Être et développement : à partir d'une analyse hégélienne de l'existence

Yao AGBONAGBAN[*] et Yawo Agbéko AMEWU[**]

Résumé

La question du développement est une préoccupation à la fois essentielle et existentielle qui occupe une place de choix dans la pensée contemporaine, particulièrement dans les sociétés confrontées aux défis de la modernisation, de la mondialisation et de la transformation sociale. Elle est étroitement liée au statut ontologique du sujet historique ainsi qu'au devenir des sociétés. Aussi englobe-t-elle l'être dans sa totalité, dans ses rapports au monde, à la nature et à l'histoire. Hegel a le mérite de théoriser l'articulation entre l'être et le développement comme une dimension essentielle de sa pensée dialectique. Hegel montre, en effet, que l'être pur, en tant qu'immédiateté indéterminée, se résout dans le néant, et que de l'unité dynamique de l'être et du néant vient le devenir, cette structure originaire de toute réalité effective. De ce point de vue, l'existence ne saurait être comprise comme une donnée statique, mais comme un processus d'auto-déploiement de l'être. Dans une approche phénoménologique et herméneutique, ce travail met en lumière les fondements du développement, à partir de la conceptualisation hégélienne d'une ontologie du devenir par laquelle le développement apparaît comme la manifestation concrète de la dialectique interne de l'être. Il montre comment chez Hegel, être, exister et se développer ne désignent pas trois réalités distinctes, mais les moments d'un même mouvement dialectique, où l'effectivité se constitue par médiation, historicité et reconnaissance. Nous y trouvons une perspective prometteuse pour les politiques du développement, principalement en contexte africain.

Mots-clés : Développement, Être, Existence, Ontologie du devenir, Phénoménologie.

---

[*]Université de Lomé
Email : agbonagbanyao120@gmail.com
[**]Université de Lomé
Email : amewuguy73@yahoo.fr

Abstract
The question of development is an essential and existential concern that occupies a prominent place in contemporary thought, particularly in societies facing the challenges of modernization, globalization, and social transformation. It is closely linked to the ontological status of the historical subject as well as to the future of societies. Thus, it encompasses being in its entirety, in its relations to the world, to nature, and to history. Hegel deserves credit for theorizing the articulation between being and development as an essential dimension of his dialectical thought. Hegel indeed shows that pure being, as indeterminate immediacy, resolves into nothingness, and that from the dynamic unity of being and nothingness comes becoming, this original structure of all effective reality. From this point of view, existence cannot be understood as a static given, but as a process of self-unfolding of being. In a phenomenological and hermeneutic approach, this work highlights the foundations of development, based on the Hegelian conceptualization of an ontology of becoming, through which development appears as the concrete manifestation of the internal dialectic of being. It shows how, in Hegel, being, existing, and developing do not designate three distinct realities, but the moments of the same dialectical movement, where effectivity is constituted through mediation, historicity, and recognition. Here we find a promising perspective for development policies, mainly in the African context.

Keywords : Development, Being, Existence, Ontology of becoming, Phenomenology.

Introduction

La prégnance de la question du développement vient du fait qu'elle est consubstantielle à l'être humain, liée à sa dimension ontologique et à son devenir-être. Elle est une préoccupation majeure au cœur des réflexions sans cesse renouvelées, convoquant, tout à la fois, sciences sociales et politiques publiques : elle est l'un des paradigmes dominants. D'ailleurs elle s'est imposée pendant longtemps comme l'horizon normatif orientant stratégies économiques et politiques des États. Cependant, malgré l'abondance des théories économiques et sociologiques consacrées à cette question, elle demeure profondément

problématique. Elle oscille entre des approches quantitatives centrées sur la croissance économique et des approches qualitatives qui mettent en exergue sa dimension ontologique. Cette pluralité d'approches révèle une difficulté fondamentale et une faille majeure au cœur des sciences sociales et humaines : le développement est insuffisamment questionné dans sa dimension ontologique.

Á preuve, les théories dominantes du développement ont tendance à verser dans un réductionnisme, en donnant au développement une orientation technocratique et économiciste, le réduisant, pour ainsi dire, aux seuls indicateurs matériels et accroissements quantitatifs, tels que la croissance économique, l'industrialisation et les infrastructures. Une telle approche tend en effet à occulter une dimension fondamentale : celle du rapport entre le développement et l'être humain, dans son existence et dans son historicité. Qui plus est, cette approche révèle la précarité de ses concepts, au regard de la décomposition de l'être dans notre contexte contemporain. Ce travail postule que le développement est l'ensemble des accroissements totaux et globaux, impliquant l'être dans son historicité et dans sa totalité ontologique.

En prenant à témoin la perspective hégélienne selon laquelle l'être n'est pas une réalité statique, mais un processus dialectique de réalisation progressive dans l'histoire, ce travail, tout en explorant l'horizon du devenir humain, se propose d'examiner le développement comme une modalité historique de l'auto-déploiement de l'esprit, par laquelle l'existence humaine apparaît comme le lieu où l'être se déploie à travers les médiations de la conscience, la marche de l'esprit dans l'histoire, ses contradictions et son incarnation dans les institutions sociales. Comment l'analyse hégélienne de l'existence en tant que processus dialectique d'auto-déploiement de l'être éclaire-t-elle les dynamiques de transformation de la société prise globalement ? De façon spécifique, quels sont les fondements ontologiques et phénoménologiques de l'être comme devenir chez Hegel ? Quelles sont les implications éthico-politiques d'une ontologie fondationnelle du développement, surtout en contexte africain ?

Dans une approche phénoménologique et herméneutique, ce travail met en lumière les fondements du développement, à partir de la conceptualisation hégélienne d'une ontologie du devenir, par laquelle le développement apparaît comme la manifestation concrète de la dialectique interne de l'être. Il montre comment chez Hegel, être,

exister et se développer ne désignent pas trois réalités distinctes, mais les moments d'un même mouvement dialectique, où l'effectivité se constitue par médiation, historicité et reconnaissance. L'option pour une approche phénoménologique est due à la posture de Hegel qui n'a eu de cesse d'examiner les structures fondamentales de l'expérience humaine, telles qu'elles apparaissent dans la conscience, dans son odyssée, dans son historicité, surtout dans sa marche dialectique au travers des âges, bien entendu, dans son rapport dialectique avec les concepts du devenir (*Werden*), de la négation de la négation (*Aufhebung*), et de l'éthique objective (*Sittlichkeit*), ainsi que leurs implications philosophiques et politiques. L'approche herméneutique, quant à elle, est en lien avec la complexité inhérente au texte hégélien dont la trame renvoie, tout à la fois, à phénoménologie, à la science et à la logique, où chaque concept ne peut être compris que dans sa genèse ontologique et dans son historicité, ainsi que dans son dé-voilement dialectique à travers l'ensemble du système.

Le travail est subdivisé en trois parties. D'abord, il analyse les fondements ontologico-phénoménologiques de l'être comme devenir chez Hegel. Ensuite, il questionne la dynamique de l'autoformation et d'autonomie comme fondement d'une philosophie du développement. Enfin, il scrute l'horizon d'une dimension ontologique du développement, avec pour corollaire, une perspective pour l'Afrique.

1. Fondements ontologiques et phénoménologiques de l'être comme devenir chez Hegel

La quête des fondements ontologiques et phénoménologiques de « l'être comme devenir » chez Hegel plonge dans les abysses d'une pensée dialectique, systématique qui s'articule autour de plusieurs œuvres dont *La phénoménologie de l'esprit* et *Science de la logique* assurent la fondation. Le point de ralliement de ces œuvres – et qui plus est – constitue le ciment de la pensée hégélienne de l'être, c'est la conception de l'être non pas comme une simple donnée statique, mais comme une dynamique en perpétuelle transformation, toujours en devenir. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel présente l'être déterminé comme le premier terme apparaissant dans le devenir, dans la mesure où l'être est pris dans un processus de devenir et de manifestation face à la conscience. Cette dernière n'est rien d'autre que

« l'expérience immédiate », « ouverture au monde sensible qui se nie, se ferme, se fixe sur celui-ci et le fixe par le jugement naturel » (Hegel, 2015, p. 11). Le devenir n'est ni arbitraire ni chaotique, mais s'inscrit dans un élan téléologique où l'individu, en son être, contient en puissance les déterminations qui s'actualisent progressivement dans la conscience de soi, le travail, l'histoire et la culture : autant de formes de manifestation de l'esprit, et par lesquelles l'esprit s'accomplit, se déploie dans l'absolu. Cette ontologie du devenir est intimement liée aux activités de l'esprit, identifié à un réel mouvant et dialectique. L'être selon Hegel se veut un processus, où la réalité se manifeste et se déploie dans le temps par une succession d'états où l'Esprit, compris comme l'Idée en mouvement, tend vers sa propre perfection, une perfection formelle et rationnelle, fondée sur une cohérence intrinsèque. Cette tension de l'Esprit vers lui-même, qui anime l'histoire et le devenir, est la clé de la rationalité universelle, synthétisée dans cette célèbre formule : « Ce qui est rationnel est effectif ; et ce qui est effectif est rationnel » (G.W.F. Hegel, 1998, p. 104)[1].

Il appert que la phénoménologie participe de cette ontologie, en montrant que la conscience individuelle est initialement ce qui est en soi et qui, par le travail et l'histoire, devient pour soi, révélant ainsi que le devenir est aussi la réalisation progressive de la liberté et de la reconnaissance de soi-même dans le monde. Hegel opère une synthèse entre l'ontologique, qui concerne ce que l'être est en lui-même et le phénoménologique, qui décrit le parcours de la conscience vers la connaissance de soi et du monde. Ce faisant, il inscrit le devenir à la fois dans la structure de l'être et dans l'expérience vécue. De ce point de vue, l'être est toujours en mouvement dialectique, oscillant entre identité et altérité, présence et absence, soi et autre : on y aperçoit un procès infiniment dynamique de réalisation de la pensée et du réel.

Quoi qu'on en dise, le système hégélien cherche à comprendre la totalité et à en saisir la loi immanente à travers les différentes aventures ou odyssées de l'esprit. En effet, l'Esprit pour conquérir son essence,

[1] Sur celle formule très connue et peu ou prou galvaudée, Hegel est revenu pour apporter des précisions et répondre surtout à ses détracteurs. Sa réponse consiste pour l'essentiel à rappeler que d'après *La science de la logique* l'effectif (qui relève de la sphère de l'essence) est tout autre chose que l'être-là simplement réel (qui relève de la sphère de l'être). Il est bien vrai que l'être-là empirique (le réel) est rarement conforme à ce qu'il devrait être ; mais « l'Idée n'est pas assez impuissante pour devoir être seulement, elle ne pas être effective » (*Encycl*., 1827/30 I, § 6 Remarque, p. 170).

s'aliène dans la nature (*La phénoménologie de l'esprit*) ou dans l'histoire (*Leçons sur la philosophie de l'histoire)*. Au début de ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* Hegel affirme avec force : « La seule idée qu'apporte la philosophie est cette simple idée que la raison gouverne le monde et que par suite l'histoire universelle est rationnelle » (Hegel, 1987, p. 22). Chez Hegel, le devenir n'est jamais le simple flux indéfini, mais la forme d'un procès intelligible et conceptuel, où la dialectique apparaît comme une « machine formidable » qui organise le mouvement du réel dans un cercle sans fin de transformations et de reconnaissances, permettant à l'Esprit de produire ses propres conditions d'intelligibilité, dans la conscience de la temporalité. C'est ici qu'apparaît l'originalité de Hegel : il substitue à l'ontologie statique classique, une ontologie du processus, où le devenir est la condition même de la possibilité de l'être, et où l'on assiste à une compénétration de la réalité et de l'esprit dans une dynamique nouvelle de transformation et de reconnaissance.

Le concept de *Sein als Werden* dans la *Science de la Logique* prolonge la démarche de Hegel, approfondit sa conception de l'être, en mettant davantage en lumière les fondements ontologico-phénoménologiques de l'être. Avec la présupposition que l'être n'est pas figé, Hegel en fait l'architecture même de sa logique. Selon lui, l'être ne se réduit pas à une simple inscription temporelle ou à une succession mécanique d'états : il s'inscrit dans une structure dialectique englobante, où s'articulent continuité, rupture et conservation. Dans cette perspective, la première dimension à souligner est la critique que Hegel adresse à la pensée traditionnelle en ce qu'elle conçoit l'être comme rigide, *ne varietur,* isolé, simple « fixité ». Dans la *Science de la Logique*[2], Hegel (1972, p. 72-74) montre que l'être, au sens le plus abstrait, se dissout dans le devenir : l'être pur, indistinct, est immédiatement « rien ». Ceci instaure une dialectique interne entre existence et non-existence que transcende le devenir. Ce mouvement dialectique, non linéaire et non mécanique, est caractérisé par ce que Hegel nomme *Aufhebung*, c'est-à-dire l'élévation qui annule et conserve simultanément. Dit autrement, l'être n'est pas annihilé par son devenir : il se maintient tout en dépassant son stade précédent, inscrivant ainsi un développement qualitatif progressif.

[2] Lire Hegel, *Science de la logique*, Livre I : « Doctrine de l'Être », chap. 1 (« Être – Rien – Devenir »), trad. fr., Paris, Aubier, 1972, p. 72-74.

En s'immergeant dans cet aspect dialectique, il devient clair que *Sein als Werden* dans la logique hégélienne ne relève pas d'un passage contingent ou accidentel, mais d'une structure ontologique nécessaire. Cette structure implique une dynamique interne où chaque moment de l'être contient sa négation et sa conservation. Par exemple, le développement de notions logiques telles que la totalité en devenir révèle que l'être se réalise pleinement lorsqu'il intègre sa négation, c'est-à-dire le « néant », établissant ainsi une unité vivante, ou plutôt un « mouvement » qui se pense lui-même. Hegel (2015, p. 105) écrit : « Le rien ou le néant est habituellement opposé au *quelque-chose,* mais quelque-chose est un étant déterminé, qui se différencie d'un autre quelque chose ; ainsi donc, le néant opposé au quelque chose, le néant d'un certain quelque chose, est, lui aussi , un néant déterminé ». Cette conception rompt avec toute idée d'un être statique, atomisé, en ce qu'elle impose une pensée intrinsèquement dynamique à l'ontologie.

Sur le plan politique et social, cette compréhension ontologique du devenir ouvre une voie singulière pour repenser les rapports entre l'individuel et le collectif. Dans la notion de *Sittlichkeit*, l'être social n'est jamais stable ni définitivement donné ; il est traversé par un devenir dans lequel les formes institutionnelles, loin d'être figées, participent d'un mouvement dialectique qui les dépasse tout en les intégrant. Par ce biais, *Sein als Werden* éclaire la possibilité d'une organisation politique où l'autodétermination individuelle peut coexister avec les exigences normatives d'une éthique objective, non pas comme deux pôles exclusifs, mais comme moments dialectiquement unifiés. L'individu n'est pas isolé dans son devenir personnel ; il trouve sa réalisation dans l'intégration et la transformation continue des normes sociales qui, elles-mêmes, se défendent contre toute fermeture dogmatique par leur caractère dynamique.

On aperçoit le rôle crucial de la médiation dans la *Science de la Logique*. La médiation dialectique est ici à entendre comme la suspension et la transformation des oppositions apparentes. Ce n'est ni la coexistence forcée, ni la disparition de l'un dans l'autre, mais une synthèse dynamique qui conserve ce qui est valable tout en le dépassant. Ce mécanisme éclaire ainsi l'articulation entre liberté individuelle et éthique collective. La liberté, ici pensée comme autodétermination, ne peut se contenter d'un isolement abstrait ; elle requiert en permanence

une relation dialectique avec les formes sociales qui la conditionnent et la réalisent.

Enfin, la place du devenir dans la *Science de la Logique* contribue à relativiser toutes formes de finalisme ou d'essentialisme politique. Contrairement à une vision qui supposerait une fin politique ou sociale préétablie et stable, Hegel postule un développement ouvert, où institutions et valeurs se définissent dans un processus continu d'auto-affirmation et d'auto-transcendance. Cette anticipation logique fait écho à la lecture politique contemporaine qui rejette les dogmatismes fixistes, en invitant aux modes d'organisation sociale comme œuvres inachevées, toujours susceptibles de dépassement, dans le respect de la continuité historique.

L'analyse de *Sein als Werden* dans la *Science de la Logique* illustre une ontologie dynamique qui ne se réduit ni à une temporalité extérieure ni à un simple flux indistinct, mais qui fonde le développement politique et social comme processus dialectique, structurant et orientant simultanément la relation entre liberté individuelle et loi éthique objective. Cette articulation, loin d'être une abstraction académique, offre un cadre conceptuel fécond pour repenser les modes d'organisation sociale contemporains à travers une compréhension du devenir social qui intègre la complexité, la transformation et la médiation.

L'Être est un concept singulier qui, dans toute sa singularité, se révèle complexe et difficile à aborder. Ainsi, à la question : « Par quoi faut-il commencer la science ? » (Hegel, 2015, p. 77), Hegel répond : « Le commencement est donc l'être pur » (*Ibid.,* p. 82). Il rejoint ainsi Parménide, le père de l'ontologie, pour qui l'élément principiel est l'Être. Pour Hegel, l'être constitue l'élément fondamental de la déterminité du réel. Cet être, réalité physique, est aussi une réalité intelligible. L'intelligibilité de l'être amène Hegel à le poser comme **«** Être pur » (A. Léonard, 1974, p. 43). Aux yeux de Hegel, l'Être est ce concept en soi dont le libre pouvoir d'autodéveloppement est patent et qui, dans son identité, s'enveloppe dans sa pure coïncidence avec soi. Par ce repli sur soi de l'Être, celui-ci, grâce à la dialectique, effectue des bonds qui lui permettent d'explorer toutes ses dimensions. Ce double mouvement, concentration et expansion, constitue la première caractéristique de l'Être. Il est, selon A. Léonard (1974, p. 45), « l'immédiat indéterminé, simple », c'est-à-dire l'immédiateté elle-

même. Ceci ne veut pas dire que l'Être pur est vide de tout contenu, mais simplement que ce qui le détermine réside dans sa pure immédiateté, rien d'autre ne le définit *a priori*. Il est lui-même sa propre détermination. Il est dans son absolue négativité : l'Être pur est l'indéterminé qui nie toute médiation et repousse toute détermination. Cet être pur, dans sa pureté, est l'Absolu, Dieu.

L'Être, d'un côté, de l'autre, le Néant. L'un, immédiateté et l'autre, déterminité, constituent la négativité et la positivité. Pour bien cerner cette distinction, Hegel prend l'exemple du concept de commencement. Pour lui, dire d'une chose qu'elle commence, c'est d'abord affirmer son non-être, mieux son être dans le devenir. Et puisqu'elle commence, elle n'est pas simplement le néant, un non-être, mais l'être. Tout comme le devenir, le commencement est l'unité de l'Être et du Néant. Seulement l'Être et le Néant, bien qu'étant les éléments d'une même réalité, se différencient dans leur nature. Hegel (2015, p. 45) écrit :

> Le commencement n'est pas le pur néant, mais un néant dont quelque chose doit sortir ; en même temps, l'être est déjà contenu en lui. Le commencement contient donc les deux termes, l'être et le néant ; il est l'unité de l'être et du néant ; - ou (encore,) il est un non-être qui est, en même temps, être, et un être qui est, en même temps, non-être. Être et néant sont présents dans le commencement en tant que différents ; car il renvoie à quelque chose d'autre ; - il est un non-être qui est rapporté à l'être comme à quelque chose d'autre ; ce qui commence n'*est* pas encore ; il ne fait qu'aller à l'être. En même temps, le commencement contient l'être, mais comme quelque chose qui s'éloigne du non-être ou qui le supprime, comme quelque chose d'opposé à lui. Mais, en outre, ce qui commence est déjà, mais, tout autant, il n'est pas encore non plus. Être et non-être sont donc en lui dans une union immédiate ; ou (encore,) il est leur unité non différenciée.

Pour Hegel, l'unité de l'Être et du Néant, du naître et du disparaître ne réside pas dans leur mobilité, mais plutôt dans leur stabilité, posée et déterminée : être-là (*dasein*). Ainsi, pour A. Léonard (1974, p. 58-59) :

> L'être-déterminé est cela ; il est le calme résultat où s'abîme l'inquiétude sans repos du devenir. Comme le devenir, il est unité de l'être et du néant, puisqu'il est être déterminé, être avec non-

> être, mais il est cette unité, ou encore il est le devenir, dans la forme même de l'unité (…). C'est pourquoi l'être-là est unilatéral et fini. Il est unilatéral parce qu'il est l'unité de l'être et du néant saisie elle-même dans l'élément de la simplicité calme et en repos (…) : il est l'unité unilatéralement *étante* (*seind*) de l'être et du néant, il est l'être déterminé.

Ce n'est plus l'être abstrait, mais l'être posé, l'être avec détermination. Et comme telle, la détermination est cette capacité de l'être-là à assumer dans son être, le non-être non comme une pure mobilité du devenir, mais comme une réalité qui fait partie de son être. C'est un « champ discontinu, contenant des condensations granulaires de la part du non-être de l'étant individué dans un champ de l'être qui demeure continu et immuable » (J.-F. Houssais, 2016, p.121). Le devenir constitue, pour ainsi dire, le moteur du *dasein*, le principe de sa réalisation : il est « le mouvement, le changement, la différenciation, la dédifférenciation » (Id.). L'être porte en soi le principe de son autonomie et de son autoformation. Tout compte fait, on apprécie comment l'analyse hégélienne permet de comprendre le développement comme un processus dialectique d'actualisation de l'être dans l'histoire.

2. Dynamique de l'autoformation et autonomie : esquisse d'une philosophie du développement

Il y a dans l'œuvre de Hegel une phénoménologie de la vie, vecteur de sa philosophie du développement. On prend à témoin la dynamique de l'auto-formation dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Celle-ci constitue, à prendre les choses selon la rigueur de l'acception, le pivot conceptuel dans la manière dont Hegel cerne l'articulation entre l'individualité en devenir et la médiation sociale. Loin d'être un simple exercice introspectif ou un accomplissement strictement subjectif, l'auto-formation s'inscrit dans un processus dialectique complexe où le sujet se constitue par étapes successives dans et par la relation avec autrui, avec le monde et avec les normes objectives. Cette dynamique organise l'apparition progressive du *Je* comme instance capable de se reconnaître comme libre, dans la mesure où il assume et dépasse ses limites initiales. On y aperçoit un aspect majeur qui éclaire

profondément les enjeux liés à l'autodétermination individuelle envisagée dans le cadre de la *Sittlichkeit* (Hegel, 2003).

À en croire Hegel, le fondement de cette dynamique se trouve dans la structure dialectique par laquelle l'« Esprit » se forme et se développe. Contrairement à toute conception statique ou essentialiste de l'individu, Hegel propose une ontologie du devenir selon laquelle l'être n'est jamais achevé, ni donné une fois pour toute, mais toujours à construire, dans la confrontation des moments en apparence contradictoires. Ainsi, dans la *Phénoménologie*, le sujet traverse différentes « formes de conscience » (Hegel, 1947, p. 82, 93 et 109) qui le mettent en tension avec ses propres contradictions, jusqu'à parvenir à une forme plus élevée et plus complète de conscience de soi. Dans cette perspective, l'auto-formation apparaît comme une dialectique du négatif qui ne se limite pas à une simple négation ou refus, mais qui opère une *Aufhebung*, c'est-à-dire une médiation qui incorpore les oppositions au lieu de les écraser (Hegel, 2015, p. 103).

Cette progression dialectique permet d'appréhender la liberté non pas comme une donnée immédiate, ni comme une puissance extérieure, mais comme un résultat effectif d'un travail soutenu sur soi qui réalise l'unité du particulier et de l'universel. Par exemple, la célèbre figure de la « lutte pour la reconnaissance » (Hegel, 1947, p. 155) illustre ce processus d'auto-formation à travers la reconnaissance mutuelle : le sujet ne peut affirmer sa liberté sans être reconnu par autrui, mais cette reconnaissance implique la négation d'une indépendance pure et isolée[3]. C'est dans cette interaction réciproque que naît la conscience éthique et politique de soi, dévoilant la constitution du sujet libre qui n'est jamais hors du social, mais en constante interaction dialectique avec lui.

Loin d'être une fin en soi, la conscience de soi ainsi formée ne se satisfait pas d'une simple affirmation immédiate ; elle se développe au travers du travail de médiation institutionnelle et morale que Hegel (2003) conceptualise dans la *Sittlichkeit*. Par ce jeu de médiations, le

[3] Hegel (1947, p. 155) analyse avec rigueur la conscience de soi dans un va-et-vient dialectique entre dépendance et indépendance, entre domination et servitude : La conscience de soi est en soi et pour soi quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi ; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu. Le concept de cette unité de la conscience de soi dans son doublement, ou le concept de l'infinité se réalisant dans la conscience de soi, présente un entrelacement d'aspects multiples et inclut des éléments de signification variée…

sujet apprend volontairement à intégrer des normes objectives, perçues non pas comme des contraintes extérieures, mais comme les conditions même de son autodétermination réelle. Cette inscription dans le tissu social et éthique correspond à une transformation qualitative : ce qui était d'abord vécu comme limitation devient un élément constitutif et positif de la liberté elle-même. De manière plus concrète, la dynamique d'auto-formation délaisse toute idée d'une autonomie naïve pour promouvoir un modèle dans lequel la liberté individuelle s'accomplit dans la reconnaissance de l'autre et par l'adoption consciente des normes qui assurent la cohésion et la justice.

La dimension temporelle de cette dynamique mérite également d'être soulignée. L'auto-formation se déploie dans un « temps historique » et effectif. Ce qui signifie qu'elle est indissociable d'un projet d'émancipation inscrit dans un horizon de développement politique et social lui-même évolutif. Cette perspective ouvre un champ d'interprétation dans lequel la liberté n'est pas un état donné, mais une tâche et un engagement continus, où l'individu, en dialoguant avec la communauté, participe à la formation d'une éthique objective susceptible d'intégrer de manière renouvelée les exigences de l'individualité. Le devenir de l'Esprit est ainsi, à la fois, un devenir collectif et un mouvement où les individus se réalisent : il est une totalité en perpétuelle recomposition.

Relier cette dynamique à l'examen des limites de l'individualisme abstrait éclaire davantage la pertinence phénoménologique de l'auto-formation que Hegel a le mérite de proposer comme une alternative structurelle à la conception superficielle d'un individu auto-suffisant. Là où l'individualisme abstrait reste rivé sur l'indépendance formelle et souvent conflictuelle du sujet isolé, l'auto-formation hégélienne révèle la nécessité d'un dépassement dialectique, où l'instance de la reconnaissance mutuelle et de l'appropriation des normes sociales et éthiques est constitutive d'une autodétermination qui n'est pas seulement formelle, mais substantielle. Ce basculement permet de concevoir l'individu non pas comme simple atome laissé à lui-même, mais comme un *être en développement historique,* dont la liberté est indissociable de l'institutionnalisation éthique et politique dans la *Sittlichkeit*.

À la lumière de cette analyse, la dynamique d'auto-formation invite donc à repenser les finalités du développement (social, politique et

économique) non pas comme une simple agrégation d'individualités autonomes, mais comme un processus intégré, où les sujets se façonnent eux-mêmes, en assumant la médiation des conditions éthiques collectives. Cette perspective hégélienne infléchit significativement les modèles contemporains qui opposent la sphère individuelle à la norme collective, en proposant une perspective dialectique, où la liberté s'éprouve dans la tension féconde entre affirmation personnelle et reconnaissance, bien entendu dans une communauté politique normée. Bien plus, l'autodétermination individuelle est comprise non pas comme refus des contraintes sociales, mais comme l'actualisation d'une liberté qui se construit conjointement à travers l'histoire, la culture et l'action collective. On apprécie la manière dont Hegel (2003) reprend à son compte le déploiement de l'Esprit à travers les trois étagements de la vie éthique que sont la famille, la société civile et l'État.

L'individu n'est pas jeté dans la nature de lui-même, il est la somme des phénomènes passés qui constituent son histoire, son passé, considéré comme le fondement de son être. Il n'est pas libre de faire tout ce qu'il veut, de même, rien ne lui refuserait d'agir comme il veut. Seulement, cette double nature de l'être lui confère toute sa responsabilité. Dans sa négativité, il jouit de toute son autonomie. Hegel (2012, p. 285) précise à cet effet que « l'individu est en soi et pour soi-même : il est *pour soi,* ou encore, il est activité libre ; mais il est aussi *en soi* ; ou encore, il a lui-même un *être* déterminé *originel* – déterminité ». Cette déterminité de l'individu, il la situe au niveau de la culture universelle, des mœurs et de la tradition.

La détermination de l'être, mieux, de l'individu, le porte à l'universel. L'individu, même dans son individuation, est porteur des gènes de sa culture, de son milieu, de son origine, bref du monde. On se rappelle alors l'individu, citoyen du monde cher à Socrate. Cette universalité lui fait part des activités de la Raison universelle. La conscience prise en elle-même est essentiellement scission, dédoublement, séparation. Il n'y a de conscience que là où il y a division. Donc la condition de la conscience est d'introduire dans l'unité de l'être, la séparation, c'est-à-dire le dédoublement de cet être qui, ainsi divisé d'avec soi, peut prendre position en face de lui-même dans les circonstances et les situations. Il appert que l'homme est conscient de soi, non pas qu'il est un être posé, mais plutôt que dans sa

négativité, il essaie de s'affirmer dans son individualité, c'est-à-dire qu'il prend conscience de lui-même, de son état, de sa réalité et de sa dignité humaine.

Pour rappel, Hegel a hérité de Kant un concept fondamental au cœur de la pensée moderne : l'autonomie. L'autonomie kantienne présuppose que nous sommes des agents rationnels dont la liberté transcendantale nous soustrait au domaine de la causalité naturelle. La volonté fonde notre autonomie. Comme raison pure pratique, la volonté nous offre en permanence le choix d'agir selon la raison. L'impératif moral est catégorique, il lie inconditionnellement. Dès lors, il ne peut dépendre de la nature particulière des objets qui sont désirés ou des actes projetés ; il est purement formel. L'homme affirme son indépendance à l'égard de tous motifs ou considérations naturels et de causalités naturelles. II en résulte qu'on peut soutenir que l'homme est libre dans l'absolu, auto-déterminé, non pas en tant qu'être naturel mais en tant que pure volonté morale[4].

Telle est la définition qu'Emmanuel Kant (1947) donne de l'autonomie par opposition à l'hétéronomie, rejetée comme écart, détermination de la volonté par une considération extérieure, fût-elle celle de Dieu ou de tout être transcendant. Rousseau pensait que les difficultés du vivre ensemble dans une condition purement naturelle, avec pour seul guide le raisonnement en termes de moyens et de fins, contraignaient à une nouvelle sorte de rationalité pratique. Nous nous transformons en êtres sociables par un contrat qui exige de nous que nous recherchions notre bonheur seulement par des voies qui ont l'agrément de tous ceux qui en acceptent les termes. Kant (1947) soutient que si nous pouvons vivre ensemble, en dépit de notre agressivité, c'est parce que nous sommes, par nature, plus que de simples calculateurs de moyens en fonction de fins[5].

---

[4] Kant (1947), dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, illustre avec éloquence les conditions de possibilité de l'action morale, à travers le « passage de la connaissance rationnelle commune de la moralité à la connaissance philosophique » (p. 87) ; le « passage de la philosophie morale populaire à la métaphysique des mœurs » (p. 111) et le « passage de la métaphysique des mœurs à la critique de la raison pure pratique » (p. 179).

[5] Le concept kantien d'« insociable sociabilité » illustre à suffisance cette dimension de la nature humaine. Dans sa « Quatrième proposition » de l'*Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, Kant (1947, p.31) soutenait que « Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses

L'idée centrale de Kant, en d'autres termes, est que nous sommes des êtres rationnels qui imposons une légalité dans le monde où nous vivons, qui créons par-là même un ordre fondamental. En somme, Kant radicalise l'idée d'autonomie qui était présente déjà chez J.-J. Rousseau (2001, p. 52) qui a eu le mérite de poser les fondements politiques du contrat social en des termes clairs. Comme l'écrit C. Taylor (1998, p. 5), « c'est à Kant que l'on doit la vision la plus haute, la plus pure et la plus exigeante de la liberté qui se détermine elle-même. Elle fascina toute une génération ».

La philosophie de Kant représente aux yeux de Hegel le sommet de l'essence du monde moderne dont il entreprendra de mettre au jour les présupposés fondamentaux. De la subjectivité abstraite du *cogito ergo sum* de Descartes à la figure de la conscience de soi absolue chez Kant, l'on a, selon Hegel, comme un condensé de l'exégèse philosophique de l'affirmation de la modernité. Un des premiers principes de la modernité, principe nouveau, est la subjectivité. Le droit de la liberté subjective constitue pour Hegel (2003, p. 208) le point critique et central qui marque la différence entre les Temps modernes et l'antiquité. Il a plusieurs formules pour désigner cette forme nouvelle du monde en deçà de laquelle aucun retour n'est plus possible. Hegel n'a de cesse de répéter que le principe du monde moderne est, en général, la liberté de la subjectivité. Selon ce principe, tous les aspects essentiels donnés dans la totalité spirituelle se développent pour obtenir leurs droits respectifs. Cette subjectivité renvoie à plusieurs éléments dont les principaux sont l'individualisme, le droit à la critique, l'autonomie de l'action.

L'autonomie de l'action implique que chacun réponde de ses actes. Ces principes ont façonné en profondeur, reconnaît Hegel, les modes de pensée et les institutions du monde socio-politique moderne, au point qu'il paraît impossible désormais d'en faire l'économie. Il en découle notamment des droits : ceux de la personne juridique et du sujet moral. La reconnaissance de la liberté subjective des individus oriente les conceptions morales. Pour J. Habermas (1985, p. 21),

---

dispositions est leur antagonisme au sein de la société ». Il ajoute : « J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire… »

> Celles-ci se fondent, d'une part, sur le droit de l'individu à discerner la validité des actions attendues de lui et, d'autre part, sur l'exigence que chacun ne poursuive les fins de son bien-être qu'en accord avec le bien-être de tous les autres. La volonté subjective acquiert une autonomie conforme à des lois générales, mais c'est seulement dans la volonté en tant que subjective que la liberté ou la volonté existant en soi peut être effectivement réelle.

La question se pose alors de savoir si le principe de la subjectivité et la structure de la conscience de soi qui lui est inhérente sont des sources suffisantes d'orientations normatives et de stabilisation d'une formation historique. L'individu, peut-il trouver dans la particularité contingente de ses instincts, pulsions ou désirs, une norme d'action universalisable ? Bien évidemment, non ! La perversion du droit de la liberté subjective est une menace réelle du monde moderne que relèvera lucidement Hegel. Le subjectivisme entraîne dans ce cas une scission entre la moralité interne, condamnée à l'impuissance d'un devoir-être incapable d'assurer sa réalisation, et la légalité extérieure dont le pouvoir d'obligation repose exclusivement sur la contrainte. Hegel rend responsable Kant de ce dualisme qu'il entend surmonter par deux concepts clés : celui du « monde éthique » (*Sittlichkeit*) et celui de raison (*Vernunft*), différent de l'entendement (*Verstand*) et dont rend compte le concept spéculatif de l'esprit (*Geist*). Inspirée de la pensée antique, la *Sittlichkeit* est, pour Hegel, l'esprit défini comme effectivité éthique ou encore comme substance éthique. Elle renvoie aux lieux effectifs de socialisation des individus, aux rapports qu'ils nouent avec autrui, dans la famille, la société civile et l'État. Au sein des relations ainsi concrètement spécifiées, s'accomplit l'action morale et droits et devoirs qui, en se particularisant, deviennent effectifs.

La réalisation de la liberté au sein de la *Sittlichkeit* s'opère ainsi à trois niveaux : au niveau immédiat ou naturel, se situe la famille, puis viennent le niveau supérieur de la société civile et celui de l'État. La famille, par le mariage, par la gestion et la conservation du patrimoine, par l'éducation des enfants, arrache l'homme à son abstraction. Elle n'est toutefois qu'une unité contingente. Les enfants deviennent adultes, travaillent et, ce faisant, se socialisent. L'extension des familles donne lieu à la formation d'un peuple. Ainsi se constitue le monde phénoménal qu'est la société civile qu'il ne faut cependant pas confondre avec l'État. Par son mode même de formation, la société civile a un caractère

atomistique qui rend manifeste la contradiction entre la particularité de la personne concrète et l'universalité de la nécessaire relation à autrui. Elle renvoie à l'ordre de la production des biens visant à assurer la survie des hommes. Il s'agit en quelque sorte d'un État extérieur où les citoyens demeurent des personnes privées dont chacune, en son abstraction, se pose comme *homo oeconomicus*.

La société civile (Hegel, 2003, p. 279) est le système des intérêts individuels et, à ce titre, porte la contradiction en son sein : la liberté réelle attendue, se perd et se dissout dans l'intérêt ; la liberté n'y est pas encore ce qu'elle est, à savoir la raison. L'universel n'y fait que paraître dans les particularités. C'est au niveau de l'État que la liberté pourra effectivement être réalisée, c'est-à-dire, arrachée à la fois à sa possibilité vide et formelle et à sa simple apparence, pour être élevée à la conscience de soi, à son universalité. C'est pourquoi Hegel (*Ibid*., p. 333) dit de l'État qu'il est « le rationnel en soi et pour soi » où s'accomplit l'humanité. Dans l'État, la conscience de soi trouve la réalité de son savoir et de son vouloir substantiels. L'État, en satisfaisant la raison et la volonté, donne à l'histoire sa figure définitive comme réalisation de l'Esprit universel. C'est le retour de l'Esprit à lui-même qui rend possible le dépassement de l'entendement dans la raison et qui autorise, de ce fait, la prise en compte et le plein respect du principe de la liberté subjective sans jamais rien abandonner de son ambition originelle : comprendre la rationalité immanente aux structures objectives de la socialité, indispensables à la promotion de toute philosophie du développement.

3. La dimension ontologique du développement : urgence d'une ontologie fondationnelle et perspectives pour l'Afrique

Pour Hegel, mener une vie effective, c'est concilier ce qui est d'essence et ce qui relève de l'existence, c'est-à-dire le phénomène, puisque l'homme est un en-soi et un pour-soi. Ainsi, la vie, dans une perspective hégélienne, est la phénoménalisation ontologique de l'individu. L'effectivité au sens hégélien est comprise comme l'unité essentielle de l'Être et de l'étant. La structure eidétique de la phénoménalité se trouve confirmée dans ce processus compénétrant tel que le monde et sa mondanité, l'étant et son étantité, ce que Hegel appelle l'effectivité absolue. Mais, cette unité ne supprime pas pour autant cette capacité

de l'étant à surgir toujours comme l'opposé à soi et à s'affirmer continuellement, puisque cette caractéristique constitue le fond même de l'étant. Sans passer par l'effectivité entendue comme nécessité, l'on aboutit directement au troisième et dernier type d'effectivité : la possibilité.

H. Marcuse (1972) compare la conception hégélienne d'effectivité-possibilité à l'idée d'un arbre. En effet, un arbre dans la cour de maison, dans la forêt ou à un endroit quelconque peut être touché par une foudre, s'écrouler, se dessécher et être transformé en charbon pour servir dans les ménages, d'une part et d'autre part, il peut être scié en planches, utilisé comme matériaux de construction. Indubitablement, toutes ces possibilités appartiennent à l'être en-soi de l'arbre. Il peut réaliser chacune de ces capacités qui sont en lui. Ces potentialités définissent l'en-soi de l'arbre. L'en-soi n'est en-soi que dans ses différentes possibilités. Et, presque proportionnellement, la réalité de ces possibilités existe : « Il y a quelque part dans cette atmosphère chargée d'électricité, ces bûcherons, cette scie de moulin, le chantier où seront transportées les planches » (H. Marcuse, 1972, p. 103). Cette multitude de possibilités se réalise lorsqu'elles s'affirment effectivement comme possibilités de l'arbre. Quelles leçons retenir de ces analyses hégéliennes ?

L'étude de la conception hégélienne de l'être et de l'existence constitue une clé essentielle pour appréhender les fondements ontologiques du développement, mieux une perspective éclairante sur ses enjeux contemporains, particulièrement en Afrique. Pour Hegel, l'être est d'abord une notion abstraite et indéterminée, qu'il caractérise par un état de pure existence, une sorte de néant avant toute détermination. Cette approche fait écho à la manière dont le développement est souvent perçu dans le contexte africain : comme une abstraction, une série d'indicateurs quantitatifs à atteindre sans considération pour la qualité, la spécificité ou la diversité des expériences humaines qui déterminent l'être. Hegel a une conception plus nuancée, celle de l'« être-devenir », qui est intrinsèquement dynamique et dialectique. Contrairement à une vision statique de l'existence, où l'individu serait réduit à un simple acteur de productivité économique, Hegel démontre que l'être révèle son essence à travers le mouvement, le développement et la transformation. Ainsi, l'existence – qui se manifeste dans le processus dialectique – devient l'étape

nécessaire à l'actualisation de l'être. Dans cette interaction, l'individu devient à la fois sujet et objet, se réalisant non seulement à travers ses actions, mais aussi à travers ses relations avec les autres et le monde qui l'entourent.

En intégrant les apports hégéliens, il s'agit de reconnaître que toute forme d'existence authentique s'enracine dans une histoire collective et dans des valeurs partagées. Cette acceptation de soi et de son passé est fondamentale pour l'épanouissement de l'individu. On apprécie comment Hegel reprend l'idée que la conscience de soi est la clé de la réalisation de l'être : c'est elle qui permet de sortir de l'aliénation. Par ailleurs, l'interaction entre l'être et l'existence dans la pensée hégélienne met en lumière la nécessité d'une approche holistique du développement. Cette approche nous rappelle, en contexte africain, que la voie vers un développement authentique est une aventure qui engage le rapport intime de chacun avec son essence. L'être, tel que le conçoit Hegel, n'est pas figé ; il est constamment en mouvement, en dialogue continu avec son environnement. En cultivant cette dualité, où l'existence est le reflet de l'être, l'Afrique peut envisager un développement inclusif et durable.

Cette conception invite à revisiter les paradigmes existants, à valoriser les expériences vécues et les traditions, tout en intégrant les innovations contemporaines. Un tel processus de développement se doit d'être réfléchi, critique et engagé pour garantir qu'il soit réellement au service de l'homme et de son essence. En créant les conditions d'un dialogue autour de ce que signifie être africain dans un monde en constante transformation, on établit une fondation solide pour un avenir où l'être et l'existence seront en parfaite harmonie. De ce point de vue, l'idée d'une Afrique qui se détourne de ses propres valeurs, de ses racines ontologiques, au profit d'un modèle de développement taillé sur mesure, n'est pas acceptable.

La nouvelle philosophie du développement en Afrique s'inscrit dans une approche holistique ; elle va au-delà des seules réalisations matérielles. Elle est l'ensemble des accroissements totaux et globaux, incluant les dimensions culturelles, psychologiques, spirituelles, communautaires. Cette approche est en droit fil de la perspective phénoménologique qui requiert une évaluation profonde des motivations individuelles et collectives. C'est en redonnant une voix aux aspirations de chaque individu, en leur offrant les moyens de

participer activement au processus de développement, que l'on pourra esquisser un avenir véritablement autonome. Il appert la nécessité d'instituer des mécanismes participatifs au sein des gouvernances, où les décideurs sont à l'écoute des préoccupations des citoyens, favorisant ainsi une prise de conscience collective de leur histoire et identité.

D'un point de vue pratique, cela nécessite des réformes qui intègrent les dimensions éthiques et spirituelles dans la planification du développement. En effet, un développement basé sur l'être doit privilégier les interactions sociales, la solidarité et la valorisation de la diversité culturelle, contrairement aux approches économicistes, facteurs de fractures sociales. Le développement est l'extériorisation d'un ensemble de réalités intérieures à l'homme. Il s'agit alors de parvenir à la plénitude de l'être en développant en l'homme, les germes déjà enfouis en lui. Cette perspective fondationnelle est celle qui vaille pour l'Afrique toujours à la croisée des chemins. Pour Kä Mana (2018, p. 138) :

> Dans la perspective fondationnelle qui est la nôtre, la question ontologique projette bien l'espace à l'intérieur duquel se constitue la réalité nouvelle que l'Afrique tente de devenir en elle-même. Il ne s'agit pas de quelque chose de déjà construit auquel il faut apporter des fondations théoriques. Il s'agit plutôt de l'espace spéculatif où toute la construction prend naissance et se dessine dans toutes ses perspectives. Le problème est alors de bien se rendre compte que l'Afrique peut être pour elle-même l'instauration de sa propre fondation. Ontologiquement, elle peut se projeter dans l'être ou se vaporiser dans le non-être à l'échelle fondationnelle.

Aux yeux de Kä Mana, l'ontologie fondationnelle est le socle du développement en contexte africain. D'une part, pour cet auteur, sur le plan épistémologique, la forme de rationalité dominante, celle qu'on prend pour modèle, est d'un ego déconnecté de son fond vital et livré à la tâche d'objectivation. La fonction de connaissance, dans ce contexte, est complètement tronquée, car cette rationalité n'est pas issue de la vitalité du sujet. Au lieu d'une épistémologie des profondeurs, l'on est en face d'une épistémologie de surface. Sans fond ontologique, on aspire à une transformation artificielle ou vraisemblable du réel. Or, à en croire Kä Mana (2018, p. 177, l'artificiel, « en son essence n'est ni

le vrai ni le faux. Proche du vraisemblable dont il assume la mixture ontologique du vrai et du faux, il ne tient son existence qu'à l'acte technique et manipulateur de l'homme qui le pose dans l'existence en lui conférant valeur et cohérence ». Ainsi s'opère le triomphe de l'artificiel comme mode. Ambigu et séduisant, ce mode s'épanouit suivant sa propre logique, d'après ses propres lois. Il instaure en cela son propre ordre d'existence. Un ordre d'existence qui est un pouvoir nouveau que l'homme se donne et qui médiatise sa relation au monde. Dans cette optique, l'immédiateté du rapport de l'être humain à son environnement n'est plus de l'ordre d'une porosité naturelle ou d'une communion de béatitude : l'artificiel le remplace.

L'idée d'une redéfinition du développement en Afrique à partir de ses fondements ontologiques, n'est pas un luxe. Sur fond du paradigme de l'ontologie du devenir chez Hegel, nous soutenons que la crise du développement est avant tout une crise du rapport à l'être. Pour notre part, l'idée d'une ontologie fondationnelle s'impose comme condition de possibilité d'un développement autonome, endogène et historiquement situé en contexte africain. On ne le dira jamais assez, la question du développement en Afrique est dominée par une littérature abondante, mais souvent enfermée dans un paradigme fonctionnaliste. Les approches contemporaines, notamment celles d'Amartya Sen ou de Joseph Stiglitz, ont certes renouvelé la réflexion en introduisant les notions de capabilités et de justice sociale. Toutefois, elles demeurent inscrites dans un horizon anthropologique implicite, rarement interrogé en tant que tel. Ces approches colportent toujours une lacune majeure, à savoir : l'absence d'une interrogation ontologique explicite du développement. Á la vérité, la crise du développement en Afrique résulte d'une désarticulation entre être, avoir, savoir et praxis due au passé colonial et postcolonial, sur fond d'une extraversion épistémique. Pour ce faire, la nouvelle philosophie du développement à laquelle nous appelons de tous nos vœux répond à quatre défis majeurs.

Le premier défi est celui de combler la lacune épistémologique fondamentale qui consiste à réarticuler développement et ontologie. Il importe ici de relever clairement les limites de l'horizon économiciste. Les théories du développement, de Walt Whitman Rostow (1963) à Immanuel Wallerstein[6], reposent, en effet, sur une conception implicite

[6] La théorie du système-monde d'Immanuel Wallerstein (1985) analyse le développement comme un processus global hiérarchisé, où les pays du « centre »

de l'être humain perçu comme un simple agent rationnel inscrit dans des structures économiques. Cependant, comme le souligne Amartya Sen (2003), le développement doit être compris comme un processus d'« expansion des libertés réelles » ou substantielles dont jouissent les individus, et non simplement une augmentation du revenu ou du PIB. Cette perspective convoque globalement la dimension normative du développement. On apprécie le diagnostic heideggérien de l'oubli de l'être comme facteur de la crise de la modernité (M. Heidegger, 1986, p. 25). Transposée au développement, ce diagnostic implique que les politiques contemporaines opèrent sans fondement ontologique, ce qui explique leur inefficacité structurelle.

Le deuxième défi est la résolution de l'aliénation ontologique par le rejet de la colonialité du savoir, avec pour corollaire l'urgence d'une reconstruction épistémique de l'Afrique. V.-Y. Mudimbe (1973) montre que l'Afrique a été constituée comme objet de savoir dans une épistémè coloniale, un des traits-caractéristiques de la « postcolonie » (A. Mbembe, 2000). Il faut noter que l'aliénation ontologique se manifeste à la fois comme perte de l'autonomie herméneutique, de dépendance conceptuelle et d'intériorisation de catégories exogènes. Il appert l'urgence d'une décolonisation du savoir et d'une refondation ontologique. Pour P. Hountondji (1976), la philosophie africaine ne pourra jouer sa partition qu'en devenant une pratique scientifique rigoureuse, sur la base d'une « décolonisation conceptuelle » (K. Wiredu,1996). Ces perspectives qui sont prometteuses pour l'Afrique, sont illustratives des efforts visant à promouvoir les « épistémologies du Sud » (B. de Sousa Santos, 2016), mieux, à pluraliser les formes de savoir.

Le troisième défi est l'idée d'une phénoménologie du développement intégrant monde vécu, intentionnalité et praxis. Son fondement est ce qu'on peut appeler chez Husserl *Lebenswelt*. Pour cet auteur, le monde de la vie est « le sol originaire de toute signification » (E. Husserl, 1976, p. 145) et le développement doit donc être compris comme transformation du monde vécu. Dans le contexte africain, dans la mesure où les ressources naturelles sont exploitées sans médiation

exploitent la « périphérie » via une économie capitaliste mondiale. Cette approche rejette l'idée d'un développement national isolé, étant donné que la position d'un pays dans la structure mondiale détermine son développement.

symbolique, le développement apparaît comme extractif et le rapport au monde est désontologisé.

Le quatrième défi concerne les perspectives contemporaines : il faut, pour l'Afrique une ontologie plurielle du développement. Cette perspective s'inscrit dans un entrecroisement dialectique des postures ontologiques suivantes :

• rapport capabilités et liberté (à travers l'idée d'une ontologie implicite) : on le sait la théorie des capabilités d'Amartya Sen introduit une dimension existentielle du développement. Toutefois, elle reste anthropocentrique et insuffisamment ontologique ;

• idée d'une ontologie relationnelle et plurielle : plusieurs travaux contemporains insistent sur l'idée selon laquelle l'être est défini par ses relations. Cette perspective est celle de plusieurs traditions philosophiques africaines, à l'instar de celle d'*ubuntu*, etc. Qui plus est, cette posture concilie développement et pluralité ontologique. L'Afrique peut se refaire à travers une ontologie plurielle, articulant tradition et modernité, local et global, technique et sens. Le consciencisme de Nkrumah est indicateur de la voie à suivre.

Au total, il urge une refondation ontologique du développement en Afrique. Cette refondation passe prioritairement par une réappropriation de l'historicité. Hegel (1965, p.54) a raison d'insister sur le fait que l'histoire est le processus de réalisation de la liberté et de réappropriation de l'être. L'idée d'un consciencisme philosophique telle qu'elle apparaît chez Kwame Nkrumah semble, pour ainsi dire, prometteuse. Nkrumah (1976, p.120) propose une synthèse ontologique entre différentes traditions, mieux entre les différentes cultures constitutives de l'être négro-africain : éléments traditionnels, musulmans et européens. Par-delà ces différentes considérations, l'idée d'une ontologie fondationnelle implique une politique de la reconnaissance, une économie du sens, une éthique de la dignité. Face à la crise actuelle en Afrique qui apparaît comme une crise du sens, de l'être et de l'historicité, la tâche de la philosophie est de restituer au développement sa dimension ontologique, condition de toute praxis authentique.

Conclusion

Abstraction faite de toute perspective restrictive et limitative, la relecture hégélienne joue un rôle heuristique majeur dans la compréhension des enjeux actuels du développement, surtout en contexte africain. Elle montre que l'intellection de la phénoménologie de l'existence passe par la reconnaissance de la dimension dynamique inhérente à toute expérience vécue. Qui plus est, la constitution de la conscience est un événement historique, inscrit dans le temps dialectique, à travers une succession d'éléments opposés qui se transcendent mutuellement. Cette vision ouvre ainsi la voie à une phénoménologie renouvelée, capable de penser la temporalité non plus comme simple arrière-plan du vécu, mais comme la structure constitutive d'une subjectivité toujours en devenir. Les enjeux d'une relecture hégélienne dépassent le simple renouvellement formel de la phénoménologie de l'existence. Ils proposent une réarticulation du rapport entre temporalité, genèse du sens et dynamique de la conscience. Cette perspective dialectique invite à penser le vécu non pas comme une collection de phénomènes donnés à la présence, mais comme une trame vivante où tensions, contradictions et dépassements successifs constituent la réalité mouvante de l'« Être ». L'Afrique gagnerait à s'inspirer de cette démarche, pour sortir de sa conception stéréotypée du développement. La voie du développement n'est pas linéaire. Elle est le fruit des ajustements, des tâtonnements, des contradictions, des interrogations et parfois des doutes. De ce point de vue, le développement est l'expression de la personne ou de groupes de personnes qui l'incarnent. Il est donc erroné de croire que le développement de la Chine est le même que celui du Japon, de la Russie, d'Allemagne, des USA, etc. Tous ces types de développement sont empreints d'une vision du monde ; ils sont la manifestation ontologique des êtres dans leurs diversités constitutives. L'extraversion des Africains dans leur bataille du développement est symptomatique d'un vide ontologique à l'origine du retard historique du continent.

Références bibliographiques

FANON Frantz, 1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.
HEIDEGGER Martin, 1986, *Être et Temps*, Paris, Gallimard.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1947, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, Tomes 1 et 2.
HEGEL Georg W. F., 2015, *Science de la logique*, Paris, Vrin.
HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 2011, *Introduction à la philosophie de l'histoir*e, Paris, Librairie Générale Française.
HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1945, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris, Vrin.
HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1977, *Le savoir absolu*, Paris, Aubier Montaigne.
HOUNTONDJI Paulin, 1976, *Sur la philosophie africaine*, Paris, La Découverte.
HOUSSAIS, Jean-François, 2016, *Les trois niveaux de la conscience*, Paris, Guy Trédaniel.
HUSSERL Edmund, 1976, *La crise des sciences européennes*, Paris, Gallimard.
KANT Emmanuel, 1947, *La philosophie de l'histoire*, Paris, Gonthier.
KANT Emmanuel, 1979, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave.
KAUFMANN Jean-Claude, 2004, *L'invention de soi, une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin.
KI-ZERBO Joseph (dir.), 1992, *La natte des autres… Pour un développement endogène en Afrique*, Dakar, CODESRIA.
LÉONARD André, 1974, *Commentaire littéral de la logique de Hegel*, Paris, Vrin.
MANA Kä et KABUAYI Freddy Mulumba, 2018, *Pour la nouvelle indépendance de l'Afrique*, Paris, Éditions des Universitaires Européennes.
MANA Kä, 1999, *Chrétiens et églises d'Afrique : penser l'avenir*, Yaoundé, Clé.
MANA Kä, 2018, *Destinée négro-africaine. Expérience de la dérive et énergétique du sens*, Paris, Éditions Universitaires Européennes.
MANA Kä, 2018, *Philosophie africaine et culture*, Paris, Éditions Universitaires Européennes.
MARCEL Gabriel, 1935, *Être et avoir*, Paris, Aubier-Montaigne.
MARCUSE Herbert, 1972, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Paris, Les Éditions de Minuit.
MBEMBE Achille, 2000, *De la postcolonie*, Paris, Karthala.

MUDIMBE Valentin-Yves (1973), *L'Autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, L'Âge d'Homme, Lausanne.

NKRUMAH Kwame, 1976, *Le consciencisme, Paris*, Présence africaine [1964].

PEYREFITTE Alain, 1995, *La société de confiance*, Paris, Odile Jacob.

ROSTOW Walt Whitman, 1963, *Les étapes de la croissance économique*, Paris, Seuil.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 2001, *Du contrat social*, Paris, Flammarion

SANTOS Boaventura de Sousa, 2016, *Épistémologies du Sud. Mouvement et enjeux*, Paris, Éd. des Sciences de l'Homme.

SEN Amartya, 2003, *Un nouveau modèle économique – Développement, justice, liberté*, Paris, Odilie Jacob.

TAYLOR Charles, 1998, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, seuil.

WALLERSTEIN Immanuel, 1985, *Le capitalisme historique*, Paris, La Découverte.

WIREDU Kwasi, 1996, *Cultural Universals and Particulars*, Bloomington, Indiana