



HAL
open science

Tension essentielle à l'ordre social et autonomie de l'histoire

Yaovi Akakpo

► **To cite this version:**

Yaovi Akakpo. Tension essentielle à l'ordre social et autonomie de l'histoire. Nunya. Philosophie, patrimoine scientifique et technique, 2015, Démocratiser la science et la technique ?, 3, pp.125-143. hal-01756276

HAL Id: hal-01756276

<https://hal.science/hal-01756276>

Submitted on 1 Apr 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ISSN 2311-3375

Laboratoire d'Histoire, Philosophie et Sociologie des Sciences et Technologies

NUNYA

Philosophie, patrimoine scientifique et technique



Démocratiser la science et la technique ?

Numero 3
Décembre 2015

Numéro 3
Décembre 2015

NUUNYA

Philosophie, patrimoine scientifique et technique

Directeur de publication : Prof. Yaovi AKAKPO

Rédacteur en chef : Komi KOUVON, Maître de conférences

Conseil scientifique : Prof. Yaovi AKAKPO (Université de Lomé), Prof. Charles Z. BOWAO (Université de Brazzaville), Prof. Souleymane B. DIAGNE (Columbia University), Prof. Paulin J. HOUNTONDI (Université d'Abomey-Calavi), Jeanne PEIFFER (Chercheure émérite au CNRS, Centre Alexandre Koyré). Prof. Shahid RAHMAN (Université Lille 3).

Comité international de lecture : Prof. Essoham ASSIMA-KPATCHA (Université de Lomé), Prof. Ramsès T. BOA (Université de Cocody), Prof. Komlan E. ESSIZEWA (Université de Lomé), Komi KOUVON (Maître de conférences, Université de Lomé), Prof. Alain LECOMTE (Université Paris 8), Koffi MAGLO (Associate Professor, University of Cincinnati), Prof. Pierre G. NAKOULIMA (Université de Ouagadougou), Marcel NGUIMBI (Maître de conférences, Université de Brazzaville), Auguste NSONSISSA (Maître de conférences, Université Marien Ngouabi), Prof. Pierre NZINZI (Université de Libreville), Mounkaïla A. L. SERKI (Maître de conférences, Université Abdou Moumouni), Pierre TEISSIER (Maître de conférences, Centre François Viète, Université de Nantes), Prof. Kalifa TRAORE (Université de Koudougou), Dominique VELLARD (Maître de conférences, Université de Nantes), Dotsè YIGBE (Maître de conférences, Université de Lomé).

Comité de rédaction : Mawusse K. AKUE ADOTEVI, Tossou ATCHIRIMI, Fernand H. HOUNTON, Komi KOUVON.

Contact : Laboratoire Hiphist
Université de Lomé
02 BP 20742, Lomé-Togo
laboratoire.hiphist@yahoo.fr

©Laboratoire Hiphist, 2015
ISSN 2311-3375

Sommaire

Stevens Gbaley Bernaud BROU Un réalisme constructiviste au cœur de l'épistémologie bachelardienne	5
Evariste Dupont BOBOTO Obstacles et rupture épistémologique : conditions de possibilité du progrès scientifique	31
Fernand Hoédoté HOUNTON Imagination et innovation : à partir de l'expérience de François Jacob	59
Désiré MEDEGNON Démocratiser les savoirs endogènes africains. Pourquoi ? Comment ?	79
Emmanuel BANYWESIZE MUKAMBILWA Interculturalité et vivre-ensemble en Afrique. Reprendre une question par l'épistémologie complexe	99
Yaovi AKAKPO Tension essentielle à l'ordre social et autonomie de l'histoire	125
Komi KOUVON Les trajectoires biotechnologiques et le posthumanisme. Les difficultés de l'éthique humaniste	145

Tension essentielle à l'ordre social et autonomie de l'histoire

Yaovi AKAKPO
Université de Lomé, Togo

Résumé : Dans ce texte, il est considéré que la science moderne paraît soumettre la société et l'histoire à une « tension essentielle ». Penser convenablement une telle tension, pour lui éviter de se réduire au face-à-face entre volonté active des uns et volonté passive des autres, peut se faire dans le sens d'une question : comment une société peut-elle maîtriser le temps des choses et sa présence dans l'histoire ouverte ? L'hypothèse, pour explorer cette question et sa réponse, est que là où cette tension éprouve négativement la volonté, en la rendant passive, le chemin de l'autonomie de l'histoire peut être celui de la dialectique de la mémoire et de l'horizon.

Mots-clés: horizon, mémoire, ouverture, tension essentielle, histoire, volonté.

Abstract: In this text, it is considered that modern science seems to submit the society and history to an “essential tension”. Thinking properly about such a tension in order to prevent it from being reduced merely to one-on-one debate between active willingness of some and passive willingness of others can be made in the sense of a question: how then can a society master the time of things and its presence in open history? The hypothesis, to examine this question and its response, is that wherever tension negatively finds willingness, in making it passive, the way of autonomy of history can be that of dialectic of memory and horizon.

Keywords: horizon, memory, opening, essential tension, history, willingness.

Introduction

T. S. Kuhn (1990) disait que la science, considérée dans son histoire effective, est habitée, inévitablement, par un conflit entre le mode de « pensée convergente » et le mode de « pensée divergente ». Ce conflit est celui qu'il appelle la « tension essentielle » entre la tradition scientifique, à laquelle le chercheur adhère du fait de son « initiation dogmatique dans une tradition préétablie », et l'innovation, qui s'origine des situations nouvelles, révolutionnaires, parce qu'elles engendrent des « tournants qui concernent les fondements de la théorie ». Pour T. S. Kuhn (1990, p. 307), la recherche normale étant la marque de l'activité scientifique courante, « les tournants révolutionnaires d'une tradition scientifique sont relativement rares, et de longues périodes de recherche convergente en sont la condition nécessaire ».

L'expression tension essentielle à l'ordre social peut permettre de traiter, à propos de l'ordre social moderne, quelque chose de plus affirmé que ce que T. S. Kuhn (1990) appelle la « tension essentielle implicite dans la recherche scientifique ». T. S. Kuhn (1990, p. 320) pense qu'une telle tension ne peut s'appliquer « strictement qu'à la science fondamentale » et que le travail de l'inventeur et le chercheur n'est pas concerné ; « l'inventeur et le chercheur en science appliquée, dit-il, ne sont en général pas libres de choisir des énigmes de ce genre ». On peut se rendre compte du caractère plus affirmé de cette tension dans l'organisation et l'évolution sociale moderne, si l'on se rend compte que la rationalité économique et technologique, qui l'influence et le surdétermine, est celle d'un « ouragan perpétuel de destruction créatrice » (J. Schumpeter, 1998).

Ici, il est considéré que, dans le monde moderne et contemporain, l'organisation et l'évolution sociale, étant surdéterminée, par le savoir opératoire, l'on doit se rendre compte qu'il y a une « tension essentielle » très affirmée dans l'ordre social. Penser convenablement une telle tension, pour lui éviter de se réduire au face-à-face entre volonté active des

uns et volonté passive des autres, peut se faire dans le sens d'une question : comment une société alors peut-elle maîtriser le temps des choses et sa présence dans l'histoire ouverte ? L'hypothèse pour explorer cette question et sa réponse est que là où cette tension éprouve négativement la volonté, en la rendant passive, le chemin de l'autonomie de l'histoire peut être recherché du côté du pouvoir délibérant de la mémoire et de la conscience de l'horizon.

1. De la tension essentielle à l'ordre social

Le monde moderne donne la preuve qu'il est un « univers de la nouveauté » (G. Berger, 1967). *L'univers de la nouveauté*, différent de *l'univers de la tradition*, est, nous l'avons dit déjà ailleurs, celui où les sciences et les techniques, plus que jamais inventives et innovantes, surdéterminent la condition humaine et formatent en particulier la totalité sociale et la totalité du système social. L'invention et l'innovation, traits essentiels des sociétés modernes, ne concernent pas seulement les sciences et les technologies, mais aussi les biens économiques et les services, le droit, la politique, la morale, la culture. Du fait qu'ils sont surdéterminés par les sciences et les techniques et l'« ouragan perpétuel de destruction créatrice », les modèles économiques et financiers, les paradigmes juridiques et politiques, les traditions culturelles sont sous la pression constante du changement.

La dynamique organisationnelle et évolutionnaire de la société, dans l'histoire moderne, étant surdéterminée par l'invention/innovation technoscientifique, elle intensifie et accélère la complexification du système social. L'homogénéité initiale, dont l'anthropologie, aux 19^e et 20^e siècles, caractérisait, à tort et/ou à raison, les sociétés ethniques ou claniques, paraît, de plus en plus, loin de convenir aux sociétés d'aujourd'hui.

Cette homogénéité sociale, qui était loin d'être parfaite, était dans le fait que la communauté clanique ou eth-

nique apparaissait comme une unité d'appartenance, de culture, de vision du monde, de référents ancestraux et métaphysico-religieux. L'organisation du clan, en Afrique pré-coloniale par exemple, reposait sur des mécanismes régulateurs, simples et de proximité, que sont la famille, les castes, les devins, les prêtres. Alors une des vocations de la technique, dans ces conditions, était de contribuer à consolider la dynamique organisationnelle clanique et inter-clanique.

La réalisation d'ouvrages techniques (ouvrages architecturaux, pirogues, routes), la production technique des biens (agriculture, pêche) sont des tâches communautaires qui, en réunissant, de façon sélective, des compétences techniques complémentaires, témoignent alors de l'état des rapports entre individus, familles, catégories sociales. Chez les Tamberma du Togo ou les Somba du Bénin, pour réaliser un ouvrage architectural comme le *tatchienta*¹, qui en *ditammari*, langue des Tamberma du Togo ou des Somba du Bénin, veut dire famille et maison familiale, ces rapports prévalaient dans le choix de l'*utamari* (architecte et tâcheron), des ouvriers, des femmes qui fournissent l'eau, préparent la bière au travailleur et badigeonnent l'immeuble.

Les tâches techniques étaient pour témoigner, par ailleurs, de l'état des rapports entre les clans voisins ou alliés. Le troc de biens, le mariage, les alliances pour la paix ou la guerre obéissaient à la dépendance réciproque des clans, en raison de la complémentarité de leurs spécificités techno-économiques (rapports privilégiés entre clans agriculteurs et éleveurs, agriculteurs et pêcheurs, forgerons et agriculteurs, artisans et magiciens, etc.).

Le paradigme de l'homogénéité clanique qui, selon G. Balandier et J.-M. Ela, est loin d'être l'idée de société froide, sans conflit, doit sa détérioration, dans une certaine mesure, aux bouleversements que les inventions/innovations tech-

¹ Les *tatchienta*, devenus patrimoine mondial de l'UNESCO, sont couramment désignés *tata temberma* ou *tata somba*.

niques introduisent dans la dynamique organisationnelle et évolutionnaire du système social.

Ce rôle de la technique, dans le processus d'hétérogénéisation clanique et inter-clanique, se manifeste autrement (le lien entre le travailleur salarié et l'entreprise capitaliste n'est sans doute pas à l'image de la solidarité clanique), et avec un accent plus marqué, dans les sociétés modernes. La rationalité technologique marque, de son sceau, le travail, les échanges, les rapports juridiques et sociaux. La dynamique organisationnelle et évolutionnaire de la société que cela justifie est celle d'une dynamique de complexification sociale en accélération continue. On doit retenir alors que la complexification des systèmes sociaux modernes (complexification des acteurs sociaux, des sous-systèmes sociaux, des mécanismes de régulation sociale, des fonctions sociales, etc.) ne se justifie pas du simple fait que des traditions sociales se rencontrent et cohabitent. Elle se justifie largement plutôt de « l'ouragan perpétuel de destruction créatrice » qui caractérise un ordre social (ordre politique et relationnel, ordre économique et financière, information etc.) marqué par les sciences et les techniques modernes.

Etant générée et entretenue par cet « ouragan perpétuel de destruction créatrice », la complexification sociale, dans le monde moderne, se révèle une pression de la puissance opératoire sur la société elle-même. Il faut donc considérer, dans le sens du caractère ouvert du monde moderne, qu'il y a, en général, une certaine pression, toujours très forte et de plus en plus forte, que la rationalité opératoire, par la médiation de la puissance souveraine, la puissance économique et financière, la puissance de l'information, exerce sur l'individu, la société, l'histoire et la temporalité des choses. Nous retenons ici, pour expliquer cette réalité, en traitant seulement de la puissance de l'économie et des finances et de la puissance de l'information.

La puissance, dont donne la preuve « l'économie-monde », et la finance internationale qui l'accompagne, ne réside pas seulement dans le fait que les biens et les services

soient partout (hameau, village, ville, pays). La puissance de l'économie-monde et de la finance internationale est plutôt portée par une certaine colonisation de la société, permanente et omniprésente celle-là. Qui est le fait, d'abord bien sûr, que c'est à elle que le libéralisme confie la fonction régulatrice des économies et finances nationales, fédérales, régionales. Si on dit de cette colonisation qu'elle concerne la société dans son ensemble, c'est parce que les injonctions de la finance internationale sont aussi, dans une certaine mesure, de fortes pressions qui provoquent les révisions de législation, de politique, de gouvernance, etc. Cette capacité, de plus en plus prouvée, de l'économie à coloniser la société est, ensuite et fondamentalement, redevable à la fonction de l'invention/innovation dans son organisation et son évolution. L'invention/innovation donne à l'économie-monde d'inspirer ses propres paradigmes sociaux, de structurer (techno-structurer) la société, de jouer un rôle majeur dans l'évolution sociale. L'économie, dans sa rationalité innovante, fragilise les économies artisanales et informelles, désarticule et re-articule le système social, dans son ensemble, (Y. Akakpo, 2009). De la sorte, la puissance de l'économie-monde rend beaucoup plus justice à l'évolution sociale qu'à la tradition. On doit souligner que cette inversion, moderne et contemporain, de l'ordre traditionnel de la dynamique sociale, que représente l'ascendance de la l'évolution sociale sur la tradition, est ce qu'il y a de plus bouleversant pour les sociétés a-puissantes.

La puissance de l'information, quant elle, vient, d'abord, du fait qu'elle est le produit de l'entreprise économique et politique. Le pouvoir de l'information à investir la société, à la formater dans la logique des jeux et enjeux économiques, politico-stratégiques et idéologiques est réel. Produit économique, politico-stratégique, l'information va donc partout et colonise tout et partout. Ensuite, il faut dire que, très marquée par les révolutions technologiques, les systèmes d'information soumettent la société à une dynamique effrénée de révision des opinions citoyennes et des certitudes, du droit et des législations, des cultures et des

traditions. Son pouvoir, constamment prouvé, à formater les opinions citoyennes, est globalement bouleversant pour les certitudes, les idéologies et les mécanismes par lesquels elles se construisent. L'information, soutenue par la puissance de l'invention/innovation technologique, prend une part active et activiste dans ce que nous avons appelé l'ascendance de l'évolution sociale sur la tradition. De là vient, également, que la puissance de l'information est plus bouleversante pour les sociétés a-puissantes.

La colonisation de la société par la science et la technique, qui institue une certaine ascendance de l'invention/innovation sur la tradition, ici rapidement illustrée par la référence à l'économie-monde et à l'information, est pour exposer ce qu'est, dans le monde moderne et contemporain, la tension essentielle à l'ordre social.

Comprise, comme étant l'émanation de l'invention/innovation scientifique et technique, la complexification des sociétés modernes, brassage enrichissant de traditions culturelles, économiques, juridiques, morales et religieuses, institue au cœur de l'espace sociétal, de la vie individuelle et de la temporalité historique, une « tension essentielle », plus marquée que celle dont T.S. Kuhn (1990) a dit qu'elle est au cœur de la dynamique du progrès des sciences fondamentales. La tension essentielle à l'ordre social, qui habite l'individu, l'espace sociétal et la temporalité historique, n'est pas seulement à l'image de celle que traduit le tiraillement, souvent exceptionnel et rare dans l'activité scientifique, entre tradition/référence établie et nouveauté. Elle est, plutôt, dans la société et l'histoire modernes, un tiraillement régulier entre le passé et le présent, le présent et l'avenir, le global et le local, la volonté et la réalité, l'être et le devoir-être. L'individu, quant à lui, vit cette tension comme tiraillement entre lui-même et les valeurs/opinions/visions dominantes. Dans les sociétés colonisées et post-colonisées, cette tension, à l'intérieur de la totalité sociale et de la temporalité historique, a souvent pris la forme d'une déchirure entre société/histoire dominée et société/histoire domi-

nante, traditions dominées et traditions dominantes, passé et présent, présent et avenir.

L'on doit se rendre compte que, par cette tension essentielle à l'ordre social, le technocolonialisme est tel que la puissance des uns (liberté d'avoir, d'être, de faire) va avec l'a-puissance (ce mot pour mieux refléter l'idée qu'il s'agit de l'extension contraire du terme puissance) des autres (rétrécissement de l'horizon de l'avoir, de l'être, du faire).

La puissance n'est pas entendue au sens aristotélien du terme, en tant que principe de ce qui n'est pas encore en acte. Elle n'est pas non plus dans le pur vouloir. La puissance est potentialité ouverte, portée par une *volonté active* et le pouvoir de disposer techniquement des choses. Elle est donc le pouvoir ouvert du savoir et de l'intelligence créatrice sur le réel, l'avoir, l'être et la relation. La manifestation d'une telle puissance c'est la *liberté effective* et ouverte qu'acquièrent, par la médiation du savoir et de la technique, des individus, des catégories économiques ou politiques, des Etats et des organisations. Il s'agit de l'extension continue du *pouvoir effectif* de décider et de faire les choses pour soi et pour d'autres. Cette liberté effective, qui est pouvoir effectif de décision et d'action, ne peut signifier la prétention que l'homme saura, pourra et aura tout ; car la puissance n'est pas la toute-puissance qui suppose que rien ne peut opposer de résistance à la volonté. La puissance traduit plutôt l'idée que le savoir et l'intelligence créatrice laissent ouvert l'horizon de la liberté de faire. Elle engage l'homme ou la société à plus de pouvoir (autonomie) sur l'histoire. L'homme découvre l'a-puissance, comme une résistance que les choses, l'évènement, opposent à sa volonté.

L'a-puissance traduit la soumission de l'homme et de la société à la fatalité des choses, de l'évènement. Elle n'est pas du tout une absence du vouloir ; elle n'est pas, non plus, forcément le fait de l'option d'une *volonté passive*, qui résoudrait la conscience à hésiter dans le vouloir. Se découvrir a-puissant, en face des choses et de l'évènement, c'est vouloir sans pouvoir disposer techniquement de ce qu'on veut ; c'est

vouloir sans avoir le *pouvoir effectif* de décision et d'action. L'a-puissance est, pour l'homme ou la société, la détérioration de son pouvoir autonome sur les choses et l'histoire. L'a-puissance est une catégorie de « l'hétéronomie » (E. Kant). Dans un monde marqué par le technocolonialisme, la dynamique de l'a-puissance ne se justifie pas seulement de sa propre incarnation anthropologique et historique, mais surtout de son rapport à la puissance. C'est dans son rapport à la puissance que l'a-puissance révèle sa nature et fortifie sa fonction dans le système-monde.

Là où la volonté a le pouvoir sur le réel, l'avoir, l'être et la relation, la tension essentielle qu'abritent la société et l'histoire, prend la figure de la puissance et s'incarne comme vocation à dominer. Dans ce cas, la société a une meilleure (et non une parfaite) maîtrise du temps, de son histoire et du sens de son histoire. La maîtrise du temps et du sens de l'histoire, c'est la réussite du pari de la cohérence de la société avec son histoire (sa mémoire, son présent et son horizon).

Mais cette tension essentielle à l'ordre social est telle que les sociétés a-puissantes ont du mal à articuler et avoir une maîtrise autonome de l'histoire. C'est le cas des sociétés connectées au « système-monde » et qui ont du mal à suivre et à maîtriser l'ordre établi et bouleversant d'un monde puissant. Dans ces sociétés a-puissantes, la tension essentielle à l'ordre social se manifeste, pour nous exprimer comme S. B. Diagne (1998, p. 158-159), comme une « corrosion du sens », une « absence de signification » qui vient « distendre les ressorts psychologiques de l'ensemble social ». L'absence de sens est tel que le « système de la culture ne se vit plus comme promesse d'avenir » ; il « renvoie à la société une image d'elle-même qui brouille singulièrement l'idée qu'elle pouvait se faire de son propre système de valeurs et de comportements ».

L'histoire, marquée par cette perte de sens, se réduit au présent comme si la société n'a ni mémoire, ni horizon. Une manifestation particulière de ce brouillage de sens dans les

sociétés postcoloniales, type idéal de société a-puissante, est ce que nous avons appelé la « désarticulation sociale » (Y. Akakpo, 2009a). Une société de ce type, avons-nous dit en effet, se structure, se gère et se projette dans le temps comme si elle est constituée de pièces détachées superposées. Les sous-systèmes sociaux fonctionnent et se projettent dans le temps sans rapport interactif significatif les uns avec les autres. Une société désarticulée, n'ayant pas de fin cohérente, ses sous-systèmes fonctionnent et se projettent comme des monades. Sa fonctionnalité souffre de déficit d'unité ou de cohésion et n'obéit pas forcément à un projet.

Les sociétés modernes, qui se complexifient à l'ombre de la rationalité opératoire, et qui, pour cette raison, sont affectées négativement par cette tension essentielle à l'ordre social, dont nous proposons la théorie, ont du mal à agir sur leur histoire. Il peut paraître fonder de voir si, pour une société moderne, l'antidote contre la perte du sens de l'histoire n'est pas à rechercher dans la dialectique de la mémoire et de l'horizon.

2. Autonomie de l'histoire : pouvoir délibérant de la mémoire et de l'horizon

Dans un monde moderne, qui est sous l'emprise du technocolonialisme, comment conjurer l'a-puissance, afin de résoudre cette tension essentielle à l'ordre social à porter une démocratisation relative de la reprise du chemin de l'histoire ?

L'hypothèse la plus simple serait le repli défensif de chaque société, à la manière de l'escargot. Mais, il est clair que l'hypothèse du repli défensif tiendrait difficilement tête à la puissance du « système-monde ». La violence qui caractérise aujourd'hui les idéologies qui postulent une certaine ethno-histoire (S. B. Diagne, 2003), histoire définie dans les limites simples de la langue et/ou de la religion, témoigne de l'irrationalité à vouloir préserver la société de sa complexification et de sa diversité.

La complexification de l'espace sociétal et la diversité culturelle n'est pas en soi une menace pour la société. Elles ne sont souvent perçues comme une menace pour l'individu et la communauté que lorsqu'en difficulté avec son propre présent, la société fait de l'autre son bouc-émissaire communautaire. La peur de l'autre ou la peur à tolérer l'autre chez soi, dont la xénophobie est un cas, n'est que lorsqu'on est en difficulté avec soi-même. Dans ce cas, la société recherche dans le repli identitaire ou « les identités meurtrières » (A. Maalouf, 1998) l'antidote à l'incohérence interne du présent. C'est un antidote qui se montre problématique parce qu'il cherche à réaliser son projet au prix d'un sacrifice sans résultat réel, celui de laisser croire qu'on peut ramener des « identités constitutives » (S. B. Diagne, 1998), des identités qui se complexifient dans la dynamique de l'histoire, à leurs versions originelles homogènes supposées. A. Maalouf (1988) oppose une fin de non recevoir à la fiction d'une identité pure, en considérant que l'identité concrète de l'individu est faite de toutes ses appartenances.

Quand on appelle la pureté identitaire à la rescousse d'un présent qui n'offre plus de solution, cela ne remplit qu'une fonction idéologique. En vérité, cet appel est vécu par l'individu et la société comme un drame intérieur, un déchirement intérieur. Il s'agit d'être et d'agir contre sa propre *identité concrète*, en principe complexe et hétérogène, faite d'une pluralité d'expériences, d'appartenances et de projets ; d'être et d'agir comme s'il est possible de se dépouiller de sa propre histoire, au même titre qu'on se passe d'un vêtement. C'est la preuve de l'incapacité du repli identitaire à être une alternative historique là où le présent ne semble plus porteur de sens. On doit comprendre à partir de ce qui vient d'être dit que la perception positive que la société a de son métissage suppose la cohérence rassurante du présent. Quand on est avec les autres dans un présent qui rassure, la tentation à la xénophobie, si elle est, ne peut être que marginale.

C'est pourquoi la normalité de l'histoire, marquée par la tension essentielle à l'ordre social, et qui fait de la complexité et de la diversité, des marques singulières de la société, ne peut ne pas être la quête du sens pour le présent. Le sens du présent se lit, non dans le présent lui-même (« le présent pur »), puisque le présent ne donne jamais une pleine satisfaction ; il peut se lire dans la puissance délibérante qu'on peut reconnaître à la mémoire et à l'attention à l'horizon du présent. Cette idée, dans une certaine mesure, a un départ bergsonien. H. Bergson (1946, p. 10), en effet, note :

Car si, comme nous le disions, la conscience retient le passé et anticipe l'avenir, c'est précisément, sans doute, parce qu'elle est appelée à effectuer un choix : pour choisir, il faut penser à ce qu'on pourra faire et se remémorer les conséquences, avantageuses ou nuisibles, de ce qu'on a déjà fait ; il faut prévoir et se souvenir.

H. Bergson (1946), en effet, a raison de dire que « le présent pur, c'est l'inconscience ». Chez H. Bergson « le présent pur », i.e. le présent abstrait démarqué du « passé », ne peut donc livrer son sens. C'est pourquoi chez l'auteur, la conscience (le présent) « signifie avant tout mémoire » (1946, p. 55). La lecture d'un présent, dont le sens n'est pas évident dans l'immédiat, suppose d'abord l'« attention », le « devoir de veille » ou de faire mémoire, le devoir de faire appel à l'« expérience accumulée ». Amener la mémoire à procurer du sens au présent, c'est ce que H. Bergson (1946, p. 102) pense quand il note :

Il faut que tu prennes ta mémoire entière, toute ton expérience accumulée, et que tu l'amènes par un resserrement soudain à coïncider avec la conscience [...] Cet ajustement, tu ne peux l'assurer que par une attention simultanée de la sensation et de la mémoire [...] Tu me prends – moi, le moi de tes rêves, moi la totalité de ton passé – tu m'amènes, de contraction en contraction, à m'enfermer dans le très petit cercle que tu traces autour de ton action présente. C'est cela veiller, c'est vivre de la vie psychologique normale, c'est lut-

ter, c'est vouloir... car veiller et vouloir sont une seule et même chose.

Le rôle de la mémoire pour l'histoire du présent ne doit pas être saisi, en tant que tel, en raison de l'impossibilité de « tracer une ligne de démarcation entre le passé et le présent » (H. Bergson, 1946), mais plutôt relativement au fait que la mémoire elle-même est l'« expérience accumulée ». La place du passé dans le présent ne se justifie pas simplement du fait qu'il y a un pont qui relie le passé et le présent. H. Bergson (1946, p. 57) note que la vie « regarde en avant ; elle ne se retourne en arrière que dans la mesure où le passé peut l'aider à éclairer et à préparer l'avenir ». Le présent et l'avenir n'ont besoin de la mémoire que parce qu'elle peut leur apporter l'expérience accumulée. C'est important de le dire, parce que souligner la place fonctionnelle de la mémoire dans le présent et l'histoire ne doit pas donner lieu à une apologie du conservatisme ou du traditionalisme. Pour Bergson, « enfermer » la mémoire « dans le très petit cercle » tracé autour de l'« action présente » ne consiste pas à enfermer le présent dans le cercle du passé.

La mémoire ne fait l'histoire que parce qu'elle peut assurer au présent un devoir délibératif, un « devoir de veille », d'« attention » critique qui se justifie du fait que le présent lui-même découvre qu'il est loin de combler parfaitement ses propres attentes. Les peuples ont coutume de critiquer le présent plus qu'ils ne le font vis-à-vis du passé. Ce n'est pas dire que les peuples ne critiquent pas le passé. La critique du présent vient de ce que les attentes sociales, qui s'expriment à travers les désaccords sociaux, les actions citoyennes de protestation et de revendication, ont toujours occupé le présent. Les attentes sociales constituent une auto-critique du présent, elles sont une manière pour la société de se désolidariser de sa propre situation présente, une manière de rechercher d'autres solutions en dehors de celles qu'offre la situation présente. Le temps des attentes c'est le temps de couper avec les solutions du présent pour repenser le présent.

Quand le présent se désolidarise de lui-même et doit se repenser, la mémoire peut lui apporter le rappel des modèles de situations historiques qui ont valeur d'exemple. Ces modèles de situations historiques sont des expériences d'erreurs, d'échecs et de réussites qu'on ne peut plaquer sur le présent. La mémoire les ramène afin qu'ils avisent la société sur la recherche des alternatives présentes. Dans des sociétés en développement, qui, sous la pression du « système-monde », sont habitées par ce que S. B. Diagne (1998) a appelé la « corrosion du sens », on ne peut pas faire l'économie de ce « devoir de veille » de la mémoire sur les alternatives présentes. Dans les sociétés qui n'ont pas d'autonomie, de liberté souveraine, les expériences passées et d'ailleurs peuvent servir de leçons. Elles peuvent au moins aviser, quant à la pertinence ou l'impertinence des solutions prêt-à-porter que le « système-monde » offre à toute société et surtout aux sociétés faibles et a-puissantes. C'est pourquoi dans ces sociétés, la mémoire collective, faite d'informations pertinentes sur les expériences historiques que font les nations, n'est pas un luxe. Les sociétés métissées et complexes, qui sous la pression d'un monde en mouvement, ont du mal à avoir une maîtrise autonome de l'histoire, doivent édifier leur propre mémoire. Elles doivent édifier leur propre mémoire et lui confier le « devoir de veille ».

Il y a quelque chose qui, pour parler comme H. Bergson (1946), sert de « pont jeté entre le passé et l'avenir ». Nous pensons que ce n'est pas le présent en tant que tel, mais les attentes du présent. La mémoire, parce qu'elle est attention délibérante, est aussi révélatrice d'« attente » : image négative du présent et projection positive du présent dans l'avenir. Quand on doute du présent cela ouvre largement la conscience à délibérer sur l'avenir.

Par cette délibération de la conscience critique sur le présent, l'avenir est projeté comme ce que le présent aurait dû être. L'avenir, véritable horizon du présent, se constitue à partir de la conviction que le présent n'a plus les solutions crédibles idéales. C'est dans les situations historiques où le

présent est acculé et contesté (actions de revendication, de contestation, de remise en cause de l'ordre social) que la société tourne son regard en direction de l'avenir. Les attentes, nombreuses et énormes, à la taille des problèmes du présent, entrent légitimement dans l'ordre de la démesure, de l'utopie et du rêve. Le possible est pensé souvent en termes d'inversion du présent. La conscience contestataire retient que le présent offre le pire et l'avenir promet le meilleur. L'avenir, imaginé par la conscience contestataire, étant une inversion des situations présentes, est naturellement l'univers des rêves et des promesses, assez souvent non réalistes. C'est pourquoi les rêves pour l'avenir, issus des moments où le présent est acculé et contesté, la réalité finit toujours par les rectifier. C'est cette tendance de la réalité à rectifier les rêves d'avenir, parfois dramatiquement, que les régimes post-révolution appellent le réalisme politique. Le temps de la réalisation est le moment de l'atténuation de la vérité des rêves collectifs. Mais le rêve reste une reprise du chemin de l'histoire.

Malgré la nature utopique de tout rêve, le rêve est la direction du présent, i.e. l'avenir ; il mobilise vers l'horizon du présent. H. Bergson (1946, p. 5) écrit dans ce sens : « L'avenir est là : il nous appelle, ou plutôt il nous tire à lui : cette traction ininterrompue qui nous fait avancer sur la route du temps est cause aussi que nous agissons continuellement. Toute action est un empiétement sur l'avenir ».

Un rêve collectif est une force sociale extraordinaire. Sa force vient de ce qu'elle se constitue à partir de la construction d'une image négative du présent. Plus l'image négative du présent prend de l'importance, plus les rêves collectifs occupent la conscience collective et gagnent en consistance.

Le devenir d'un rêve collectif repose d'abord sur sa capacité à révéler les possibles du réel. On ne peut parler de sa vérité qu'en termes de sa capacité à projeter des réalités possibles et des possibilités réelles. Sa pertinence ne peut donc se mesurer qu'à sa capacité à être l'avenir, l'avenir révélé du présent. Quand le rêve collectif est en déphasage avec

toute possibilité réelle, ou bien il se révèle sans promesse d'histoire ou d'avenir, ou bien il devient une histoire meurtrière ou un avenir meurtrier. Le passage du rêve à la réalité et à la réalisation est meurtrier quand le projet du rêve ne se réduit, en tout, qu'à la pure « ténèbre du désir » (P. Ricoeur, 1965, p. 161). Et une histoire meurtrière est de l'ordre de l'anti-histoire. Un rêve collectif féconde l'histoire lorsqu'il devient une direction appropriée à suivre dans une situation historique déterminée.

Ce n'est pas aisé pour les sociétés qui, sous la pression du « système-monde » et du monde en mouvement, ont des problèmes de repère, de se donner des rêves autonomes et pertinents pour l'avenir. Sous la pression du rythme du monde puissant, leur espace sociétal est en réalité inondé de rêves contradictoires venus de toute part et allant dans toutes les directions. Les rêves collectifs étant légion, diversifiés et contradictoires, les choix idéologiques pertinents d'avenir ne sont pas simples. En tenant compte de cet aspect, on doit considérer ensuite que le devenir d'un rêve collectif repose sur son incarnation sociale et historique. Un rêve n'est l'horizon du présent que lorsque des forces sociales, politiques et citoyennes la revendiquent, y adhèrent et en font leur cheval de bataille. Dans un monde où il n'est pas simple pour une société, surtout si elle est faible et impuissante, de délibérer et faire des choix autonomes, les rêves n'ont de pouvoir sur l'histoire que s'ils sont reçus comme interpellation, par les forces sociales, économiques, politiques, les institutions publiques et citoyennes.

Dans des sociétés affaiblies par leur rapport à la puissance opératoire et au monde puissant, sociétés dans lesquelles la volonté n'a pas de pouvoir sur les choses (l'être, le devoir être, l'avoir, la relation), le plus simple n'est certainement pas l'autonomie de la délibération et de l'action, encore moins la liberté de faire l'histoire. Pour elles, la volonté n'a de plus simple à faire qu'à postuler autrement le présent, à rêver l'horizon du présent. Donc dans des sociétés, où la volonté n'a pas d'autorité sur l'histoire, ce qui leur donne d'être des lieux par excellence de rêves, la praxis

politique et citoyenne doit comporter une herméneutique des rêves historiques.

L'interprétation (P. Ricœur, 1965) étant une « réduction d'illusion », une « réponse de la lucidité à la ruse », elle doit permettre à l'acteur de « substituer la lumière du sens à la ténèbre du désir ». Ce qui est ici retenu c'est ce qui dans l'herméneutique des rêves, dont P. Ricœur (1965) a fait la théorie, est appelé la « téléologie du sujet » (« implicite » dans le « freudisme ») et qui est précisément, selon le philosophe français, la face complémentaire de l'« archéologie du sujet ».

P. Ricœur retient de *l'Interprétation des Rêves* la question et la réponse de Freud sur le rapport entre le rêve et l'avenir : « Le rêve peut-il faire connaître l'avenir ? Il ne saurait en être question ». Cette réponse radicale de Freud consacre le rêve à être le rétroviseur dans lequel toute histoire se lit au passé. P. Ricœur reconnaît que chez Freud « le rêve est en somme un exemple de régression à la condition la plus précoce du rêveur, une reviviscence de son enfance, des impulsions qui ont dominé celle-ci, des modes d'expression dont elle a disposé ». Mais la lecture que P. Ricœur (1965, p. 444) fait de *l'Interprétation des rêves*, souligne que « seul a une *arché* un sujet qui a un *telos* ». P. Ricœur (1965, p. 444) note alors qu'il faut que le sujet « découvre que le « devenir conscient », par quoi il *s'approprie* le sens de son existence comme désir et comme effort, ne lui appartient pas, mais appartient au *sens* qui se fait en lui. Il lui faut médiatiser la conscience de soi par l'esprit, c'est-à-dire les figures qui donnent un *telos* à ce « devenir conscient ».

Cette interprétation qui trouve dans le rêve le *telos* du « devenir conscient » peut être aussi une véritable herméneutique des « signes des temps² » historiques. Quand la

² Une expression reprise de *l'Évangélique selon Saint Luc*, 12, 54-56. Jésus disait à la foule : « Lorsque vous voyez un nuage se lever au couchant, aussitôt vous dites que la pluie vient, et ainsi arrive t-il. Et lorsque c'est le vent du midi qui souffle, vous dites qu'il va faire chaud, et c'est

volonté n'a plus de pouvoir sur l'histoire, elle rêve de ce qu'elle aurait pu. Ce qu'on veut, et qui n'est pas réalisé, est projeté devant soi comme un idéal attendu. Dans ce sens, on doit reconnaître d'une part qu'un rêve collectif est l'expression authentique de la volonté délibérante. Pour cette raison un rêve historique doit être reconnu comme l'expression démocratique du vouloir, du fait même qu'il est le vouloir *authentique* d'un sujet libre et autonome. D'autre part, un rêve historique apparaît également comme *l'authentique* mémoire de l'avenir, puisqu'il est l'avenir rêvé. Parce qu'il est la mémoire de l'avenir, le rêve, dans les conjonctures où l'histoire n'obéit pas à la volonté, peut être un véritable « signe des temps » (annonces d'avenir), parce qu'il capitalise les possibles historiques que la volonté délibérante a dû refouler. Les signes des temps historiques sont des événements qui ont en mémoire l'avenir.

L'on veut dire qu'un rêve collectif, là où la volonté n'a pas de pouvoir sur l'histoire, étant le seul acquis authentique de la volonté délibérante, est le chemin de l'autonomie de l'histoire. Alors, la praxis politique et citoyenne ne peut éviter d'être, dans une mesure, une « interprétation des rêves ».

Conclusion

Il importe de prêter attention à la tension essentielle à l'ordre social. Elle est et produit, en général, une « absence de signification » (S. B. Diagne, 1998) des choses et une résistance des choses au pouvoir de la volonté. On ne peut espérer que l'histoire conjure cette tension sans considérer que l'histoire elle-même soit le lieu où l'homme doit donner la preuve de son pouvoir sur les choses et le temps. Un tel pouvoir de la volonté sur l'histoire, là où cette tension se révèle une épreuve malheureuse pour l'histoire, suppose que

ce qui arrive. Hypocrites, vous savez discerner le visage de la terre et du ciel ; et ce temps-ci alors, comment ne le discernerez-vous pas ? ».

l'action humaine soit reliée à une dialectique de la mémoire et de l'horizon. Cette dialectique, ici retenue, met en avant une certaine herméneutique des *signes des temps historiques*, une herméneutique de l'évènement comme catégorie de l'action rationnelle.

Références bibliographiques

- AKAKPO Yaovi, 2009a, La rationalité technologique à l'épreuve, *Le Cahier philosophique d'Afrique*, 7, Ouagadougou.
- AKAKPO Yaovi, 2009b, *L'horizon des sciences en Afrique*, Bern, Peter Lang.
- BERGER Gaston, 1967, *L'homme moderne et son éducation*, 2^e éd., Paris, PUF.
- BERGSON Henri, 1946, *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, 43^e éd., Paris, PUF.
- DIAGNE Souleymane Bachir, 1998, « Sociétés urbaines en Afrique de l'Ouest : le discours des valeurs et la corrosion du sens », in *Etat et société civile en Afrique. Quest*, p. 157-162.
- DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », *Diogène*, n° 2, Paris, PUF, p. 145-151.
- ECOLE BIBLIQUE DE JERUSALEM, 2009, « Évangile selon Luc », in *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf.
- KUHN Thomas Samuel, 1990, *La tension essentielle. Tradition et changements dans les sciences*, Trad. Biezunski et al., Paris, Gallimard.
- MAALOUF Amin, 1998, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset.
- RICŒUR Paul, 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil.
- SCHUMPETER Joseph, 1998, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot.