

PHILOSOPHIE ET POLITIQUE DE DEVELOPPEMENT EN AFRIQUE

Lazare Marcelin POAME

Université de Bouaké

COTE D'IVOIRE

Résumé

Quelle politique de développement élaborer pour l'Afrique ce continent « sous-développé » ? La philosophie a-t-elle un rôle à jouer dans l'élaboration de cette politique ? Sans ambages, nous répondons oui.

Sur la base de ces présupposés seront examinés, dans une démarche argumentative propre à la tradition philosophique, les principaux paradigmes du développement notamment la théorie néo-marxisme-léniniste du développement de l'Afrique, le paradigme des besoins essentiels et le modèle stratégique du développement. Cette analyse permettra d'esquisser les linéaments d'une philosophie du développement non sans avoir préalablement débusqué la ruse de la raison économique et dévoilé le sens de la dette qui pèse lourdement sur les politiques de développement des pays africains.

Abstract

Which development policy to elaborate for Africa this "underdeveloped" continent? Is there a role that philosophy can play in the elaboration of that policy? Plainly speaking, we answer yes.

On the basis of those presuppositions, will be examined through an argumentative approach proper to the philosophic tradition, the principal paradigms of development notably the new-marxism-leninist theory of development of Africa, the paradigm of essential needs and the "strategic model" of development. The analysis will permit to outline the lineaments of a philosophy of development not without having first of all driven out the trick of the economic reason and unveiled the meaning of the debt that weighs heavily on the policies of development of the african countries.

LIMINAIRE

Quels sont exactement les liens entre philosophie et développement ?

Voi à une question embarrassante. L'embarras vient de ce qu'elle embrasse deux termes éminemment polysémiques.

Synonyme de pensée pensante, la philosophie répond à une série d'acceptions qui en font (citées pêle-mêle) une science de l'être en tant qu'être, un exercice de la réflexion critique, une recherche obstinée de la vérité, une conquête inlassable du bonheur par la pensée, un savoir des savoirs.

La conscience du caractère polysémique du mot philosophie nous semble être à l'origine de la classique et rassurante référence à l'étymologie grecque philo - sophia

qui signifie amour de la sagesse.

Mais quelle est cette sagesse dont la philosophie serait l'amour ? C'est une sagesse à la fois spéculative et pratique que l'on peut tout au plus caresser sans jamais se l'approprier. C'est pourquoi, Karl Jaspers répondant à la question : *was ist Philosophie ?* (qu'est-ce que la philosophie ?) a pu écrire : « *Philosophie heisst : auf den Wege sein* », la philosophie est cheminement, elle est mise en route. La philosophie, dirons-nous, est marche de l'esprit qui met en avant le questionnement et la critique sans reste. Comme nous le voyons, la difficulté à définir la philosophie est réelle même si l'on parvient à la contourner avec le recours à une définition de type

heuristique.

Avec la notion de développement, la difficulté est presque analogue. En effet, les affinités avec les notions d'évolution et de croissance ont fait prendre au mot développement un bain de brouillamini justifiant notre embarras. C'est ici le lieu de souligner que ni la croissance ni l'évolution n'impliquent nécessairement le développement. En plus de la synonymie avec des notions inaptes à dévoiler (comme on le verra plus loin) la véritable dimension du développement, cette polysémie, faut-il le rappeler, est entérinée par l'emploi d'une épithète destinée à spécifier le type de développement à l'œuvre. Il en est ainsi dans les expressions : développement économique,

développement social et développement culturel

Mais comment ramener ce divers à l'unité, à une unité non mutilante mais totalisante ?

Tout développement présuppose un mouvement qui se traduit par le passage d'un état premier à un état second, appelé à devenir premier en faisant place au second et ainsi de suite. C'est donc dire que le développement est "un interminable processus"¹. Cette définition implique que partout où un tel processus est engagé, l'on se situe nécessairement dans l'inachèvement.

Mais alors, d'où vient la distinction fortement établie entre pays dits développés et pays en voie de développement ? De fait, si le développement est perçu comme un parcours jamais achevé, n'est-il pas impropre d'opérer les distinctions susmentionnées ? Ou bien on considère que tous les pays sont en voie de développement ou aucun pays n'est développé.

Mais si ces distinctions persistent malgré tout, elles ont sans doute leur raison d'être qu'il faut certainement chercher ailleurs. Cet ailleurs, c'est l'industrie, c'est ce qui relève de la matière, du calcul et de l'instrumentalité. Et c'est sans doute ce qui justifie le choix, dans le dictionnaire des synonymes, du verbe développer comme premier synonyme d'industrialiser. D'où les équations pays industrialisé égale pays développé, pays en voie d'industrialisation égale pays en voie de développement.

Ces équations par trop réductrices ne peuvent que se heurter à une appréhension critique du développement. Sous cet angle, le développement est perçu comme un processus quasi illimité dépassant les considérations empiriques, matérielles et quantifiables pour intégrer toutes les dimensions de la vie.

Voilà qui est donc clair. L'embarras souligné ainsi levé, nous pouvons maintenant tenter de répondre à la question inaugurale de cette étude : quels sont exactement les liens entre philosophie et développement ? Ou encore, que sommes-nous en droit d'attendre de la philosophie dans le procès du développement en Afrique et de l'Afrique ?

Si il doit y avoir un lien entre philosophie et développement, ce lien ne saurait être établi de l'extérieur comme nous le montrerons à travers l'examen des paradigmes du développement les plus significatifs.

I. LE PARADIGME NEO-MARXISTE-LÉNINISTE DU DEVELOPPEMENT ET SA RECEPTION AFRICAINE

Marx et Lénine avaient une profonde aversion pour l'exploitation capitaliste « une exploitation ouverte, éhontée, directe, aride¹ ». Ils stigmatisaient l'impérialisme qu'ils considéraient comme le stade suprême du capitalisme et manifestaient une préférence ouverte pour le peuple des exploités, pour le développement des peuples appelés à s'affranchir de la domination impérialiste du capital. Le paradigme néo-marxiste-léniniste a trouvé en Afrique ses théoriciens les plus illustres chez

Nkrumah et surtout chez Senghor. S'inspirant de la théorie marxiste-léniniste, Nkrumah et Senghor préconisèrent pour leurs peuples des modèles de développement qu'il est convenu d'appeler socialisme africain ou socialisme développementaliste.

Pour Nkrumah, les maux qui soulevaient l'indignation de Lénine (exploitation capitaliste, domination impérialiste du capital) étaient ceux qui frappaient de plein fouet le continent africain. Il croyait trouver dans le mot d'ordre lancé dans *Le manifeste du parti communiste* (Proletaires de tous les pays, unissez-vous), le vecteur de son panafricanisme. *Africa must unite* l'Afrique doit s'unir, l'homogénéité structurelle et idéologique du continent (africain) est une priorité. Plus : l'unité économique et politique du continent est un défi à relever au moyen des idées-forces du socialisme. Qu'on en juge par les propos de l'auteur : "Nous avons choisi le socialisme comme route du progrès [...]. Mais plusieurs routes mènent au socialisme"² notamment le consciencisme et le panafricanisme fondés sur "l'unité des pays d'Afrique [...]. condition sine qua non d'un développement complet et rapide, non seulement de la totalité du continent, mais aussi de chaque pays"³. Ainsi pourrait "se créer une Afrique [...] grande et puissante où les frontières territoriales qui nous restent de l'époque coloniale seraient désuètes et inutiles, et qui travaillerait à une mobilisation complète et totale de l'organisme de planification économique, sous une direction politique unifiée. [...] Tel est le défi que la destinée a jeté aux dirigeants de l'Afrique"⁴.

¹ NJOH-MOUELLE (E.), *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Clé, 1970.

Comme ces prolétaires de tous les pays appelés à développer une conscience de classe, les peuples africains doivent prendre conscience de leur situation d'exploités, de colonisés et d'aliénés. Par cette prise de conscience, les Africains constitueront une force homogène et éclairée, apte à les sortir de la pauvreté, de l'ignorance et du désordre laissés par la colonisation⁵ ».

Comment Nkrumah entend-il s'y prendre pour susciter une telle prise de conscience ? Son moyen est le consciencisme, cette philosophie de la praxis ainsi définie : « L'ensemble, en termes intellectuels, de l'organisation des forces qui permettront à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro-chrétiens présents en Afrique et de les transformer de façon qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine⁶ ».

Il s'agit en clair d'une disposition stratégique destinée à préparer la révolution des peuples africains à travers un socialisme universaliste devenu, par la force des choses (malgré certaines réserves du philosophe à l'égard du socialisme africain ambiant) un socialisme africain.

Le socialisme africain trouve chez Senghor des préoccupations développementalistes particulièrement expressives. Celles-ci ont été lumineusement présentées dans le texte de sa conférence donnée en 1975 à Tunis. Il s'y engageait à « discuter sérieusement, par-delà la libération politique de l'Afrique, du développement économique et social, partant culturel, de notre continent⁷ ».

Comme Nkrumah, Senghor se réclame du marxisme-léninisme qu'il se résout cependant à soumettre à une relecture africaine. Cette relecture lui offre l'occasion de discuter àprement la théorie marxiste-léniniste du développement uniforme.

Contrairement aux fondateurs du socialisme scientifique, Senghor réfute la thèse marxiste du développement uniforme. D'après cette thèse, tous les peuples du monde, pour accéder au développement, se doivent de parcourir toutes les phases de la production capitaliste. Pour Senghor, la bourgeoisie et la dictature du prolétariat ne sont pas une condition préalable de la révolution sociale africaine.

Il pense en effet que « nous pouvons partir de la communauté primitive ou de l'étape la plus développée de la communauté rurale pour arriver au socialisme en faisant l'économie de l'étape bourgeoise sinon de la lutte des classes ».

L'autre point du marxisme-léninisme soumis à une relecture africaine est le rapport superstructure / infrastructure. Examinant ce rapport, Senghor veut « en effet, [...] savoir si, dans la réalité, la superstructure, c'est-à-dire les faits culturels, ne sont pas aussi agissants [...] que les faits économiques ». Pour lui, la base économique du développement, bien que déterminante, doit, en ce qui concerne l'Afrique, subir l'influence d'éléments aussi déterminants tels la tradition, la religion et la langue. Pour peu qu'on y réfléchisse, on ne devrait pas hésiter à faire valoir dans les politiques de développement du continent cette position de Senghor.

Sous le double regard du marxisme et du socialisme africain, Senghor commentant une idée de son conseiller économique définit le développement comme « la satisfaction des besoins de l'homme : besoins animaux, dont la satisfaction permet de sortir de la faim et de la maladie, mais aussi besoins humains, qui ont pour noms instruction, mais surtout culture⁸ ». Nous amorçons ici un autre paradigme du développement, celui des besoins essentiels.

II. LE PARADIGME DES BESOINS ESSENTIELS

Son postulat fondamental est le suivant : le développement n'est pas possible sans la satisfaction des besoins essentiels. Dans cette perspective, Eppler⁹ commentant Illich relevait en substance que la seule réponse possible au sous-développement croissant du Tiers-Monde est la satisfaction de ses besoins essentiels.

Mais comment définir les besoins essentiels, comment juger de ce qui est essentiel pour l'homme, cet être qui ne vit pas que de pain ?

Des éléments de réponse sont repérables dans *L'homme unidimensionnel* d'Herbert Marcuse qui opère une nette distinction entre les vrais et les faux besoins. « Nous pouvons distinguer, écrit-il, de vrais et de faux besoins. Sont faux ceux que des intérêts sociaux particuliers imposent à l'individu : les besoins qui justifient un travail pénible, l'agressivité, la misère, l'injustice¹⁰ ». Les vrais besoins en revanche sont ceux dont la satisfaction garantit le plein épanouissement de l'homme. Au nombre de ces besoins, figurent en

bonne place ceux que Marcuse qualifie de vitaux et que Marx appelle besoins radicaux, fondamentaux ; ce sont les besoins de nourriture, de logement, de vêtements et de quelques autres choses encore (*noch einiges andere*)¹¹.

Sur ces quelques autres choses, Marx est malheureusement resté évasif, obnubilé qu'il était par l'histoire, mieux, par le matérialisme historique. Selon Marx, « la présupposition première de toute existence humaine, partant de toute histoire [est] que les hommes doivent être à même de vivre pour pouvoir faire l'histoire¹² ».

Les vrais besoins sont donc ceux qui permettent avant tout de vivre, ils passent pour être des besoins réels de l'homme. Le vrai s'identifie alors au réel. Or, ce qui se donne ici comme vrai n'a pas plus de réalité que le faux, car les besoins identifiés plus haut comme faux ne sont pas pour autant irréels : les faux besoins sont tout aussi réels que les vrais besoins. Le vrai doit donc revêtir un sens autre que celui renvoyant au réel. La référence à Marx et à Marcuse nous offre cette possibilité en présentant le vrai comme le fondamental, le vital. Mais l'illusion n'est-elle pas pour l'homme tout aussi vitale que le pain ?

Comme on peut le constater, le vrai ici a un sens relativement faible qui rejoint le sens faible du mot essentiel qui renvoie à ce qui est important, indispensable. Ainsi, pris en un sens faible, le vrai et l'essentiel deviennent interchangeable. Ils peuvent être utilisés indifféremment pour désigner les besoins indispensables au rang desquels se comptent ceux qui nous dispensent du penser authentique : la production naturelle de la vie matérielle et sa reproduction naturelle. Or, vivre et se reproduire sont des besoins que l'homme partage aisément avec l'animal. Il appert que les besoins dits essentiels sont des besoins animaux. Autrement dit, les besoins essentiels de l'homme sont des besoins animaux. Quel paradoxe ! Ce paradoxe est le fruit d'une démarche qui se satisfait de peu : le sens faible du mot essentiel. La rigueur philosophique nous recommande de sauvegarder la dignité humaine et d'opérer une sursomption (*Aufhebung*) du sens

faible pour aller à la racine sémantique du mot essentiel.

Est pour nous essentiel, non pas simplement ce qui est indispensable, mais ce qui relève de l'essence, ce qui est conforme à l'essence.

Les besoins de ce point de vue, ne peuvent être dits essentiels que s'ils sont conformes à l'essence (axiologique) de l'homme.

Si plus haut les besoins dits essentiels ou vrais avaient été présentés comme ceux qui permettent avant tout de vivre, il faut maintenant, en raison du sens fort du qualificatif essentiel, reformuler cette proposition en spécifiant le « vivre ». Les besoins essentiels sont donc à proprement parler ceux qui permettent de mener une vie authentiquement humaine. Plus que de simples besoins de l'homme, il s'agit de besoins humains proprement humains qui ont pour nom singulier Education. L'Education est le nom singulier d'une chose plurielle et comme telle, elle associe l'instruction et la culture.

L'Education (instruction, culture) est donc ce qu'il y a de plus essentiel parmi les besoins dits essentiels de l'homme, car c'est elle qui confère au développement sa dimension authentiquement humaine.

La prise en compte de cette dimension reconnue depuis les années 60 par l'UNESCO a abouti en 1992 à l'adoption, par le PNUD, du concept de développement humain. Ce concept qui devrait donner au développement tout son sens fut malheureusement « colonisé » par un modèle de développement de type stratégique.

¹ MARX (K.), *Le manifeste du parti communiste*, Ouvrage mis en forme par R. Mandrou, Paris, Union Générale d'Éditions, 1962, Nouveau tirage, 1982, p. 22.

² Nkrumah (K.), *L'Afrique doit s'unir*, Traduit de l'Anglais par L. Jospin, Dakar / Paris, Présence Africaine, 1994, pp. 145 - 146.

³ Nkrumah (K.), *L'Afrique doit s'unir*, Traduit de l'Anglais par L. Jospin, Dakar / Paris, Présence Africaine, 1994, p. 192.

⁴ Nkrumah (K.), *L'Afrique doit s'unir*, Traduit de l'Anglais par L. Jospin, Dakar / Paris, Présence Africaine, 1994, p. 254.

⁵ Idem.

⁶ Nkrumah (K.) *Le consciencisme*, Paris, Payot, 1964, p. 120.

⁷ Senghor (L. S.) *Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels*, Dakar, les Nouvelles Éditions Africaines, Abidjan, 1976, p. 13.

⁸ Ibid. p. 17.

⁹ Éppler (É.) *Peu de temps pour le Tiers-Monde*, Gembloux, Éditions Duclot, 1973, pp. 38-39.

¹⁰ Marcuse (H.) *L'homme unidimensionnel*, Traduit de l'anglais par M. Wittig et l'auteur, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 31.

¹¹ Marx (K.) - *L'idéologie allemande*, Trad. H. Auger / G. Badia / J. Baudrillard / R. Cartelle, Paris, Éditions sociales, 1982, p. 86.

¹² Marx (K.) - Op. cit., p. 86.

III. LE MODÈLE STRATÉGIQUE DU DÉVELOPPEMENT

On ne peut aujourd'hui parler de politiques de développement en Afrique sans évoquer les différentes stratégies internationales des Nations Unies pour le développement. Ces stratégies aux influences multiples et diverses sur les Etats africains furent initiées au début des années 60 (au moment où la plupart des pays africains accédaient à l'indépendance) par la proclamation de la première Décennie des Nations Unies pour le développement. Devant l'échec de cette première Décennie, une deuxième fut proclamée en 1970 et l'échec de celle-ci en appela une troisième. Ces échecs successifs, dont les ultimes leçons seront tirées beaucoup plus tard, étaient essentiellement dues au caractère "économocentré" des plans d'action établis. Mais la troisième Décennie, en se démarquant plus ou moins des deux premières par une prise de conscience de l'importance de la dimension sociale du développement, n'a pas réussi à surmonter la prédominance de l'économique. C'est avec la quatrième Décennie proclamée en 1990 que les stratégies de développement feront valoir les dimensions sociales et culturelles du développement. Avec cette dernière Décennie, nous passons de l'a priori économique à la reconnaissance et à la valorisation des facteurs humains. De ce constat, nous pouvons souligner que le processus de développement, qui est aussi un processus de rationalisation, s'est éloigné progressivement du modèle téléologique instrumental au profit

d'un *modèle de type stratégique*. Cette expression d'inspiration habermassienne peut être ainsi définie : nous nommons stratégique tout modèle de développement structuré par des calculs de succès et qui incorpore peu ou prou les actes orientés vers l'intercompréhension (*Verständigung*).

Le modèle stratégique très présent dans les politiques actuelles de développement en Afrique peut être apprécié à un double point de vue, celui des Etats pris collectivement ou individuellement. Pris collectivement, les Etats africains présentent une politique commune de développement dénommée NEPAD (Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique). A y voir de près la mise en œuvre du NEPAD repose pour une grande part sur l'investissement privé. Or la logique propre à l'investissement privé est celle du profit, des calculs de succès sans états d'âme. Il suit donc que le NEPAD ne peut se réaliser que dans les limites du modèle stratégique, un modèle structuré par une rationalité instrumentale.

Pris isolément, les Etats africains ont élaboré des politiques de développement qui apparaissent à l'observateur social comme une combinaison ou (selon la position de l'observateur) une coexistence de deux modèles : le modèle volontariste-décisionniste et le modèle technocratique.

Le premier qui a profondément marqué les premières années d'indépendance des pays africains est la politique du « tout Etat ». Ce modèle s'est poursuivi jusqu'à la fin des années 80 avec aujourd'hui

quelques résurgences constatées çà et là un peu partout en Afrique. Quant au modèle technocratique dont la visibilité s'est particulièrement accrue dans les années 90, il succède au premier sans véritable succès malgré les espoirs placés en lui. Face à la crise dont la dimension économique constitue à nos yeux la face visible de l'iceberg, les décideurs africains, plus préoccupés par la partie émergente de l'iceberg, eurent recours aux technocrates pour sortir leurs Etats de la crise. Ainsi, on a pu voir certains chefs de gouvernements se targuer de former des gouvernements de technocrates. Et du « tout politique » un glissement s'est opéré vers le « tout économique » dicté par une crise estimée essentiellement économique. Malgré la présence massive des technocrates, la crise persiste. Devant les échecs des technocrates, les chefs d'Etats et de gouvernements africains, membres du sommet de Consultation et de coopération Sud-Sud (Groupe des 15) déclarèrent : « pour obtenir un développement viable, il est indispensable de développer et d'améliorer les ressources humaines, ce qui favorisera et renforcera les capacités scientifiques et technologiques des pays de même que leur capacité à mobiliser et à utiliser rationnellement leurs ressources financières et naturelles » (mai 1992). Voilà une option qui dans son principe mérite d'être non seulement adoptée mais aussi encouragée. Toutefois, cette option

ne résout pas pour autant le passage du principe à la réalité. Réalisé dans les limites de la conscience technocratique, ce passage s'est soldé en Afrique par le développement et la promotion des ressources humaines à dominante techno-économique. Sous-tendues par un protomatérialisme subordonnant littéralement l'esprit à la matière, l'argumentaire à l'alimentaire, les politiques de développement en Afrique ont souvent été piégées par ce que nous nommons ruse de la raison économique.

IV. LA RUSE DE LA RAISON ECONOMIQUE

En évoquant l'idée d'une ruse de la raison économique, nous voulons débusquer cette ruse qui arrive à ses fins en se servant de l'économisme triomphant. Les instruments au service de cette ruse sont entre autres la Banque Mondiale et le Fonds Monétaire International (FMI).

Ces institutions financières qui ont pendant des décennies œuvré dans le sens d'une absorption du politique par l'économique lient désormais les déboursments (« aides » financières) à une conditionnalité politique appelée bonne gouvernance. Un revirement paradoxal dira-t-on. Ainsi que le rappelle Philippe Engelhard, « le paradoxe est d'autant plus grand que la Banque Mondiale et le FMI posent des conditions, non seulement économiques, mais aussi politiques (principes dits de bonne gouvernance : respect des droits de l'homme, élections libres, transparence)¹ ». Mais pour le philosophe qui cherche au-delà des apparences la réalité, ce paradoxe n'est que l'effet

ensorcelant d'une ruse, la ruse de la raison économique. En effet, les conditionnalités politiques sont un moyen de ruse pour non seulement légitimer les contraintes imposées par la Banque Mondiale et le FMI, mais aussi créer les conditions d'une autolégitimation de leurs politiques de développement. Ces politiques placées sous l'étendard du concept de développement humain et durable visent avant tout à stabiliser financièrement et politiquement les Etats débiteurs. Cette stabilité voulue est le vouloir d'un créancier soucieux de la santé du débiteur. Si la Banque Mondiale et le FMI se préoccupent tant de la santé économique et politique des Etats africains, ce qui au fond les chagrine, c'est d'ailleurs dans ses fonds.

Qu'on ne s'y trompe pas : la Banque Mondiale et le FMI ne pratiquent pas la bienfaisance, mais le prêt à intérêt. Dans les pays très endettés du continent africain, la vigilance de la Banque Mondiale et du FMI est accrue au point de se transformer en ingérence dans les affaires des Etats ; ces Etats dont les politiques de développement se sont transmises en politiques de gestion de la dette.

V. LE PROBLEME DE LA DETTE

La dette est dans son sens usuel économique et juridique ; elle codifie les rapports entre un créancier et un débiteur. Ces rapports peuvent être appréhendés sous trois grands registres, à savoir la dette mutuelle, la dette unilatérale et la dette impayable.

Si la dette mutuelle a l'avantage d'instaurer une relation d'interdépendance où l'on est tour à tour créancier et débiteur, les deux autres registres au contraire se caractérisent par une asymétrie dans les relations, ouvrant ainsi la voie à des rapports de domination. La plupart des pays africains se trouvent engagés dans ces rapports de domination qui entravent leur développement. Se complaisant dans le renouvellement indéfini de leurs dettes (le plus souvent pour le plaisir d'un seul homme, le chef de l'Etat), les pays africains sont tombés dans la situation de dette impayable. La dette impayable, en même temps qu'elle rompt la logique échangiste, entraîne la mort du sens originel de la dette, ce sens qui se donne comme le fondement même du lien social². Mais c'est encore l'auteur de la *Généalogie de la morale* qui révèle les dangers inhérents à la situation de dette impayable. L'un des plus grands dangers, à suivre Nietzsche, est le naufrage moral, fruit d'une conception marchande des rapports interhumains.

S'endetter au point de ne pouvoir s'acquitter de sa dette conduit à un renoncement à soi, à une aliénation sans reste.

Lourdement endettés, les Etats africains, en se vassalisant, élaborent des politiques de développement vouées à l'aliénation sans reste.

Aujourd'hui, la conscience généralisée des perversions liées à la dette suscite à travers le monde des initiatives en faveur de l'annulation de la dette ou de la transformation de la dette en don. Ces initiatives en apparence salutaires ont pourtant de quoi inquiéter le philosophe qui cherche

au-delà des apparences le substrat.

Pour le philosophe, le don est l'autre figure, le visage masqué de la dette. Plus : le don en anglais se dit *gift*. Or en allemand, *Gift* signifie "poison". Cela devrait pouvoir éveiller bien des soupçons destinés à faire comprendre aux Africains que les dons reçus des bailleurs de fonds sont des cadeaux empoisonnés ou susceptibles de se présenter comme tels.

S'il est entendu que ces Etats n'ont pas d'amis, mais des intérêts, tout ce qu'on obtient comme don ou tout ce qui se donne compte. On ne donne qu'à un Etat sur lequel on peut compter. Et compter sur un Etat, c'est pouvoir faire tôt ou tard ses comptes. De fait, avec le don unilatéral, on ne sort pas de la situation de dette impayable. Mais (alors) comment en sortir ?

Par l'entremise de la dialectique du donner et du recevoir. Il s'agit en effet de faire en sorte que les pays africains ne soient pas d'éternels débiteurs et que la Banque mondiale, le FMI et les pays riches de l'Occident ne soient pas les éternels créanciers des pays pauvres d'Afrique. Comme dans la dialectique du Maître et de l'esclave de Hegel où le Maître devient esclave de l'esclave, les Etats africains devront s'efforcer d'opérer ce renversement en utilisant à bon escient tout ce qu'ils auront reçu à titre de prêt ou de don. Dans ce renversement que nous voulons pacifique et pacifiste, la dialectique est mue, non par le conflit (lutte à mort), mais par une logique de la relation (interdépendance).

En somme, si nous voulons pour l'Afrique des politiques de développement intégrées et

intégrales, ces politiques doivent être philosophiquement inspirées, c'est-à-dire coulées dans le moule d'une philosophie du développement.

CONSIDÉRATIONS FINALES : Vers une philosophie du développement

Que faut-il retenir au terme des réflexions menées ci-dessus ? Que sommes-nous maintenant en droit d'attendre d'une philosophie du développement sans en surestimer les forces et les tâches ?

Une des tâches primordiales d'une philosophie du développement est de récuser les paradigmes technicistes et économicistes (souci exclusif de rentabilité maximale du développement). Ces paradigmes souvent liés à une conception de l'histoire et de la culture ne sauraient être pris pour des prêts-à-porter.

Une deuxième tâche est la vigilance à l'égard des travestissements scientistes et positivistes de l'humain dans ce que le PNUD et le groupe des 15 ont appelé développement humain. En observant avec minutie les Etats africains, on s'aperçoit que la valorisation des ressources humaines vise plutôt à mobiliser des personnes capables de servir des objectifs économiques. Au fond, il s'agit de formuler des objectifs économiques en termes humains. On aboutit ainsi à une instrumentalisation insidieuse de l'homme qui devient un rouage du macrosystème économique.

¹ Engelhard (Ph.) : *L'homme mondial*, Arléa, 1996, pp. 385-386.

² Voir à ce sujet Nietzsche, *Généalogie de la morale*, trad. H. Hildenbrand et J. Gratiot, Paris, Gallimard, 1987.

Une troisième tâche de la philosophie du développement est la méfiance à l'égard du protomatérialisme, du fétichisme de la mesure, du calculable et de l'utilitarisme bon marché. Le développement en son sens le plus complet ne part pas de la matière, mais de l'esprit. De fait, tous les moyens matériels seront vains si les conditions spirituelles du développement ne sont pas remplies. Autrement dit, aussi longtemps que les réformes économiques ne s'accompagneront pas d'une réforme mentale, l'Afrique s'éternisera dans la misère. En outre, ce qui dans processus de développement se prête au calcul et à la mesure est, contrairement aux croyances largement répandues, le moins déterminant parce que sans épaisseur axiologique et ontologique. Ce qui du point de vue de la philosophie du développement est le plus préoccupant est la tentative de quantification, mieux, la soumission à la seule logique de rentabilité économique de l'investissement humain. Bien des pays africains, dans un effort de vulgarisation de leurs politiques de développement, n'hésitent pas à brandir des chiffres comme meilleurs indicateurs des investissements dans l'éducation. Mais les chiffres ne peuvent présenter que ce qui est chiffrable. Or, tout dans le processus éducationnel ne peut être chiffré, en l'occurrence l'effort d'accoucher les esprits, cet effort déployé par les philosophes souvent payés en monnaie de singe.

La quatrième tâche à accomplir est la lucidité à l'égard de l'humain qu'on prétend promouvoir dans les

plans de développement dits humains. A première vue, l'humain y est promu. Aussi bien du côté du PNUD que des décideurs africains, on s'accorde à reconnaître que l'on œuvre pour un développement plus humain. Mais observé avec le troisième œil du philosophe, cet humain n'est au fond rien d'autre que l'*homo oeconomicus* doublé de l'*homo technicus*. Nous avons là des modes d'être qui portent en eux les germes d'une négation de l'humain plus humain. Apparus de façon macroscopique dans les pays fortement industrialisés, ces germes, si l'on n'y prend garde, pourraient trouver un sol fertile en Afrique. A ces modes d'être négateurs de l'humain plus humain, il faut opposer une résistance par l'affirmation de l'*homo negans*, l'*homo ethicus* et l'*homo loquax*. Par la force oppositionnelle de l'*homo negans*, sera récusee toute entreprise susceptible d'entacher le proprement humain. Par l'*homo ethicus* et l'*homo loquax*, s'affirmeront les valeurs transtechniques ainsi que la parole pensante sans lesquelles il n'y a pas de développement véritablement humain.

Or, il revient au philosophe d'être le berger de cet homo à la fois *negans*, *ethicus* et *loquax* parce que c'est avec la philosophie que s'accomplit l'essence axiologique et langagière de l'homme.

C'est donc à juste titre que la philosophie peut être présentée comme la source et l'élan d'un véritable développement.

Notons, pour terminer, que ce que l'Afrique est et sera dépend pour une bonne part de la place accordée à la pensée pensante dans l'élaboration des politiques de

développement qui sont les siennes.

BIBLIOGRAPHIE

Assidon (E.).- *Les théories économiques du développement*, Paris, La découverte, Coll. Repères, 1992.

Berg (R. J.) et Whitaker (J. S.).- *Stratégies pour un nouveau développement en Afrique*, Paris, Economica, 1990.

Centre tricontinental.- *L'avenir du développement*, Paris / Montréal, 1997.

Diakité (S.).- *Technocratie et question africaine de développement*, Abidjan, Editions Stratéca, 1994.

Elungu (P. E. A.).- *Eveil philosophique africain*, Paris, Harmattan, 1984.

Engelhard (Ph.).- *L'homme mondial*, Arléa, 1996.

Habermas (J.).- *Théorie de l'agir communicationnel. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Trad. J-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987.

Marcuse (H.).- *L'homme unidimensionnel*, Traduit de l'anglais par M. Wittig et l'auteur Paris, Editions de Minuit, 1968.

Marx (K.).- *L'idéologie allemande*, Trad. H. Auger / G. Badià / J. Baudrillard / R. Cartelle, Paris, Editions sociales, 1982.

Marx (K.).- *Le manifeste du parti communiste*, Ouvrage mis en forme par R. Mandrou, Paris, Union Générale d'Editions, 1962, Nouveau tirage, 1982.

Nietzsche (F.).- *Généalogie de la morale*, trad. H. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Gallimard, 1987.

Njoh-Mouelle (E.).- *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine*

du développement, Yaoundé, Clé, 1970.

Njoh-Mouelle (E.).- *Développer la richesse humaine*, Yaoundé, Clé, 1980.

Nkrumah (K.).- *Le consciencisme*, Paris, Payot, 1964.

Nkrumah (K.).- *L'Afrique doit s'unir*, Trad. L. Jospin, Dakar / Paris, Présence africaine, 1994.

Nkrumah (K.).- *Neo-colonialism - the last stage of imperialism*, London, Nelson, 1965.

Perroux (F.).- *Pour une philosophie du nouveau développement*, Paris Aubier-Montaigne / UNESCO, 1981.

Senghor (L. S.).- *Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels*, Dakar, les Nouvelles Editions Africaines, Abidjan, 1976.

Senghor (L. S.).- *Nation et voie africaine du socialisme*, Dakar, Présence africaine, 1961.

UNESCO.- *La dimension culturelle du développement*, Paris, Editions UNESCO, 1994.