

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

MIRI



Indexation



ESJI Eurasian
Scientific
Journal
Index
www.ESJIndex.org



REVUE SEMESTRIELLE / N° 0010 / JUIN 2026

ISSN : 1987-1538

E-mail : revuemiri09@gmail.com

Tel. +237 6 99 56 34 79 / +223 75 35 97 82

Bamako - Mali

PRESENTATION

La Revue Internationale de Philosophie (Miri) est une collection périodique spécialisée du Centre Africain de Recherche et d'Innovations Scientifiques (CARIS) et de ses partenaires dans le but de renforcer et d'innover la recherche en histoire de la philosophie, philosophie de la logique, philosophie du langage, métaphysique, épistémologie, philosophie des sciences, philosophie morale et politique, esthétique, philosophie du droit, histoire des idées, philosophie de l'environnement, théologie et en ontologie.

Les objectifs généraux de la revue portent sur la valorisation de la recherche philosophique à travers le partage des résultats d'avancées scientifiques, l'innovation thématique, et la culture de l'esprit critique.

Son objectif spécifique est de redynamiser la production des thématiques pertinentes sur les réalités sociales africaines, les théories de la connaissance, la philosophie du développement, la philosophie des médias, la crise de l'identité de l'Afrique moderne, la philosophie de l'information et la pensée philosophique africaine.

EQUIPE EDITORIALE

DIRECTEUR DE PUBLICATION

Pr Belko OUOLOGUEM (Mali)

DIRECTEUR ADJOINT

Pr Sékou YALCOUYE (Mali)

COMITE SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE

Pr Mahamadé SAVADOGO (Professeur des universités, Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

Pr Yodé Simplicie DION (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan),

Pr Jean Maurice MONNOYER (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

Pr Mounkaïla Abdo Laouli SERKI (Professeur des Universités Abdou Moumouni de Niamey)

Pr Samba DIAKITÉ (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Isabelle BUTERLIN (Professeur des universités Aix-Marseille I, France)

Pr Yao Edmond KOUASSI (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Akissi GBOCHO (Professeur des universités Félix Houphouët-Boigny, Cote d'Ivoire)

Pr Gbotta TAYORO (Professeur des Universités Félix Houphouët-Boigny de Cocody-Abidjan)

Pr Blé Marcel Silvère KOUAHO (Professeur des Universités Alassane Ouattara de Bouaké)

Pr Abdoulaye Mamadou TOURE (Professeur des universités UGLC SONFONIA, Conakry, Guinée)

Pr Jacques NANEMA (Professeur des universités Ouagadougou Joseph Ki Zerbo, Burkina-Faso)

Pr Nacouma Augustin BOMBA (Maitre de conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Ibrahim CAMARA (Maitre de conférences, ENSup, Mali)

Dr Souleymane KEITA (Maitre de Conférences, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

COMITE EDITORIAL

Pr Sigame Boubacar MAIGA (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

Dr Siaka KONÉ (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Ibrahim Amara DIALLO (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Oumar KONÉ (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Amadou BAMBA (Economie, Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)

Dr Eliane KY (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

Dr Samba SIDIBE (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

M. Souleymane COULIBALY (Philosophie, Université Yambo Ouologuem de Bamako, Mali)

REDACTEUR EN CHEF

Dr Mahmoud ABDOU (Philosophie, Ecole Normale Supérieure de Bamako, Mali)

COORDINATRICE

Dr Palaï-Baïpame Gertrude (Histoire, Université de Douala, Cameroun)

COORDINATEUR ADJOINT

M. Fousseyni BAGAYOKO (Informaticien, responsable technique de la Revue)

POLITIQUE EDITORIALE

La revue internationale de Philosophie (MIRI) est une revue qui paraît deux (2) fois l'année et publie des textes qui contribuent au progrès de la connaissance dans tous les domaines de la philosophie et des sciences humaines. Revue MIRI publie des articles de qualité, originaux, de haute portée scientifique et des études critiques.

« 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)

- ✓ 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.
- ✓ Tous les manuscrits soumis à la revue MIRI sont évalués par au moins trois chercheurs, experts dans leurs domaines respectifs.
- ✓ Suite à l'acceptation de son texte, l'auteur-e s'acquitte des frais d'instruction et de publication avant poursuite du reste de la procédure.
- ✓ Un texte ne sera pas publié si, malgré les qualités de fond, il implique un manque de rigueur sémantique et syntaxique.
- ✓ Chaque auteur reçoit son Tiré à part dès la publication du numéro.
- ✓ Les droits de traduction, de publication, de diffusion et de reproduction des textes publiés sont exclusivement réservés à la revue MIRI.
- ✓ 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.

SOMMAIRE

1. Yao Abraham KONAN

Démarches méthodologiques du progrès de la science dans les perspectives de Karl R. POPPER et de Thomas S. KUHN.....1

2. Kouakou Hervé NIAMIEN

Re-penser le paradigme ontologique du couple hétérosexuel en contexte marital contemporain.....13

3. IDI OUNFANA Nassirou, MADDOU Harouna

La révolution : entre condamnation et justification chez Emmanuel KANT et Hannah ARENDT.....28

4. Seydou SOUMANA

Sciences logico-mathématiques et développement des sciences de la nature et des sciences humaines et sociales.....43

5. KONE Seydou, koffi KOUAMÉ

La reddition des comptes des élites politiques : l'échec africain ?.....60

6. Drahamane Elhadji TOURE, Oumarou TOGOLA, Ahmadou MAIGA

La perception des enseignants face à l'absence de motivation des élèves dans les écoles fondamentales du district de Bamako (Rive -Gauche) : Approche Cognitive.....73

7. YAO Akpolê Koffi Daniel

Philosophie et vérité : fondement métaphysique d'un discours.....89

8. Oumar DIARRA

La référence bibliographique comme indicateur de la scientificité de la recherche du savoir savant.....102

9. Oumar DIARRA

De l'intelligence artificielle à la reconquête d'une identité humaine.....113

10. Fatima Doumbia, Dibi Koffi Ulrich

La question du développement en Afrique : une mise en abîme à partir du paradigme social et écologique.....125

11. ACHY Ayenon Georges Yannick, KAMARA Moussa

Le capitalisme et l'environnement.....142

12. TARABA Dieudonné

Existentialisme et transhumanisme : vers une ontologie du sujet modifiable.....153

13. Bledoumou Cédric-Blanchard APPENAN, Atchey Aymar Desjoie MOUA

Du lieu du dialogue au dialogue des lieux : réflexion sur la pensée topique de Fabien Eboussi Boulaga.....167

14. Dieudonné TOUGOUMA

Philosophie analytique et intelligence artificielle : de la formalisation de la rationalité à la pensée computationnelle.....184

15. Souleymane KEITA, Ibrahim Amara DIALLO, Agnès Luopou DORE

Du parricide à l'affirmation de soi : les métamorphoses de Nietzsche.....204

16. Mahmoud ABDOU, Sigame Boubacar MAIGA

Les formes de radicalité (juridique, morale, religieuse) face au défi de la paix : quelles perspectives pour une vie meilleure ?.....217

17. Christophe ONGUENE ONGUENE

Le panafricanisme : jalon pour la construction d'une politique intérieure à l'échelle du continent.....228

18. Mahmoud ABDOU, Sigame Boubacar MAIGA

Respect de l'altérité et de la diversité culturelle comme conditions de la paix chez Sartre.....240

19. Armand Marc BEYENE

La déconstruction du progrès chez Pierre-André Taguieff : entre ambivalence et nécessité.....250

LA QUESTION DU DEVELOPPEMENT EN AFRIQUE : UNE MISE EN ABIME A PARTIR DU PARADIGME SOCIAL ET ECOLOGIQUE

Fatima Doumbia

Maîtresse de conférences en philosophie
à l'Université Félix Houphouët-Boigny Abidjan, fatima.doumbia@aol.fr

Dibi Koffi Ulrich

Docteur en philosophie
à l'Université Félix Houphouët-Boigny Abidjan, ulrichdibino@gmail.com

Résumé

La question du développement, qui peut sembler une question désuète aujourd'hui où l'on n'entend plus parler de développement ni de sous-développement, mérite pourtant d'être pensée car elle est toujours actuelle, masquée sous des idéologies déguisées. La proximité entre ce concept de développement et la mission civilisatrice de la colonisation nécessitent d'étudier les ressorts idéologiques de ce présumé retard de l'Afrique. D'abord considérée comme non civilisée, puis comme sous-développée, enfin comme émergente, l'Afrique semble devoir suivre un modèle unique tracé par d'autres, modèle non suffisamment questionné. Pourquoi, malgré la multitude de plans de développement, ne ressentons-nous toujours pas, dans la vie quotidienne, ces fameux décollages ni ces prodigieux bonds en avant ? Pourquoi donc ne pas accepter, avec Kabou, cette hypothèse comme point de départ d'une réflexion ? « Et si l'Afrique refusait le développement » ? Cette expression « et si ? » peut traduire à la fois une hypothèse ou une crainte. Elle peut aussi servir à poser une question d'ordre spéculatif. En appelant à penser des alternatives même improbables, elle sert méthodologiquement à penser d'autres scénarios en forçant l'esprit à une remise en question qui est ici cette mise en abîme à partir de l'effet miroir des sociétés dites développées.

Mots clés : développement, question, Afrique, nature, dépliement.

Abstract

The question of development, which may seem outdated today, when we no longer hear talk of development or underdevelopment, nevertheless merits consideration because it remains a topical issue, masked by disguised ideologies. The close link between this concept of development and the civilising mission of colonisation necessitates an examination of the ideological underpinnings of this supposed backwardness of Africa. First regarded as uncivilised, then as underdeveloped, and finally as emerging, Africa seems destined to follow a single model mapped out by others, a model that has not been sufficiently scrutinised. Why, despite the multitude of development plans, do we still not feel, in our daily lives, these much-vaunted take-offs or these prodigious leaps forward? Why, then, not accept, along with Kabou, this hypothesis as a starting point for reflection? 'What if Africa refused development?' This expression "what if?" can convey both a hypothesis and a fear. It can also serve to pose a speculative question. By inviting us to consider even improbable alternatives, it serves methodologically to explore other scenarios, forcing the mind to question itself—a process of mise en abîme arising from the mirror effect of so-called developed societies.

Keywords : development, question, Africa, nature, unfolding.

Introduction

Il y a plus de trente ans paraissait un livre audacieux intitulé : *Et si l'Afrique refusait le développement ?*

Audacieux en effet car Axelle Kabou, dans cet ouvrage, osait interpellier l'Afrique en la confrontant à la complexité de ses problèmes et de ses propres responsabilités. Accusée d'afropessimisme, les vives polémiques suscitées par son ouvrage se sont souvent appuyées sur des émotions de défense de notre continent. Avec le recul, on remarque que la plupart de ces reproches ne visaient pas tant le fond de ses réflexions que sa démarche : une critique de ce qui se révélait au fond comme des tares de l'Afrique. De la même manière qu'il est en général proscrit de déprécier sa propre famille en présence de l'étranger, ici, les critiques à l'endroit d'Axelle Kabou relèvent de cette même logique. Une critique sévère de l'Afrique est souvent perçue comme une manifestation de l'emprise idéologique occidentale, et, dans le cas de Kabou, cette perception est renforcée par le fait qu'elle ne réside pas sur le continent, ce qui amène à la présenter comme ignorante des réalités africaines.

Partons donc de nos propres expériences. Dans les quartiers de classe moyenne dans lesquels nous vivons, pullulent sous nos balcons des « baraques », faites de bric et de broc qui n'existaient pas trente ans auparavant, pas autant, pas partout, pas de plus en plus, ce qui montre un phénomène de précarisation ayant conduit à la création de ministères dédiés à ces préoccupations, de l'Hydraulique, de l'Assainissement et de la Salubrité. Dans ces bicoques, les habitants vivent la saison sèche sous l'inhumaine chaleur des feuilles de tôles métalliques qui les recouvrent (apparues aux indépendances en remplacement des toits en terre crue couverts de matériaux naturels) et la saison des pluies dans la menace des inondations. Devant la cherté de la vie, du coût des soins (malgré la gratuité annoncée dans les hôpitaux publics), devant l'angoisse insoutenable que seuls connaissent ceux qui ont vécu l'expérience de l'attente suppliante dans les banques de sang, le développement de l'Afrique interroge.

Interroger les causes du refus du développement nécessite de penser les raisons de l'acceptation du développement. Là est au fond l'évidence ici mise en abîme. Le refus comme l'acceptation sont les signes de la manifestation d'une volonté. Quand on refuse on dit non, nous dit Kourouma à travers son roman social¹. Ce que refuse Fama, le personnage principal de ce roman, ce sont à la fois les injustices, l'oppression, les contradictions de sa société et l'assimilation culturelle. Le refus de Fama est au-delà d'une parole. Il est un acte de résistance comme une lutte pour la transmission des valeurs et du savoir-faire aux générations futures

¹ Référence au roman de Ahmadou Kourouma, *Quand on refuse on dit non*, Paris, Seuil, 2004.

face à l'uniformisation d'un même modèle. Et si le modèle du développement tel qu'on nous le vend depuis des décennies concentrait tous les refus de Fama ?

Le problème porté par cette réflexion est de savoir comment rejeter le modèle uniforme du développement sans refuser le sens implicite du développement qui est l'amélioration qualitative de la vie. Nous userons, pour résoudre ce problème, de la méthode dialectique en interrogeant d'abord les raisons pour lesquelles ce concept interroge, ce qui en fait une question. Cette clarification permettra dans un second mouvement d'interroger les ressorts idéologiques de la question, que sont les sources conceptuelles du développement. Les limites de cette question nous amèneront à reposer autrement le problème en substituant, dans un troisième mouvement, à la question des sources celle des origines et du fondement afin de proposer un autre paradigme de vie.

1. Pourquoi le développement est-il une question ?

1.1. La contradiction du développement : à la fois un mouvement et un état

Richard Wright, lors d'une interview en 1945, disait à Maurice Nadeau au sujet de la situation aux Etats-Unis qu'« Il n'y a pas de problème noir seulement un problème blanc », propos rapportés par Emmanuel Parent (2011, p. 235). On peut considérer qu'un élément pensé comme problème à une société est révélateur d'une autre réalité, sous forme de défi : la question des femmes étant un problème d'hommes puisque ce qu'elle révèle est la domination masculine. Ce glissement entre problème et question permet de comprendre que ce qui pose question à une société, autrement dit, ce qui l'interroge ne se fait pas dans une neutralité théorique, car ce qui l'interroge est en réalité ce qui constitue déjà pour elle un problème. Ce qui ne pose pas problème n'est pas questionné. Jamais on n'entend parler de la question blanche, de la question des hommes, de la question hétérosexuelle mais de la question noire, la question des femmes, la question de l'homosexualité. La question du développement ici vient ainsi à contrecourant puisque selon les bases que nous venons d'établir, c'est ce qui se tient en marge, en périphérie, et non ce qui est central, normatif qui est questionné. Seul le sous-développement devrait ainsi être une question.

Cela semble, à première vue, un non-sens de parler de question du développement dès lors que le développement est pensé comme l'état, la situation atteinte de certains pays auxquels on reconnaît qu'ils ont bien atteint cet état, dans la mesure où on les qualifie de pays développés. Ces pays sont centraux et non en marge. Cependant l'idée de mouvement contenue dans le sens du développement devrait faire du développement ce qui ne s'arrête

pas, se pose dans la continuité, comme un horizon qu'en somme on n'atteindrait jamais. Penser ainsi le développement ne reviendrait-il pas à le comprendre comme une sorte d'idéal, une visée, tout comme la démocratie ou la sagesse philosophique, au mieux, contemplée pour ceux qui réussissent à rompre les chaînes et s'extirper de la sombre caverne du monde des apparences et s'élever par un mouvement ascendant vers le monde intelligible des Idées ? Rappelons que cette élévation amène à la contemplation et jamais chez Platon à la possession de la vérité, le philosophe étant de ce fait non le détenteur de cette sagesse, mais entrant simplement en amitié avec elle. Or, la compréhension du développement comme horizon, processus et non comme un état ne s'applique pas à tous les pays. En effet, certains pays semblent avoir atteint ce développement, bien que leur société soit toujours en progrès et en évolution. Le sous-développement est alors la situation où l'état de sociétés devant ou ayant impulsé le mouvement de développement, sans avoir réussi « pour le moment » nous dit-on, à l'atteindre.

Sous la plume de Hegel, certains demeurent à jamais prisonniers de cette sombre caverne de l'ignorance, cette évolution culturelle étant impossible à certains peuples, ceux à conscience et histoire confuses.

Les peuples à conscience confuse non plus que leur histoire confuse ne peuvent devenir l'objet de l'histoire philosophique, laquelle a pour but de connaître l'Idée dans l'histoire, de saisir l'esprit des peuples qui ont pris conscience de leur principe et savent ce qu'ils sont et ce qu'ils font. Nous verrons plus tard quel est le rapport entre l'histoire (*historia*) et la chronique (*res gestae*). La véritable histoire objective d'un peuple commence lors qu'elle devient aussi une histoire écrite (Histoire). Une civilisation (par exemple celle trois fois millénaire de l'Inde) qui n'est pas parvenue à écrire sa propre histoire est également incapable d'évolution culturelle. (G. W. F. Hegel, 1965, p. 24-25)

Quoi d'étonnant à ce que ceux ayant atteint un certain stade, que ce soit de l'histoire, de l'évolution culturelle, du développement ou du savoir soient solidaires de ceux en retard ? Cette conviction pour certains pays d'avoir atteint l'état de développement les amène à devenir les guides du monde en imposant de ce fait aux autres la marche à suivre que sont leurs modèles économiques, politiques, sociaux.

1.2. La persistance d'une idéologie à questionner : mission civilisatrice, sous-développement et émergence

Dans la problématique du développement qui, en réalité, est celle du sous-développement, se lit le devoir qu'ont les sociétés développées et donc éclairées d'aider les autres à parvenir à ce développement. Il est nécessaire de situer le contexte d'émergence du

concept de sous-développement pour comprendre en quoi est-ce que parler de développement c'est en réalité parler de sous-développement.

Le 20 janvier 1949 Harry Truman, lors du discours d'investiture de son deuxième mandat, polarise le monde suivant le niveau d'industrialisation des pays ; ce qui les classe en pays développés ou sous-développés.

Il nous faut lancer un nouveau programme qui soit audacieux et qui mette les avantages de notre avance scientifique et de notre progrès industriel au service de l'amélioration et de la croissance des régions sous-développées. Plus de la moitié des gens dans le monde vit dans des conditions voisines de la misère. Ils n'ont pas assez à manger. Ils sont victimes de maladies. Leur pauvreté constitue un handicap et une menace, tant pour eux que pour les régions les plus prospères. ([20 janvier 1949 - Émergence du « sous-développement » - Herodote.net](#))

Le développement est ainsi pensé comme un service octroyé aux retardataires à partir de l'avancée scientifique et technique. Richard Wright montrant qu'il n'y a pas de problème noir mais seulement un problème blanc, on comprend qu'il n'y a pas de problème de sous-développement mais seulement un problème de développement ; autrement dit un problème comme le montre le discours de Truman, « pour les régions les plus prospères ». Ce que le discours ne dit pas clairement c'est la raison de cette menace que constituent les pays sous-développés pour les pays développés, qui en fait un problème. Lorsqu'on sait que ce discours a été prononcé durant la guerre froide, l'une des menaces facilement identifiables est celle de l'avancée du communisme et la crainte qui aurait pu alors se traduire par cette question : « et si les colonies européennes commençant à réclamer leurs indépendances se ralliaient à l'idéologie communiste contre l'idéologie libérale » ? Les conséquences seraient non seulement politiques, mais également économiques, le capitalisme ayant besoin de ces pays pour l'écoulement de ses marchandises comme l'ont montré Marx et Engels avec beaucoup de clairvoyance.

Par suite du perfectionnement rapide de tous les instruments de production et grâce à l'amélioration incessante des communications, la bourgeoisie précipite dans la civilisation jusqu'aux nations les plus barbares. Le bas prix de ses marchandises est la grosse artillerie avec laquelle elle démolit toutes les murailles de Chine et obtient la capitulation des barbares le plus opiniâtrement xénophobes. Elle contraint toutes les nations, sous peine de courir à leur perte, à adopter le mode de production bourgeois ; elle les contraint d'importer chez elles ce qui s'appelle la civilisation, autrement dit : elle en fait des nations de bourgeois. En un mot, elle crée un monde à son image. (K. Marx, F. Engels, 1963, p. 165)

Ainsi, la solidarité contenue dans cette aide évoquée par Truman qui se mettra en place par le Programme pour le Développement International, puis plus tard par d'autres aides et coopérations techniques visait en réalité la propre pérennité des pays développés.

Comment ne pas établir un parallèle avec un autre concept ayant précédé celui de développement qu'est l'acte civilisateur de la colonisation, idéologie détruite thèse par thèse par Césaire, dans son pamphlet qu'est le *Discours sur le colonialisme* en substituant à l'équation colonisation égale civilisation, l'équation colonisation égale chosification.

Colonisation et civilisation ?

[...] Qu'est-ce en son principe que la colonisation ? De convenir de ce qu'elle n'est point ; ni évangélisation, ni entreprise philanthropique, ni volonté de reculer les frontières de l'ignorance, de la maladie, de la tyrannie, ni élargissement de Dieu, ni extension du Droit, d'admettre une fois pour toutes, sans volonté de broncher aux conséquences, que le geste décisif est ici [...] l'ombre portée, maléfique, d'une forme de civilisation qui, à un moment de son histoire, se constate obligée, de façon interne, d'étendre à l'échelle mondiale la concurrence de ses économies antagonistes. (A. Césaire, 1955, p. 55)

La thèse portée par l'idéologie de la mission civilisatrice de la colonisation, ou du développement est que les pays auxquels on apporte la civilisation ou le développement en sont dépourvus. Autrement dit ces discours partent de la non-reconnaissance de la civilisation et du développement de ces pays. L'idéologie coloniale posait la civilisation comme humanisation, comme progrès apporté aux nations moins avancées. Il suffit de relire le fameux discours de Jules Ferry du 28 juillet 1885 devant l'Assemblée portant sur le devoir civilisateur et humanitaire des peuples inférieurs.

C'est pour l'Afrique, quelques pays de l'Asie et de l'Amérique Latine que s'appliquait le terme de sous-développement, de plus en plus maquillé en pays en voie de développement puis émergents. Lorsqu'on parle de question de développement, immédiatement l'on sait que l'on se situe dans des sociétés non européennes, non occidentales, à telle enseigne qu'intituler cette réflexion « La question du développement en Afrique » contient une forme de tautologie. Comprendre ce qui fait du développement une question nécessite de penser les sources conceptuelles du concept.

2. Les sources conceptuelles du développement : le logos, le progrès, l'évolution

2.1. La technique comme source du développement ?

Penser les sources du développement revient à questionner les causes possibles du développement. L'usage du terme source, comme le montrent Blaise Bachofen et Bruno Bernardi dans leur « Introduction » au *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (2008, p. 15) peut « recouvrir toute espèce de cause possible », le possible n'étant pas nécessairement le réel qui lui renvoie plutôt au terme d'origine. Penser les sources du développement reviendrait à poser cette question du « et si la cause du développement

était... ? ». Ce « Et si » ne renvoie pas nécessairement à une pure imagination, mais semble-t-il à une justification a posteriori que l'on pose en regardant les sociétés occidentales et en les posant comme normes. Revenons à l'invention du sous-développement.

Truman, à l'origine du concept de sous-développement qui éclaire celui du développement situe les sources de ce développement dans la croissance, la science et la technique.

La révolution moderniste née de la technique moderne amène à s'arrêter sur l'idéologie de cette époque afin de comprendre ce changement de l'agir humain et ce changement de conception du monde. C'est parce que l'on ne pouvait concevoir que la nature puisse être dérangée qu'était pensée une action de l'homme à l'intérieur de cette nature immuable. Cette volonté de comprendre la nature afin de la maîtriser et ne pas se laisser dominer par elle a finalement provoqué une rupture de l'équilibre. La peur de l'autre et d'être dominé par lui amenant souvent à dominer, on peut dire que le même processus a lieu avec la nature à partir de la Modernité. Bien que Descartes, reconnu comme fondateur de la pensée moderne et celui ayant opéré une cette révolution scientifique, ait pris des distances avec la sixième partie du *Discours de la méthode* et se soit plutôt consacré à des réflexions morales à la fin de sa vie, il n'en demeure pas moins celui dont les thèses, entre autres, dans cette fin du *Discours de la méthode*, ont posé un tournant dans la représentation du monde. François Misrachi dans « La présentation » du *Discours de la méthode* (1951, p. 23-24) écrit :

Dans l'évolution de la pensée, on peut dire, en langage heideggérien que le cartésianisme est ce moment de l'histoire de l'Être où le Destin occidental qui fait que l'Être se présente sous l'aspect l' « oubli », s'accomplit pleinement. La « nature » - l'Étant – réduite à l'étendue géométrique connaissable et maniable à volonté, entièrement soumise à l'empire de la subjectivité humaine comme volontarisme technicien – ceci atteste l'effacement complet de l'Être et le triomphe apparent de l'homme, qui cesse totalement de se penser comme « le berger de l'Être » pour ne plus se considérer que comme le « maître de l'Étant ». À travers Descartes, ce triomphe de la technique devient conscient de lui-même et se donne ses bases scientifiques [...] et métaphysique [...].

Cette conception d'une nature soumise à la subjectivité humaine et du « triomphe apparent de l'homme » amène ainsi à la réduire en objet manipulable, observable, mesurable, quantifiable. Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne* (1994, p. 318) explique que

Faire des relevés et des arpentages, c'est une faculté dont le propre est de ne pouvoir fonctionner que si l'homme se dégage de tout attachement, de tout intérêt pour ce qui est proche de lui, et qu'il se retire, s'éloigne de son voisinage.

Cet éloignement qui amène à une perte du monde a été matériellement rendu possible à partir, dit Arendt, de la possibilité qu'a eu l'homme de survoler la terre, l'éloignement étant d'abord physique.

Cet éloignement de la terre, de la nature n'est pas une particularité des civilisations africaines traditionnelles qui intègrent l'homme à la nature. Or Hegel voit dans cette intégration une immédiateté qui empêche de parler de civilisation de ces peuples.

Le progrès scientifique et technique a provoqué un changement de paradigme dont les conséquences débordent le milieu scientifique et technique qui l'a vu naître puisqu'il impacte la société entière et les conceptions du monde.

L'ordre naturel était jusqu'alors considéré comme un témoignage de Dieu, comme le signe le plus adéquat d'une Intelligence ordonnatrice du réel et dispensatrice de toute valeur. Désormais ce monde dont la signification reste toujours précaire et fragmentaire n'est plus en rapport avec les aspirations profondes de l'âme [...]. C'est que l'univers est désormais « muet » : il ne parle plus au « cœur », aucune certitude ontologique n'émane plus du cours du monde. « Qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Ce cri de Pascal devant les solitudes glacées que n'organise plus le cosmos, exprime une expérience qu'aucune autre époque n'avait jusqu'alors considérée comme possible : les sciences exactes suscitaient un sentiment d'ignorance ontologique ou « existentielle » dont l'intensité allait s'avérer proportionnelle au savoir. Le mot de Rimbaud: « Nous ne sommes pas au monde » commençait à être vrai [...]. (K. Papaioannou, 1965, p. 6-7)

L'innovation technologique et la révolution industrielle favorisent certes une aisance dans la vie, une nette amélioration de la productivité et une forte croissance économique. Même en hausse, ce taux de croissance mondial masque des inégalités sans précédent à l'échelle planétaire, relevées entre autres par Thomas Piketty dans *Le Capital au XXI^e siècle*. Cette libre circulation des capitaux était pourtant censée amener un développement à l'échelle planétaire.

2.2. La croissance et la limite comme sources de l'ambivalence du développement

Dans ce développement économique pensé comme progrès et croissance est contenue une sorte d'illimité qui se heurte aux limites de la nature, à des écarts de développement accentuant le fossé entre les plus riches et les plus pauvres. Ces crises sociales et environnementales sont les conséquences de ce modèle de croissance capitaliste pensé comme voie du développement, contre lesquels Marx avait déjà mis en garde en pensant la destruction des deux sources de la richesse dans le mode de production capitaliste que sont le travailleur et la terre. Éric Berr et Jean-Marie Harribey dans L'introduction générale de l'ouvrage collectif *Le développement en question(s)* (2006, p. 14-15) relèvent qu'

Au total, la crise sociale et la crise écologique constituent le paysage dans lequel l'humanité se débat. Crise sociale et crise écologique se conjuguent et se renforcent l'une l'autre puisque les plus pauvres sont ceux qui sont les premiers et les plus durement touchés par la dégradation de l'environnement naturel. Mais il faut certainement introduire l'hypothèse que cette conjugaison n'est pas le fruit du hasard. L'ampleur et la simultanéité de ces deux crises sont la marque d'une crise de société, voire d'une crise de civilisation. Un modèle s'épuise, celui-là même qui nous est présenté comme ayant une vocation universelle et comme étant la fin de l'histoire : le progrès identifié à la fuite en avant de la technique entraînée par une dynamique largement autonome sans possibilité de la maîtriser, à la prééminence du marché comme régulateur unique des sociétés, à l'extension infinie du champ de la marchandise, à la subordination des êtres humains aux règles de compétitivité, à la logique de l'accumulation du capital.

Ce que la révolution moderniste va transformer c'est l'agir humain dans sa capacité désormais à perturber l'équilibre. La modification de la nature amenant toutes sortes de déséquilibres puisque désormais l'homme fait mal aux habitants de la terre, de la mer et de l'air ; cela revient donc à penser une nature à bout, épuisée ; ce que traduit bien l'épuisement du sol et de la terre. Le développement durable mettant en avant les limites de la nature entre ainsi en collision avec le développement économique basé sur l'idée de progrès comme croissance, idée renfermant une sorte d'illimité. La question du développement aujourd'hui est liée à celle de la limite, qui se décline en limites de la nature et en limite du mode de production capitaliste. Or la limite est bien ce qui met un terme à la croissance.

Habermas, dans *Raison et légitimité* comprenait déjà le problème écologique en termes de limites. « [...] une croissance exponentielle de la population et de la production, autrement dit l'extension de la maîtrise de la nature externe, doit un jour se heurter à des limites dans la capacité biologique d'absorption de l'environnement » (J. Habermas, 1978, p. 65). Pour le penseur de l'École de Francfort, la limite n'est pas une particularité du mode de production capitaliste car tout mode de production se trouve confronté à un moment donné à une limite. C'est la réponse qu'apporte le mode de production qui se révèle intéressante.

Les sociétés capitalistes ne peuvent suivre les impératifs de limitations de la croissance sans abandonner leur principe d'organisation, car la conversion de la croissance capitaliste spontanée et pseudo-naturelle en une croissance qualitative exige une planification de la production orientée vers les valeurs d'usage, [or] le déploiement des forces productives ne peut être "décroché" des impératifs de la production de valeurs d'échange sans violer la logique du système. (J. Habermas, 1978, p. 66)

Pour Habermas comme pour Fischbach, la particularité du mode de production capitaliste se situe en cela qu'il ne peut pas écouter l'urgence que pose la nature sans s'auto-détruire. Il ne peut mettre un terme à la destruction de la nature sans se détruire lui-même, ce

qui explique sans doute la situation catastrophique dans laquelle se trouve aujourd'hui le monde.

La question de la durabilité se pose dès lors qu'a été rompu cet équilibre, cette harmonie, par la technique qualifiée par Jonas de technique moderne. C'est bien de cette rationalité moderne figurant une conception anthropocentrique que provient ce changement de paradigme de la nature, pensée à la disposition de l'homme. À toutes les époques, existe une technique, mais la spécificité de la technique moderne, est qu'elle ne se contente plus d'apporter une modification dans la nature, mais apporte une modification de la nature elle-même. Jonas écrit (1990, p. 24) :

Ce qui est non dit, mais ce qui lui est sous-jacent comme allant de soi à cette époque, c'est le savoir que nonobstant toute la grandeur de son ingéniosité illimitée, l'homme, comparé aux éléments, est toujours encore petit ; c'est cela qui donne toute son audace à ses incursions dans ceux-ci et ce qui leur permet de tolérer son impertinence. Toutes les libertés qu'il prend avec les habitants de la terre, de la mer et de l'air laissent pourtant inchangée la nature englobante de ces règnes et ne diminuent pas leurs forces créatrices. Il ne leur fait pas vraiment mal lorsqu'il découpe son petit royaume dans leur grand royaume. [...] Tout ceci vaut parce que avant notre époque les interventions de l'homme dans la nature, tel que lui-même les voyait, étaient essentiellement de nature superficielle et sans pouvoir d'en perturber l'équilibre arrêté.

Cette perturbation de l'équilibre amène à établir un lien entre déséquilibre et développement.

3. L'urgence de l'interrogation sur l'origine et le fondement du développement

3.1. Le paradigme du développement comme dépliement

Le second discours de Rousseau est présenté comme réponse à une question. Et pourtant, la question à laquelle répond Rousseau n'est pas celle qui avait été posée par l'Académie de Dijon. Rousseau en titrant ainsi son discours présenté comme réponse, change la question de l'Académie et de ce fait déplace l'implicite contenu dans cette question, en le rejetant. La question posée était : « Quelle est la source de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle ? ».

En substituant « origine » à « source », il désigne la voie dans laquelle il faut chercher la cause réelle des inégalités : l'histoire empirique de l'homme, non sa prétendue nature atemporelle. Puis il distingue le registre du « fondement » de celui de « l'origine » : en effet, si le décryptage de l'histoire réelle nous en apprend beaucoup sur l'ordre des choses, il laisse entier le problème de ce qui *doit être*. (B. Bachofen, B. Bernardi, 2008, p. 15)

Ce passage montre ainsi clairement que la question oriente la réponse. Penser les sources du développement revient à penser les causes possibles, ce qui peut contenir

l'hypothétique « et si ». Substituer la question des sources à celle de l'origine revient à penser l'histoire réelle.

Le terme de développement est si intriqué au vocabulaire économique, politique, qu'on oublie qu'il est d'abord un concept se rapportant à l'évolution naturelle et non sociale. Si donc la dimension durable du développement qui est une préoccupation actuelle semble provenir de l'évolution du concept du développement, en l'orientant vers une dimension non plus uniquement économique mais également écologique, en réalité cette question de la durabilité est un retour au lieu d'origine du concept : la nature. En effet, le concept de développement est d'abord utilisé en biologie pour expliquer la croissance et l'évolution des organismes, non dans le sens d'amélioration mais plutôt de dépliement, comme ce dépliement que recouvre la forme dialectique pour le développement d'une argumentation en philosophie.

Dans le développement durable est contenue cette forme de dépliement naturel des sociétés, qui tiendrait compte du cosmos dans sa totalité, dans une double rupture temporelle (effaçant le souci uniquement du présent) et hiérarchique (supprimant la supériorité de l'homme sur la nature). Ce souci de notre demeure, pensée comme un tout questionne le comment l'habiter en respect des autres éléments de cette demeure, que sont les animaux, les plantes, les minéraux, etc. Le dépliement est ainsi dépliement de cette totalité de laquelle ne sont pas absents les animaux, les végétaux, les mers, océans, etc.

Une telle éthique soucieuse du respect de la nature, du renoncement à l'anthropomorphisme sans pour autant renoncer au respect de l'homme, est bien le projet de Hans Jonas dans *Le principe responsabilité*. Pour Jonas il s'agit, pour l'humain, de dépasser la valorisation de la nature pensée uniquement comme « condition de sa propre survie » (H. Jonas, 1990, p. 263). Autrement dit, la nature ainsi pensée renvoie à son utilité pour l'homme, prenant alors le sens de l'environnement comme ce qui est autour de lui, sans que lui n'y soit réellement inséré, et également comme ce qui est pensé en rapport à lui. L'environnement est environnement de et pour l'homme. Ces deux questions, du comment rentabiliser notre demeure renvoyant à son utilité pour une jouissance maximum des humains, et comment habiter notre demeure avec respect et sagesse, renvoyant au dépliement harmonieux de la totalité qu'elle constitue, ne traduisent pas uniquement les positions dans un cas de l'économie et dans l'autre de l'écologie, elles reflètent également selon Arne Næss deux mouvements antagonistes de l'écologie qu'il qualifie de superficielle et de profonde. Il résume ainsi ces mouvements :

LE MOUVEMENT D'ÉCOLOGIE SUPERFICIELLE

Lutter contre la pollution et l'épuisement des ressources. Objectif central : la santé et l'affluence des populations dans les pays développés.

LE MOUVEMENT DE LA *DEEP ECOLOGY*

Rejet de l'image de l'homme-au-sein-de-l'environnement en faveur de l'image relationnelle de champ de vue total. Les organismes sont des nœuds au sein du réseau ou du champ de la biosphère, où chaque être soutient avec l'autre des relations intrinsèques. (A. Naess, 2007, p. 51- 52)

Ce qui se présente alors comme un changement de paradigme – substituant à la conception économique du développement et même à la conception superficielle de l'écologie et son logos instrumental, une conception profondément écologique réintégrant l'homme dans la nature et pensant le cosmos comme un tout – n'est en réalité qu'un retour à l'Antiquité, lorsque le monde était pensé comme cosmos, comme un tout. Dans ce cosmos, se trouve l'interdépendance qui prend le nom de « relation intrinsèque » dans l'écophilosophie de Naess et de solidarité de destin dans la nouvelle fondation éthique de Jonas, basée sur la responsabilité. Pour Naess (2007, p. 52),

Une relation intrinsèque entre deux choses A et B est telle que la relation appartient aux définitions ou aux constitutions fondamentales de A et de B, si bien qu'en l'absence de cette relation, A et B cessent d'être ce qu'ils sont. Le modèle du champ de vue total ne dissout pas seulement le concept de l'homme-au-sein-de-l'environnement, mais tout concept d'une chose comprise comme chose compacte au sein d'un milieu [...].

Cette relation intrinsèque qui établit une dépendance réciproque entre les éléments de la nature fonde cette dépendance non de manière accidentelle dans la mesure où, précise Naess, cette relation détermine aussi l'identité de A et de B. Cette relation est intrinsèque et nécessaire, fondamentale. Il n'y a rien d'étonnant à ce que l'écologie profonde de Naess rencontre l'écologie critique de Jonas qui décrit la « solidarité de destin entre l'homme et la nature » que l'homme redécouvre, dit-il, à partir du danger.

[...] la solidarité nouvellement découverte à travers le danger, nous fait redécouvrir la dignité autonome de la nature et nous commande de respecter son intégrité par-delà l'aspect utilitaire. [...] car l'intervention dans d'autres vies est *eo ipso* donnée avec l'appartenance au domaine de la vie, étant donné que chaque espèce vit d'autres espèces ou qu'elle contribue à déterminer leur environnement, et que donc la simple autoconservation de chacun que poursuit la nature représente une intervention continuelle dans le reste de l'équilibre de la vie. (H. Jonas, 1990, p. 263)

3.2. Renouer avec l'équilibre du cosmos : et si l'Afrique devait refuser le développement ?

La nature pensée comme finalité ainsi que le principe d'équilibre, l'ordonnement et l'harmonie renouent avec la conception antique de la nature comme cosmos, antagoniste

du chaos. Dans le dialogue entre Socrate et Calliclès dans *Gorgias*, voici ce que Platon fait dire à Socrate (508 a) :

Certains sages disent, Calliclès, que le ciel, la terre, les dieux et les hommes forment ensemble une communauté, qu'ils sont liés par l'amitié, l'amour de l'ordre, le respect de la tempérance et le sens de la justice. C'est pourquoi le tout du monde, ces sages, mon camarade, l'appellent *kosmos* ou ordre du monde et non pas désordre ou dérèglement.

Cette sorte d'amitié entre les éléments du cosmos que l'on trouve chez Platon dans le tout du monde n'est ainsi pas à proprement parler une caractéristique humaine. La pensée du monde comme un tout lié amène de fait à établir un rapport intrinsèque entre ces éléments eux-mêmes et non un rapport extrinsèque et hiérarchique entre l'homme et les autres éléments.

En exhumant le concept de cosmos cher aux Antiques, le géographe Humboldt, au XIX^e siècle, fonde une cartographie des espèces animales et végétales liées à leurs milieux de vie. Dans *Cosmos : Essai d'une description physique du Monde*, il comprend l'univers comme totalité dans laquelle les éléments sont en interaction. Haeckel, en s'appuyant sur les principes de la pensée de Humboldt et de Darwin que sont la lutte pour l'existence, la sélection naturelle, l'équilibre, etc., jette les bases d'une science réunissant plusieurs disciplines, botanique, géophysique, anatomie, etc. « pour proposer une vision unifiée d'un monde naturel désormais descriptible comme totalité. Le néologisme qu'il forme à partir de l'*oikos* grec s'enracine dans cette perspective, définissant l'écologie comme la “science des rapports réciproques des organismes” » (A. Debourdeau, 2016, p. 35).

En situant l'origine du genre humain dans l'animal, Haeckel pose une différence quantitative avec les animaux et non plus qualitative, entérinant à la fois le créationnisme et situant l'homme dans le règne animal. Toutes les caractéristiques, souvent pensées comme propres de l'homme, sont renvoyées à des caractéristiques communes également aux animaux, aussi bien aux vertébrés supérieurs, dit Haeckel qu'aux articulés. Ainsi, écrit-il dans *Le Monisme* (1897, p. 30) que

L'amour du prochain, c'est-à-dire la réciprocité d'aide, de soins et de protection apparaît déjà comme un devoir social chez ces animaux vivant en société. Bien que ces fondements moraux de la société se soient plus tard développés davantage chez l'homme, leur plus ancienne origine préhistorique se trouve cependant, comme Darwin l'a démontré, dans l'instinct social des bêtes.

De par cette sécularisation de la nature, la pensée de Haeckel ouvre la voie à la substitution de l'écocentrisme à l'anthropocentrisme. La postérité montre une filiation avec *Le principe responsabilité* de Jonas mettant en avant une conception éthique de la nature, *Le Contrat naturel* de Serres, accentuant l'aspect juridique et contractuel de la question. C'est

sans doute la *deep ecology* de Naess qui semble la plus radicale et qui ramène à ce positionnement antique vis-à-vis de la nature, pensée comme un tout qui a été détruit et qu'il s'agit de réconcilier afin de repenser la question de la demeure dans la problématique du développement et non celle de la logique instrumentale et de la croissance. Dans *Écologie, communauté et style de vie*, Arne Naess (2008, p. 63) écrit que « l'homme ne se situe pas au sommet de la hiérarchie du vivant, mais s'inscrit au contraire dans l'écosphère comme une partie qui s'insère dans le tout ».

L'écosophie de Naess qu'il situe en droite ligne de la sagesse de la philosophie et de non de la science est ce qui l'amène à substituer au *logos* la *sophia*.

Par écosophie j'entends une philosophie de l'harmonie ou de l'équilibre écologique. Une philosophie, en tant que genre de *sophia*-sagesse, est ouvertement normative, elle contient à la fois des normes, des règles, des postulats, des thèses se rapportant à un système de valeurs prioritaires et des hypothèses sur la situation de fait de notre univers. La sagesse se traduit en une politique et en des prescriptions qui s'en inspirent, et non pas seulement en une description scientifique et en prédictions. (A. Naess, 2007, p. 58)

C'est cette sagesse et le souci de la demeure qui conduisent à la conception du développement dans sa durabilité et dans sa généralisation dans le cosmos entier. Or, nous dit Ki-Zerbo (2003, p. 116) « dans la mentalité et dans la culture africaine, il ne faut pas laisser subsister le mal. Le mal est conçu comme une rupture d'équilibre. Et si l'on n'y remédie pas, non seulement celui qui a commis le mal, mais toute la société, voire tout le cosmos, en souffre ». Le paradigme de la nature comme cosmos ou environnement implique un changement de conduite de l'homme. Or cette conception instrumentale de la nature est bien liée à l'utilitarisme de la maximisation des profits et à la croissance qui sont les idéologies à l'origine du concept de développement sociétal.

Conclusion

Les différentes conceptions du développement, que ce soit celle de Towa qui pose la nécessité de s'approprier la technique et la science, de Ki-Zerbo qui défend la nécessité d'un développement endogène ou de Nkrumah dans une perspective d'union panafricaine, acceptent le concept de développement qui est alors réorienté suivant les particularités des réalités africaines. Cela rend inopérantes les critiques. Les implications idéologiques en réalité ne sont pas les conséquences mais bien les origines du concept. Ce dont il est question, ici, a été de montrer, à partir des fondements du développement que nous avons identifiés dans la sagesse de la nature, un autre sens non pas du développement mais de la vie et de la

manière d'habiter notre demeure. Le refus du développement est refus d'un modèle de vie rompant avec la nature. Cette critique du rattrapage diffère de celle de Samir Amin en ceci qu'il ne s'agit pas de montrer son impossibilité mais de poser sa remise en question en visant à montrer qu'elle contient l'acceptation d'un retard. Accepter l'idéologie du développement reviendrait à se reconnaître dans une position d'infériorité et aussi à reconnaître un unique modèle de société et de vie. L'abandon du concept de développement et son refus au fond disent l'abandon d'une conception du monde, d'une logique de la compétitivité, d'une compréhension instrumentale de la nature, et de la supériorité de l'homme au sein de cette nature. Ces refus rejoignent bien les raisons pour lesquelles Fama refuse et dit non. Ainsi le refus de cette idéologie est un appel à une vie autre, défendue par Thoreau : la sagesse de vivre en équilibre avec les autres éléments de la Nature qui n'est pas différente de cette sagesse africaine considérée par nombre de Lumières comme signe d'une mentalité primitive. La possibilité de refuser le développement signifierait en somme une réelle indépendance des pays africains, ayant la possibilité de dire non à un modèle qui montre aujourd'hui son désastre par les crises sociales et écologiques engendrées par ce développement. Le postcolonialisme se donnant de penser ce qui dans nos imaginaires résiste à l'entreprise coloniale, le développement est l'une des questions urgentes à penser pour une rupture effective avec une épistémè autre. Le refus ici qui serait celui de dire non au développement ne signifierait pas le choix de s'enfermer dans l'ignorance et le statique, mais dans la lutte pour pouvoir refuser un modèle non universel, non naturel, non anhistorique, un modèle construit, qui de ce fait peut aussi être déconstruit. Le développement interroge à la fois la condition de possibilité d'un monde autre et dit la crainte de ce que ce développement fait à l'homme et à la nature.

Références bibliographiques

ARENDT Hannah, 1994, *Condition de l'homme moderne*, traduction G. Frasier, Paris, Pocket.

BACHOFEN Blaise et BERNADI Bruno, 2008, « Introduction » dans Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion.

BERR Eric et HARRIBEY Jean-Marie, 2006, *L'introduction générale dans le développement en question (s)*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux.

CESAIRE Aimé, 1955, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine.

DEBOURDEAU ARIANE, 2016, « Aux origines de la pensée écologique : Ernst Haeckel, du naturalisme à la philosophie de l'Oïkos » dans *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2016/2 N°44, Paris, L'Harmattan, p. 33-62.

HAECKEL Ernst, 1897, *Le Monisme, lien entre la religion et la science : profession de foi d'un naturaliste*, Paris, Reinwald.

HABERMAS Jurgen, 1978, *Raison et légitimité*, Paris, Payot.

JONAS Hans, 1990, *Le principe responsabilité*, traduit de l'allemand par Jean Greish, Paris, Les Éditions du Cerf.

KABOU Axelle, 1991, *Et si l'Afrique refusait le développement ?* Paris, L'Harmattan.

KI-ZERBO Joseph, 2003, *À quand l'Afrique ?*, Paris, Éditions de l'Aube.

MARX Karl et ENGELS Friedrich, 1965, *Le manifeste communiste*, traduction par Maximilien Rubel et Louis Evrard, dans *Œuvres I Économie I*, Paris, Gallimard, Collection La Pléiade.

MISRACHI François, 1951, *Présentation du Discours de la méthode*, Paris, Union générale d'éditions.

NAESS Arne, 2007, « Le mouvement d'écologie superficielle et le mouvement d'écologie profonde de longue portée. Une présentation » dans *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, textes réunis et traduits par Hicham-Stéphane Afeissa, Prais, Vrin, 2007, p. 51-60.

NAESS Arne, 2008, *Écologie, communauté et style de vie*, éditions MF.

PAPAIIOANNOU Kostas, 1965, « Hegel et la philosophie de l'histoire » dans G.W.F. Hegel, *La ruse de la raison*, Paris, Union Générale d'Éditions, p. 5-19.

PARENT Emmanuel, 2011, « Présentation » de Ralph Ellison, « Richard Wright's Blues », Volume ! [En ligne], 8 : 1 | 2011, mis en ligne le 15 mai 2013, consulté le 14 novembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/volume/145> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/volume.145>, p. 233-252.