abordent les enjeux de l'IA dans les médias complètent le matériau de notre approche qualitative.

2. Opera News : choix éditorial et modèle économique

Opera News est une application d'informations créée par la société norvégienne de développement de navigateurs Opera Software, aux services des contributeurs et des potentiels lecteurs basés sur une Intelligence Artificielle. Cette application fournit en temps réel des informations diverses grâce à l'IA. Les utilisateurs reçoivent les informations des plus récentes aux plus pertinentes dans une variété de formats. Elle doit sa grande popularité au fait que l'application se trouve intégrée au navigateur Opera Mini, mais à d'autres navigateurs tels que Safari, Google chrome, etc.

L'application repensée « submerge » l'utilisateur d'un flux massif d'informations sur son interface et l'aide à recevoir les dernières informations publiées en temps réel. L'application utilise une technologie qui facilite un classement des fils d'actualité en fonction des habitudes de lecture et grâce à « l'apprentissage automatique »¹, plus précisément l'« algorithme GBDT »² et « l'apprentissage profond ». Selon la Commission Nationale de l'Informatique et des Libertés (CNIL), l'apprentissage profond est un procédé d'apprentissage automatique utilisant des réseaux de neurones possédants plusieurs couches de neurones cachées. Ces algorithmes possédant de très nombreux paramètres, ils demandent un nombre très important de données afin d'être entraînés.

L'intérêt manifeste de l'utilisateur pour un contenu ou un sujet le prédispose à la réception de sujets d'actualité du même ordre ou sensiblement du même ordre. Cela est possible par le biais de l'IA.

En effet, l'IA s'active à définir un profil utilisateur en fonction des tendances informationnelles suivies par un utilisateur, en répertoriant les catégories de nouvelles et les domaines d'éditeur sur lesquels l'utilisateur clique « <https://www.prnewswire.com/news-releases/un-moteur-dactualites-base-sur-lintelligence-artificielle-debarque-sur-opera-mini-pour-iphone-642970633.html> ».

¹L'apprentissage automatique (*machine learning* en anglais) est un champ d'étude de l'Intelligence Artificielle qui vise à donner aux machines la capacité d'« apprendre » à partir de données, via des modèles mathématiques

²Gradient Boosting Decision Trees ou boosting de gradient est un type de boosting d'apprentissage de la machine. Il repose fortement sur la prédiction que le prochain modèle réduira les erreurs de prédiction lorsqu'il sera mélangé avec les précédents. L'idée principale est d'établir des résultats cibles pour ce prochain modèle afin de minimiser les erreurs.

Une fois que l'utilisateur clique, l'IA analyse grâce à un modèle d'apprentissage profond. Plus le lecteur potentiel s'intéresse à un sujet ou un « flux d'informations » et plus des programmations du même genre sont rangées dans la section « Pour vous », celles-ci sont en fonction de l'intérêt de l'utilisateur.

Opera News CI est une plateforme spécialisée dans le relai des informations, une plateforme qui donne des informations en temps réel. Contrairement aux autres sites d'information, Opéra News offre l'opportunité à toute personne de réaliser son rêve journalistique en échange de rémunération. Il s'appuie pour cela, sur un travail rigoureux et des personnes pouvant fournir des informations originales. Les actualités sportives, sociétales, éducatives, politiques, etc. sont proposées aux internautes.

Dans le processus de production de l'information établi par le Hub, il y a un service de gestion de contenu, ou Content Manager, chargé de transcoder les articles sur une plateforme interne nommée CMS d'Opera. Une fois cette opération effectuée, l'information est rapidement publiée sur l'application.

Par ailleurs, il faut dire que les autres médias notamment les journaux en ligne ou ayant un site web sont considérés comme des sites média pouvant être intégrés à l'application Opera News. Ensuite, l'IA prend le relais et opère le transcodage de manière autonome de tout le contenu d'un site déjà référencé.

Cependant, l'IA n'est pas suffisamment avancée pour distinguer un contenu authentique d'une fausse nouvelle, ou un article récent d'un ancien. Il incombe donc à l'équipe CMS en charge du management des contenus, d'intervenir pour retirer tout article suspect. Avant cette intervention, il n'est pas rare de voir des articles circuler sur l'application, suscitant des commentaires négatifs, injurieux et de nombreux partages sur les réseaux sociaux.

Afin de minimiser l'impact de l'IA et de garantir un flux constant de contenu fiable et vérifié, Opera News Hub a été créé, en s'appuyant sur le recrutement de contributeurs indépendants. Ces derniers ne sont pas nécessairement des journalistes professionnels, ce qui manifestement a parfois conduit à la publication de contenus de qualité douteuse.

Au sein de la rédaction, il existe une équipe de révision dont la mission principale est d'apporter des modifications uniquement sur les titres des articles, et non sur le corps du texte. Ainsi, si un article est jugé critique, il peut être rejeté ou encore, s'il est considéré comme acceptable, il peut être publié selon les normes de révision et de validation établies sur la plateforme. Opera News étant initialement un agrégateur de contenu, il requiert donc un volume conséquent de nouveaux articles chaque jour. En 2020, les contributions avoisinaient plus de 10 000 articles quotidiens sur l'application, rien que pour la Côte d'Ivoire. Environ 80% de ces contenus proviennent des médias partenaires et sont transcodés par les soins de l'équipe d'Opera News et par l'IA.

Les gestionnaires de contenu ajoutent de nouveaux articles tout en surveillant l'IA, qui est en quelque sorte leur concurrente. D'ailleurs, certaines tâches gérées autrefois par les employés d'Opera News sont désormais effectuées par l'IA. Sans doute, il y a là un inconvénient car certaines compétences humaines deviennent moins utiles.

Pour revenir aux contenus, avec plus de 200 millions d'utilisateurs à travers le monde, chaque utilisateur a la possibilité de consulter les contenus publiés dans d'autres pays, en fonction de la « popularité » d'un article.

Par exemple, les contenus de la Côte d'Ivoire sont davantage visibles par les utilisateurs du Burkina Faso, du Mali, du Sénégal et d'autres pays d'Afrique de l'Ouest, en raison de similitudes politiques et culturelles. Lorsqu'un article est transcodé par la rédaction ou par l'IA, il est dupliqué dans chaque CMS. Autant il est possible d'accéder en interne au contenu disponible sur les différents marchés où Opera est actif, autant l'utilisateur peut, d'un simple clic sur l'application, changer de pays et découvrir de nouveaux contenus. Opera News utilise également diverses formes d'Intelligence Artificielle pour la rédaction et la fourniture de réponses. Depuis 2023, Opera News Hub dispose d'une IA similaire à ChatGPT.

Toutefois, comme la plupart des IA de cette catégorie, sa base de connaissances est limitée aux informations disponibles jusqu'en 2021. Elle peut donc assister dans la rédaction d'articles, mais pour ce qui est de la recherche d'informations, elle pourrait ne pas fournir de données actualisées sur des événements survenus après cette date.

De fait, il est important de le souligner, dans la conception d'Opera News Hub, les contributeurs sont eux-mêmes des médias, d'où la notion de « self-media ». Opera News a donc en charge de diffuser leurs contenus grâce à ses technologies basées sur l'IA.

Ainsi, en plus de faire un filtrage en amont grâce à une équipe de révision composée de journalistes professionnels, Opera News a élaboré une politique de récompense des contributeurs qui s'illustrent de manière responsables et professionnels dans le traitement de l'information.

En outre, les initiateurs de la plateforme affirment se munir de dispositions pour éviter toutes les fausses informations ou Fake news relayées par ses contributeurs. Aussi, invitent-ils au bas de tous les articles, l'ensemble des lecteurs à remonter tout Fake news. La rédaction indique également que cela donne au lecteur la possibilité de dénoncer les fausses informations dont l'auteur sera puni par la résiliation de son compte. Il s'agit plus précisément des contributeurs qui ne respectent pas les règles de publication fondées sur la loi régissant la presse, le code d'éthique et de déontologie du journaliste en Côte d'Ivoire ainsi que la loi sur la cybercriminalité.

En définitive, Opera News soutient que le choix éditorial adopté par sa rédaction interdit formellement la diffusion de Fake news sur son application. Par conséquent, elle invite les contributeurs à la stricte observation des consignes données par les responsables sous peine de sanctions internes et également de la part des autorités compétentes. L'on peut voir sur la plateforme une adresse pour éventuellement signaler les fake news: contact@operanewshub.com.

É. Goli (2023) situe le contexte de la création de cet outil d'information, le mode de recrutement, le mécanisme d'évaluation des contributeurs et les statistiques :

Il s'agissait pour Opera News de permettre aux consommateurs qui, jusque-là, sont soumis aux désidératas de l'industrie de l'information (la presse), qu'elle soit sur support papier ou numérique, de participer au débat sociétal. À cet effet, il a fallu ouvrir une lucarne aux personnes à l'extérieur afin de leur permettre d'être elles-mêmes des actrices de la production et la diffusion de l'information.

Quant au mode de fonctionnement, la responsable du Hub précise que dans sa conception, le Self média Opera News Hub est basé sur la production des contributeurs extérieurs issus de tous les domaines d'activités (Journalistes professionnels, Sportifs de haut niveau, Écrivains, Éditeurs, Médecins, Sociologues, Psychologues, Influenceurs des réseaux

sociaux...), et constituant chacun un media. Opera News servant de support de publication de leurs écrits (articles, analyses, contributions...). Outre ces personnalités du monde de la pensée et de la recherche, des étudiants des grandes écoles de journalisme, et des amateurs de l'écriture journaliste ont rejoint la plateforme en qualité de contributeurs avec des fortunes diverses.

Par ailleurs, la plateforme s'est inscrite dans une phase qualité après des séances de sensibilisation et de formations des contributeurs dans ses locaux ou sur les plateformes sociales créées à cet effet. Selon É. Goli (2023), « la phase qualité consiste à ne publier que des articles conformes aux dispositions suivantes : maîtrise et pertinence du sujet, qualité de l'écriture (niveau de langue, l'absence de faute d'orthographe et de grammaire, la précision et la concision, etc.) ».

Face aux plaintes et aux menaces, la plateforme s'est donnée pour ambition d'améliorer le contenu des articles, de donner aux participants une meilleure compréhension du fonctionnement des applications d'informations, d'aider le public à mieux connaître et comprendre le projet du Hub, de renforcer le partenariat avec les contributeurs, de renforcer les échanges et les liens avec les différents acteurs du secteur des médias en Côte d'Ivoire.

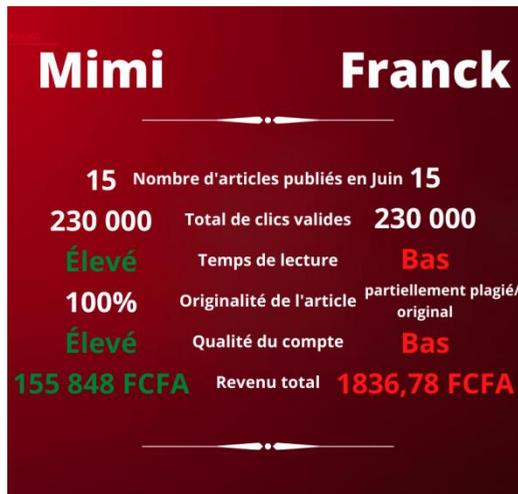
La responsable de la Team Révision annonce que depuis son lancement, ce sont plus de 300 millions de FCFA que les contributeurs ont perçu pour leurs productions. (É. Goli, 2023). Pour ses concepteurs, la plateforme partage le même intérêt que les contributeurs, celui d'avoir plus de lecteurs. C'est pourquoi, les contributeurs sont invités à s'engager dans des productions de qualité afin de mieux satisfaire les lecteurs.

Dans son modèle économique et surtout de rétribution de ses contributeurs, tous les articles ne sont pas valorisés avec le même standard. De fait, un reportage ou une analyse profonde paraît parfois moins facile à lire et reçoit moins de clics. Pourtant, c'est ce type de production qui apporte une valeur ajoutée sur la plateforme, contrairement à un Fake news ou un article à caractère sexuel qui va vite faire le buzz et recevoir des millions de vues et de clics avec un contenu dégradant et dévalorisant fortement la plateforme.

Ainsi, pour garantir une aventure durable et encourager la production de contenus de qualité, et proposer un modèle plus juste de calcul de la rémunération, Opera News a mis en place différents éléments qui reflètent la qualité d'un contenu. Ce sont le temps de lecture de chaque visite (Coefficient de Lecture), la qualité de contenus en moyenne (Coefficient de Qualité), l'originalité des articles (Coefficient d'Originalité), le nombre des engagements (Commentaires / Partages/ Likes), le nombre de lecteurs qui suivent un compte, le nombre de clics et le taux de clics.

La plateforme définit les termes pour les points de récompense donnés qui servent de référence et qui peuvent changer de temps en temps en fonction d'un certain nombre de facteurs économiques lorsque la formule est ajustée pour promouvoir la qualité. L'on peut examiner l'application des facteurs, telle qu'indiquée par la plateforme dans l'étude des deux cas ci-dessous.

Graphique 1 : Études de cas sur la rémunération de 2 contributeurs sur Opera News Hub



Source : Operanews.com

Dans ce graphique que nous propose Opera News Hub, il faut noter que Franck et Mimi ont enregistré le même nombre total de clics valides (230 000 clics). Toutefois, Mimi avait un temps de lecture plus élevé (1,4 vs 0,66) car elle avait des articles, globalement, plus intéressants que Franck. Mimi avait également un point d'originalité d'article plus élevé (1 contre 0,2) car elle n'a copié aucun article à partir d'un autre site d'actualités ou d'un autre contributeur.

Et finalement, Mimi avait un point de qualité de compte plus élevé (4 vs 0,5) car elle avait de nombreuses publications de haute qualité, très peu d'erreurs grammaticales et très peu de rejets. Par conséquent, le revenu total de Mimi pour le mois de juin est de 155 848 FCFA par rapport au 1836,78 FCFA de Franck.

Cependant, il faut préciser que depuis 2022, les contributeurs ne sont plus rémunérés. La nouvelle politique économique de la plateforme y a mis un terme privilégiant désormais le traitement salarial des seuls journalistes de la rédaction.

En somme, l'Intelligence Artificielle est déjà bien intégrée dans la chaîne de production de l'information. Les trouvailles se bousculent et déjà les *blockchains* pointent à l'horizon. La recherche progresse rapidement (en traitement informatique et fouille des données de masse, en design utilisateurs des algorithmes, en traitement automatique des langues et génération automatique de textes...), et les techniques s'améliorent sans cesse, puisque les informaticiens développent des programmes ayant la capacité d'apprendre de leur propre fonctionnement et d'améliorer leurs performances (« *machine learning* » ou « apprentissage automatique ». (A. Mercier, 2018).

3. Intelligence Artificielle et production de l'information

Google et OpenAI rivalisent d'initiatives pour proposer aux médias des solutions de rédaction automatique d'articles. L'arrivée de l'IA générative rend ces technologies accessibles à tous et les cas d'usage se multiplient. *Associated Press* a signé un accord avec OpenAI pour permettre l'accès à ses archives afin d'entraîner les algorithmes de ChatGPT.

Reuters a autorisé l'usage de l'intelligence artificielle générative pour la rédaction des dépêches, tandis que la société Futuri a développé RadioGPT, un générateur de programmes radio. Dans l'Hexagone, Fun Radio a diffusé en février une émission conçue par ChatGPT et le groupe NRJ est en phase de test pour lancer une webradio à partir d'une IA. (F. Kerksenbrock, 2023).

Selon T. Calvi (2023), Google serait en train de tester Genesis, une nouvelle IA générative. La société l'aurait récemment présentée à plusieurs grands journaux américains : au *New York Times* mais aussi au *Washington Post* et au groupe News Corp, qui détient entre autres le *Wall Street Journal*.

Google présente son IA générative comme un assistant permettant aux journalistes d'automatiser des tâches récurrentes et d'obtenir rapidement des informations factuelles et récentes sur un sujet. Genesis pourrait adapter le ton des articles au style du journaliste, est-ce qu'il sera possible de faire la différence entre leurs propres articles et ceux de l'IA ?, s'interroge l'auteur.

L'émergence et le développement très rapide des IA génératives (à l'image des robots conversationnels, comme ChatGPT), les possibilités éditoriales qu'elles offrent, fascinent, effraient et séduisent à la fois : elles ouvrent la voie à un « journalisme augmenté ». (TV5 Monde, 2023).

Les IA génératives, ChatGPT par exemple, ouvrent des perspectives très intéressantes pour les journalistes. Elles peuvent les aider dans leur travail : illustration de concepts, données abstraites, production d'images non réalistes, transcription de sous-titrage, vérification d'images, etc. Les aider sans les remplacer : les IA génératives ne pensent pas, elles ne peuvent pas rendre compte d'informations qui viennent de tomber et pour lesquelles il y a très peu d'éléments d'information, elles ne questionnent pas leurs sources et elles ne prennent pas de décisions éditoriales.

Dans leurs réponses, les IA génératives proposent ce qui paraît le plus probable, le plus vraisemblable, mais pas forcément le plus pertinent et surtout pas ce qui est le plus vrai.

Les IA génératives ont donc aussi des défauts auxquels nous devons être très attentifs : il leur arrive de donner des éléments erronés, des erreurs factuelles nombreuses et graves (elles peuvent même « inventer » des faits, des références, des citations, etc.). Qui plus est, les résultats de ces IA sont souvent orientés ou biaisés, volontairement ou involontairement, par leurs créateurs en fonction des données dont se nourrissent ces IA.

Par ailleurs, les IA génératives sont déjà utilisées pour produire des fausses informations (textes, images, vidéos, Deep fakes, clonage...) et elles le seront de plus en plus car elles permettront une production automatisée à grande échelle et une diffusion plus rapide, de surcroît elles seront plus difficiles à détecter et beaucoup mieux ciblées. « Lutter contre ces fausses informations fait partie de notre mission : nous le faisons déjà dans nos journaux, dans nos magazines sur notre site et nos réseaux sociaux avec la chronique "À vrai dire" et avec des sujets, des articles, des invités, qui nourrissent aussi notre dispositif d'éducation aux médias et à l'information. Nous devons continuer à le faire, en renforçant notre vigilance et nos connaissances ». (TV5 Monde, 2023).

En effet, de nombreux outils d'IA facilitent les tâches récurrentes et chronophages qui contribuent à l'activité de l'information, sans y être destinés précisément. Le nouvel outil

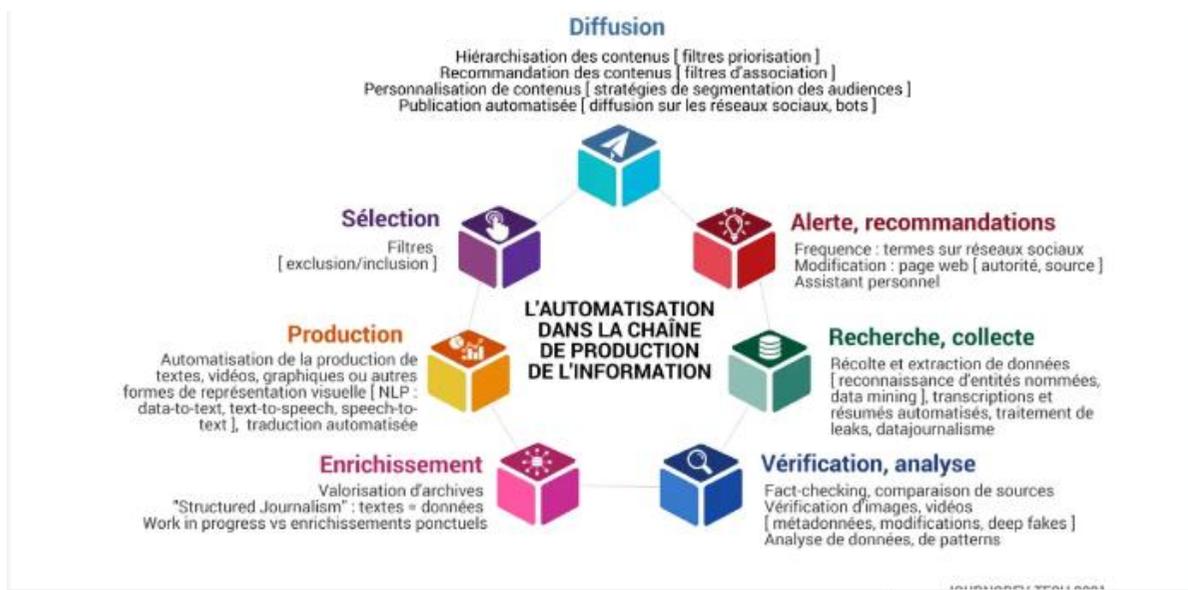
développé par Open AI, Chat GPT, recense déjà de nombreuses utilisations appliquées. On note entre autre : *YoutubeSummarywith ChatGPT*, qui permet de générer des résumés écrits de vidéos Youtube. La chaîne de valeur de l'information intègre alors déjà ces technologies d'intelligence artificielle à différentes étapes qui favorisent la création et diffusion du contenu. (M. Gilles, 2023).

En outre, l'IA a des applications diverses dans l'industrie des médias. Des éditeurs testent *Sophi.io*, un outil prédictif qui propose d'actualiser automatiquement les pages d'accueil en fonction des tendances du moment. Ce programme œuvre en faveur de l'automatisation de la dernière étape de la chaîne de valeur de l'information, à savoir la diffusion. La diffusion du contenu et de l'information intègre divers programmes et algorithmes de recommandation qui composent les fils d'actualité et définissent les contenus mis en avant. (M. Gilles, 2023).

Enfin, dans le cadre de la rédaction d'articles, les outils de *Fact checking* sont très utiles afin de baser les contenus sur des données vérifiées et avérées. Aux États-Unis, *PolitiFact* permet de garantir la véracité des faits, promesses et arguments avancés par les personnages politiques.

Le schéma ci-dessous présente les principes innovants d'automatisation qui interviennent dans les différents secteurs tels que la production, la vérification ou encore la diffusion du contenu.

Graphique 2 : L'ensemble de la chaîne de valeur de l'information intégrant des outils d'IA



Capture d'écran du site Journodev.tech, 30 janvier 2024

Si l'on peut faire le constat, aujourd'hui, les algorithmes peuvent suppléer les journalistes dans la rédaction de textes factuels et standardisés (robots-journalistes), surveiller des contenus de masse pour en extraire des données pertinentes, pour identifier des tendances, organiser une veille pour distribuer ensuite une revue de presse pertinente et personnalisée aux abonnés ayant défini leurs goûts au préalable, vérifier automatiquement le contenu factuel

de certaines déclarations politiques pour mettre au jour instantanément des mensonges ou approximations (*fact-checking computer science*), etc., il ne faut tomber, comme le souligne A. Mercier (2018), « ni dans la fascination technologique béate consistant à croire que tout est possible, ni dans la prévision craintive reportant à des décennies les progrès à venir, car les choses évoluent très vite tant la mobilisation des chercheurs et les perspectives d'ouverture de nouveaux marchés sont fortes ».

En effet, avec l'information algorithmée, plusieurs questions se posent pour les médias. De nombreux questionnements sont soulevés par le recours à l'IA comme la confiance à un outil automatique de production de contenu dans une rédaction. Au-delà des questions de déontologie professionnelle, l'insertion croissante des algorithmes dans l'écosystème d'information requestionne les enjeux éthiques du rôle démocratique des médias.

4. De l'usage éthico-responsable de l'IA dans les médias

La diffusion de fausses informations n'est pas un phénomène nouveau. Elle a toujours existé, que ce soit par le bouche à oreille, par la presse, ou encore par les campagnes de propagandes de certains régimes politiques. La liberté d'information fera toujours défaut à la liberté d'expression. Les fake news ont sans aucun doute été amplifiées par les réseaux de communications et internet. Tout le monde peut s'exprimer ou encore diffuser de fausses informations à grande échelle. Ce flux d'information est difficile à maîtriser. (A. Dhausen, 2019).

Mais ce mouvement de fake news n'a pas fini d'évoluer. La mise au point d'Intelligences Artificielles change la donne, allant jusqu'à mettre en danger la profession de journalistes. Bientôt, vous ne serez plus capables de dire si cet article a été écrit par un robot ou un humain. (A. Dhausen, 2019).

Par exemple, le Deep Fake, mot dérivé du « Deep Learning », décrit un phénomène qui consiste à superposer un certain nombre de données, d'images ou de vidéos pour en faire ressortir un résultat très réaliste mais pas réel. Qu'il s'agisse de portraits, de peintures, d'informations, etc. il est presque impossible de détecter le vrai du faux. Cette technique a largement été utilisée pour créer des canulars ou encore des arnaques. Certains individus pourront se filmer en empruntant le visage ou la voix de quelqu'un d'autre. Ainsi, il devient très facile de modifier ou d'influencer les informations dites « factuelles ».

Face à cette accélération de la génération de contenus éditoriaux par l'IA, la nécessité de cadrage s'impose. C'est dans cette perspective qu'A. Dhausen (2019) propose quelques pistes de solutions comme la multiplication des sources d'information qui reste la méthode la plus efficace pour certifier une information, la relecture humaine, l'interaction autour de l'information (avec des modérateurs et une communauté qui vient commenter les différentes publications, contredire, ajouter des exemples, des faits, points de vue ou opinions), les tiers de confiance qui certifient l'information, les sources reconnues fiables (comme un média connu) et les applications de décryptage qui fonctionnent comme des programmes mis à disposition pour permettre l'analyse de l'information.

Et, justement dans la même approche développée par A. Dhausen, nous présentons dans les captures d'écrans ci-dessous, un article d'un site d'informations régulièrement diffusé par la plateforme Opera News, qui sans aucune vérification alerte sur des « fissures » sur

l'échangeur du carrefour Solibra. Un Fake news relayée par la plateforme et qui va susciter l'interpellation de la plateforme sur la crédibilité des publications par un internaute dans les commentaires du post.

Graphique 3 : Capture d'écran de la publication de Yecllo.com sur Opera News présentant une fissure sur l'échangeur du carrefour Solibra



Graphique 4 : Capture d'écran de commentaires sur la Fake News de la fissure sur l'échangeur du carrefour Solibra



Sur le sujet, Opera News a essayé de nombreuses critiques sur la diffusion de Fake News sur sa plateforme. En réponse, la rédaction relève que

face à cette propension à distiller des Fake News en vue de duper les lecteurs, Opera News, dans un souci de préserver son image de marque, a pris des mesures draconiennes. Il s'agit

entre autres de sanctions internes infligées à tous les auteurs de fake news, surtout envers les contributeurs de la plateforme Opera News Hub.

Et, ces sanctions vont de « la suspension des comptes des contributeurs à la radiation définitive de la plateforme en passant par la réduction de la visibilité de leurs publications à savoir la rétrogradation du niveau de leur compte », précise É. Goli (2019).

Par ailleurs, certaines entreprises comme les prestataires informatiques ou encore les sociétés innovantes externes jouent alors un rôle clé dans l'industrie de l'information. Elles doivent maîtriser leur activité afin de ne pas nuire à la chaîne de production journalistique. Le journaliste est aujourd'hui dépourvu de certaines missions qui lui incombaient initialement dû au développement massif des Intelligences Artificielles plus puissantes et plus efficaces.

Afin que le journaliste conserve sa légitimité, les formations en journalisme suggèrent de développer leurs compétences en informatique afin de faciliter les dialogues avec les nouveaux métiers de l'information, à savoir les ingénieurs, informaticiens ou encore spécialistes en gestion des données. (B. Gilles, 2023).

L'Intelligence Artificielle se heurte en certains points au code de déontologie de la profession. L'IA est alimentée par l'ensemble des informations disponibles sur internet. Par définition, les algorithmes traitent un grand nombre de données, y compris des données personnelles qui posent, entre autres, la question du respect de la vie privée.

Aussi, les médias doivent s'engager dans une Charte de l'IA à ne pas publier de contenu éditorial généré par une IA sans supervision éditoriale et humaine. Cette Charte sur l'IA générative et l'information doit fixer les principales règles d'utilisation au sein des rédactions (journaux d'informations, magazines d'informations, sites Internet et Réseaux Sociaux Numériques) et les adapter en fonction de l'évolution de ces IA.

C'est dans cette dynamique que Reporters Sans Frontières a annoncé fin juillet 2023 l'élaboration d'un texte encadrant l'utilisation de l'IA dans les médias. « Comment assurer l'indépendance éditoriale si des modèles de langage propriétaires sont utilisés par les rédactions pour suggérer, relire, voire rédiger des articles ? », s'inquiète l'association. (F. Kerssenbrock, 2023).

Pour A. Mercier (2018), l'enjeu crucial est celui de la transparence des algorithmes. L'auteur soutient que l'efficacité du résultat peut conduire à la fascination technologique. La pertinence des contenus peut faire croire à la naturalité du processus, alors qu'il reste un artefact fruit d'une programmation pensée par des humains, avec ses biais, ses présupposés, ses erreurs. Les médias doivent être des ferments de prise de conscience des enjeux d'une société algorithmique. D'aucuns préconisent la création d'une rubrique « algorithmes », comme fut créée la rubrique « environnement » pour éveiller les consciences écologiques.

Conclusion

Les outils d'Intelligence Artificielle deviennent peu à peu indispensables dans la chaîne de valeur de l'information. Il est alors nécessaire de les piloter et de les contrôler afin de ne pas biaiser le processus de production et de diffusion de l'information.

La plateforme Opera News Hub a fait l'objet de plaintes auprès des instances de régulation pour des manquements à l'éthique et à la déontologie du journalisme. Opera News

précise qu'elle est une plateforme en libre utilisation et que les opinions qui y sont exprimées appartiennent aux auteurs qui y écrivent. Par conséquent, elles ne reflètent ou n'expriment en rien celles d'Opera News.

Toutefois, l'automatisation de l'information avec la personnalisation des publications que l'on retrouve dans la rubrique « Pour vous » générées par l'IA présente un risque bien réel d'automatisation de fausses informations si, déjà, les premières publications d'un site d'informations ou d'un contributeur portent atteinte à l'intégrité de l'information.

C'est pourquoi, face à l'évolution de l'univers des médias numériques qui exige un développement continu des compétences et de la formation, il est nécessaire pour les dirigeants des médias de consacrer des ressources aux initiatives de renforcement des capacités, aux programmes de mentorat et aux plateformes de partage des connaissances.

L'IA permet de conférer des capacités analytiques et décisionnelles à des machines grâce à des algorithmes puissants qui leur permettent d'apprendre sur base des données collectées. Les programmes d'IA sont en mesure d'apprendre grâce à leurs capacités d'identification des tendances et des corrélations dans des volumes de données inouïs.

Face au développement accéléré de l'IA, D. Cardon (2015) estime que pour renforcer le pouvoir d'agir du citoyen au 21^e siècle, il est nécessaire d'encourager la diffusion d'une culture statistique auprès d'un public beaucoup plus large que les seuls spécialistes.

Aussi, les médias se doivent de donner l'exemple en explicitant les logiques de fonctionnement des algorithmes qu'ils mobilisent dans l'écosystème d'information. Ils doivent contribuer à ouvrir les boîtes noires, à commencer par celles qu'ils utilisent. (A. Mercier, 2018). Et, N. Carr (2017) prévient que si nous ne comprenons pas les motivations commerciales, politiques et éthiques des gens qui écrivent ces logiciels, ou les limitations inhérentes au traitement automatisé des données, nous nous soumettons à la manipulation. Aussi, ne faudrait-il pas envisager des mécanismes institutionnels innovants d' (auto) régulations plus adaptés dans cette nouvelle ère de production d'information, et même d'algocratie qui s'annonce.

Références bibliographiques

CALVI Thomas, 2023, « Google travaille au développement d'outils d'IA générative dédiés aux journalistes », [en ligne], URL : <https://www.actuia.com/actualite/google-travaille-au-developpement-doutils-dia-generative-dedies-aux-journalistes>, consulté le 22 Mars 2024 à 16 h 34 mn.

CARDON Dominique, 2015, *Politique des algorithmes. À quoi rêvent les algorithmes ? Nos vies à l'heure des big data*, Paris, Éditions du Seuil.

CARR Nicholas, 2017, *Remplacer l'humain : critique de l'automatisation de la société*, Paris, Éditions L'Échappée.

COBB Roger et ELDER Charles, 1971, « The politics of agenda-building : an alternative perspective for modern democratic theory », *Journal of Politics*, vol. 33, n° 4, pp. 892-915.

DHAUSEN Arthur, 2019, « Fake news, Intelligence artificielle et vérification de l'information », [en ligne], URL : <https://www.blogs.mediapart.fr/arthurdhausen/blog/220519/fa>

ke-news-intelligence-artificielle-et-verification-de-l-information, consulté le 13 Février 2024 à 18 h 21 mn.

GILLES Mylow, 2023, « Quel rôle tient l'IA dans l'industrie de l'information ? », [en ligne], <https://www.digitalmediaknowledge.com/medias/quel-role-tient-lia-dans-lindustrie-de-linformation>, consulté le 23 Février 2024 à 20 h 19 mn.

GOLI Élisabeth, 2021, « Célébration de l'an1 : Opera News Hub fait son bilan et se projette dans l'avenir », [en ligne], <https://www.neemamedia.com/celebration-de-lan1-opera-news-hub-fait-son-bilan-et-se-projetter-dans-lavenir-2>, consulté le 11 Janvier 2024 à 16 h 04 mn.

JOUËT Josiane, 2011, « Des usages de la télématique aux *Internet Studies* », in DENOÛËL Julie et GRANJON Fabien (dir.), 2011, *Communiquer à l'ère numérique. Regards croisés sur la sociologie des usages*, Paris, Presses des Mines, pp. 45-90.

KERSSENBROCK Ferdinand, 2023, « L'Intelligence Artificielle se fait une place dans les médias », [en ligne], <https://www.strategies.fr/actualites/medias/LQ2233991C/l-intelligence-artificielle-se-fait-une-place-dans-les-medias.html>, consulté le 9 Décembre 2023 à 22 h 27 mn.

KIYINDOU Alain, 2019, *Intelligence Artificielle. Pratiques et enjeux pour le développement*, Paris, Éditions L'Harmattan.

LE CROSNIER Hervé, 2016, « Politique des algorithmes », *L'Observatoire*, 2016, vol. 2, n° 48, pp. 101-102, [en ligne], <https://www.doi.org/10.3917/lobs.048.0101>, consulté le 18 Décembre 2023 à 16 h 55 mn.

LE TEINTURIER Christine et LE CHAMPION Rémy (dir.), 2009, *Médias, information et communication*, Paris, Éditions Ellipses.

MCCOMBS Maxwell et SHAW Donald, 1972, « The agenda-setting function of mass-media », *Public Opinion Quarterly*, vol. 36, pp. 176-187.

MERCIER Arnaud, 2018, « L'information face à l'intelligence artificielle : promesses et dangers », [en ligne], <https://www.larevuedesmedias.ina.fr/linformation-face-lintelligence-artificielle-promesses-et-dangers>, consulté le 11 Janvier 2024 à 18 h 05 mn.

TV5 Monde, 2023, « Intelligence Artificielle et Information : TV5MONDE se dote d'une charte », [en ligne], <https://information.tv5monde.com/societe/intelligence-artificielle-et-information-tv5monde-se-dote-dune-charte-2676008>, consulté le 11 Janvier 2024 à 08 h 41 mn.

PHÉNOMENOLOGIE AFRICAINE DU « CORPS DE CHAIR », ENTRE ONTOLOGIE ET ÉTHIQUE : RÉFLEXIONS ANTHROPOLOGIQUES ET OUVERTURE AU PARADIGME DU *GBĚTÓ-NYĪNYĪ*

Théophile AKOHA
Institut Jean-Paul II pour la Philosophie et les Sciences Humaines
Cotonou (Bénin)
+229 97266344
theoakoha@yahoo.fr

et

Roland TECHOU
Institut Jean-Paul II pour la Philosophie et les Sciences Humaines
Cotonou (Bénin)
+229 94468142
trolant@yahoo.fr

Résumé

Si la phénoménologie consiste, selon le mot d'ordre husserlien, en un effort de retour « aux choses elles-mêmes », on comprend que la sensation d'être ou de posséder son corps fasse partie des données les plus immédiates sans lesquelles aucune relation au monde n'est ni possible, ni pensable. Le geste phénoménologique a cependant cette vocation particulière de s'affranchir d'un conditionnement par exemple exclusivement scientifique ou culturel et de dégager les modalités intentionnelles propres à chaque phénomène de se donner. Le corps fait ainsi l'objet d'un traitement spécifique en tant qu'il apparaît à la fois comme objectif, délimitable, voire mathématisable, et comme vécu, subjectif, senti, éprouvé, c'est-à-dire irréductible à un discours scientifique.

Mots-clés : Chair – Corporéité – Corps – *Gbètonyinyi* – Humain.

Abstract

As phenomenology consists in an effort to return "to things themselves", it is understandable that the sensation of being or possessing one's body is one of the most immediate data without which no relation to the world is possible or even conceivable. The phenomenological gesture, however, has the particular vocation of freeing itself from an exclusively scientific or cultural conditioning, for example, and of identifying the intentional modalities specific to each phenomenon of giving itself. The body is thus the object of a specific treatment insofar as it appears both as objective, delimitable, even mathematizable, and as lived, subjective, felt, experienced, irreducible to a scientific logic.

Keywords : Flesh – Corporeality – Body – *Gbètonyinyi* – Human.

Introduction

Au regard de la tradition phénoménologique contemporaine, avec des penseurs avant-gardistes comme Emmanuel Levinas, Merleau-Ponty, Michel Henry, Jean-Luc Marion et Emmanuel Falque, pour ne citer que ceux-là, la question de *Lebenswelt* (la Vie du monde) évoquée par Husserl retrouve une portée transfrontalière. Elle offre la possibilité de repenser les modalités anthropologiques culturelles jusque-là tenues au second rang. On doit notamment à Jacob Agossou, philosophe et théologien de l'africanité et auteur de *Gbèto-Gbèdoto, L'homme et le Dieu créateur, De la dialectique de la participation vitale à une théologie anthropocentrique* (1971), l'intuition d'envisager le corps, non plus dans les approches classiques d'obéissance platonicienne et cartésienne, mais surtout de récuser celles-ci comme les lieux de fourvoiement de la pensée philosophique du corps de chair. En effet, comme il le montre dans les paragraphes sur *Gbèto et Gbèmè* (L'homme et le Monde), le corps pour être caractéristique du corps humain, ne saurait être envisagé indépendamment de la chair qui en est l'atout d'authenticité. Ceci reste depuis toujours la perspective anthropologique africaine qui ne saurait concevoir un être humain indépendamment de son corps (*hutu*) et partant de la chair (*agbaza*) qui en est le pôle d'appréciation. Des réflexions en cours telles que *Le corps humain entre l'esthétique et l'éthique* (2011) de Théophile Akoha, spécialiste de Levinas et Maître de Conférences en Éthique et Philosophie politique, tente de se réapproprier cet héritage socio-culturel sous le prisme du phénomène érotique contemporain (Jean-Luc Marion). Il y a là un vif engagement intellectuel à restaurer le sens africain de l'humain au travers de ses propres modalités anthropologiques. C'est pourquoi, il urge pour le renouveau de la pensée philosophique d'une part et du vivre ensemble universel d'autre part, d'adopter l'approche phénoménologique qui caractérise la recherche actuelle et d'en montrer les points d'interconnexion.

D'où *Phénoménologie africaine du « Corps de Chair » entre Ontologie et Éthique : Réflexions anthropologiques et ouverture au paradigme du Gbètonyinyi* entend montrer la nécessité de refonder l'anthropologie africaine contemporaine sur la base du « corps de chair » comme possibilité d'être humain. Il y a là un enjeu éthique, celui bien évidemment du corps de chair lui-même mais aussi celui qu'offre la vision africaine de l'humain pour panser à la racine la pensée érotique contemporaine.

Notre approche tripartite se veut à la fois généalogique, analytique et problématique. Après avoir posé le rapport anthropologique et éthique à partir de la notion de *Lebenswelt* de l'initiateur de la démarche phénoménologique, Husserl comme voie d'accès à un humanisme réel (1), nous tenterons de montrer dans une discussion phénoménologique avec les héritiers aussi bien continentaux que d'Outre-mer, comment la modalité du « corps de chair » réalise, suivant la perspective africaine, l'éthique anthropologique du monde actuel (2). Enfin, nous poserons cette perspective africaine sous l'angle du néologique *Gbètonyinyi* comme paradigme anthropologique de relève de l'humaine condition au-delà des maux qui gangrènent l'évidence de la « Commune humanité ». L'objectif est de constituer cette logique africaine du « corps de chair » pour le vivre ensemble aujourd'hui et de s'en servir comme sursaut affectif tenu entre érotisme et érotique. Le résultat est obvie. Le corps, la chair, la peau, les humeurs, les affects, ce qui constitue notre humanité n'est jamais un obstacle à la vie spirituelle encore moins éthique voir érotique.

1. Anthropologie éthique contemporaine

L'éthique contemporaine, qui s'inscrit en rupture avec les visions du monde réductionnistes du corps, suppose une connexion avec les perspectives anthropologiques contemporaines. C'est s'oublier en effet, c'est-à-dire, ignorer, voire faire abstraction de son « Je » pensant que d'envisager aujourd'hui une vision éthique qui ne tienne pas compte de la nature corporelle du sujet pensant. De Levinas à Michel Henry en passant par Jean-Luc Marion, on découvre malgré l'érotisme prononcé l'enjeu du corps pour l'émergence de l'humanité de l'être humain. Husserl en aura été l'investigateur en posant le « Je pense » comme assujéti à la « Vie du monde » (*Lebenswelt*).

1.1. Husserl et la *Lebenswelt*

On doit à la pensée phénoménologique contemporaine, ce retour au corps comme point de départ de toute connaissance de Soi. Husserl, le fondateur de ce tournant contemporain de la pensée philosophique parle clairement du corps en termes de *Lebenswelt*. Par *Lebenswelt* il entend, dit-il, « le terrain général de la vie humaine en ce monde », (H. Declève, 1971, pp. 151-161), ou encore « cet environnement de la vie », « ce monde dans lequel nous vivons intuitivement ». Lorsqu'on se rapporte au texte fondamental : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), le terme *Lebenswelt* est employé pour désigner un thème de méditation sur l'humain et qu'on peut traduire par « monde de la vie », « monde de notre vie », « monde du quotidien ».

Pour Declève, interprète de Husserl, il ne faudrait pas comprendre qu'il s'agit pour autant du monde des choses, abstraction faite de la présence humaine, d'un milieu de substances physiques et biochimiques dans lequel viendrait par après se situer la vie humaine. À l'environnement de notre vie appartiennent en effet par essence des modes multiples de relativité. D'où ce dont il s'agit en phénoménologie et par surcroît pour le fondateur de la phénoménologie, c'est ce monde jusque-là méprisé par les philosophes, en l'occurrence la postérité cartésienne, le monde de la *doxa*, ou encore celui des réalités telles qu'elles se donnent à nous dans l'expérience simple, avec et dans tous les modes selon lesquels leur validité en vient à refonder la sensibilité. C'est le monde du Corps de chair qui jusque-là est compris comme « prison de l'âme » chez Platon ou encore « pôle trompeur de la raison », selon les termes de Descartes.

On se rend compte aujourd'hui avec la proclamation à l'unanimité du « Je suis mon corps » que celui-ci est le « pôle de la visibilité de la divinité », (R. Techou, 2018, p. 13), l'âme étant jusque-là considérée comme l'atout humain exclusivement ouvert au divin. Le monde de la vie n'est donc pas cet idéalisme désincarné mais bien une subjectivité vivante (B. Boko, 2021, p. 24) ; la possibilité de mise en relation déjà énoncée dans la *Krisis*, avec l'ensemble des comportements, des fonctions et des potentialités kinesthésiques de nos corps propres. C'est pour Declève (1971, pp.151-161) « la description de ce que nous avons appelé l'universalité de la chose sensible ». Il faut, pour entrevoir cette phénoménalité du corps de chair qu'évoque la *Lebenswelt*, le tenir en rapport avec celle du sentir, du toucher, du mouvoir et du « se mouvoir » en tenant compte de leurs variations socio-culturelles :

Mais la nécessité même de ces variations méthodiques montre bien que le monde de la vie quotidienne est celui de la *doxa* ; la réalité des choses y consiste en ceci que nous ne pouvons-nous mettre d'accord sur leur validité sans tenir compte des « points de vue » multiples des

autres en tant que ces « points de vue » appartiennent à l'essence même de ce dont il s'agit. La *Lebenswelt* est un monde de subjectivité en ce sens que les choses y sont données dans leur immédiateté qui est celle des modes variables de ma sensibilité en tant qu'ils sont intrinsèquement liés à l'infinité des validités modales du même objet pour les autres hommes. (H. Declève, 1971, p. 151).

À y voir de près, il n'y a d'expérience que dans l'intuition sensible, dans l'immédiateté des réalités corporelles à mon corps propre, lequel est en même temps, selon un aspect nécessaire, un corps objet pour autrui. En clair, seul l'érotique rend visible et authentique l'originaire du monde de la vie. La postérité de Husserl va s'y accentuer.

1.2. De la *Lebenswelt* à la visibilité du corps de chair

S'appuyant sur la notion de *Lebenswelt*, les héritiers de Husserl vont nettement assimiler la notion à celle du corps propre, lequel se trouve être constitué par ces propriétés spirituelles que sont la conscience et la volonté. Comme lui-même l'affirme au § 21 : « Le corps propre n'est pas seulement en général une chose, mais bien expression de l'esprit et, en même temps, organe de l'esprit ». (P. Lorelle, 2021, p. 175). Dès lors, penser la vie à partir d'elle-même implique de ne pas rétrocéder en deçà de la facticité globale de l'expérience vécue. Or, aucune expérience vécue ne peut s'effectuer sans le corps de chair ; autrement dit, c'est par le corps de chair que s'explicite le vécu existentiel. Une telle analyse est commune à Michel Henry, Jean Luc Marion et Emmanuel Falque. Tous vont s'appesantir sur le V^e paragraphe des *Méditations cartésiennes*, consacré à la philosophie de l'intersubjectivité pour justifier le fondement d'un monde commun, garant du monde extérieur. La traduction du texte de 1923, donnée par L. K. Arion, (2001 p. 86), explicite davantage cet horizon commun d'intersubjectivité :

J'exprime en effet de la façon la plus vigoureuse sa présence perceptive immédiate en disant justement : c'est un homme en chair et en os qui se tient là devant moi. Ce n'est pas une déduction, quelque raisonnement médiat qui me conduit à la position de la corporéité étrangère de mon semblable. (...). Au contraire, il est réellement donné dans mon expérience et il est présent là-bas à sa place dans l'espace de manière absolument immédiate. (...). Et néanmoins, le sens de cette perception [de l'autre en chair et en os] implique bien une certaine médiateté qui la distingue par essence de la perception de mon propre corps organique.

Ce passage évoque justement une philosophie du corps vivant et une réduction à la sphère du corps propre. Ainsi, le *Leib* fait irruption dans la V^e *Méditation* en occupant un rôle central. Ce concept permet de marquer la différence essentielle entre le corps que je perçois comme mien et celui que je perçois dans le monde : l'un est mon corps propre, *Leib*, « l'unique corps qui n'est pas simplement corps physique (*Körper*) », l'unique corps « auquel j'assigne des champs de sensation » et au sein duquel « je gouverne et règne immédiatement, et dont je domine chacun des organes ». Ainsi, au cœur de la phénoménologie de l'« intersubjectivité » se trouverait ainsi une « phénoménologie du *Leib*, du corps, en tant qu'opposée au *Körper*, corps physique ». *Leib* est donc la « chair » dont Merleau-Ponty explicite la phénoménalité tandis que *Körper* signifierait « corps physique » voir mécanique dont le cartésianisme a provoqué la dislocation.

Or, le *Leib* n'est jamais dissocié d'un *Körper* ; d'où la traduction parfois préférée de corps vivant plutôt que chair, pour bien marquer leur profonde relation. Pour Jean-Luc Marion, phénoménologie de la donation :

Il s'agit donc de réveiller la raison de son sommeil érotique, de convoquer la métaphysique au tribunal de l'amour pour en juger les résultats. De fait, aucun des résultats de la métaphysique ne m'importe en propre : la certitude que procure le Cogito ne peut m'assurer face à la question de la vanité, du A quoi bon ? Seul l'amour, la réponse à la question « M'aime-t-on ? », me concernent au premier chef, tout en m'affranchissant de la vanité et en me libérant de l'inanité. La certitude que je suis ne vaut rien si elle ne peut me préserver de la vanité, c'est-à-dire m'assurer que je suis aimé. Assurer ma propre certitude d'être contre la vanité du « À quoi bon ? » revient donc à demander : « M'aime-t-on ? » – en cela réside la réduction érotique. (J.-L. Marion, 2003, p. 23).

La pensée de Jean-Luc Marion, à la croisée de la théologie et de la philosophie réinterprète, on le sait, les apports de la phénoménologie husserlienne et heideggérienne ainsi que la déconstruction derridienne. Elle ouvre la pensée à un « au-delà de l'être », et dans la lignée d'Emmanuel Levinas, à une éthique du rapport à autrui où la subjectivité sera entièrement repensée à partir de son exposition radicale. C'est dans ce sillage qu'il rend explicite l'idée chrétienne de Dieu qui ne peut avoir de pertinence pour l'être humain sans la réalité du corps. Ainsi, récusant toute métaphysique de l'être, Marion aura montré, nous le verrons plus loin, que l'incarnation précède l'être. Michel Henry pour sa part va renchérir cette essence de la corporéité de Dieu en se fondant sur le pathos et chaos existentiel dont le corps humain est le lieu de la manifesteté. Il part de la philosophie du corps développée par Maine de Biran dans les premières années du XIX^{ème} siècle et le soumet à une analyse phénoménologique préalable visant à montrer que :

Si le corps est subjectif, sa nature dépend de celle de la subjectivité. Tant que cette dernière reste prise dans les postulats de la pensée classique, qui seront encore ceux de la phénoménologie contemporaine, tant que la « conscience » se résout dans la représentation, dans l'intentionnalité ou dans la Transcendance de l'Être, alors le corps lui-même est traversé par cette déhiscence où se défait son pouvoir : celui d'agir, d'être une force. (M. Henry, 2015, p. 36).

Ainsi passons-nous avec Michel Henry à une conception entièrement neuve - non grecque - de la phénoménalité du corps. Une telle vision renouvelée du corps apparaît originelle, non constituée et s'identifie en nous à l'essence de la vie, voire à la chair. Dès lors, on assiste au déclin de la logique du Cogito cartésien en faveur de l'émergence d'un nouveau programme philosophique du corps, celui qui fait du corps de chair le lieu de l'auto-affection :

Le propre d'un corps comme le nôtre (...) c'est qu'il sent chaque objet proche de lui ; il perçoit chacune de ses qualités, il voit les couleurs, entend les sons, respire une odeur, mesure du pied la dureté d'un sol, de la main la douceur d'une étoffe. Et il ne sent tout cela, les qualités de tous ces objets qui composent son environnement, il n'éprouve le monde qui le presse de toute part, que parce qu'il s'éprouve d'abord lui-même, dans l'effort qu'il accomplit pour gravir la ruelle, dans l'impression de plaisir en laquelle se résume la fraîcheur de l'eau ou du vent. (M. Henry, 2000, p. 8).

Déjà dans *L'essence de la manifestation*, la philosophie henryenne était marquée par cette duplicité de l'apparaître, c'est-à-dire par une radicale hétérogénéité entre l'apparaître de l'ek-stase et l'apparaître de la vie dont l'affectivité constitue l'essence. Dès lors que Henry tente une approche systématique du christianisme, s'ouvre dans sa pensée une division à l'intérieur de l'apparaître de la vie lui-même. Ainsi s'offre à lui la possibilité de proposer « une philosophie de la chair » avec pour hypothèse forte, le concept phénoménologique de

« chair », par lequel, après (et aussi, largement, contre) Merleau-Ponty, Michel Henry conçoit le corps, en tant que corps subjectif et transcendantal, lieu de l'auto-affection originaire de la vie et condition d'apparition du monde, tel qu'il se condense dans le dogme chrétien de l'Incarnation suivant la célèbre formule de l'évangile de Jean : « Le Verbe s'est fait chair, et il a demeuré parmi nous ». (Jean I, 14).

C'est évidemment ici que s'ouvre la pensée théologique de Henry qui, comme nous aurons à le montrer, pose l'approche phénoménologique de la « chair » et de la signification de l'emploi, textuellement incontestable, du grec « sarx » (σάρξ) dans les écrits johanniques comme fondement ontologique du rapport humain-divin. Comme on s'en aperçoit jusque-là, le renouveau phénoménologique de la philosophie livre une éthique renouvelée du corps qui fait du « Corps de chair » énoncé par la *Lebenswelt* de Husserl, le point de jonction de l'ouverture de l'humain sur le divin. L'objet de notre recherche étant d'approfondir tour à tour les concepts de corporéité et d'intersubjectivité, précisément dans le passage de l'ego propre et solipsiste à l'alter ego, il nous revient à présent en nous appesantissant fortement sur cette tradition phénoménologique acquise, d'indiquer sa pertinence dans d'autres traditions et cultures non occidentales de façon à faire du corps de chair, ou mieux du corps vivant le pôle de jonction de la « commune humanité ».

2. La modalité africaine du corps de chair ou le corps vivant

Dans une pertinente réflexion intitulée, *L'eros ou le corps devenu chair. Réflexions sur Le Phénomène érotique de Jean-Luc Marion*, Claudia Serban souligne que si la distinction entre chair et corps a reçu un sens philosophique particulier dans la phénoménologie allemande et plus particulièrement dans l'œuvre de Husserl, (D. Franck, 1981), et connaît une destinée propre dans certaines philosophies du corps, comme celle de Merleau-Ponty ou de Michel Henry, d'autres traditions linguistiques d'obédience orale telle le Fon du Bénin, une langue du Sud Sahara surmonte aisément ce dualisme par une logique holistique du corps de chair. Ceci explicite l'ontologie de la vie qui fait le soubassement philosophique de la pensée africaine. La vie se dit *Gbè* en fon et la vitalité de la vie est la préoccupation existentielle de l'africain. Les travaux de Robert Sastre, prélat et de Jacob Agossou philosophe et théologien béninois sur l'humain dans la vie (*Gbèto-Gbèmè*) ouvrent à des perspectives logiques du corps de chair dont la mentalité béninoise est porteuse.

2.1. La phénoménalité du corps de chair dans la vision africaine de l'humain

L'humain en Afrique est un être sacré. Aurélien Gbégnon à la faveur de l'analyse de la thèse de Jacob Agossou le redira explicitement :

L'humain dont il s'agit est un être sacré. Il n'est pas seulement corps et matière. Il est aussi pensée et esprit. Il est inséré dans l'univers de l'être. Il communique à l'être, à la vie et il tombe sous leurs lois. Comme tous les êtres vivants, il éprouve l'instinct de la conservation [... Il se convainc spontanément qu'à lui-même, comme à tout être qui porte un visage de personne, ce qui est indispensable à la vie, à son maintien et à son développement est dû en vertu de ce que la nature l'a faite, en vertu de la force et de la valeur des lumières de la raison. (A. Gbégnon, 2021, p. 209).

Pour explorer cette sacralité de l'être humain et s'en convaincre, c'est à la phénoménalité du corps humain qu'il faut se référer. Penseur de la dialectique de la participation vitale, Jacob Agossou, à la faveur de sa thèse sur Gbèto-Gbèdoto (Dieu et l'homme) analyse les modalités du corps au-delà du dualisme « corps et chair » et pose le corps objectif et le corps vécu comme lieu de révélation de l'identité humaine. Ainsi révèle-t-il toute la portée du sens africain de l'humain dont le corps de chair constitue le pôle de visibilité. À juste titre, nous soulignons :

En Afrique, plusieurs traditions culturelles partagent la conviction que le corps est une réalité qui traduit la profondeur de l'âme pour le faire rayonner et le donner aux autres. Tant dans son entité que dans ses divers organes, le corps humain évoque le mystère de la personne, depuis la naissance jusqu'à la mort et même au-delà de la mort. (T. Akoha, 2012, pp. 47-48).

Nul dualisme malgré la dualité évidente, mais plutôt une expression phénoménologique de la vision holistique de l'humain. Anthropologue et Théologien, Jacob Agossou fait partie de la première génération d'intellectuels africains ayant décidé, par une entrée radicale et non nommée en phénoménologie, de présenter la vision africaine du corps qui contraste avec la mentalité occidentale. Ce contraste, loin de servir de critères d'opposition ou d'antagonisme, apparaît pour le panafricain de la renaissance africaine avant la lettre, l'opportunité de dire l'unité dans la différence. Il montre avant tout que c'est par une méthode appropriée, celle de la « Version par convergence », une sorte de principe phénoménologique qu'il faut partir de l'africanité pour exprimer l'idéalité de l'être humain. La question philosophiquement radicale et qui tient compte du schème mental de qui se la pose est celle-ci : Comment définir le corps ? En quoi nous ouvre-t-il à un nouveau type d'intentionnalité ? Est-il possible alors de modifier l'ontologie qui masquait la différence du corps et de la chair ?

C'est bien possible et cette dernière préoccupation est ce qui fonde l'originalité de la pensée du corps en Afrique comme visibilité de la pensée africaine du corps comme pensée non pas du « corps mécanique » mais d'un « Corps de chair » car il est avant tout question d'un corps organique. L'organicité du corps humain fonde l'originalité de la pensée africaine comme celle d'un vivant toujours actif aussi bien dans la matérialité qu'au-delà. Penser le « corps de chair » ou penser le corps comme chair, c'est retrouver l'intentionnalité africaine comme phénoménalité du vivre ensemble. Le corps étant le pôle de transmission des valeurs humaines, c'est aux côtés des valeurs africaines d'humanisation que l'on saisit au mieux combien la préoccupation africaine pour la vitalité de la vie repose sur la transmission corporelle et gestuelle des valeurs.

La danse, à cet effet, occupe une place privilégiée dans l'expression du gestuel corporel. La danse pour la divinité, voire la danse religieuse, est le monopole du gestuel africain, lequel sert de tremplin pour la vitalité de l'être humain. Partant d'une investigation sociolinguistique, Jacob Agossou en arrive à fixer les valeurs africaines qui tirent leur fondement anthropologique du corps de chair. Son hypothèse se présente comme suit : *Gbèto*, Comment es-tu ? Cet homme, tente-t-il de répondre : « quel qu'il soit, noir, jaune ou blanc, est une réalité de premier ordre. C'est lui qui fait et défait les institutions ou tout autre système, alors qu'il ne peut impunément se désintégrer lui-même, car les éléments dont il est une synthèse vivante lui échappent d'une certaine manière ». (J. Agossou, 1971, p. 7). Cette complexité organique évidente de l'humain, comme en retrouve l'expression dans l'œuvre d'Edgar Morin, caractérise également l'être-là africain et partant pousse à reposer la question de ses modalités constitutives en termes d'ontologie éthique. D'où pour Agossou, malgré la

complexité de l'homme à la fois « nature culturelle et culture naturelle », on peut en avoir une certaine connaissance. Il suffit contrairement à la chosification dont l'humain africain a été victime dans l'histoire, de le repenser à travers la question : « Gbèto, de quoi es-tu fait ? », mieux : « Qui es-tu ? ». Aux dires du penseur béninois, restant phénoménologue jusqu'au bout, l'humain est un intermédiaire entre *Gbèdoto* (Dieu) et les *Nudogbè* (les êtres vivants). Les termes qui permettent d'amorcer cette visibilité sont : *Wu (Wutu) ou Agbaza, Yè, Sè, Lido*. On note un mélange de thématiques caractéristiques des choses visibles et invisibles. Si *Wutu* désigne la partie accessible au toucher dans tout corps solide, *Agbaza* est précisément le corps de chair porteur de toute la charge affective et émotionnelle dans le corps humain par opposition à *Lido, Sè*, qui sont invisibles (âme-esprit) :

Parler de l'humain intégral c'est s'intéresser à la nature de la personne humaine. Ici, une seule discipline ne peut suffire à lever le voile. Il faudrait une interdisciplinarité, avec l'interrogation de la théologie, de l'ontologie, de la métaphysique, de l'anatomie, de l'éthique, de la sociologie et du droit (...). Quand on envisage le réel humain avec ce regard pluriel, on le découvre comme un ensemble composite, mieux comme une composante d'individualité, de divinité, de spiritualité, de corporéité, de rationalité, de volonté, d'amour, de relation, de bonté, de vérité, de beauté, d'unité, de devoirs et de droits. (T. Akoha, 2012, p. 38).

C'est de ce tout organique et holistique que le corps est porteur. D'où le corps (*Wutu*) est la raison concrète du tout de l'humain. Les sentiments les plus profonds sont traduits par *Wutu* : *Wu ku mi* (J'éprouve de la détresse, de la déception), *Wu ya mi* (Je suis d'aplomb). Le corps se présente ainsi comme la première dimension de l'homme en dialogue avec le *Gbè* (la vie), entendu au sens de l'espace vital, lieu et milieu où se meuvent et agissent les *Nudogbè*, c'est-à-dire les existants vivants. C'est lui qui, au sens d'*Agbaza*, met l'homme en relation avec l'altérité dans toutes ses ramifications en même temps qu'il fonde ses relations. Par le corps ou à travers le corps, la fraternité, l'hospitalité, le respect du sacré, la religiosité à travers rites, offrandes, sacrifices, les valeurs de tout ordre sont réalisées. C'est dire que le corps de chair est le lieu d'accomplissement, de donation et de déploiement du soi humain en tant qu'il est un être de possibilités. C'est cet ensemble de réalisation du soi humain pour lequel le corps joue l'ultime rôle de visibilité qui fait dire à Agossou que non seulement l'homme est un être en dialectique de participation vitale mais par son corps il se divinise (2021).

L'élucidation du corps de chair comme constitutive de l'humaine condition est ce qui révèle l'africain comme un être incarné. C'est cette condition singulière, le fait d'être incarné, qui rend possible l'accoutumance de l'africain à l'idée chrétienne de Dieu, l'incarnation dont M. Henry (2000, pp. 8-9) explicite la portée pour l'être humain :

Nous voulons parler des êtres incarnés que nous sommes, nous les hommes, de cette condition singulière qui est la nôtre. Mais cette condition, le fait d'être incarné, ce n'est rien d'autre que l'incarnation (...). L'incarnation consiste dans le fait d'avoir une chair – davantage peut-être : d'être chair.

Il s'agirait donc dans cette accoutumance et à travers elle de se réaliser comme être de chair voir : *Être humain (Gbětó-nyĩnyĩ)*.

2.2. Repenser le « Corps de chair » en Afrique d'aujourd'hui en fonction du *Gbětó-nyĩnyĩ*

Si tout homme est appelé à être humain et qu'être humain (*Gbětó-nyĩnyĩ*) est l'idéal du vivre-ensemble, c'est bien par et à travers le corps de chair que cette humanisation se réalise. Le concept phénoménologique de *Gbětó-nyĩnyĩ* élaboré à l'aune du *Gbèto-Gbèdoto* de Jacob Agossou et de la Philosophie du Sens de Paulin Hountondji délivre le sens de l'africanité au triple sens du thème Sens : *Signification, Valeurs et Direction*.

C'est cette perspective holistique du corps en Afrique qui croise les atouts de la phénoménologie contemporaine tels qu'évoqués dès le départ. Cette interconnexion nous sert de tremplin pour repenser la réalité de l'Incarnation mais aussi et surtout pour envisager le point d'ancrage de la pensée africaine avec celle de la vision chrétienne du monde et de l'homme qui est fondamentalement un être incarné, un être de chair – *Incarnatus est*. En effet, le renouveau philosophico-théologique de la notion du corps trouve aujourd'hui son lieu d'élaboration au sein des travaux de recherche et d'approfondissement en cours à l'Institut Pontifical Jean-Paul II section de Cotonou, université dont nous assumons l'animation intellectuelle dans sa spécificité à penser la réalité africaine en Afrique et à partir de l'Afrique et donc pour l'Afrique elle-même.

C'est justement en nous appuyant sur la tradition linguistique et culturelle multiséculaire africaine que nous recherchons l'articulation entre Éthique chrétienne et corps humain. Comme on le sait depuis Descartes, en toute science, il y va avant tout de la méthode. L'approche phénoménologique contemporaine de la philosophie est ce qui nous a fait entrevoir avec Levinas « La voie d'une humanité retrouvée ». Cette pensée décrit la responsabilité du Moi pour autrui. Rencontré dans la médiation de son visage, ce dernier exige cette responsabilité à travers l'ordre dont il est porteur : « Tu ne tueras ». Autrement dit, « Aime » et « Prends soin de celui qui est devant toi ». C'est en agissant ainsi que le monde se tracera des sillons pour l'émergence d'une civilisation d'amour. Levinas en est convaincu. Mais la question qui se pose dans cette étude est de savoir si sa pensée contient vraiment des ingrédients rassurants pour la fondation d'une morale qui assure la vie des personnes et des peuples. Ce disant, nous ouvrons la voie à une éthique du corps qui trouve ses vrais enjeux esthétiques dans la tradition culturelle et linguistique béninoise compréhensible à partir du néologisme *Gbětó-nyĩnyĩ* (être humain).

Conçu depuis 2021 comme « Logique et rationalité du vivre-ensemble au Bénin », le paradigme anthropologique du *Gbětó-nyĩnyĩ* va servir de concept opératoire pour sortir le béninois de la réduction anthropologique (béninoiserie) dans laquelle il s'est installé lui-même. En effet, si les méandres de l'esclavage et de la colonisation ont laissé des séquelles de peur de l'autre, de méfiance et du soupçon, force est de reconnaître que l'humanité niée à l'africain existe en lui avant ces aléas historiques nés de la *ren-contre* et du commerce avec la civilisation occidentale impératrice et hégémonique.

À l'heure des Droits de l'Homme et de la démocratie et au moment de surmonter les crimes anthropologiques et les discriminations raciales et socio-culturelles de tout genre, il faut réussir à descendre au fond du soi humain pour y découvrir, en fonction du schème mental, ce qui permet à l'humain, un être toujours en situation culturel, de survivre comme tel et en tant que tel. L'humain étant dit *Gbèto* au Bénin, seule la manifestation de son être humain le réalise. D'où le concept de *Gbětó-nyĩnyĩ*, expression du sens de l'humanité de

l'être humain en Afrique et notamment au Bénin d'aujourd'hui. L'*Ubuntu* ne joue pas moins ce rôle conceptuel de restauration de l'humanité de l'être humain ontologiquement capable de réconciliation et de solidarité. Cette philosophie de la charte africaine des droits de l'homme n'est manifeste que dans une corporéité engagée dont le *Gbětó-nyĩnyĩ* assume toute la visibilité. *Gbětó-nyĩnyĩ* est donc une « représentation sans objet » qui assume la dimension holistique de l'être-là béninois comme le recherchait P. J. Hountondji (1997, pp. 92-102) :

Je devais montrer, au contraire, que l'ethnophilosophie avait une histoire plus ancienne, liée à l'histoire de l'anthropologie en général, c'est-à-dire du regard occidental sur les sociétés dites primitives ;... (...). Je plaçais au contraire pour une approche moins réductrice, qui s'attachât à restituer la richesse, la complexité, la diversité interne de notre héritage intellectuel, en lieu et place de ce plus petit commun dénominateur philosophique, proposés par les ethnologues.

3. La Corporéité du *Gbětó-nyĩnyĩ* entre Visibilité et Invisibilité

La métaphore de l'ombre est ici très suggestive. Nul ne peut sauter par-dessus son ombre. Plus il le tente, plus il transporte son ombre, et donc la manifeste. Plus il la manifeste, plus il fait paraître, à rebours, le soleil d'où lui vient cette ombre : car l'ombre jamais n'est propre, toujours elle est portée. *Gbětó-nyĩnyĩ* est donc avant tout un corps de chair réalisable. C'est la dimension humaine dans tout son déploiement qui permet de s'assurer et de se rassurer que nul n'est exclusivement par son Cogito qu'il ne voit pas mais en fonction de son corps qu'il est.

3.1. La Corporéité du *Gbětó-nyĩnyĩ*

M. Heidegger, figure de proue de l'ontologie fondamentale, on le sait bien, n'est pas un penseur du corps. Les travaux récents de Didier Franck ont pourtant révélé une corporéité du *Dasein* dont l'enjeu rejoint trait pour trait le paradigme du *Gbětó-nyĩnyĩ* vision récapitulative de la dimension corporelle et spirituelle de l'humain :

Nous n'« avons » pas un corps de façon par exemple dont nous portons un canif dans notre poche ; le corps (Leib) n'est pas non plus un corps (Körper) qui ne ferait que nous accompagner et dont nous constaterions dans le même temps ; expressément ou non, la réalité donnée (*vorhanden*). Nous n'« avons » pas un corps, en revanche nous sommes corporels (*Wir haben nichet einen Leib, sondern, wir sind Leiblich*). (M. Heidegger 1964, p. 61).

En effet, contrairement à l'injonction husserlienne de ne pas réduire la phénoménologie, à l'anthropologie, certains penseurs tel que Hans Blumenberg ont réussi à mettre sous la base du *Dasein heideggérien* une anthropologie phénoménologique qui fait du sujet humain un être holistique, c'est-à-dire à la fois matière et immatériel. Ainsi : « Avec la théorie de la chair *ek-statique*, Heidegger plonge la dimension corporelle de l'homme dans l'ouverture à l'être et rejoint aussi bien l'expérience quotidienne de l'advenue de l'objet au simple regard, que celui du jaillissement de la réalité aux yeux du poète (...) ». (R. Techou, 2018, p. 68).

Cette réalité de la corporéité tient au fait que :

Nous ne sommes pas d'abord vivants, ni n'avons en outre un appareil nommé corps, mais nous vivons du fait que nous « incorporons » (*Wir leben, indem wir leiben*) ; ce « Corporer » (*Leiben*) est quelque chose d'essentiellement autre (*ist was wesentch andderes*) que le simple

fait d'être pourvu d'un organisme (*Behftestsein mit einem Organismus*). (M. Heidegger, 1964, p. 63).

L'approche de la corporéité nous dévoile ainsi la similitude de la charge conceptuelle du *Dasein avec celle du Gbětó-nyĩnyĩ* dont la possibilité d'ouverture à l'être est évidente.

C'est d'ailleurs cet horizon intellectuel que nous esquissons depuis l'ouvrage collectif de 2017 : *Quel humanisme pour le 21^e siècle ?* On y justifiait à partir de la *Lettre sur l'humanisme* de 1946 que le penseur du sens de l'être, initiateur de l'ontologie fondamentale, a mis la pensée contemporaine sur les rails de son actualisation. Et c'est encore le corps, modalité foncière de la finitude humaine, qui sert d'atout pour enclencher ce renouveau phénoménologique : « Pour mettre en œuvre une métaphysique du *Dasein*, comme une indication du sens d'être de l'être humain, la *Lettre sur l'humanisme* exige de repenser l'homme à partir de son lieu d'être à savoir la finitude de l'*humanitas* ». (R. Techou, 2017, p. 105). Si donc *Gbětó-nyĩnyĩ* ne peut s'élaborer qu'entre finitude et humanisation, c'est en référence au *Dasein*, la représentation sans objet de l'humaine condition qui sert de paradigme à un « autre humanisme » auquel la pensée africaine, malgré les représentations de *Hutu*, *Agbaza*, restent toujours ouvertes comme inobjectivables. En effet, ce qu'évoque Heidegger au sujet du *Dasein* dans ses œuvres complètes à savoir que le monde n'est pas un ensemble d'étants supposés mais « la manière d'être qui est celle de l'être humain comme *Dasein* » est ce sur quoi et à partir de quoi nous fondons le paradigme anthropologique du *Gbètomyinyi* suivant le schème de penser qui est le nôtre.

3.2. Ouverture du *Gbětó-nyĩnyĩ* à l'être

Avec Merleau-Ponty, à la fois interprète de Husserl et de Heidegger, la chair apparaît comme le « sol » invisible qui soutient et qui rend possible le rapport entre le sujet et le monde. Elle est le milieu originaire dans lequel nous vivons et où nous sommes en contact avec les choses. Ceci a des conséquences énormes pour l'humanisation de l'être humain. En effet, dans ses écrits posthumes, en particulier *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty fait une « expérience » fort différente de celle mise au jour dans *La phénoménologie de la perception*, celle de la chair. On sort ainsi radicalement du « Je pense » pour découvrir résolument le « Je suis » comme point de départ de toute pensée comme cela reste explicite dans la phénoménologie africaine du corps de chair :

La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif etc..., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui. (E. Falque, 2018, p. 122).

Il en résulte que l'expérience ne se fonde pas sur l'invisible. C'est à partir de la visibilité du corps de chair que tout élan vers la transcendance apparaît évident, certain et visible. Une expérience se présenterait donc, avec une certaine positivité, et ceci entraîne la mise au jour d'un « mode d'être » du « sujet » - ces mots, comme bien d'autres, se doivent d'être mis entre guillemets- qui outrepassent la dichotomie classique du psychique et du corporel. « La chair est une notion dernière, (...) elle n'est pas union ou composée de deux substances, mais pensable par elle-même ». (M. Merleau-Ponty, 1960, p. 183). Mieux, saisissant l'une des modalités de ce corps de chair, Merleau-Ponty va montrer au-delà de tout dualisme inenvisageable dès le départ en quoi la chair à elle seule assume cette double identité humaine, celle du visible et de l'invisible :

En même temps que sentie du dedans, ma main est aussi accessible du dehors, tangible elle-même, par exemple, pour mon autre main, (...) elle prend place parmi les choses qu'elle touche, est en un sens l'une d'elles, ouvre enfin sur un être tangible dont elle fait aussi partie. Par ce recroisement en elle du touchant et du tangible, ses mouvements propres s'incorporent à l'univers qu'ils interrogent, sont reportés sur la même carte que lui : les deux systèmes s'appliquent l'un sur l'autre, comme les deux moitiés d'une orange. (M. Merleau-Ponty, 1960, p. 176).

Deux autres passages conforteront cette analyse :

Le lien de l'âme et du corps n'est plus parallélisme (et finalement identité dans un Être infini objectif dont la totalité corps et la totalité âme sont deux expressions), — et il n'est pas non plus opacité absolue d'une institution qui relie par efficace (dérisoire ?) deux ordres dont chacun se suffirait —. Il est à comprendre comme lien du convexe et du concave, de la voûte solide et du creux qu'elle aménage (...). L'âme est plantée dans le corps comme le piquet dans le sol, sans correspondance ponctuelle entre sol et piquet, — ou plutôt : l'âme est le creux du corps, le corps est le gonflement de l'âme. (M. Merleau-Ponty, 1960, p. 286).

« La pulpe même du sensible, son indéfinissable, n'est pas autre chose que l'union en lui du 'dedans' et du 'dehors', le contact en épaisseur de soi avec soi — l'absolu du 'sensible', c'est cette explosion, c'est-à-dire comportant retour ». (M. Merleau-Ponty, 1960, p. 321.)

Toute opposition brisée, on se retrouve avec Merleau Ponty en face de la mentalité africaine du corps de chair dont la dimension holistique à la fois éthique et spirituelle révèle que la transcendance ne peut se fonder qu'à partir de l'immanence. Redisons-le avec le philosophe, pour qui « nous devons assurément rejeter l'idée d'un rapport extérieur du percevant et du perçu », (M. Merleau-Ponty, 1960, p. 53), et « les parties de ce monde ne coexistent pas sans moi : la table en soi n'a rien à voir avec le lit à un mètre d'elle, le monde est vision du monde et ne saurait être autre chose ». (M. Merleau-Ponty, 1960, p. 106).

Ce n'est qu'à partir de ce primat de l'esprit qui n'est pas un esprit qu'il est envisageable, pour M. Merleau-Ponty, de soutenir que « le visible autour de nous semble reposer en lui-même », (M. Merleau-Ponty, 1960, p. 173), et de jouer métaphoriquement sur la relation, la parenté entre « ma » chair et la chair du monde. On en déduit un renouveau anthropologique qui confirme l'humain comme un potentiel d'humanité :

L'anthropologie africaine comprise comme harmonie, intégration et jeu de correspondance, anthropologie fortement marquée par une spiritualité anthropocentrée, pose des repères solides sur la route salutaire d'un dialogue rédempteur, parce que instaurateur et restaurateur de l'heureuse harmonie initiale toujours menacée. (J. Agossou, 1987, p. 195).

On y voit donc récapitulé tout le potentiel humain, voire toute la possibilité humaine du déploiement existentiel de l'ipséité. Cette configuration est le dévoilement de l'ouverture du *Gbětó-nyĩnyĩ* à l'être, voire à son être. Dans l'écrit qui en aura synthétisé l'élaboration, *Gbětó-nyĩnyĩ, Logique et rationalité du vivre ensemble au Bénin* (2022), Gbètónyinyi est un donné transcendantal qui contraste avec *Gbèto*, donné empirique. Ainsi, s'il n'y a pas de vie humaine en dehors du corps, le corps est le pôle de visibilité de l'être humain. « Nous sommes des êtres incarnés » énonce Michel Henry dans *Incarnation – Pour une Philosophie de la chair*. On le voit bien donc, posée dès les *Recherches logiques*, que cette question semble inextricablement liée chez Husserl à celles de l'intentionnalité, du sens et de la relation à autrui et au monde. Si la phénoménologie consiste en un effort pour retourner « aux

choses elles-mêmes », on comprend que la sensation d'être ou de posséder son corps fasse partie des données les plus immédiats sans lesquels aucune relation au monde n'est pensable.

Le geste phénoménologique a cependant cette vocation particulière de s'affranchir d'un conditionnement par exemple exclusivement scientifique ou culturel et de dégager les modalités intentionnelles propres à chaque phénomène de se donner. Le corps fait ainsi l'objet d'un traitement spécifique en tant qu'il apparaît à la fois comme objectif, délimitable, voire mathématisable, et comme vécu, subjectif, senti, éprouvé, c'est-à-dire irréductible à un discours scientifique et positiviste. D'où la prise en considération de son corps comme matériau de premier ordre dans la détermination de son *Gbětó-nyĩnyĩ* :

C'est bien, en effet, à partir de mon corps, à partir de ma chair qu'il est possible, de proche en proche, de procéder à une extension : de ma chair à d'autres chairs ; de ma chair à la chair du monde, même si, par une figure rhétorique, cette chair semble ne pas être prélevée sur ma chair, mais participer d'une sorte d'élément dans lequel se produirait une relation, la chair, c'est toujours ma chair ». (J. Agossou, 1987, p. 57).

L'autre qui n'est pas moi est un autre moi-même est-on tenté de dire avec un certain Paul Ricoeur ou encore avec Levinas dont l'analytique du visage d'autrui fonde ma responsabilité à son égard : « Le tout premier mode par lequel la personne humaine se révèle à moi est celui de son visage. Rencontrer un visage, c'est être tenu en éveil par le mystère de la personne ». (E. Levinas, 1982, p. 21). Mieux dire :

« L'esthétique ou la beauté que recèle le corps exige *ipso facto* un comportement éthique à la mesure de l'humain (...). La découverte de la symbolique du corps fait épanouir le matériel en personnel, le personnel en relationnel, le relationnel en communionnel, et le communionnel en médiation de rencontre (...) ». (T. Akoha, 2012, p. 161).

Conclusion

La phénoménologie contemporaine est un atout pour se penser dans la complexité de son rapport à soi, aux autres et au monde. Dans cette étude, nous sommes partis de la distinction du corps (objectif) et de la chair (vécue) comme l'un des acquis les plus essentiels de la phénoménologie husserlienne qui agit en retour sur nombre de notions telles que le sens ou la relation intersubjective. On peut ainsi penser qu'elle brise d'emblée la lecture idéaliste des *Ideen* en présentant au contraire une pratique husserlienne très concrète et soucieuse du détail des ontologies régionales. C'est ce parcours qu'on prétend comprendre ici en partie, tout en s'inspirant d'une des lectures les plus exigeantes en la matière : celle de l'africanité.

Jacob Agossou est en effet, l'un des premiers lecteurs de la phénoménologie contemporaine à laquelle il s'assimile la réalité socio-culturelle africaine notamment celle du corps de chair comme pôle de réconciliation et de délivrance d'essences. Montrant que la pensée africaine du corps ne répond aucunement au dualisme chair et corps, il va le réaliser en fonction de l'humain tout court. C'est ici qu'apparaît la logique de la corporéité de l'humain dans laquelle se confortent nos propres recherches d'un renouveau anthropologique axée sur le concept rigoureux de *Gbětó-nyĩnyĩ*.

Plus qu'un simple paradigme anthropologique, celui-ci assume le concept ontologique du corps de chair avant d'en dévoiler toute la charge éthique et esthétique pour l'aujourd'hui

de la renaissance africaine : Le résultat est obvie. Le corps, la chair, la peau, les humeurs, les affects, ce qui constitue notre humanité n'est jamais un obstacle à la vie spirituelle, éthique, voire érotique.

Références bibliographiques

- AGOSSOU Jacob, 1971, *Gbèto-Gbèdoto, L'homme et le Dieu créateur. De la dialectique de la participation vitale à une théologie anthropocentrique*, Paris, Éditions ICP.
- AGOSSOU Jacob, 1987, *Christianisme africain, Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Abidjan, Éditions Karthala.
- AKOHA Théophile, 2004, *De l'amour de la sagesse à la sagesse de l'amour*, Rome, Éditions LUP.
- AKOHA Théophile, 2012, *Le corps humain entre l'esthétique et l'éthique, Amour et Vie*, Cotonou, Éditions La Croix.
- HUSSERL Edmund, 2001 *Philosophie première (1923-24): Théorie de la réduction phénoménologique*, traduit de l'allemand par ARION Lothar Kelkel, Paris, Presses Universitaires de France.
- FALQUE Emmanuel, 2018, « Hors phénomène », *Revue de métaphysique et de morale*, 2018, vol. 3, N° 99, pp. 323-344.
- DECLÈVE Henry, 1971, « La « Lebenswelt » selon Husserl », *Laval théologique et Philosophique*, vol. 27, n° 2, pp. 151-161.
- GBÉGNON Aurelien, 2021, « Les droits de l'homme dans la vision de Jacob Agossou », *Actes du Colloque Gbèto-Gbèdoto*, Cotonou, Éditions Philosophât.
- HEIDEGGER Martin, 1964, *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Éditions Gallimard.
- HENRY Michel, 2000, *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris, Éditions du Seuil.
- HENRY Michel, 2015, *Phénoménologie de la vie – V*, Paris, Presses Universitaires de France.
- HOUNTONDI Paulin, 1997, *Combats pour le sens – Un itinéraire africain*, Cotonou, Les Éditions du Flamboyant.
- LEVINAS Emmanuel, 1982, *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Éditions Fayard.
- LORELLE Paula, 2021, « De l'âme à la chair. Les Ideen II de Husserl », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 110, no. 2, pp. 175-190.
- MARION Jean-Luc, 2023, *Le phénomène érotique*, Paris, Éditions Grasset.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1960, *Le visible et l'invisible*, Paris, Éditions Gallimard.

- TECHOU Roland, 2017, « Dasein et Finitude : Lecture de la Lettre sur l'humanisme de Heidegger », *Quel humanisme pour le 21^{ème} siècle ?*, Bruxelles, Éditions Academia.
- TECHOU Roland, 2018, *Phénoménologie de la finitude. Essai sur l'être humain*, Cotonou, Éditions Ids.

THE USE OF ORAL DEVICES AS A MEANS OF CULTURAL SURVIVAL IN *DEVIL ON THE CROSS* AND *THE HEALERS*

Irissa YAMÉOGO
 Université Joseph KI-ZERBO, Burkina Faso
 yameogo.irissa323@gmail.com
 +226 70008459

Abstract

Modern African literature has greatly been influenced by the continent's long tradition of orality. As a consequence, many contemporary African writers have continuously borrowed techniques from the oral tradition in their written productions. Among those writers are Ngugi wa Thiong'o and Ayi Kwei Armah whose selected works are the focus of our study. The paper attempts through an analytical process to explore Ngugi's and Armah's use of oral devices in *Devil on the Cross* and *The Healers* respectively. Our contention is that, by resorting to devices that are typical of the oral storytelling techniques, the authors not only want to advertise the greatness of their indigenous cultures, but also to ensure their survival in a continent constantly under the weight of Western cultural domination. The study will be carried out through the prism of post-colonialism. It will consist in a literary analysis relying primarily on the two novels under study.

Key words: Culture – Indigenous – Oral devices – Orality – Tradition.

Résumé

La littérature moderne africaine a été largement influencée par la longue tradition orale du continent. Par conséquent, de nombreux écrivains africains contemporains n'ont cessé d'emprunter des techniques à la tradition orale dans leurs productions écrites. Parmi ces écrivains, figurent Ngugi wa Thiong'o et Ayi Kwei Armah dont les œuvres sélectionnées font l'objet de notre étude. L'article tente, par le biais d'un processus analytique, d'explorer l'utilisation de procédés oraux dans *Devil on the Cross* de Ngugi wa Thiong'o et *The Healers* d'Ayi Kwei Armah. Nous pensons qu'en recourant à des procédés typiques des techniques de narration orale, les auteurs veulent non seulement vanter la grandeur de leurs cultures locales, mais aussi assurer leur survie dans un continent qui subit constamment le poids de la domination culturelle occidentale. L'étude sera réalisée à travers le prisme du post-colonialisme. Il s'agira d'une analyse littéraire s'appuyant principalement sur les deux romans à l'étude.

Mots clés : Culture – Indigène – Oralité – Procédés oraux – Tradition.

Introduction

One of the key characteristics of contemporary African literature is the abundance of oral features in many African authors' written productions. The reason is that African literature has been primarily oral. The written tradition in the continent gains momentum with

the advent of colonization. As a result, the influence of the oral tradition on contemporary African writers is still discernible in many of their literary works. According to I. Okpewho (1992, p. 18), African writers have continuously collected and translated texts from their people's oral traditions to advertise the greatness of their indigenous cultures. Examples of such writers are the Malian novelist Amadou Hampâté Bâ who translated some of the heroic tales, epics from the Bambara, and Birago Diop, the Senegalese poet, who has used Wolof folktales. In English speaking Africa, we can mention Kofi Awoonor from Ghana, who has translated pieces of traditional poetry of Ewe people into English. In Nigeria, Chinua Achebe has also translated Igbo folktales and has used abundantly Igbo proverbs in his creative writing. These few examples illustrate the influence of the oral tradition on the written productions. For Okpewho, a study of modern African literature should be done along with African oral literature for the simple reason that many modern African writers consciously or unconsciously borrow techniques and ideas from their oral tradition in their written works dealing with modern life. The rationale behind such an undertaking is that African writers want to assert the importance of their indigenous cultures when these cultures are constantly under the threat of being swept away by western ones. J. Chevrier (1990, p. 122) expresses a similar viewpoint in his book, *Littérature nègre*. As he views it : "Beyond simple nostalgia for a world in the process of disintegration, the orientation of writers towards tradition was a response to the desire to refute the tabula rasa theory advocated at the end of the 19th century, which stated that Blacks possessed neither culture nor civilisation"¹.

Going back to the oral tradition is also a means to prove that even though African literature is first and foremost, oral literature does not mean that it is inferior compared to the European one that is essentially written. The western world has long denied authentic African literature on the ground that Africa lacks a written tradition. However, it is worth noting that the absence of the written tradition does not entail a lack of originality in how Africans produce literature. The richness of African oral literature is a value-added for modern African literature in its written expression.

Ngugi wa Thiong'o is undoubtedly one of the modern African writers who have abundantly drawn from the oral heritage in their writings. In his earliest works such as *Weep Not, Child* (1964) and *The River Between* (1965), the author inspired himself from the oral tradition when, for instance, he resorted to Gikuyu myth of creation to explain Kenyans' strong attachment to the land. In his more recent works as well, there is a significant presence of oral features. James Ogude, in *Ngugi's Novels and African History: Narrating the Nation*, underscores the creative use of orality as an important development in Ngugi's narrative, particularly in his recent novels. Ngugi's resort to the oral tradition is vividly illustrated in *Devil on the Cross* (1982), his first novel to be written entirely in the Gikuyu language before being translated into English. The rationale behind such an initiative is that "in the earlier novels, Ngugi is addressing himself to the English-speaking readers, both at home and abroad, while in his latest novels he is targeting the Gikuyu readers"¹. (J. Ogude, 1999, p.88). As it were, writing in Gikuyu is for the author a means not only to address his target audience, i.e., the Kenyan peasants and workers, but also to reconnect to his roots after being uprooted from his people's traditions due to western education. In the same vein, Ayi Kwei

¹ Au-delà de la simple nostalgie pour un monde en train de se défaire, l'orientation des écrivains vers la tradition répondait à la volonté de réfutation de la théorie de la table rase professée à la fin du XIXe siècle et qui stipulait que les Noirs ne possédaient ni culture ni civilisation.

Armah borrows from his traditional African story-telling techniques in a bid to reflect the local environment from which he draws his works. This is particularly evident in his fictional narratives, mainly *Two Thousand Seasons* (1973) and *The Healers* (1978). For the purpose of our study, focus is laid essentially on *Devil on the Cross* and *The Healers*. The work will consist in analysing firstly the main oral features employed by both authors in the selected works. These include the griot technique, rhetorical questions and comments, and repetitions. We will also look at other devices no less important such as songs and chants, proverbs, and digressions in the narratives. The objective of the study is to show that both Ngugi and Armah resort to the popular forms in a bid to magnify the richness of their respective cultures, and to ensure the resiliency of these cultures vis-à-vis the overwhelming impact of the trend towards a thorough Westernization of Africa.

1. Main oral features in *Devil on the Cross* and *The Healers*

In an attempt to convey the continent's rich cultural heritage, writers like Ngugi wa Thiong'o and Ayi Kwei Armah have borrowed techniques of the oral traditions. However, as M. Mortimer (1990, p. 6) rightly observes, the written text cannot truly convey the oral performance as the two modes of transmission are fundamentally different. The oral performer avails himself of techniques that the writer cannot use when writing his stories. For instance, during his or her performance, the narrator uses some dramatic devices such as gestures, facial expressions, and other techniques. As for the audience, they can be in constant relationship with the storyteller through their participation in laughter, response to questions, to mention just a few. As it were, a reader of a given text can do these things only mentally. In conveying the oral form, some techniques are used by the writer. It is these techniques that we contemplate analysing in the above-mentioned works by Ngugi and Armah.

1.1. The griot or bard

In traditional African society, the art of storytelling is performed by a professional known in francophone Africa as "the griot". According to I. Okpewho (1992, p. 25), "the griot was traditionally a poet attached to the royal family". The griot's role consisted in advising the king or chief on a course of action or suggesting caution whenever the latter happened to be doing something improper. In African literary texts however, the griot's role is assumed by the narrator or, in some cases, by the main protagonist. In the novels we are studying, we have the griot's role that the narrator assumes in some instances. In *Devil on the Cross*, N. w. Thiong'o (1982, p. 7) resorts to the traditional storyteller or griot he names Gicaandi Player. Thus, the narrator reveals himself as a Prophet of Justice:

I, even I, Prophet of Justice, felt this burden weigh heavily upon me at first, and I said: the forest of the heart is never cleared of all its trees. The secrets of the homestead are not for the ears of strangers, Ilmorog is our homestead.

And then Wariinga's mother came to me when dawn was breaking, and in tears she beseeched me: Gicaandi Player, tell the story of the child I loved so dearly. Cast light upon all that happened, so that each may pass judgement only when he knows the whole truth. Gicaandi Player, reveal all that is hidden.

Like the griot in traditional society, the Gicaandi Player's role here is to reveal what is kept hidden, and by so doing, he helps to preserve things, to glorify, and to keep tradition

alive. As the one who masters the narrative, the Gicaandi Player knows things that the reader ignores, and thanks to the former's intervention, the latter can better grasp the full meaning of the events. Later on, the Prophet of Justice reemerges to tell the reader the changes that have occurred in Wariinga's life since the end of the devil's feast in Ilmorog (N. w. Thiong'o, 1982, p. 215):

Where shall I begin? Or should I stop involving myself in other people's lives? (...)
Where shall I pick the broken thread of my narrative?
Listen. Two years had passed

No, I shall not proceed at the same pace as before. The seeds in the gourd are not all of one kind, so I will change the pace and manner of my narrative.

The Prophet of Justice, like the griot in traditional society, appropriates the story, 'my narrative'; he is the one who knows the ins and outs of the story. Another technique which pertains to the griot's function is the use of the communal narrator or the 'we' narrator.

Armah's *Two Thousand Seasons* (1973) best illustrates the use of the communal narrator. Indeed, the story, from the beginning to the end, is narrated in the first-person plural. A few passages show that the author borrows from the oral tradition, and that the narrator best qualifies for the traditional griot:

What we do not know we do not claim to know. Who made the earth and when? We have no need to claim to know [...] of our first home we have more certainty. That it was here, on this land we know. We have crossed lakes and forded rivers changing resting places, but never have we had to leave our land itself, though we have roamed thousands of days over it, and lit a thousand thousand fires in thirty thousand varying places. (A. K. Armah, 1973, p. 3).

Commenting on this passage, L. Lorentzon (1998, p. 123) states that "this is the voice of a bard in oral story-telling who not only tells a story, but chides other cultures' stories of creation and teaches history and utterance of "the way". Thanks to the communal narrator, Africans can retell their history far back in the past. Thus, thanks to oral means, the narrator brings the reader on a journey back to glorify the African past.

1.2. Rhetorical questions and comments

Asking questions is probably one form of bringing the audience to feel that the performer values their presence. Though questions may also be seen as a way to encourage the audience to participate, most of the time, the narrator's questions do not require the audience to answer them. This is simply one of the many devices the narrator has at his disposal to bring the audience to focus his attention on the story. When the narrator asks a question, it does not mean he is expecting an answer from his listeners/readers or does not know what is happening. The questions are necessarily meant for something else, probably for expressing some astonishment or showing the narrator's disbelief in the way things happen. Take, for instance, this passage in *The Healers*:

Could it be true there really was an army of white soldiers, a ghostly army, actually marching against Kumase the never violated city this time? Kumase the queen-mother of cities, Kumase the beautiful green one, Kumase the city that had never once allowed any hostile foreigner to penetrate her? Could it be true? And could it be true the king himself had begun swinging like a hopeless puppet between fear and hope? (A. K. Armah, 1978, pp. 244-225).

These rhetorical questions are not questions that call for answers from the reader. As it were, the above questions express the narrator's bewilderment at the way things have turned. Kumase is about to be invaded by the white army, and nothing can prevent it. The narrator seems to be mourning over the fact that Kumase is fated to be violated.

Questions are examples of deviations that the narrator allows himself during his narration. Questions establish the narrator as the authority. Through some questions, the narrator wants the listeners/readers to acknowledge that what he says is accurate and that they should not doubt in any way his words. We remember these questions from the Gicaandi player in *Devil on the Cross*: "What are you saying? That such things cannot be?" (N. w. Thiong'o, 1982, p. 247). The narrator's questions aim at telling the reader that though unbelievable the events seem, they are real. Questions are meant to establish the truth, as illustrated in the following passage in *The Healers*:

Did you remember to tell your listeners of what time, what age you rushed so fast to? Or did you the listener floundering in endless time, abandoned to suppose your story belong to any confusing age? Is it a story of yesterday, or is it of last year? Is it from the time of the poet Nyankoman Dua, seven centuries ago? Or did it take place ten centuries ago, when Ghana was not only a memory, and the eloquent ones before you still sang praises to the spirit holding our people together? (A. K. Armah, 1978, pp. 3-4).

Thanks to these rhetorical questions, the narrator traces the origins of the town through time and space. What the town of Esuano is now, it had not always been like that. Unity was a characteristic feature among the people before the arrivals of the invaders. By resorting to questions and comments technique, both Ngugi and Armah want to remind their readers that their respective communities have had a tradition of orality which needs to be preserved. Still, in a bid to uphold their cultural heritage, the authors also employ another important technique in oral narrative, i.e. repetitions.

1.3. Repetitions

Repetition of words or expressions is a notable feature of oral discourses. According to Okpewho, repetition has an aesthetic value, and also it has a utilitarian value. Said differently, as a device, repetition adds a touch of beauty or attractiveness to a piece of oral expression. In addition to its aesthetic value, it also serves some practical purposes in the organization of oral performance. About the aesthetic value of repetition, I. Okpewho (1992, p. 71) states that:

In a fundamental way, the repetition of a phrase, a line, or a passage does have a certain sing-song quality to it; if the repetition occurs between intervals in, say, a song or a tale, the audience is often delighted to identify with it and to accompany the performer in going over a passage that has now become familiar.

As this quotation implies, repetition is meant to involve the audience in the actual performance, though this involvement may not be active as with other forms used to involve the audience. Repetition is also used as a mark of a feeling of excitement or agitation, either of great delight or a deep feeling of anxiety or fear according to Okpewho. When the performer repeats a keyword or phrase, he desires to impress the audience. In songs, repetition helps to maintain the rhythmic beat on which the performance lines are built. Though repetition is recurrent in oral performance, we find it also in written literature.

Indeed, in the novels under our investigation, instances of repetition occur here and there, making the works read like recordings of some oral narratives in written forms. For instance, in *Devil on the Cross*, the first case of repetition comes with the Prophet of Justice, instructed by Wariinga's mother to tell her beloved daughter's story. The Prophet of Justice lets the reader/listener know he has agreed to heed Wariinga's mother call, saying:

I accept!

I accept!

Silence the cries of the heart.

Wipe away the tears of the heart...

This story is an account of what I, Prophet of Justice, saw with these eyes and heard with these ears when I was borne to the rooftop of the house...

I have accepted

I have accepted

The voice of the people is the voice of God.

This is why I have accepted.

That is why I have accepted. (N. w. Thiong'o, 1982, p. 8).

After informing the audience about his acceptance of the mission given him, the Gicaandi player then invites the same audience to first think over Wariinga's case before they can judge her:

Come,

Come, my friend,

Come and let us reason together.

Come and let us reason together now.

Come and let us reason together about

Jacinta Wariinga before you pass judgement on our

Children ... (N. w. Thiong'o, 1982, pp. 8-9).

The repetition of words, phrases, and clauses in the two quotations above create a rhythm in such a way that the texts read like songs. The clause "Come and let us reason together" becomes a sweet refrain into the audiences' ears.

Other examples of repetition are found during the conversation between the matatu passengers as they are heading toward Ilmorog. In the following excerpt where Wangari recounts her misfortune with the police in Nairobi, there are repetitions of similar or the same word:

I, Wangari, who have never stolen so much as a single potato from anybody! I, Wangari, who offered my life for my country! I, the Wangari you now see before you dressed in a kitenge garment and carrying a basket, spent three nights suffocated by the stench of shit and urine! (...) But, our people, think: I, Wangari, a Kenyan by birth – how can I be a vagrant in my own country as if I were a foreigner? (N. w. Thiong'o, 1982, p. 43).

The repetition of "I, Wangari" stresses the confessional and conversational tone in the passage. It is also a means through which the speaker reaffirms his or her importance. Wangari is clearly saying that she is more important than how these people in Nairobi view her. She also points out that her contribution in the fight for national liberation has to be

recognized and valued as such and that she deserves to be treated accordingly. Another passage that suggests an oral discourse is Mwaura's speech:

As for me, there was no such song I wouldn't have sung then. Even today there's no song that I wouldn't sing. I say this world is round. If it leans that way, I lean that way with it. If it stumbles, I stumble with it. If it bends, I bend with it. If it stays upright, I stay upright with it. If it growls, I growl with it. If it is silent, I am silent too. The first law of the hyena states: Don't be choosy; eat what is available. (N. w. Thiong'o, 1982, p. 47).

This speech is replete not only with lexical repetitions but also with syntactical ones. The repetition of "If it ..., I... with it" recreates a rhythmic pattern, suggesting orality. However, repetition is a feature of orality and rhythm, and therefore creativity, poetry, beauty, and emphasis. Mwaura's speech reveals how crooked he is. He is ready to adapt himself to any colour a situation takes, provided it is profitable. Mwaura is a prototype of the capitalist who strives to make every situation yield some profit. For him, the end justifies the means, and he is prompt to don any kind of robe to get what he wants. It is no wonder that he is a member of the *Devil's Angels* who put Wariinga out of her house at the beginning of the narrative. Mwaura is also the one hired by Kimeendeeri to kill Mwireri against the promise of a new vehicle, as the Voice reveals to Wariinga on page 194 of *Devil on the Cross*.

Repetition is frequently found in songs and chants. According to I. Okpewho (1992, p. 137), repetition is recurrent in songs and chants because of the music that generally accompanies many traditional tales. In songs, "repetitions are a token of the lyrical pleasure which the performers feel and wish to transmit to the audience".

All in all, repetitions aim at making the reader/listener move back and forth with the story. Repetitions also serve a didactic function. As the saying goes, repetition is pedagogical. It helps those who did not understand in the first place to learn again and master what is said or taught. Repetitions, rhetorical questions and comments, and the bard techniques, are undoubtedly major oral devices both Ngugi and Armah deployed in their works in a bid to preserve these rich elements of their respective cultures. In addition to these devices, the novels under our analysis exhibit other no less important oral features that we contemplate disclosing in the lines that will follow.

2. Other oral devices in the novels

This section of our work focuses on such elements as songs and chants, proverbs, and digressions in the two novels as they all fall within the sphere of oral narratives. In a sense, the presence of these elements partakes in the writers' will to africanise the novel as a genre. As a matter of fact, the novel in its primary acceptance lacks those features we find in most African novels. Our contention is that the writers, through the skilful insertion of oral forms in their written works, necessarily help in upholding and maintaining their respective cultures against the universalisation of western culture.

2. 1. Songs and chants

Songs and chants play an essential role in traditional storytelling. In their rendition, songs are generally followed by music and dance. As to their importance, songs, music, and dance serve secular as well as ritual functions. On the secular level, songs, music, and dance

accompany daily chores or are performed during relaxation moments. In the same vein, some secular songs, music, and dance focus on an individual's achievements, a family or a village and often serve to galvanize and strengthen the bonds between members of a community. Ritual or sacred songs, music and dance are much more elaborate and usually concern a specific group or a village as a whole. Overall, the constant search for harmony in the universe, and the preservation of unity between the dead and the living account for ritual ceremonies. Said differently, ritual or sacred songs, music and dance aim at preserving traditions and social cohesion.

Songs and chants accompany almost every occasion or activity in traditional life. From birth, initiation ceremonies to work and play, various songs are sung in accompaniment to such situations. Songs, mainly war songs, abound in the selected novels. For instance, in *Devil on the Cross*, there is the following song initiated by Wangari in the matatu bus, and repeated again and again by other characters in the novel:

Come one and all,
And behold the wonderful sight
Of us chasing away the Devil
And all his disciples!
Come one and all. (N. w. Thiong'o, 1982, p. 74).

The same song is found on pages 94, 158, 201, and 207, and it sums up the central theme of the book. Indeed, the novel centres around the "chasing away" of "the devil", imperialism, with its "disciples", the local capitalist bourgeois who gather in the devil's den in Ilmorog. A similar song is sung by Muturi, as an answer to Robin Mwaura. Muturi's song goes like this:

I shall knock-a-knock the whites.
I shall knock-a-knock the whites.
I shall tell them: Go home now!
Kenya does not belong to imperialists (N. w. Thiong'o, 1982, p. 47).

Wangari then joins him, and they continue the song:

Kenya does not belong to you, imperialists!
Kenya does not belong to you, imperialists!
Pack up your bags and go!
The owner of the homestead in on his way! (N. w. Thiong'o, 1982, p. 47).

This song points to the singers' intention to fight imperialism which has appropriated Kenya. It implies that even though the white colonialists have departed from the country, they have only returned through the back door. Imperialists now control the land, and they should be knocked out the same way the colonists had been chased away. This war song warns the imperialists about an imminent revolt against them. In *The Healers* too, examples of war songs abound as in the following one:

We're going to war,
We're going to kill,
We're going to kill,
We're going to die,
We're going to die.
.....

Yeee! Yeeeee!
 We're going to die! (A. K. Armah, 1978, p. 192).

Buntui repeats the same song, but this time he changes the words to make the song more personal:

I am going to war,
 I am going to war,
 I am going to kill,
 I am going to kill,
 I am going to die,
 I am going to die,
 Yeee, yeeeee! I am going to die!
 Bueee, bueeeee! I am going to die! (A. K. Armah, 1978, p. 206).

The first song sung by the soldiers surely aims at driving away their fear. Indeed, going to war is not an easy exercise, so they need to encourage themselves by singing. Going to war means two things: either you kill the enemy, or you end up being killed, hence the refrain "we're going to kill", "we're going to die." The second one, sung by Buntui, is also meant to drive away fear.

As stated earlier, songs and chants are part and parcel of people's lives in traditional Africa. Whether in happy moments or in painful times, people sing to express their feelings. As Okpewho indicates it, men's and women's occupations are accompanied by songs and chants. Work songs intend to relieve the hours spent in the workplace. Moreover, it is common to sing songs in the moonlight at the end of the day to relax men and women after a hard day's work. Songs also help to release tension, to kill time, to move forward easily.

Another type of songs and chants we find in *The Healers* is songs of rituals. Songs of rituals are performed to worship the ancestors and deities. In this form, the performer recites words while pouring a drink on the ground or an object representing a divinity or a supernatural entity. It is generally referred to as libation, it is a sort of communication between a performer who is a human being and an invisible entity. Libations serve different purposes. Libations are offered to thank the divinities or ancestors for their protection, their good deeds. A libation can be an act of recognition or poured to ask for a favour. The following is an example of libation performed by Ababio before the burial of the dead prince Appia:

Here is drink for the dead.
 Fathers, grief has cut my breadth.
 Here is drink for the dead.
 Here is drink for the one just dead:
 Fathers, your grandchild, Appia.
 He died against nature, ... (A. K. Armah, 1978, pp. 55-56).

This prayer addressed to the ancestors is meant to ask them to welcome the dead prince among them.

All in all, we can assert that in resorting to songs and chants, both Ngugi and Armah are trying to revive their traditions and are seeking to rehabilitate African culture. Songs and chants are as essential features of oral performance meant to comfort the reader/listener and

to teach him some values. As it appears, songs and chants often contain other vital features of oral performances such as proverbs.

2. 2. Proverbs

A proverb is a phrase that contains some wisdom, truth, morals, experience, lessons, and advice concerning life. A proverb is a well-known short saying that states a general truth or gives advice. Proverbs are handed down from generation to generation and are either orally transmitted or put in written forms. Proverbs are in people's everyday communication in Africa. In almost every part of the continent, people naturally use proverbs in formal communication situations. Proverbs derive from many sources, most of the time from folktales.

Proverbs pervade *Devil on the Cross*, and they reflect the social and cultural milieu from which the work is cast. Proverbs carry important meanings and convey the thematic concerns the author addresses. In *Devil on the Cross*, right at the beginning of the narrative, the Prophet of Justice recites a proverb to inform the reader of the toughness of his mission of revealing the hidden truth about Wariinga's present predicament, "Is it not said that an antelope hates less the one who sees it than the one who shouts to alert others of its presence?" (N. w. Thiong'o, 1982, p. 7). He repeats the same proverb on page 8, by just changing the words, but the meaning is the same, 'Is not said that the antelope conceives more hatred for him who betrays its presence with a shout?'. As a Prophet of Justice, the truth he reveals makes him the target of people's anger, notably those who may be exposed as a consequence of his revelations. Thus, the Prophet of Justice or Gicaandi player compares himself to the one who betrays the antelope's presence with his shouts. When Wariinga recounts the story of the unfortunate girl named Kareendi and her troubles with *Mr Boss* as she is looking for a job, he (*Mr Boss*) cites no less than four proverbs almost consecutively to convince the poor girl that she should accept to sacrifice her integrity if she wants a job. The following passage contains the proverbs *Mr Boss* uses when addressing Kareendi: "Sister Kareendi, the case of a fool takes a long time to settle. Sister Kareendi, every court session opens with feasting. Sister Kareendi, no man licks an empty hand. Take care of me, and I will take care of you. Modern problems are resolved with the aid of thighs. He who wishes to sleep is the one who is anxious to make the bed". (N. w. Thiong'o, 1982, p. 19). All the proverbs cited here aim at bringing Kareendi to give in to the boss's advances. The ease with which *Mr Boss* colours almost every statement with a proverb proves that we are in a society considerably marked by oral tradition. But ironically, these proverbs do not show any wisdom, integrity or whatsoever moral value. *Mr Boss* is a corrupt man, as evidenced by the type of proverbs he cites.

Using proverbs in everyday communication situations is common among traditional as well as contemporary African societies. As E. Obiechina (1978, p. 115) rightly observes: "Proverbs are a natural part of the speech of all traditional societies". In the conversation with her boss, Kareendi also recalls some proverbs when he claims that her Kamoongonye, or boyfriend, is uncircumcised. Thus, she reminds *Mr Boss* that "the yam that one has dug up for oneself has no mouldy patches. The sugar cane that one has picked out has no unripe edges". (N. w. Thiong'o, 1982, p. 22). Kareendi wants to prove that her boyfriend is the one chosen by her heart and that she loves him no matter how he looks.

In the same way, Robin Mwaura quotes two proverbs to boast about the excellent qualities of his matatu bus when people tease him by asking whether his car belongs to Noah's days: "The rains never wash away a stone hardened by age. A borrowed necklace may cause one to lose one's own" (N. w. Thiong'o, 1982, p. 32). If he were to choose between the new cars and his old one, he would probably prefer his old car. It is undoubtedly not the truth, but just a way to show that his vehicle is in good condition and that people should not worry about it failing them in the middle of the road.

Again and again, the author resorts to proverbs to explain such and such situation. On almost every page of the book, there is a proverb that is recorded. A case in point is when Gitutu wa Gataanguru stands on the platform to give his testimony on modern theft and robbery and states: "As the dancer prepares himself for the arena, it's he who knows how he is going to dance' and 'The elephant is able to carry his tusks, however huge" (N. w. Thiong'o, 1982, p. 100). Through these proverbs, the author wants to ridicule Gitutu's physical appearance. Some characters' bodies' grotesque image is a symbol of their corrupt mind. Gitutu's belly is so big that he needs to hold it up with braces to prevent it from touching the ground.

Furthermore, the allusion to the elephant, which manages to carry his tusks no matter how huge they are is significant. Gitutu's protruded belly is the result of overeating. He eats the food which normally is destined for the poor. Gitutu's belly is a symbol of the insatiable accumulation of wealth that characterizes every capitalist. By assuming his capacity to handle his big belly, Gitutu wants to prove to the foreign masters that he has learnt enough of the tactics of modern theft and robbery and that he can be trusted if he were made an overseer of a few of their masters' properties. Gitutu again quotes this proverb which says that "on a journey, nobody carries food for anyone else; each traveller carries his own" to show that a capitalist system is the survival of the fittest; one has to learn the skills in amassing properties for oneself. (N. w. Thiong'o, 1982, p. 102).

Unlike in Ngugi's work, we notice an absence of proverbs in Armah's. In *The Healers*, characters use plain language to communicate with one another. The absence of proverbs may be explained by the nature of the problem the author addresses. *The Healers* is a call for unity of all the Africans to rid the continent of the evils that hamper its development. Proverbs by essence are reserved for a specific groups of people, namely older people, and not for the common man. Said differently, not everyone can understand the meaning of a proverb because it requires a certain wisdom to decipher the message imbedded in it. If proverbs are absent in Armah's work, a perusal of the work reveals that like Ngugi, Armah deploys another no less important oral technique, that is digression.

2.3. Digression

Making digressions is a technique in oral traditions and mainly in the folktale narrative, where the emphasis is laid on the storytelling than the story. More often, in storytelling, form is more important than content. However, like the oral performer, the writer can also afford such digressions in writing his stories. A digression "a device whereby the oral performer departs for a moment from the main line of the subject of a story or song either to address an object (or person) at the scene of performance or to comment on an issue which may be closely or remotely connected with the main subject" (I. Okpewho, 1992, p. 96). A digression is a form of narrator intervention, a characteristic feature in oral story-telling. More

importantly, it is a narrative strategy meant to take the reader/listener momentarily away from the main story, to rest, to relax so as to be able to follow other parts of the main story. It is comparable to comic relief in some highly tragic situations. In *The Healers*, we have an example of such narrator intervention in the following excerpt:

Ah, Fasseke, words fail the story-teller. Fasseke Belen Tigui, master of masters in the arts of eloquence, lend me strength. Send me eloquence to finish what I have begun. Send me words, Mokopu Mofolo. Send me words of eloquence. Words are mere wind, but wind too has always been part of our work, this work of sorrows for the future, the work of story-tellers, the work of masters in the arts of eloquence. Give me strength for this work, and give your own wounded soul reason to smile, seeing in the work of one who came after you a small, quick sign that your long, silent suffering was not meant, after all, to be in vain. (A. K. Armah, 1978, p. 51-52).

The quotation above is a digression the narrator makes, and it occurs while he is telling about the brutal murder of prince Appia the day following his victory in the games of youth. As Lorentzon rightly observes, more than the actual digression, its content also makes it clear how Armah here leans towards African orature. The narrator reveals himself as a story-teller, a work that is reserved for those who master the arts of eloquence. Not anybody can perform this task, except those supposedly born with the skills or those initiated into this work. A similar instance of digression is found in Ngugi's *Devil on the Cross*. After describing Gaturia and Wariinga's journey to Nakuru, the Prophet of Justice informs the reader that some people at the Devil's feast two years before are at the welcome party organized by the Rich Old Man to receive his son and his fiancée. Among those people are Kihaahu wa Gatheeca, Gitutu wa Gataanguru, Nditika wa Nguunji, Kimeendeeri wa Kanyuanjii, and Robin Mwaura. As if he doubted whether the reader would believe him or not, the Prophet of Justice makes the following statement:

What are you saying? That such things cannot be? Give me strength, you who asked me to tell this story. Give me the tongue. Give me the words What happened then is a story that has been told over and over again, but it is one that those who were not there find difficult to believe. Give me the tongue ... give strength, you who commanded me to tell this tale. Give me the words (N. w. Thiong'o, 1982, p. 247).

Such a digression may disorganise the logic of the narrative or even cause it to lose its point. However, unlike the writer, the oral performer needs to depart from time to time from his story and brings in some form of pause for his audience. In *Devil on the Cross*, we may consider this technique which consists in telling another story or other stories different from the main story as a form of digression. Thus, the three stories that the old man from Bahati told Gaturia in *Devil on the Cross*, though they have a relation with the theme the author addresses, are not directly linked to the main story being narrated. The first story is about a peasant farmer who carries an ogre on his back until the day he decides to get rid of his oppressor by pouring boiling oil on the latter. The second story features a girl named Nyanjiru Kanyarari who rejects all the young men from her country who propose her and who ends up marrying a foreigner who turns out to be a man-eater ogre. As for the third story, it tells about an old man, Nding'uri, who trades his soul against riches (N. w. Thiong'o, 1982, 62-66). The three stories relate to the impact of neo-colonialism and capitalism as it hampers a real emancipation of African people. Going into digressions should not be viewed as a way to distract the reader or listener from the main story but as a form of allowing them pauses, thus keeping them from being bored.

Conclusion

The paper has tried to address the rationale behind the resort to popular forms by Ngugi wa Thiong'o and Ayi Kwei Armah in respectively *Devil on the Cross* and *The Healers*. As a matter of fact, in the works mentioned, both authors deploy techniques that are typical of the oral narrative. Those techniques range from the griot or bard technique, rhetorical questions and comments, repetitions to chants and songs, proverbs and digressions, all of which give a local flavour to the works. Thus, we have shown that, by resorting to the oral forms, the authors aim to uphold the rich cultural heritage of their respective traditions and teach the younger the values of their cultures. Also, it is a means for the writers to ensure the survival of those cultures at a time when there is tendency towards Europeanisation of African values. All in all, we can affirm that both writers are calling their countrymen to stick to their traditions and not downplay their cultural values.

Bibliographic references

ARMAH Ayi Kwei, 1973, *Two Thousand Seasons*, London, Heinemann.

ARMAH Ayi Kwei, 1978, *The Healers*, London, Heinemann.

CHEVRIER Jacques, 1990, *Littérature nègre*, Paris, Armand Colin.

LORENTZON Leif, 1998, *An African Focus: A Study of Ayi Kwei Armah's Narrative Africanization*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International.

MORTIMER Mildred, 1990, *Journeys Through the French African Novel*, London, James Currey.

OBIECHINA Emmanuel, 1978, *Culture, Tradition and Society in the West African Novel*, Cambridge, Cambridge University Press.

OGUDE James, 1999, *Ngugi's Novels and African History: Narrating the Nation*, London, Pluto Press.

OKPEWHO Isidore, 1992, *African Oral Literature: Backgrounds, Character, and Continuity*. Indiana, Indiana University Press.

THIONG'O Ngugi wa, 1982, *Devil on the Cross*, London, Heinemann.