

IMPACT PSYCHOLOGIQUE DU PASSÉ COLONIAL SUR LE CIVISME EN AFRIQUE SUBSAHARIENNE, Seydou SOUMANA (Université Djibo

Hamani de Tahoua – Niger)
seydousoumana971@yahoo.fr

Résumé

Dans cet article, nous avons analysé la question du civisme en Afrique subsaharienne. Notre démarche a consisté en une exégèse des textes d'auteurs qui ont abordé le thème afin de mieux nous permettre d'élucider notre opinion sur la question. Notre objectif est de chercher si l'incivisme actuel des subsaharien n'aurait pas une partie de son explication dans son passé colonial. Aussi, pour résoudre ce problème d'incivisme, il faut penser et leur administrer une éducation civique de type cathartique, c'est-à-dire capable de les libérer de leur dépendance psychologique vis-à-vis de l'ancienne puissance colonisatrice et faire d'eux des citoyens capables. Cette éducation civique doit penser et enseigner des valeurs inspirées de la réalité socio-historique du continent et qui soient capables de restituer aux Africains leur identité et la confiance en eux-mêmes.

Mots clés : Afrique, citoyen, civisme, colonisation, éducation.

PSYCHOLOGICAL IMPACT OF THE COLONIAL PAST TIME ON CITIZENSHIP IN SUB-SAHARAN AFRICA

Abstract

In this article, we have analyzed the issue of citizenship in sub-Saharan Africa. Our approach consisted of an exegesis of the texts of authors who have approached the theme in order to better enable us to elucidate our opinion on the question. Our objective is to show that the current incivility of sub-Saharans can have part of its explanation in their colonial past. Also, to solve this problem of incivility, it is necessary to think and administer to them a civic education of the cathartic type, that is to say capable of freeing them from their psychological dependence vis-à-vis the former colonizing power and make them capable citizens. This civic education must think about and teach values inspired by the socio-historical reality of the continent and which are capable of restoring to Africans their identity and self-confidence.

Keywords: Africa, citizen, citizenship, colonization, education.

Introduction

L'observation des comportements des Africains subsahariens laisse souvent apercevoir un envers des vertus civiques. Si ce ne sont pas les responsables administratifs et politiques qui détournent les deniers publics ou utilisent le pouvoir d'État pour régler des comptes à des adversaires, ce sont les citoyens eux-mêmes

qui démolissent, sans état d'âme, les infrastructures et autres réalisations publiques construites à grands frais et avec des dettes assorties d'intérêts souvent exorbitants. La question se pose de savoir pourquoi le civisme semble quasi absent dans la conduite des Africains noirs. G. Napo (2013, p. 9), constatant qu'au Togo « des comportements inciviques ont refait surface avec plus de persistance au début du processus de démocratisation dans les années 1990 », conclut à « une crise de citoyenneté » de la part de ce peuple. Mais, peut-on réellement qualifier les scènes d'incivisme qui ont émaillé l'avènement de la démocratie des années 1990 de « crise de citoyenneté » ? Et peut-on soutenir que c'est la démocratie qui en est la cause véritable ? Avant de pouvoir répondre à ces questions, un regard en amont sur ces événements s'impose. Pour cela, nous nous proposons de remonter un peu plus dans l'histoire pour plonger dans le passé colonial du continent. Notre sentiment est que pendant cette période, il a dû se produire une distorsion historico-psychologique qui continuerait encore à affecter les comportements des Africains noirs et à les détourner, selon les termes de S. Sambou (2005, p. 43), « de la marche normale de toute société vers un développement voulu et organisé ».

Pour soutenir notre interrogation, remarquons que de manière consciente ou non, l'Africain noir a une tendance naturelle à la soumission aux anciens maîtres coloniaux et, conséquemment, à accorder peu de crédit à ce qui vient de lui-même. On s'attend à ce que le meilleur vienne toujours de l'Occident sinon, dans tous les cas, d'ailleurs que de chez soi. Dans la même logique, les hommes d'État sont souvent dans l'incapacité de décider de leurs propres orientations politiques, sacrifiant au passage le destin du peuple, condamné à tâtonner pour survivre. En un mot, tout dans l'allure de l'Africain noir, laisse apercevoir qu'il ne croit pas en lui-même ; il ne croit pas véritablement à ce qui vient de lui. Mieux tout semble indiquer que rien de grand ne se pense et ne se décide ou ne se réalise sans que ce ne soit sous la lanterne des anciens maîtres blancs.

D'où notre questionnement : quelles sont les raisons qui expliqueraient un tel comportement ? Quelles en pourraient être les solutions possibles ? Notre objectif, ici, est de chercher si l'incivisme actuel des subsahariens n'aurait pas une partie de son explication dans son passé colonial. Pour mener à bien notre étude, la méthodologie consiste à une analyse documentaire des auteurs qui ont abordé cette question. Il s'agira surtout de faire une analyse critique de leurs travaux dans le but de nous permettre de mieux approfondir la problématique et de mieux affirmer et élucider notre propre opinion sur la question du civisme en Afrique subsaharienne. Pour réaliser notre objectif, nous allons, premièrement, chercher à identifier et à clarifier des racines coloniales de l'incivisme actuel de l'Africain noir, deuxièmement, réfléchir sur une éducation civique possible capable de l'enlibérer et, troisièmement, tenter de proposer un type de citoyen que nous appellerons citoyen africain capable.

1. Racines coloniales de l'incivisme en Afrique subsaharienne

Pour pouvoir éclairer les raisons de la méfiance des Africains noirs à l'égard de l'État moderne et des institutions publiques, en général, on peut remonter à l'histoire coloniale. Pendant cette période, l'État colonial s'opposait aux autochtones. Non seulement, il les excluait de la gestion des affaires publiques, mais se révélait aussi, pour eux, comme une source de malheur et d'humiliation. Le face à face du colonisateur et du colonisé, selon A. Césaire (2006, p. 11), était tout marqué de force, de brutalité, de cruauté, de sadisme, des heurts ; « Entre colonisateur et colonisé, écrit-t-il, il n'y a de place que pour la corvée, l'intimidation, la pression, la police, l'impôt, le vol, le viol, les cultures obligatoires, le mépris, la méfiance, la morgue, la suffisance, la muflerie, des élites décérébrées, des masses avilies ».

Cet état des choses a eu pour conséquence que le colonisé ressentait la présence de l'État colonial, comme n'étant ni le produit de sa volonté ni quelque chose qui puisse lui assurer quelque bonheur que ce soit. Au contraire, il lui apparaît comme une chose totalement étrangère, une chose venue d'ailleurs et qui n'a d'autres finalités que de le banaliser et de s'imposer à lui par la sournoiserie et la brutalité. L'Africain vivait ainsi la colonisation avec la conscience et la même conviction d'être exclu du système, celui-ci étant un ordre de commandement uniquement bâti sur l'autoritarisme et la « culture de la chicotte ».

Dans cette politique de marginalisation, de brimade, de fouet et d'avilissement, les chefs traditionnels eux-mêmes étaient réduits à de simples marionnettes servant le colon dans la terreur et l'agenouillement. S'il ne leur était pas imposé de collecter les impôts en déshonorant les chefs de familles devant les leurs, ils étaient forcés d'épier et de dénoncer leurs concitoyens qui tentaient la moindre remise en cause de l'ordre établi. Réduits à « collecter les impôts » et à « mobiliser les populations pour les besoins de l'autorité coloniale », souligne M. Gazibo (2010, § 40), les chefs locaux n'hésitaient pas à fomenter « des renversements de dynastie si le tenant du trône ne collaborait pas ». Une psychologie du noir dans les conditions coloniales permet aisément de comprendre qu'il ne pouvait qu'éprouver de l'aversion à l'égard de l'État colonial et de tout ce qui le soutient. Aussi, à cette répugnance de tout ce qui porte la marque coloniale, se greffait-il une révolte vécue de l'intérieur. Mais, étant dans l'impuissance, c'est-à-dire n'ayant pas les moyens de renverser l'ordre établi, il couvait forcément dans les profondeurs de l'âme du noir un courroux tourné autant contre l'étranger que certains acteurs locaux (chefs traditionnels et auxiliaires de l'administration coloniale) perçus, à tort ou à raison, comme des traîtres ayant vendus leurs âmes aux blancs.

Ainsi, le climat qui régnait jusqu'aux indépendances était tel que les autochtones rejetaient les colons et leurs supposés complices noirs. A l'égard des fonctionnaires noirs, écrit A. M. Dioffo (2019, p. 82), les populations étaient « désemparées devant ces "blancs-noirs" souvent plus féroces que le blanc lui-

même ». Aussi, comme pour ajouter au malheur des Africains, la décolonisation ne leur avait-elle pas laissé le choix. Elle a remis la direction des États aux auxiliaires noirs qui l'avaient servie et qui lui avaient juré fidélité. Elle a remis les rennes de l'État à ceux qu'A. Césaire (2006, p. 11) appelle les « élites décérébrées ». Désormais, les blancs sont partis, les ennemis étrangers ne sont plus là. Seulement, pour emprunter le mot à Tempels (2008, p. 46), cette « masse d'évolués, qui regardent avec mépris leurs congénères » a désormais pris le pouvoir et s'est contentée de reproduire les structures, les habitudes et les pratiques du régime colonial. Autrement dit, l'État postcolonial fonctionne pour l'essentiel sur le modèle colonial : le gouvernement, la langue, les commis, les impôts, les prisons, la chicotte, l'humiliation, etc.

Toute cette similitude a créé dans l'esprit de l'autochtone le sentiment que la colonisation n'a pas disparu, que rien n'a changé après les indépendances nationales, sinon que les dirigeants ont simplement changé de couleur. Au lieu que ce soit le blanc qui règne, réprime, rançonne et brime, c'est désormais le légataire autochtone qui assume ces fonctions. Aussi, l'histoire nous renseigne-t-elle que les maîtres postcoloniaux, ne se sont pas moins bien acquittés de cette besogne. Les prisons ont continué à être bien remplies, les exécutions extrajudiciaires à être rondement conduites, les pères de famille humiliés au milieu de leurs progénitures. Bref, les héritiers n'ont pas trahi l'esprit des pères et même, par endroit, ils ont accru la misère du noir laissant dans l'imaginaire populaire que la décolonisation est simplement une substitution de la dictature noire à la dictature blanche.

La conséquence du prolongement de la logique et des pratiques coloniales dans la post-colonisation est que les indépendances n'ont pas véritablement permis chez le Noir une rupture psychologique d'avec son état de colonisé. Ce phénomène peut s'observer encore, au moins à deux niveaux : la persistance de la méfiance populaire vis-à-vis de l'État moderne et le sentiment d'"évolués" qui caractérise les élites africaines. Complexés devant l'homme blanc, la "masse d'évolués" a cependant le sentiment d'être supérieur au reste de la population. « L'enseignement colonial », affirme A. M. Dioffo (2019, p. 80), a « fourni des fonctionnaires aussi zélés que soumis, qui se comportaient généralement avec autant de bassesse et d'obséquiosité envers le "blanc" que d'arrogance, de mépris et de cupidité envers leurs compatriotes Africains ». De façon consciente ou non, ceux qui ont eu accès à la culture occidentale s'y accrochent surtout parce qu'ils pensent y tirer un avantage en ce sens que cet accès et l'abandon des traditions les rapprochent davantage des maîtres blancs faisant d'eux des civilisés autant que cela les éloigne des autochtones. M-A. Fouréré (2016) dit qu'« autrefois signes de l'infériorité africaine, les traditions étaient ce dont il fallait se défaire pour monter en civilisation, cette dernière étant, par définition, occidentale ».

Aujourd'hui encore, une étude psychologique poussée révélerait certainement que, comme c'était le cas pendant la colonisation, c'est parfois moins la volonté de s'approprier et de défendre les valeurs locales qui chante l'esprit de

beaucoup d'"évolués" que le désir de profiter des avantages socio-politiques que confère l'accès à la culture occidentale. S. Sambou (2005, p. 45) dit qu'« il est à craindre de nos jours que certains Africains soient, sans le savoir, les bourreaux de leur propre civilisation ».

À l'opposé des élites pour lesquels l'État constitue une source de profit, la population continue encore aujourd'hui de s'en méfier. Le vocabulaire local en donne d'éloquents renseignements. Tout ce qui a trait au pouvoir moderne est encore localement désigné sous les vocables, « école des bancs », de « chose des blancs », « pouvoir des blancs », etc. De telles expressions traduisent l'inconscient collectif ; elles expriment le sentiment profond que l'État moderne continue encore d'être regardé, ressenti et même vécu comme une chose étrangère, une construction venue d'ailleurs et greffée maladroitement et impérativement aux valeurs locales.

Cependant, par-delà la différence de perception que les élites et la population ont de la signification de l'État, il y a un moyen terme qui traduit une identité de conviction profonde des deux parties. Il s'agit d'un sentiment, fort probablement inconscient, mais qui imprime puissamment les comportements des uns et des autres. Ce sentiment est que, de manière générale, toutes perçoivent l'État comme une chose qui n'appartient à personne. C'est pourquoi, dans l'imaginaire collectif, le fait de piller ou de détruire le bien public n'est pas, à proprement parler, commettre un mal dirigé contre quelqu'un ou même contre la société. Au Niger, les fonctionnaires et les populations dénoncent régulièrement l'insuffisance de matériel de travail dans les services étatiques. Mais souvent, quand ce matériel est mis à disposition, une grande partie est détournée et écoulée sur le marché noir sans que personne ne s'en émeuve réellement.

Pire, du citoyen ordinaire au plus haut responsable, tout le monde s'approvisionne de ce matériel détourné ; ce qui révèle des écarts entre ce que disent les lois (qui condamnent les actions inciviques) et les comportements de tous les jours caractérisés par une certaine licence à l'égard de la chose publique. La raison profonde de cet état des choses est que dans le subconscient des uns et des autres, l'État et ses lois ne sont pas perçus comme l'émanation de la volonté unie de la communauté. C'est pourquoi, à bien analyser les affrontements qui opposent, par moments, le pouvoir et la population, voire les élites entre elles autour des affaires publiques, on finit par comprendre que ce n'est pas tant le souci de la sauvegarde et de l'avancement du bien commun qui en est la véritable motivation que l'envie que chaque partie a de défendre et de faire prospérer des intérêts égoïstes.

Partant d'une telle représentation de l'État, il n'y a plus lieu de s'étonner que le civisme soit moins prégnant dans le comportement des citoyens. Dans son essence, celui-ci est un appel intérieur à partager une cause commune. Il est un sentiment qui porte l'individu à faire communauté avec les autres à travers l'État. C'est pourquoi, écrit C. Bruschi (1996, p. 13), « être citoyen c'est être conscient d'appartenir à une communauté d'individus agissant dans le sens de l'intérêt

général ». Par conséquent, l'on en vient à la conclusion qu'avant de parler véritablement de crise de citoyenneté chez un peuple, il faut savoir, si le civisme y prévalait, c'est-à-dire s'il éprouvait effectivement un sentiment de communauté à travers l'État. Il s'agit, dans le cas de l'Afrique noire, de chercher à savoir si, avant l'avènement de la démocratie dans les années 1990, la population croyait profondément que l'État est une émanation de la volonté unie de tous, qu'il existe par la volonté de tous et qu'il a pour finalité de servir la communauté entière.

Rappelons un phénomène, pour le moins insolite, qui s'est produit en Afrique subsaharienne dans les années 1990. Des populations qui étaient jusque-là très dociles et qui présentaient tous les signes du bon citoyen, se sont brusquement mises à se révolter contre l'État et à casser ses symboles. Alors, à l'époque déjà, une question a préoccupé les esprits : pourquoi cet abandon brusque de tout ce qui semblait relever du civisme, c'est-à-dire de tout respect dû aux institutions publiques ? De manière générale, ce phénomène a été perçu comme une « crise de citoyenneté » et la démocratie en était la coupable. Mais, est-ce réellement là qu'il faut placer l'explication de ce phénomène ? Sinon est-ce réellement que la conscience citoyenne prévalait chez les Africains noirs des indépendances aux années 1990 ? En d'autres termes, saurait-on affirmer que pendant la période avant 1990, la population avait le sentiment d'appartenance et de communauté à travers l'État ?

En effet, au regard des événements qui sont produits pendant les années 1990, il nous semble imprudent d'incriminer l'avènement de la démocratie. Nous sommes plutôt invités à chercher si la docilité apparente des populations n'était pas l'effet d'autre chose qu'une décision civique. Une approche psychologique peut permettre de penser que cette docilité n'était pas, en réalité, ordonnée par le sens du devoir civique. Dans le fond, il ne s'agit que d'une face cachée d'une révolte intérieure ; il s'agit d'un détour pour masquer un drame intérieur que la peur empêchait d'avouer. Pendant toute la période postcoloniale à 1990, il couvait dans l'âme de ces peuples un ras-le-bol face à la brutalité des régimes qui se sont succédé. En effet, depuis l'instauration de l'État postcolonial, avec son cortège de dictateurs, les populations n'ont connu que la rigueur répressive. Les règles comportementales auxquelles elles étaient astreintes étaient échafaudées de là-haut et prescrites par la violence. L'aboutissement de cette situation de fait est alors : devant l'impuissance, il faut accepter de faire semblant.

C'est dire que, l'apparente conscience citoyenne que présentaient les peuples africains pendant la post-colonisation n'était au fond qu'un masque. Il ne s'agissait que d'un profil bas adopté pour tromper la vigilance de l'appareil répressif. Et la preuve en sera donnée à l'occasion des années de la décrispation politique avec l'avènement de la démocratie pluraliste. L'appareil répressif s'étant brusquement effondré, ce qui couvait du fond des cœurs a immédiatement fait surface. L'amertume et la désolation longtemps contenues ont subitement surgi au grand jour. Les violences populaires qui ont émaillé les années 1990 n'étaient, en

fait, que le transport à l'extérieur d'un dedans meurtri par des années de brimade et de musèlement. Cette réalité cachée de l'âme de l'Africain découverte, on peut bien soutenir qu'avant les années 1990, ce peuple était loin d'être le modèle de citoyen qu'on pensait. L'extériorité des décisions qui lui étaient imposées de force ne pouvait d'ailleurs pas conduire à un état contraire. En effet, il faut beaucoup mieux que la violence et l'oppression, dont les régimes africains postcoloniaux en avaient fait l'option, pour pouvoir élever un homme et un peuple à la conscience civique et citoyenne. Disons plus précisément que c'est l'éducation, et non la force brute, qui permet d'élever au développement de la conscience citoyenne.

2. Éducation civique pour un Africain noir capable

Il convient de dire que l'Afrique noire ne pourrait trouver de salut au milieu de la compétition internationale que si elle parvenait à accorder ses citoyens à vouloir son indépendance et son développement. Aussi cet accord ne serait-il possible que si elle parvenait à réaliser une véritable union de tous au sein des États. Mais, compte tenu de son passé colonial, il faut, comme préalable à cette union, qu'il puisse s'opérer dans l'esprit des populations une espèce de mutation mentale capable d'entraîner l'émergence d'une conscience citoyenne. Celle-ci, en tant qu'expression de ce qui se nommerait le civisme ou conscience citoyenne, traduit une intériorisation du concept de l'État qui consiste, pour le citoyen, à se représenter celui-ci comme le résultat d'un processus logique d'émanation sociale dont chacun en est (du moins idéalement) auteur et acteur. Aussi, cette représentation s'accompagne-t-elle de celle que la mission fondamentale de l'État est de constituer un réceptacle des volontés unifiées de tous.

Notons que le processus conduisant à la représentation de la chose publique comme étant l'œuvre de tous les citoyens n'est pas spontané ; il n'est pas une donnée naturelle, il ne naît pas en nous du seul fait que nous soyons des humains et vivons en société. Il procède d'une construction au moyen d'un type particulier d'éducation qu'on pourrait appeler une éducation civique et dont la mission est de réveiller, de cultiver et de promouvoir dans les consciences individuelles et collectives le sens de la citoyenneté. Cela signifie que si l'Afrique noire veut résorber l'incivisme individuel et collectif actuel et amener ainsi la conscience populaire à l'acceptation que le respect et la défense du bien public sont l'affaire de tous, il lui faut penser et enseigner une telle éducation qui en soit la seule véritablement capable. Mais, puisqu'il s'agit de concevoir une éducation capable de libérer l'Africain noir de sa tutelle psychologique vis-à-vis des anciennes puissances colonisatrices, il faut au préalable mieux appréhender ce que la colonisation a véritablement fait de lui.

En effet, par ses diverses manœuvres, la colonisation a cherché à avoir raison de la personnalité du noir. Elle a cherché à faire entrer dans l'inconscient du noir la peur, le sentiment d'infériorité et la tendance à penser que le meilleur vient toujours du blanc qu'il faille, par conséquent, imiter à tout prix et presque à tout

point de vue. Les effets actuels de cette situation sur l'Africain noir se caractérisent par la peur qu'il continue d'éprouver à compter sur lui-même, la peur qu'il a de prendre des initiatives sérieuses, la peur de se mesurer au blanc. « Pour beaucoup d'hommes politiques africains, écrit A. M. Dioffo, la qualité d'Européen est la meilleure preuve de compétence et d'omniscience qui puisse exister » (2019, p. 91). Malheureusement, cet esprit se retrouve souvent au sein de l'intelligentsia et la conséquence est que de tels personnages ne peuvent pas décider de leurs propres orientations intellectuelles ou, pour les hommes d'État, de leurs programmes politiques. Drainant inconsciemment la conviction que le sort du noir est de demeurer inférieur, les acteurs de cette catégorie acceptent volontiers sinon inconsciemment que quelque bien n'est possible qu'à la remorque du blanc.

Bref, il faut dire, à la lumière du comportement des acteurs sus-désignés, que la colonisation a réussi son pari, c'est-à-dire que par ses efforts systématiques de dépersonnalisation du Noir, elle a réussi à atteindre celui-ci dans sa capacité d'initiative elle-même ; elle l'a vidé de sa virilité pour en faire l'ombre de lui-même, c'est-à-dire un personnage amorphe incapable de réagir au sort qui semble le maintenir à la traîne de l'humanité. A. Kabou (1999, p. 20) dira que la colonisation a réussi à faire que « l'Africain soit totalement incapable de se percevoir comme un être apte à influencer sur le cours de sa propre existence ». Réussissant à installer dans la conscience des Africains le complexe d'infériorité et l'idée de l'incapacité congénitale du noir, la colonisation a réussi, dans le même temps, à lui faire intérioriser et accepter la plus profonde croyance de la supériorité du blanc, voire la nécessité d'adorer celui-ci comme un dieu. R. P. Tempels (2008, p. 17), qui a consacré un ouvrage aux catégories de la philosophie traditionnelle des Bantous, note clairement que chez ce peuple, le blanc est représenté comme « une force humaine supérieure dépassant la force vitale de tout noir ». Ici, on peut bien comprendre ce qui se passe dans les régions inconscientes du cerveau du noir : ayant intériorisé et accepté son infériorité naturelle, il croit, en fin de compte, que pour retrouver le chemin de son propre avenir, il faut nécessairement l'interférence du blanc.

Relativisons cependant nos propos. Malgré sa volonté affichée, la colonisation n'a pas pu détruire la conscience et la fierté nationale chez certains africains, ceux-là mêmes qui, au péril de leur vie, ont mené des luttes contre le système. Avec beaucoup de courage, écrit A. M. Dioffo (2019, 82), ceux-là « ont refusé l'humiliation, l'obséquiosité, l'agenouillement et adopté un comportement digne de véritables patriotes ». Mais, avouons-le, si la colonisation a connu une longévité, c'est certainement que, dans la majorité des consciences, elle avait réussi à briser la personnalité du noir et à imprimer le mythe de la supériorité du blanc.

Dès lors, c'est une évidence que, pour espérer que l'Africain noir puisse se relever et compter sur lui-même, il faut que, par un mécanisme approprié, soit

inversée la logique que la colonisation a réussie à bâtir dans son cerveau : son sevrage de sa réalité socioculturelle, son détachement quasi-complet de ses semblables. Aussi, cette inversion ne serait-elle possible que si ce mécanisme parvenait à amener le noir à dépasser le sentiment qu'il a de son infériorité et à prendre véritablement conscience qu'il est aussi un être capable. Dit autrement, il s'agit de rendre l'Africain noir capable d'initiatives ; il s'agit de l'amener à se regarder sur un pied d'égalité et à se savoir capable de créativité et d'innovation comme tout autre être humain.

Dans ces conditions, l'éducation capable de produire la mutation mentale escomptée chez le noir doit être forcément de nature cathartique, c'est-à-dire capable de le réveiller, de l'arracher et de le guérir de ce qui continue de le clouer à son passé. C'est pourquoi, dit S. Sambou (2005, p. 46) : « il nous faut d'abord des séances d'exorcisme pour abandonner à jamais les tares qui gangrènent nos sociétés ». En d'autres termes, le noir africain a besoin d'une éducation capable de rétablir sa virilité quasiment éteinte à la suite des siècles de matraquage idéologico-colonial.

Il a besoin d'une éducation capable de l'aider à se retrouver dans sa propre culture et à y forger une personnalité correspondante, seule condition qui le rende capable de ne plus regarder les blancs ou tout autre peuple comme un supérieur duquel il doit toujours des leçons, mais comme un humain qu'il égale à tout point de vue. Cela veut dire que cette éducation doit être capable d'emprunter un chemin inverse à celui de l'école que la colonisation a léguée aux États avec les indépendances. Si celle-ci ne cherche, selon le mot d'A. Kom (1996, p. 100), qu'à former « des cadres à l'estomac fortement développé mais pratiquement acéphales », l'éducation dont le noir a besoin aujourd'hui, doit former des cadres au cerveau fortement développé mais à l'estomac mis à la diète.

Pour pouvoir former des cadres de cette qualité, il faut que l'éducation qui les prend en charge soit en mesure de les plonger dans les profondeurs de leur âme meurtrie par l'héritage colonial, y débusquer, combattre et chasser les fantômes fabriqués par le colon et qui continuent encore à terroriser les Africains à l'idée de prendre des initiatives. Aussi, au vu de ce que laisseront les fantômes coloniaux désormais démolis, cette éducation doit pouvoir substituer une véritable conscience noire qui doit être avant tout un sentiment de communauté que nous concevons comme une espèce de "conscience morale de communauté." Celle-ci se vit intuitivement par les membres comme un sentiment d'appartenance, comme un sentiment d'unité morale, c'est-à-dire une sensation qu'éprouverait une multitude et qui produirait sur elle l'effet qu'elle constitue un peuple. Une population qui serait habitée par ce que nous appelons la « conscience morale de communauté » vivrait les relations entre ses membres comme si tous appartenaient à une même communauté de dessein et de destin et comme si, chacun avait *a priori* le devoir de défendre, par tous les moyens, la cause de cette communauté. Pour emprunter l'idée à G. Del Vecchio (1964, p. 133), nous dirons que la « conscience de

communauté morale » crée entre les hommes « un lien moral, formé d'une profonde similitude de volontés, d'une réelle communion des âmes, d'une égale ardeur de foi dans la religion civile de la patrie ».

Pour trouver un référent historique à notre idée, nous dirons qu'à l'image de l'Occidental qui se sent appartenir à une certaine conscience chrétienne ou l'Arabe qui reste sensible à tout ce qui touche à l'islam, le Juif qui se reconnaît dans le judaïsme, etc., l'Africain noir aussi a besoin de se tourner vers lui-même pour trouver les solutions à ses multiples problèmes, notamment en ressuscitant sinon en inventant une spiritualité authentiquement africaine, une philosophie s'alimentant aux sources profondes des réalités du continent et qui le rattacherait ainsi fébrilement à sa terre, à son histoire, à toutes les valeurs qui font son identité et qui portent en germes les solutions à ses maux. Sans une telle croyance arrimée à un fondement culturel inébranlable, sans une organisation des sociétés dont la philosophie est puisée aux sources culturelles communes, il serait vaine peine que d'espérer qu'un jour l'Africain noir parvienne véritablement à l'affirmation de soi. En d'autres termes, il serait une complète illusion de penser que l'Africain noir puisse sortir de sa mentalité actuelle d'assisté en continuant à l'abreuver d'un enseignement construit, pour reprendre J. Maritain (2012, p. 197), à partir de « formules abstraites purement scolaires, exsangues et détachées de la vie » et, ajoutons-nous, de surcroît emprunté d'ailleurs.

Cette philosophie capable de l'élever à la « conscience morale de communauté », l'Africain ne la doit qu'à ses propres réalités culturelles. Celles-ci seules sont capables de lui restituer ce qui lui est volé et violé par le colonisateur, notamment sa personnalité. Autrement dit, seule une éducation civique inspirée fondamentalement des profondeurs intellectuelles et morales du continent pourrait engendrer chez le noir « un assentiment assez fort pour diriger sa vie civile » (J. Maritain (2012, p. 197). Si l'Africain noir parvenait à se réconcilier avec son passé et à redécouvrir et accepter sa vraie identité, il se soulagerait de son complexe actuel et deviendrait, selon les termes Ibrahim A. S. Niang (2016, p. 157), un homme « confiant à ses origines, ancré dans ses valeurs ancestrales, mais ouvert à la modernité et partant aux apports positifs du reste du monde. »

3. Citoyen africain capable

Aristote (2008, p. 48) définit le citoyen comme « l'individu qui peut avoir à l'assemblée publique et au tribunal voix délibérante, quel que soit d'ailleurs l'État dont il est membre ». Le citoyen, c'est celui dont la position dans un État lui permet de participer à tous les débats politiques et d'occuper les plus hautes fonctions publiques. Tel qu'on le perçoit aujourd'hui, il est celui qui jouit des droits civiques et politiques, c'est-à-dire celui qui peut aspirer ou postuler à tous les droits auxquels tout autre membre de sa communauté peut prétendre. Disons cependant que, pour que le droit existe, du moins pour qu'il oblige, il faut que l'État existe et se maintienne. Cela veut dire que la première condition de l'état de

citoyen, c'est la présence d'un État auquel tous les membres de la communauté obéissent. Autrement dit, le devoir à l'égard de l'État est le principe premier qui définit le citoyen. C'est ce devoir qui donne aux lois leur caractère obligatoire. En retour, celles-ci garantissent la jouissance des droits civiques, c'est-à-dire des droits attachés à l'état de citoyen. S. Goyard-Fabre (1982, p. 50) dira à ce propos que « le droit de la citoyenneté fait diptyque avec le pouvoir de la souveraineté : il ne s'épanouit que par la médiation de la loi civile (...), les droits de l'homme ne s'affirment pas contre l'empire de l'État mais grâce à lui ».

Seul le devoir de s'accorder avec tous les autres citoyens suivant des règles universelles rend possible l'existence de l'État et du citoyen. Aristote (2008, p. 50) compare le devoir nécessaire de solidarité entre les citoyens dans la république à celui des matelots dans leur navire. À bord de leur navette, quoique chacun ait un emploi différent, l'un est rameur, l'autre pilote, celui-ci est second, celui-là est le commandant en chef, etc., tous concourent cependant à un but commun : le salut de l'équipage. Chaque matelot sur le navire se préoccupe moins de son droit individuel et de son rang que de ce qu'il doit faire afin de mener le bâtiment à bon port. L'équipage se comporte ainsi d'autant plus que le naufrage du navire commun n'est pas que l'affaire de l'un ou de l'autre membre en particulier. La perte du navire affecte tous les membres au même degré. Pour ainsi dire, chaque marin en mettant du sien pour préserver le bâtiment contre la destruction sert, à la fois, le bien commun et son bien personnel. En contribuant à sauver la navette commune, c'est sa vie et celles de ses coéquipiers qu'il contribue à sauver.

Ainsi, à l'image des marins embarqués dans le même bateau, chaque citoyen doit prioritairement n'avoir en vue que le salut de l'association. Il doit en être ainsi d'autant plus que de ce salut dépendent son statut de citoyen et la garantie de la jouissance des droits et libertés qui y sont attachés. Dit autrement, la destruction de l'État entraîne de fait celle des membres qui le composent. Voilà pourquoi l'idée de citoyen fait diptyque avec celle du civisme. Celui-ci invite au dévouement pour la protection du pays et des institutions qui l'organisent. Il est ainsi un trait éminemment distinctif du bon citoyen et, en tant que tel, il doit se refléter tant dans la conduite du citoyen ordinaire que celle de celui qui est aux affaires. Aristote (2008, p. 50) dira à ce propos que « c'est dans cette double perfection de commandement et d'obéissance qu'on place ordinairement la suprême vertu du citoyen ». Dans l'obéissance comme dans le commandement, la vertu du citoyen doit rayonner de sa perfection à travers le respect et la défense de la chose publique.

Rappelons que l'État est avant tout une association de plusieurs individus qui ont décidé de mettre en commun leur énergie aussi bien physique que mentale en vue de se construire une vie commune plus heureuse. Aussi, cette cause appelle-t-elle l'engagement de tous. Elle invite théoriquement à se sentir coauteur de l'institution de l'État et pratiquement, défenseur de l'ensemble des règles et valeurs qui concourent à la bonne réalisation de ce projet commun. Ainsi, déductivement,

vouloir concevoir un citoyen africain capable, revient à se représenter un type de citoyen qui reconnaît sa responsabilité pour l'existence, la survie et la prospérité de l'État et qui place le respect des devoirs qui le lient à cette institution avant toute autre chose.

Le citoyen préconisé ici, est prêt à se donner entièrement pour toutes les causes justes qui concernent sa patrie mais, il est également tout engagé à combattre l'injustice. Ayant internalisé les devoirs civiques et étant fermement engagé à les respecter, il place la pérennité et la prospérité de l'État avant les revendications personnelles et égoïstes. Aussi, afin qu'il ne soit pas vaine peine de vouloir construire un État prospère, les vertus du bon citoyen doivent-elles déterminer aussi bien le comportement des gouvernants que des gouvernés. Il faut, dans l'exercice des charges publiques, que ceux qui commandent sachent internaliser et pratiquer une chose qui est bien supérieure et meilleure à la seule possession du pouvoir. Dans leur rôle d'hommes d'État, ils doivent témoigner d'une grandeur d'âme exprimée dans une volonté inaliénable de rendre au peuple sa grandeur et sa dignité. Socrate dira à Alcibiade : « si tu dois, d'une droite et belle manière, gérer les affaires de la Cité, c'est la vertu qu'il te faut donner en partage aux citoyens » (Platon, 2011, p. 55).

Du côté de ceux qui obéissent, les vertus du bon citoyen ordonnent d'appréhender l'État comme une chose publique, c'est-à-dire une propriété de chacun et de tous. Le bon citoyen comprend que l'État est institué par le concours moral de tous dans le but fondamental qu'il serve au bien-être commun. Il sait également que ce projet collectif ne pourra réellement aboutir qu'à la condition que chacun continue à lui apporter son soutien. Par conséquent, le citoyen africain attendu à l'issue de l'éducation civique à laquelle nous appelons, comprend que son rôle premier n'est pas la revendication des droits qui doivent lui être garantis mais la recherche des moyens lui permettant de mettre sa science et sa force au service de l'État et de contribuer ainsi à rendre celui-ci prospère. Disons plutôt que le citoyen africain recherché ici perçoit les droits en général non pas comme la cause mais la conséquence de l'engagement de tous et de chacun à rendre à l'État sa puissance. Aussi, dès lors que le sens des devoirs civiques est puissamment gravé dans la conscience des citoyens, chacun comprendra que détruire le bien public à l'occasion de quelque manifestation que ce soit, pour exprimer un mécontentement ou détourner les biens de l'État pour quelque fin que ce soit, n'est autre chose que faire du tort à toute la communauté. Autrement dit, chacun saura qu'en s'attaquant à l'État, qu'il s'attaque à la propriété de tous ; qu'il porte atteinte à la liberté de tous et à ce qui lui garantit sa propre liberté.

Il s'agit de dire alors que le citoyen africain que nous voulons former est celui qui vit, selon le mot de J. Locke (2002, p. 7), avec la pensée « de faire pour le service de son pays tout ce qu'il peut ». En d'autres termes, le citoyen africain doit pouvoir s'inscrire dans la perspective de celui qui a une parfaite intelligence de la cause et de la finalité de l'État ainsi que des devoirs subséquents dévolus aux

membres. La réalisation de cette idée conduit à la naissance d'une communauté où tous les membres se sentent pleinement responsables de la protection du bien public, c'est-à-dire que tous vivent avec un sens avéré et une volonté infaillible de respecter, de protéger et de défendre le bien commun.

Dans une communauté ainsi formée, il règne une conscience citoyenne irriguée et nourrie à la sève de l'éthique. Celle-ci, en faisant du respect de la personne humaine un devoir absolu, éclaire le citoyen sur le fait que toute atteinte au bien commun est en dernier ressort une atteinte portée à la dignité et aux droits des autres membres de la communauté. Ainsi, l'éthique incline-t-elle l'individu à vouloir obéir, sans être contraint par une force extérieure, à toutes les règles et valeurs qui célèbrent la dignité humaine et qui concourent, par conséquent, à la réalisation d'un vivre-ensemble paisible. Dit autrement, dans une communauté de citoyens emplis du sens civique, il y a une certaine invite éthique à une autocontrainte au respect de la chose publique et des droits de l'homme en général.

Subséquent, pour espérer pouvoir faire des populations de l'Afrique noire un peuple capable de se représenter l'État comme une communauté de dessein et soucieux du respect du bien public, il faut pouvoir concevoir et administrer une éducation à la citoyenneté capable théoriquement et pratiquement d'amener chacun à assumer ses responsabilités en tant que membre actif de l'État. Théoriquement, il faut que la population soit bien éduquée à la connaissance de la source et de la finalité de l'État, des lois et des institutions de la république, des droits et devoirs attachés à la qualité de citoyen, etc. Pratiquement, il faut que tout le monde accède à la possibilité de la participation active à la vie de l'État et de la jouissance effective de tous les autres avantages liés au statut de citoyen, etc. Dans un État où ces conditions sont bien remplies, le respect des lois et des institutions de la république ne sera plus motivé uniquement du fait de contrainte extérieure mais aussi et surtout du fait de motivation civique, c'est-à-dire d'amour de la patrie, de ses lois et de la justice.

Notons cependant que la vertu du citoyen que nous voulons cultiver n'est pas un nationalisme fermé du reste du monde. Elle porte plutôt le citoyen à l'acceptation de soi-même et de l'autre, c'est-à-dire ni muré dans l'autarcie de sa culture, ni dilué dans l'illusion d'un universel culturel. L'Africain, qu'atteint l'éducation civique ici préconisée, sait se fonder sur un ciment culturel local à partir duquel il va à la rencontre d'autres interprétations que d'autres cultures font du monde. Pour emprunter le mot à Tempels (2008, p. 44), l'éducation civique doit permettre d'élever l'Africain à la conscience de pouvoir parler aux autres dans une relation « de sagesse à sagesse » ; « d'idéal à idéal » ; « de conception du monde à conception du monde. » L'éducation civique doit porter à la conscience que les apports des autres « viennent seulement prendre place dans un système de pensées déjà constitué et qui dans l'immédiat continue à répondre aux questions posées » (L. V. Thomas et R. Luneau, 1981, p. 279).

Ainsi, le citoyen africain que nous proposons, comme le dit M. Milot (1998, p. 173), est celui qui se « construit un modèle, un “contre-modèle”, qui ne soit pas qu’un rejeton abâtardi engendré par l’envahissement des modèles occidentaux qui ont le plus souvent forcé les frontières culturelles et sociales de sa société. » Le type de citoyen dont l’Afrique a besoin et qu’elle aura à la suite d’une bonne éducation civique est, en réalité, celui qui est en mesure, toujours selon M. Milot (1998, p. 174), de « reprendre de l’intérieur de sa société les apports de toutes les cultures du monde moderne en vue de sa propre modernité. » À partir de sa propre réalité et du substrat de toutes les cultures du monde moderne, le citoyen africain capable sait se définir un projet social et politique au diapason des avancées de la modernité et sait se donner les moyens de sa réalisation.

Pour terminer notre étude, nous précisons la logique qui l’a commandée. Dans le fond, il s’agit d’un appel à une plus grande compréhension conceptuelle des sources possibles de l’incivisme de l’Africain noir. Ainsi, nous nourrissons l’espoir d’inspirer des spécialistes, à travers éventuellement une pluri ou interdisciplinarité, pour interroger davantage le passé colonial afin de voir si celui-ci pourrait contenir, comme nous le pensons fortement, des raisons profondes qui expliqueraient les comportements inciviques des populations africaines et qui continuerait, pour reprendre S. Sambou (2005, p. 43), à les détourner « de la marche normale de toute société vers un développement voulu et organisé ».

Aussi, si une preuve scientifique arrivait à en être établie, ne s’agirait-il pas de se contenter de désigner un bouc émissaire et de rejeter toutes les erreurs et déviations de ces populations sur l’autre. En dernier ressort, il s’agit d’amener les Africains au pouvoir de mener sur eux-mêmes et par eux-mêmes les actions nécessaires capables de briser les barrières psychologiques qui les empêchent de retrouver le cheminement normal qui mène au développement. Nous cherchons ici à inculquer ce que J. Sédât (2016, p. 188) appelle la sortie de la logique d’imputation, où l’individu croit que tout ce qui lui arrive vient de l’autre, pour faire entrer les Africains au sud du Sahara, dans la logique d’implication où l’individu comprend qu’il est à l’origine de tout ce qui lui arrive. « Sortir d’une logique d’imputation pour entrer dans une logique d’implication, écrit-il, permet de créer et d’aménager sa propre place [...] de sujet ». L’entrée dans la logique d’implication consacre l’Africain dans une foi inébranlable en lui-même.

Conclusion

L’espace africain noir laisse immédiatement apercevoir l’incivisme de la population. En temps de manifestation de colère comme en celui de paix, le bien public est souvent objet de vandalisme. Pire, même ceux qui ont la charge des affaires publiques y trouvent souvent l’occasion de détourner les biens de l’État et le moyen d’abuser de leur pouvoir. Notre objectif dans ce travail a consisté à trouver une source possible de cet incivisme de l’Africain noir et proposer des moyens possibles d’y remédier. Cela nous a amené à plonger dans le passé colonial

du continent. Ainsi, nous avons expliqué que l'Afrique noire a hérité de son rapport à la colonisation un état d'esprit caractérisé par une méfiance à l'égard de l'État colonial perçu comme une chose extérieure imposée de force et n'ayant autre finalité que l'exploitation et l'humiliation du noir. Il en est ainsi parce que la réalité coloniale consistait fondamentalement à chercher à réduire et à maintenir le noir dans un état inférieur pour mieux lui administrer son idéologie. Aussi, malheureusement, les États postcoloniaux ont emprunté la même armure que l'État colonial donnant ainsi aux populations l'impression que c'est la même logique de domination et de brimade qui continue, à la seule différence que ce sont leurs propres frères noirs qui assument ce rôle.

Ce sentiment du même a eu pour effet que la population sente encore aujourd'hui l'État moderne comme une chose extérieure et qu'elle ne lui obéisse que sous l'effet de la force. C'est ce qui explique que l'incivisme s'épand dans cette région du monde à chaque fois qu'une brèche de liberté s'ouvre. Ainsi, pour pouvoir corriger cette mentalité et instaurer une culture de civisme, nous avons préconisé de concevoir et administrer à l'Africain noir une éducation civique capable de renverser la logique coloniale qui continue encore à fonctionner dans son esprit. À la place de l'homme complexé et méfiant à l'égard de l'État que l'ancien colonisé draine encore avec lui, une éducation civique appropriée formera un citoyen capable qui sait que l'État est le produit de tous, qu'il est une communauté de dessein à laquelle il appartient et au développement de laquelle il doit pleinement participer. Le citoyen africain capable que nous espérons qu'une bonne éducation civique puisse former est ainsi celui qui sait, à la fois, que l'unique finalité de l'État est de servir à tous et que pour que celui-ci puisse remplir pleinement ses missions, il faut que tous les membres s'engagent à assurer sa pérennité et sa prospérité par le respect et la défense des lois et des institutions qui l'organisent. Dans le comportement d'un tel citoyen, une certaine invite éthique à une autocontrainte au respect de la chose publique et des droits de l'homme en général.

Bibliographie

DEL VECCHIO Giorgio, 1964, *L'Etat et le droit, Essai de philosophie politique*, Paris : Dalloz.

GBATI Napo, 2013, "Du processus de démocratisation à la crise de citoyenneté et des institutions de socialisation", Revue : *perspectives et société*, n°1et 2, 2013, PP.7-29.

GOYARD-FABRE Simone, 1982, "Introduction", *Le Citoyen ou les fondements de la politique* de Thomas Hobbes. Paris : GF Flammarion.

KABOU Axelle, 1999, *Et si l'Afrique refusait le développement ?* France : L'Harmattan.

KOM Ambroise (1996), *Education et démocratie en Afrique. Le temps de l'illusion*, Paris : L'Harmattan.

MARITAIN Jacques, 2012, *Pour une philosophie de l'éducation*, Paris : Editions Parole et Silence.

NIANG Ibrahim Abdou Salam, 2016, "La littérature orale face au défi du développement en Afrique", *Études nigériennes* N°78, Volume II, ISSN 978-85921-078-6, pp : 151-164.

SAMBOU Saliou, 2005, "Mécanismes et stratégies socio-culturelles traditionnelles dans la résolution des conflits : l'exemple de Aguene et Diambone", compilation des documents de travail présentés à l'atelier "Initiative de valorisation des capacités africaines endogènes dans la gouvernance et la prévention des conflits", organisée à Conakry (Guinée) 9 – 11 mars 2005 par le Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest et l'OCDE, tome 2.

THOMAS L. V. et LUNEAU R., 1981, *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrées*, T. 2. Paris : Editions Stock.

Webographie

ARISTOTE, 2008, La politique. Paris : Lagrange, www.documentacatholicaomnia.eu/03d/-384-322,Aristoteles,Politique,FR.pdf. (Consulté : 02/05/2018).

BRUSCHI Christian, 1996, "La citoyenneté hier et aujourd'hui" dans *Homme et Migration*, numéro 1196, p.11-13. https://www.persee.fr/doc/homig_1142-852x_1996_num_1196_1_2628 (Consulté : 26/06.2022).

CESAIRE Aimé, 2006, *Discours sur le colonialisme*, percaritatem.com/wp-content/.../05/Cesaire-Discours-sur-le-colonialisme_french.pdf. (Consulté, le 4/12/2022).

EBERECHUKUWU AFIGBO, Adiele, 1987, « Les répercussions sociales de la domination coloniale : les nouvelles structures sociales », dans *Histoire générale de l'Afrique*, VII, l'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935- Unesco, unesdoc.unesco.org/images/0018/001843/184322f.pdf. (Consulté : 20/11/2018).

FOURERE Marie-Aude, 2016, *L'objet ethnologique "relations à plaisanteries" dans l'espace est-africain (Tanzanie) : de la construction savante d'une coutume la restitution des situations sociales de l'utani*, Thèse pour obtenir le grade de Docteur de l'EHESS, Discipline : Anthropologie sociale et Ethnologie, présentée le 24 juin 2004, halsh.archives-ouvertes.fr/tel01263935 file. (Consulté le 23/10/2020).

GAZIBO Mamoudou, 2010, "Les fondements de la gouvernance africaine" dans *Introduction à la politique africaine*, pp. 63-68, <https://books.openedition.org/pum/6382?lang=fr> Montréal, (Consulté : 16/03/2019).

LOCKE John, 2002, *Quelques pensées sur l'éducation*, sbsirvntweb.uqac.ca/archivage/13866938.pdf. (Consulté le 23/02/2018).

MILOT Micheline, 1998, "Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde" dans *Cahiers de recherche sociologique*, n°30, pp. 153-178. <https://doi.org/10.7202/1002659ar>.

DIOFFO Moumouni Abdou, 2019, *L'éducation en Afrique*. <http://classiques.uqac.ca>. (Consulté : 20/11/2019).

PLATON, 2011, *Alcibiade*, <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Alcibiade.pdf>. (Consulté, le 20/09/2022).

SEDAT Jacques, 2016, « Le déclin de l'image du père », dans *Figures de la psychanalyse* 2016/1 (n° 31), pages 185 à 200, <https://www.cairn.info/revue-figures-de-la-psy-2016-1-page-185.htm>. (Consulté : 25/10/2022).

TEMPELS Révérend Placide, 2008, *La philosophie bantoue*, <https://studylibfr.com/doc/la-philosophie-bantoue-1945-lovania>. (Consulté : 19/09/2019).