

LA PHAGOTHÉRAPIE : UN MODÈLE THÉRAPEUTIQUE PERTINENT CONTRE LA RÉSISTANCE BACTÉRIENNE À L'ANTIBIOTHÉRAPIE

Christian Kouadio YAO
Département de Philosophie
UFR Communication milieu et société
Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
Email : fiessou2@gmail.com
Tel : +22508326530 / +22540532272

Résumé

L'enthousiasme qu'ont suscité les antibiotiques face à l'incertitude thérapeutique des maladies bactériennes au cours des années 1940 a été de courte durée. Les bactéries pathogènes ont opposé une résistance aux antibiotiques ; phénomène qui a ruiné les acquis de l'antibiothérapie et qui tend aujourd'hui à plonger l'humanité dans l'imminence d'une crise sanitaire. Pour pallier l'antibiorésistance, cet article propose la résurgence de la phagothérapie comme une solution à la fois alternative et complémentaire à l'antibiothérapie.

Mots-clés : antibiothérapie – antibiotique – bactérie – bactériophage – microorganisme – phagothérapie – résistance

Abstract

The enthusiasm for antibiotics over the therapeutic uncertainty of bacterial disease in the 1940s was short-lived. Pathogenic bacteria have shown resistance to antibiotics; a phenomenon which has ruined the achievements of antibiotic therapy and which today tends to plunge humanity into the imminence of a health crisis. To overcome antibiotic resistance, this article proposes the resurgence of phage therapy as an alternative and complementary solution to antibiotic therapy.

Key words: antibiotic therapy - antibiotic - bacteria - bacteriophage - microorganism - phage therapy – resistance

INTRODUCTION

La découverte des microorganismes au XVII^e siècle par Antoon Leeuwenhoek a permis, à partir de la victoire de Louis Pasteur, en 1862, sur la vieille théorie de la génération spontanée, de révolutionner la microbiologie. L'existence d'une myriade d'êtres vivants infiniment petits dans tous les écosystèmes est devenue une réalité épistémologique, répertoriant ces microorganismes par groupes de virus, de bactéries et de parasites.

Les bactéries, en particulier, en plus d'envahir notre environnement, vivent, pour certaines (les bactéries commensales) en nous avec un nombre quasi-égal à celui de nos cellules pour favoriser les mécanismes chimiques, physiologiques et métaboliques nécessaires au bon fonctionnement de notre organisme. Cependant, d'autres pathogènes, sont responsables de graves maladies qui ont considérablement réduit les chiffres de la démographie mondiale. Face à l'explosion du taux de mortalité causée par « ces frétilantes et misérables bêtes » (P. D. Kruif, 2006, p. 15), les recherches scientifiques en microbiologie se sont multipliées afin de trouver des moyens pour satisfaire les besoins de santé des malades. C'est ainsi qu'en 1917, Felix d'Hérelle fit la découverte d'une bactérie¹ dont les propriétés bactéricides ont abouti à la naissance de la phagothérapie, entendue selon A. Dublanche (2017, p. 17) comme « un traitement spécifique des maladies bactériennes par les bactériophages ». Malheureusement, quelques obstacles épistémologiques amplifiés en 1947 par l'avènement de l'antibiothérapie ont anéanti les chances d'éclosion de la phagothérapie malgré ses quelques exploits. Mais, la consommation abusive et souvent non

¹ Felix d'Hérelle donna le nom de "bactériophage" à cette bactérie.

règlementée des antibiotiques a favorisé, dès les années 1950, le début de la résistance bactérienne. Les bactéries ont appris à se construire des parois membranaires résistantes et d'autres stratégies subtiles de défense « pour lutter contre les molécules toxiques présentes dans leur environnement » (P. G. Imbert, 2016, p. 20). Une résistance qui met à mal l'efficacité des antibiotiques et crée une impasse thérapeutique alarmante. Face aux insuffisances avérées de la chimie de synthèse, n'y a-t-il pas nécessité de faire resurgir la phagothérapie afin d'en faire un modèle thérapeutique pertinent pour lutter contre la résistance bactérienne à l'antibiothérapie ? Le bactériophage, en tant que médicament biologique "intelligent," n'a-t-il pas la capacité de réussir son action lytique par conditionnement à la réaction de l'agent pathogène ? Et si la phagothérapie devenait le complément thérapeutique à l'antibiothérapie dans la lutte contre les maladies à infection bactérienne ?

Cette contribution se propose, à travers une approche analytico-démonstrative, de montrer qu'il y a un besoin urgent pour les scientifiques et les firmes pharmaceutiques, face au déclin progressif de l'antibiothérapie, de réexhumer la phagothérapie, en finançant des recherches afin de soulager les malades d'infections bactériennes. Aussi faudra-t-il décliner les objectifs secondaires qui consistent à faire de la lumière sur la révolution antibiothérapeutique et envisager la possibilité d'actions thérapeutiques conjuguées des bactériophages et des antibiotiques pour lutter plus efficacement contre les bactéries pathogènes.

1. LA RÉVOLUTION ANTIBIOTHÉRAPIQUE

L'antibiothérapie a été accueillie comme la panacée contre les maladies bactériennes. C'est le traitement antiseptique par excellence qui a déjoué la phobie des microbes et augmenté l'espérance de vie de plus de dix ans. L'agent traitant qu'est l'antibiotique est défini par P. G-Imbert (2016, p. 60) comme « l'association des mots grecs *anti*, signifiant « contre », et *bios*, signifiant « la vie ». Un antibiotique est alors une substance d'origine naturelle ou synthétique qui tue des bactéries – on dit alors qu'il est « bactéricide » – ou qui en inhibe la prolifération – il est alors « bactériostatique » ».

L'antibiothérapie a ainsi plongé dans l'univers des bactéries pathogènes pour y déconstruire les forces de nuisance des protéines qui les composent. Il convient, pour saisir l'intelligibilité de cet exploit, de faire une incursion dans l'histoire de la chasse aux microbes.

1. 1. Brève histoire de la découverte du premier antibiotique

L'histoire du premier antibactérien remonte à la fin du XIX^e siècle avec la découverte de la pénicilline par Ernest Duchesne. En effet, le médecin français étudiait l'interaction entre la bactérie *Escherichia coli* et le champignon *Penicillium glaucum* après les avoir mis en concurrence par leur culture à proximité. Il n'a pas tardé à découvrir les capacités bactéricides du champignon de par sa domination de la dite bactérie. Le mérite de cette trouvaille a été rendu public en 1949 par l'Académie nationale de médecine en reconnaissant Duchesne « comme étant le précurseur de la thérapie antibiotique » (P. G-Imbert, 2016, p. 62).

Cependant, c'est la redécouverte de la pénicilline, le 4 Septembre 1928, par Sir Alexander Fleming qui fera connaître un intérêt médical à l'antibiotique au sein de la communauté scientifique. En effet, de retour d'un voyage, Alexander Fleming constata à la suite d'un heureux hasard qu'une « souche de moisissure cultivée en laboratoire dans une boîte de Petri semblait capable de tuer des bactéries si elles s'approchaient trop de la moisissure » (P. Moore, 2009, p. 15). Fleming venait de redécouvrir l'effet bactéricide de la pénicilline sur le staphylocoque doré, légitimant ainsi la découverte d'Ernest Duchesne. Le retentissement des exploits de Fleming dans le monde scientifique ne rendra, malgré tout, la pénicilline opérationnelle qu'en 1940 par les savants Howard Walter Florey et Ernst Boris Chain.

Le microbiologiste canadien Florey et le chimiste allemand Chain ont réussi à purifier la substance antibactérienne contenue dans la pénicilline en mettant au point une forme stable et facilement utilisable de cette molécule pour, plus tard, lui donner une dimension de production industrielle. Selon J-P. Bonnardel (2013, p. 36),

Ils (Florey et Chain) réalisent leur premier test in vivo le 12 février 1941, dans une clinique d'Oxford, où un homme de 40 ans est sur le point de mourir d'une septicémie suite à l'invasion de son organisme par le

staphylocoque doré (il s'était coupé en se rasant, coupure qui s'était infectée jusqu'à gagner l'ensemble de son visage, ses poumons son organisme en totalité).

Malheureusement, malgré les effets encourageants de l'antibiotique, le malade mourut quelques jours plus tard, car Florey et Chain n'avaient concentré que 200 milligrammes de substance active, quantité insuffisante pour guérir le malade en phase terminale. Malgré cet échec, le mérite des deux savants ne fut aucunement entamé ; d'ailleurs, en 1945, Flemming, Florey et Chain reçurent le prix Nobel de physiologie ou médecine pour leurs travaux sur le premier antibiotique. La guerre déclarée contre les bactéries pathogènes par la pénicilline a amplifié les recherches sur les antibiotiques. Il a fallu peu de temps pour que les résultats des recherches se rendent visibles et opérationnels. C'était la naissance de plusieurs classes d'antibiotiques dont les aminoglycosides en 1944 avec pour effets thérapeutiques d'inhiber les synthèses protéiques au sein de la bactérie pathogène. Les céphalosporines ont vu le jour en 1944 et sont spécialisées dans la lutte contre la gonorrhée et autres infections de l'oreille, des sinus, de la vessie, de la gorge, des poumons, etc. Les chloramphénicols créés en 1945, sont des antibiotiques bactériostatiques qui sont utilisés pour traiter la méningite, la peste, le choléra, la fièvre typhoïde uniquement que lorsque les autres antibiotiques plus sûrs ne peuvent pas être employés. Les tétracyclines ont vu le jour en 1950 et ont le mérite d'être très efficace contre les acnés. Les macrolides ont été créés en 1952 pour lutter contre les infections à pneumocoques et à streptocoques du groupe A lorsque la pénicilline ne peut être utilisée. En 1956, les glycopeptides ont permis de lutter contre les infections bactériennes en milieu hospitalier.

La liste n'est pas exhaustive, il convient cependant de remarquer que de 1940 à 1980, il existait déjà une dizaine de classes d'antibiotiques qui ont considérablement eu des conséquences épistémologique et sociale.

1. 2. Les conséquences épistémologique et sociale de l'antibiothérapie

Les grandes épidémies à infection bactérienne ont été autant meurtrières que celles causées par les virus. La bactérie *Bacillus anthracis*, par exemple, est l'agent pathogène de l'anthrax ; l'une des premières maladies épidémiques les plus mortelles constatée en Égypte, 1500 ans avant Jésus-Christ. Cette arme biologique potentiellement puissante, et d'une rare gravité, a rapidement connu une extension planétaire en atteignant l'Amérique du Sud, l'Amérique centrale, le Sud et l'Est de l'Europe, l'Afrique, les Caraïbes et le Moyen-Orient. Par la suite, d'autres épidémies causées par les bactéries se sont répandues sur l'ensemble des cinq continents, semant l'angoisse et la mort. Il s'agit, en l'occurrence, de la lèpre au VII^e avant Jésus-Christ, de la méningite purulente au XIV^e siècle, du Sarm en 1961, du streptocoque hémolytique du groupe A (SGA) en 1874, du *clostridium difficile* en 1977, de l'*helicobacter pylori* en 1982, etc.

Les bactéries pathogènes ont pleinement assumé leur évolution par leur capacité extraordinaire à se multiplier, à se régénérer, à s'adapter et à résister aux agressions environnementales en colonisant tous les écosystèmes même les plus hostiles. Des siècles durant, elles se sont perpétuées en s'attaquant aux cellules vivantes humaines, animales et végétales, causant des maladies de plus en plus graves. C'est seulement au XX^e siècle, avec les exploits antibiothérapeutiques de Florey et Chain, que les maladies bactériennes auront des traitements efficaces. La pénicilline ayant tué sans difficulté le staphylocoque doré a eu un impact considérable sur l'évolution de la microbiologie. Le nombre des laboratoires s'est accru dans le monde, les équipements se sont améliorés, les financements ont été rendus possibles ; cela est rapporté par P. G-Imbert (2016, p. 24) : « L'innovative Medicine Initiative (Initiative médicale innovante) a lancé, en mai 2012, un programme européen de 223 millions d'euros pour la recherche et le développement de nouvelles molécules » pour combattre les microorganismes pathogènes.

Les résultats se sont avérés patents : en 40 ans de recherche, une dizaine de classes d'antibiotique, efficace les unes que les autres, était déjà disponible, impactant positivement la santé publique. Les conséquences sociales de l'avènement de l'antibiothérapie ont été tellement retentissantes que cela a permis aux populations de se faire de nouvelles appréhensions pour déjouer la phobie des microbes. De ce fait, la première guérison que l'antibiothérapie a favorisée chez l'homme est psychologique : déconstruire l'angoisse face à l'infection bactérienne et traiter, ensuite, efficacement la maladie. Là où par le passé, une simple blessure pouvait causer la crainte d'une infection bactérienne jusqu'à causer la mort comme le cas

du premier patient de Florey et Chain, est aujourd'hui devenu un fait anodin ; parce qu'avec de simples applications de produits antiseptiques ou la consommation d'antibiotique, on peut empêcher la maladie de prospérer. L'antibiotique a ainsi favorisé une augmentation de plus de dix ans de l'espérance de vie. C'est certainement pourquoi, P. G-Imbert (2016, p. 20) pense que « les antibiotiques sont, très clairement, les médicaments qui ont sauvé le plus grand nombre de vies dans le monde au cours du dernier siècle ».

Cependant, la grande ferveur qu'a créée l'antibiothérapie a favorisé la consommation abusive et souvent de façon non réglementée des antibiotiques. La conséquence est que les bactéries, moins de dix ans après le miracle de la chimie de synthèse, ont commencé à résister aux molécules, plongeant ainsi l'antibiothérapie dans une impasse thérapeutique inquiétante.

2. L'ANTIBIOTHÉRAPIE DANS L'IMPASSE THÉRAPEUTIQUE

L'enthousiasme soulevé par l'antibiothérapie a été de courte durée. Une décennie après l'usage clinique des antibiotiques, leurs effets médicamenteux se sont avérés de moins en moins efficace. La cause : les bactéries ont commencé à résister aux antibiotiques du fait de leur consommation automatique et parfois sans instruction médicale par une frange de la population qui ignore que « les antibiotiques (ne) sont efficaces (que) pour lutter contre les bactéries uniquement. » (A. Olivier, 2018, p. 22). Une réalité médicale qui profite aux bactéries en leur permettant de renforcer leurs systèmes de défense afin d'inhiber les effets bactéricides des antibiotiques.

2. 1. La résistance bactérienne à l'antibiothérapie

Les bactéries, bien que minuscules, possèdent des systèmes immunitaires des plus performants du monde vivant. Leur capacité d'adaptation aux influences souvent agressives de l'environnement dénote de leur système métabolique sophistiqué dont la nature leur a doté pour s'inscrire dans la logique de l'évolution telle que théorisée par Charles Darwin. C'est ce qui, d'ailleurs, leur donne le mérite d'être les premiers êtres vivants à avoir commencé la vie sur terre et d'être encore significativement présents aujourd'hui en marge des plus gros mammifères terrestres comme la famille des dinosaures qui ont disparu. Les bactéries sont des machines biologiques aux mécanismes de fonctionnement extraordinaires. Depuis les premiers microbiologistes jusqu'à ceux de la dernière génération, ils tiennent tous en respect les microorganismes au regard de l'imprévisibilité de leur mode de fonctionnement, de reproduction, de leur manière de coloniser les cellules. S. Morand & Al (2013, p. 87) donne quelques-unes des caractéristiques des bactéries pour se séduire de leur intelligence de sélection et d'adaptation : « D'abord la plasticité de leur génome, qui leur permet de se modifier d'une génération à une autre en créant des propriétés nouvelles, soit par mutation ponctuelles, soit par acquisitions de gènes extérieurs par transfert à partir d'autres microbes ». L'évolution génétique des bactéries pathogènes leur permet de s'adapter constamment à leur environnement et à leurs hôtes.

Alors que les hommes croyaient les avoir vaincus avec l'antibiothérapie, ils ont été surpris qu'il n'a fallu qu'une seule décennie aux bactéries pour percer le mystère phagique des antibiotiques et réussir à fabriquer des systèmes de défense pour se maintenir en vie et faire accroître leur cycle d'évolution. La résistance aux antibiotiques a dévoilé plusieurs types de mécanismes de défense par les bactéries. En effet, les bactéries ont la capacité de produire des enzymes spécifiques pour rendre l'antibiotique inoffensif. Ces enzymes altèrent la structure moléculaire de l'antibiotique pour lui enlever toute forme de virulence. C'est la méthode que les êtres infiniment petits utilisent face aux aminosides. Ou encore, ils produisent des enzymes qui transforment la cible de l'antibiotique à l'intérieur de la cellule pour la camoufler ; c'est le cas des lincosamides. Avec les macrolides, par exemple, les bactéries renforcent leur carapace membranaire pour la rendre impénétrable. Dans le cas où l'antibiotique réussit à pénétrer la membrane, les bactéries possèdent cette intelligence biologique qui leur permet de l'expulser avant que la substance antiseptique ne déclenche son mécanisme de destruction. Quant à la résistance aux sulfamides, les bactéries esquivent l'antibiotique en lui présentant, pour le tromper, une enzyme semblable à la cible visée, mais non vulnérable.

En marge de ces mécanismes enzymatiques de résistance, certaines bactéries ont la capacité de muter génétiquement et de transmettre, par un système de conjugaison, leur nouveau patrimoine génétique aux

autres afin de former ensemble une armée de résistance aux antibiotiques. C'est le cas du traitement de la tuberculose avec la streptomycine.

L'ingéniosité avec laquelle les bactéries se défendent est à la fois séduisante et inquiétante. Les bactériologistes en perdent parfois la raison face à la capacité de ces petites bêtes à ruiner en peu de temps, les résultats de plusieurs années acharnées de recherches. Le problème est devenu tellement alarmant que « le monde médical est aujourd'hui désarmé devant l'incapacité des antibiotiques à combattre certains germes particulièrement virulents » (J-P. Bonnardel, 2013, p. 33). Des inquiétudes qui résonnent à L'European Society of Clinical Microbiology and Infectious Diseases (ESCMID/Société européenne pour la microbiologie Clinique et les maladies infectieuses) (et qui) prédit une "apocalypse" d'ici 2025, avec 1 million de morts par an, en Europe. Tandis que l'Organisation mondiale de la santé (OMS) annonce qu'en 2050 la résistance aux antibiotiques tuera plus de 10 millions de personnes dans le monde (P. G-Imbert, 2016, p. 22).

L'antibiothérapie est un traitement qui n'a pas la régularité comme chez le patient du diabète. Elle implique, pour cela, un faible intérêt économique et pourtant, budgétivore de par les recherches qu'elle implique.

2. 2. La faiblesse des revenus économiques de l'antibiothérapie

Les firmes pharmaceutiques sont les structures sanitaires qui financent en majeure partie la recherche scientifique. Elles sont mues, comme toute entreprise, par des intérêts économiques qui surplombent furtivement ceux de la santé qu'elles prétendent publiquement défendre. Ces industries prétextent la préservation de la santé et les traitements des maladies ; elles se définissent une fonction sociale des plus humanistes certes, mais elles visent avant tout, des « intérêts financiers juteux » (J. Pommier, 2017, p. 53). Quoi de plus normal pour une entreprise qui investit des sommes colossales dans la recherche. C'est pourquoi la recherche est davantage orientée dans des domaines où le besoin de santé coïncide avec l'accroissement des enjeux économiques. Dans ce contexte, ces structures ne s'intéressent pas assez à la recherche pour la mise en place des antibiotiques parce que ce domaine n'est pas rentable. Les raisons de ce désintérêt sont multiples. En effet, les recherches en bactériologie sont relativement longues car selon C. Zimmer (2016, p. 51) « il faut parfois plus de dix ans pour qu'un médicament sorte du laboratoire et arrive sur le marché ». En plus de cela, elles mobilisent beaucoup de moyens financiers. Ensuite, lorsque l'antibiotique est mis en place, le traitement qu'il implique est relativement court et ne favorise pas un retour conséquent sur investissement. Pis, l'antibiotique a une durée de vie très courte du fait de l'antibiorésistance que causent les bactéries. Le cas de la pénicilline est assez révélateur : un demi-siècle s'est écoulé depuis la découverte de cet antibiotique par Ernest Duchesne jusqu'à son premier usage sur le patient de Florey et Chain en 1941. Pourtant, dès 1947, soit cinq ans après le début de la production de masse de cet antibiotique, le staphylocoque doré a présenté des signes de résistance à la pénicilline. Un fait scientifiquement et économiquement éprouvant qui n'encourage pas à la recherche dans ce domaine. J-P Bonnardel (2013, p. 45) révèle que dans un récent bulletin d'information, l'OMS fait ce constat : « Les antibiotiques ont un faible retour sur investissement pour les laboratoires, car ils sont consommés sur de courtes périodes. En revanche, les médicaments destinés aux maladies chroniques, dont l'hypertension, sont absorbés à vie ».

Pourtant, il le faut pour sauver des vies ; il faut multiplier les recherches en bactériologie. C'est pourquoi, l'OMS en plus de constater le faible engouement pour la recherche en faveur des antibiotiques, lance un appel urgent aux gouvernements à financer des programmes de recherche. En même temps, elle n'écarte aucunement pas la possibilité d'autres recherches engagées dans la lutte contre les bactéries comme l'agent colloïdal et la phagothérapie.

3. LA RÉSURGENCE DE LA PHAGOTHÉRAPIE

La phagothérapie est antérieure à l'antibiothérapie. Elle naît, en 1915, avec le bactériologiste anglais Frederick William Twort qui découvre le phénomène des phages parmi les colonies de jeunes staphylocoques. Cependant, n'ayant pas conceptualisé les résultats de son investigation scientifique, « c'est à Félix d'Hérelle que revient le retentissement de la découverte » (D. Lecourt, 2006, p. 115). Le biologiste

franco-canadien avait réussi, en 1917, à isoler le pouvoir lysogène des virus tueurs de bactéries pour en faire des traitements qui ont donné satisfaction. Il a pu traiter efficacement, avec les phages, en 1919, un patient atteint de dysenterie due au bacille de Shiga à l'hôpital de l'Institut Pasteur de Paris. Il venait ainsi de légitimer la phagothérapie qui connaîtra une renommée mondiale, en 1925, par le traitement de quatre cas de bubons pesteux. « Mais en 1940, l'engouement pour les phages disparut » (C. Zimmer, 2016, p. 48) avec l'avènement des antibiotiques. De nombreux médecins n'étaient pas très à l'aise avec l'idée d'utiliser des virus vivants comme traitement. Ces mêmes médecins accueillirent les antibiotiques avec bien plus d'enthousiasme. Cependant, la chimie de synthèse n'avait pas encore fini de livrer ses secrets quand l'antibiorésistance apparut pour, progressivement, faire perdre aux antibiotiques leur superbe. Un problème de santé publique qui persiste encore aujourd'hui. Ce qui a fait lever un regard nouveau sur la phagothérapie. Il s'agit dans cette période d'impasse thérapeutique causée par la capacité extraordinaire des bactéries pathogènes à se défendre, d'envisager de réexaminer la modernisation de la phagothérapie en lui accordant un intérêt important qui permet d'apprécier les vertus thérapeutiques des bactériophages.

3. 1. Les vertus thérapeutiques des bactériophages

Les antibiotiques sont efficaces. Ils ont prouvé cela dès le début de leur utilisation en sauvant des millions de vie et en permettant d'éradiquer de grandes maladies épidémiques comme la peste et la lèpre. Mais, la résistance que leur ont opposé les bactéries et les faibles enjeux économiques qu'ils génèrent impose la nécessité de reconsidérer la phagothérapie afin de prévoir, tel qu'annoncé par l'OMS, l'imminence d'une profonde crise sanitaire au cours des années 2050. Il y a potentiellement une chance qu'offre la phagothérapie de déconstruire les caprices des bactéries pathogènes car, les bactériophages ont un mécanisme bactéricide particulièrement efficace qui transcende les velléités de résistance. En effet, selon M. Guilhem (2016, p. 13), quand un virus s'attaque à un organisme, « pour le neutraliser, la bactérie (le bactériophage) découpe un bout de plan de construction ADN du virus... Elle tue ainsi le virus ». En plus de cela, le bactériophage intègre à sa maquette d'ADN, un brin d'ADN du virus phagocyté qu'il encadre avec des palindromes afin de fabriquer des armes moléculaires puissantes en forme de ciseaux pour se prémunir des prochaines attaques. Le bactériophage, en marge de l'antibiotique, est un médicament biologique intelligent qui a la capacité de se multiplier si besoin, afin de se confronter au système de défense du virus pour déjouer ses plans de résistance.

En plus, contrairement aux antibiotiques qui sont capables de s'en prendre aux bactéries commensales contre qui ils ne sont pas dirigés, de provoquer des allergies et la diarrhée, de porter atteinte aux fonctions rénales ou de l'audition, les bactériophages ont cette intelligence de cibler les bactéries pathogènes et de les détruire sans causer le moindre dommage à l'organisme. Un avantage notable que reconnaît C. Zimmer (2016, p. 50) quand il pense que « chaque jour, ces phages tuent des quantités énormes de bactéries dans notre corps, sans jamais nuire à notre santé ». Tout est ainsi réuni, dans le strict respect de la flore bactérienne utile aux mécanismes d'échanges physiologiques et métaboliques du corps, pour faire prospérer les bactériophages dans les limites de leur fonctionnalité thérapeutique. Il faut, cependant, pour que le bactériophage soit efficace, des conditions appropriées de préparation que fait remarquer A. Dublanchet (2017, p. 110) pour étayer les critiques qui font état de l'inefficacité des phages et les réactions mitigées qui ne militent pas en faveur des recherches dirigées dans ce sens. « Si le bactériophage est bien préparé, et correctement administré, son action est absolue, c'est-à-dire que la guérison se produit brusquement, le malade entre en convalescence quelques heures après son administration ».

Bien préparer le bactériophage ; cela suppose que la bactérie phagique est cultivée dans des conditions spécifiques qui favorisent sa virulence, car un phage tempéré est incapable de produire des effets bactéricides immédiats. Félix d'Hérelle, pendant ses longs périples, a enseigné les méthodes de préparations des phages et réalisé des prouesses médicales par le traitement de plusieurs affections telles que des épizooties, la peste, le choléra, etc. À la suite, il a été découvert dans le bactériophage, des vertus prophylactiques. Dans le cas des infections nosocomiales, par exemple, les phages peuvent être employés en prophylaxie en aseptisant les centres de santé.

Malgré tout, les bactériophages sont marqués par des échecs à cause de leur incapacité à traiter efficacement les infections dont l'agent pathogène est reparti partout dans le corps du malade. Il faut, pour

pallier cette insuffisance, associer les phages aux antibiotiques pour des actions thérapeutiques conjuguées plus efficaces.

3. 2. Complémentarité entre bactériophage et antibiotique

Les antibiotiques ont décliné suite à l'impasse thérapeutique qu'a causée le phénomène de l'antibiorésistance. Les bactériophages, également, ont montré leur limite à partir de l'inconséquence de leurs effets de lyse mal préparée ou leur incapacité à lutter contre les infections bactériennes dont les agents pathogènes sont disséminés dans le corps. Or, les bactériophages ne sont efficaces que lorsqu'ils sont virulents et que l'infection ciblée ne requiert qu'une région du corps bien circonscrite comme les cas du bubon, du furoncle, du pian, du panaris, etc.

Il convient, pour pallier les insuffisances de l'antibiothérapie et de la phagothérapie, de coordonner les actions des antibiotiques et des bactériophages, (deux antiseptiques aux particularités différentes), afin de traiter efficacement les maladies bactériennes. Selon le modèle thérapeutique que préconise le biologiste A. Dublanche (2017, p. 183), il est possible de traiter les infections suivant deux étapes : « Dans un premier temps, la phagothérapie agit sur le foyer infectieux actif. Dans un deuxième temps, l'antibiothérapie intervient sur un faible inoculum ». Il s'agit en réalité d'un travail d'équipe qu'il faut mener avec les deux antiseptiques pour provoquer la faiblesse des microbes avant de choisir le processus thérapeutique approprié pour les combattre. Pour cela, A. Dublanche (2017, p. 185) soutient que les « bactériophages s'attaquent à des bactéries MDR pour les rendre plus sensibles aux antibiotiques traditionnels ». Cette technique médicale a pour effet d'affaiblir les bactéries avec les bactériophages avant de les inhiber ou de les tuer avec les antibiotiques pour garantir la guérison. Ce traitement aura le mérite de prolonger la durée de vie des antibiotiques actuels et limiter les impacts économiques dispendieux que nécessite la recherche. Les conséquences épistémologique, économique et sociale de cette thérapie ne seraient que fructueuses.

CONCLUSION

La résurgence de la phagothérapie est une réalité scientifique qui s'inscrit dans la logique du triomphe de l'astronomie copernicienne sur le géocentrisme. La reconsidération de l'héliocentrisme par la communauté scientifique et l'autorité papale après les nombreuses détractations dont il a été longtemps victime est la preuve que la vérité scientifique comporte toujours des théories mutantes capables de resurgir pour rendre compte, de façon rationnelle, de la réalité déterministe des phénomènes. C'est la conviction de I. Yapi (2018, p. 3) pour qui, « si les victoires scientifiques sont toujours provisoires, les défaites le sont probablement ». On peut alors comprendre, au regard du modèle astronomique, que les tentatives de réexamen scientifique de la phagothérapie montrent que l'anathématisation ou l'abandon d'une vérité scientifique ne la condamne pas définitivement. Le phénomène de l'antibiorésistance et les faibles retombées économiques des antibiotiques ont fait resurgir la phagothérapie, tant comme une solution alternative que complémentaire à l'antibiothérapie. Les menaces des microbes sont évidentes et notre santé en est continuellement exposée. Les bactériophages ont des capacités thérapeutiques avérées qui peuvent aider à freiner l'imminence de la crise sanitaire que prédit l'OMS pour les années 2050. C'est pourquoi, les bactériophages sont une chance qu'il faut exploiter en y finançant les recherches pour réviser et améliorer le modèle qu'a laissé Félix d'Hérelle.

Références bibliographiques

- DUBLANCHET Alain, 2017, *La phagothérapie, des virus pour combattre les infections*, Lausanne, Éditions Favre.
- IMBERT Pascale Gélis, 2016, *Les antibiotiques, au naturel*, Paris, Éditions Solar.
- BONNARDEL Jean-Patrick, 2013, *L'argent colloïdal, Alternative naturelle aux antibiotiques*, France, éditions Dangles.
- KRUIF Paul De, 2006, *Chasseurs de microbes*, Paris, Tatoo Éditions.
- MORAND Serge & Al, 2013, *Notre santé et la biodiversité*, Paris, Buchet Chastel.
- MOORE Peter, 2009, *Le petit livre des grandes épidémies*, Londres, Éditions Belin.
- OLIVIER Anne, 2018, *Les microbes sont-ils méchants ?* Nantes, Gulf stream éditeur.

POMMIER Justine, 2017, *Le véritable argent colloïdal*, France, Éditions Quintessence.

ZIMMER Carl, 2016, *Planète de virus*, France, Éditions Belin.

LECOURT Dominique, 2006, *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, puf.

GUILHEM Martin, 2016, *Bactérie contre virus*, Pologne, Édition 1.

YAPI Ignace, 2018, "*Le bricolage évolutif : un modèle pertinent des changements dans les sciences*" in Lasensu, vol 5 N°1,

**Penser le postmodernisme littéraire entre une révolution sexuelle et une déconstruction idéologique :
Le cas de *La vie sexuelle de Catherine M.* de Catherine Millet.**

Saty Dorcas Diomandé
Université Pelefero Gon Coulibaly de Korhogo
satydorcas@yahoo.fr

Si le modernisme propose une réécriture de la littérature traditionnelle pour un renouvellement de ses formes, la notion de postmodernisme exprime une nouvelle forme d'esthétique littéraire, particulièrement novatrice, qui propose une aventure de l'écriture qui se situe au-delà et non en dehors de la modernité. Le postmodernisme s'imprime, dans cette perspective, d'une fonctionnalité artistique dont la portée symbolique admet « une réécriture de quelques traits revendiqués par la modernité » (J.-F. Lyotard, 1988, p. 202). Ce potentiel de l'écriture postmoderne, qui s'assure de façonner et de revisiter le contexte esthétique du monde littéraire, insuffle au roman de Catherine Millet, *La vie sexuelle de Catherine M.* (2001), une complexité qui va des paradoxes des pratiques sexuelles à la déconstruction de l'idéologie, en passant par la mise en abîme de la morale sexuelle.

Mots clés : Postmodernisme, modernisme, déconstruction, renouvellement, sexualité.

If modernism proposes a rewriting of the traditional literature for a renewal of its forms, the notion of postmodernism expresses a new form of literary aesthetics, particularly innovative, which proposes an adventure of the writing which is beyond and not out of the modernity. The postmodernism is printed, in this perspective, of an artistic functionality whose symbolic range admits «a rewriting of some features claimed by the modernity» (J. F. Lyotard, 1988, p. 202). This potential of postmodern writing to shape the aesthetic context of the literary world infuses Catherine Millet's novel, *La vie sexuelle de Catherine M.* (2001), with a complexity that ranges from the paradoxes of sexual practices, to the deconstruction of ideology, to the mise en abyme of sexual morality.

Keys words: Postmodernism, modernism, deconstruction, renewal, sexuality.

Introduction

« Le post en débat ». Cette présente thématique, très intéressante dans sa perspective, interroge le concept de post-modernisme à une époque où le langage littéraire s'appréhende différemment et apparaît comme un signifiant textuel libre. Ce terme fondamental, « post », qualifié de « préfixe accablant » par A. Lamontagne (1986, p. 23), est très complexe dans son élan. Associé au modernisme, il donne naissance à un nouveau paradigme composé, post-modernisme, qui résume toute l'idéologie d'une époque extrêmement contemporaine qui vient *après* la modernité.

Extrêmement contemporain, pour reprendre les mots de M. Chaillou (1987, p. 7), le post-modernisme est, pour H. Meschonnic (1993, p. 6), ce langage qui se radicalise dans une opposition avec le modernisme. Meschonnic (1993, p. 6) pense un *après* de la modernité, un *après* encore « informulable » pour M. Gontard (2003, p. 5) et « chimérique » pour A. Nadaud (1987, p. 166). Ce post-modernisme, avec tiret, souhaite, une fois pour toutes, rompre avec le jeu excessif de la modernité pour honorer un style inventif des Belles-Lettres. Si pour les tenants de la modernité, les voies esthétiques se multiplient et se chevauchent dans les Beaux-Arts, pour les post-modernistes, il est grand temps de légitimer une nouvelle littérature qui récuse toute dénomination commune pour une démarche unique. Evidemment, ce post-modernisme ne saurait aboutir au même type de projet prôné par le modernisme.

Le postmodernisme, sans tiret, par contre, qui s'énonce sous la plume de Jean-François Lyotard est une forme continue et progressiste de la modernité. J.-F. Lyotard (1988, p. 202) écrit à ce propos :

La postmodernité n'est pas un âge nouveau, c'est la réécriture de quelques traits revendiqués par la modernité, et d'abord de sa prétention à fonder sa légitimité sur le projet de l'émancipation de l'humanité entière par la science et la technique. Mais cette réécriture, comme je l'ai déjà dit, travaille depuis longtemps à l'intérieur de la modernité elle-même.

Le postmodernisme lyotardien se conçoit dans un projet pro-moderne qui épouse intensément les contours de la modernité. Il est cette esthétique progressiste qui scande les profondeurs de la modernité pour en générer des variantes intégratives et expérimentales. Le postmodernisme, ainsi entendu selon J. F. Lyotard (1982, p. 365), « n'est pas le modernisme à sa fin, mais à l'état naissant, et cet état est récurrent ». Divergence d'opinions autour d'un concept qui, aujourd'hui, se retrouve sur toutes les lèvres sans que l'appellation soit vraiment contrôlée. (M. Gontard, 2003, p. 23). Pourtant, J.-F. Lyotard (1988, p. 64) essaie tant bien que mal de le maintenir sur les traces de la modernité en tant qu'une plus-value de l'esthétique littéraire. Cette conception de Lyotard, qui relance les particules du postmodernisme sur les plateaux de la modernité, alimente de nombreux débats qui restent encore ouverts dans les cercles littéraires français.

Pour certains critiques français, qui s'alignent à la conception de Lyotard, il n'y a pas de postmodernisme sans modernisme. La modernité est cette instance pragmatique qui fonde et légitimise le discours postmoderne. Pour J. Habermas (1981, p. 10), qui n'est ni *antimoderne*, ni *promoderne*, « le postmodernisme est un projet inachevé de la modernité ». H. Meschonnic (1988), quant à lui, délaisse ce projet potentiellement conservateur et assez simpliste qui ramène le postmodernisme à la modernité pour le suggérer dans la postérité d'une esthétique du fourre-tout qui n'est plus. Il y a dans cette consécration meschonnicienne du post-modernisme une abstraction de l'ère moderne.

Avec ces théoriciens de renom, le post (-) modernisme s'ouvre à une pluralité d'approches théoriques toutes aussi paradoxales les unes que les autres. C'est dire la complexité de ce concept, difficile à conceptualiser et assez fonctionnel qui, s'invite, toutefois, chez A. Compagnon (1990), dans une réception à la fois plausible et particulièrement tranchée. Pour ce critique, en effet, le postmodernisme est un prolongement de la modernité ou pour reprendre les mots de R. Dion (1993, p. 93) « une intensification de la modernité ». Dans ces conditions, le postmodernisme est un modernisme moderne qui repense les dispositifs du système énonciatif mis en place par la modernité. On peut, ainsi, penser que le postmodernisme met le modernisme en relief tout en le déconstruisant.

Postmodernisme moderne (J.-F. Lyotard) ou postmodernisme surmoderne (M. Augé) ou encore post-modernisme anti-moderne (H. Meschonnic), toutes ces approches s'admettent selon la perspective préférentielle qu'on porte sur le concept. Pour les besoins de notre étude, nous optons pour le choix d'un postmodernisme moderne, sans la présence de ce tiret qui hante l'espace scriptural d'Henri Meschonnic, pour la simple raison, qu'en littérature, les parenthèses d'ordre conceptuel ne se ferment qu'à demi-mot. Les ruptures déclarées sont généralement beaucoup plus théoriques que réelles. Et l'expérience des nouveaux romanciers le démontre aisément.

Le postmodernisme que nous prônons, ici, rejoint tout simplement celui de J.-F. Lyotard (1988, p. 64) (Postmoderne ne signifiait pas la fin du modernisme, mais un autre rapport avec la modernité), sauf qu'il s'interroge dans le champ de la sexualité. Il s'agit d'un postmodernisme extrêmement contemporain qui remet en cause les mœurs sexuelles dans une société où, la morale ne s'impose plus et où, chaque individu est désormais libre d'extérioriser ses références sociales. Ce postmodernisme, qui admet une relecture des pratiques sexuelles et des mœurs sociales, devient plus intelligible lorsqu'il épouse les contours d'une nouvelle forme de configuration de la sexualité dans un acte de contestation et de revendication. Mais alors, comment se conçoit ce postmodernisme discursif dont les prédicats rappellent une réécriture de la sexualité ?

La sociocritique, en tant qu'une méthode d'analyse littéraire qui, selon E. Cros (1990, p. 4), « impulse ou canalise le dynamisme de production de sens » et la narratologie discursive travailleront à

consolider l'hypothèse de cette écriture postmoderne qui se détachent des canons esthétiques traditionnelles pour se lier à des pratiques discursives dynamiquement innovantes. Cette hypothèse témoigne de la diversité des pratiques postmodernes ouvertement cernables dans un contexte social dominé par la postmodernité. Partant de là, l'analyse théorique, dans la première partie de cet article, établit la typologie du postmodernisme dans ses rapports avec le baroque, le Nouveau Roman et le modernisme. La deuxième partie de notre étude, qui éprouve la dynamique du postmodernisme, l'ouvre à des perspectives scripturales heuristiques qui s'étendent à une délégitimation des codes sexuels pour donner une esthétisation postmoderne de la sexualité. Et la troisième partie, pour finir, présente un miroir idéologique du postmodernisme.

1. Pour une conception théorique du postmodernisme et de la sexualité.

1.1. Théorie du postmodernisme.

Est-il possible de penser le postmodernisme sans retomber dans les préceptes du baroque ? Comment écrire un *après* sans revenir à un *avant* qui tend finalement à s'imposer comme « une machine éditoriale » (M. Gontard, 2003, p. 9) ? Dans cette partie théorique, qui fait un balisage terminologique du concept de postmoderne, nous entendons fournir les éléments qui le structurent dans sa spécificité.

Cette spécificité, dans un premier temps, fonde un dualisme esthétique qui rapproche et oppose, à la fois, le postmodernisme au baroque. Nous privilégions cette distinction, pour la seule raison que, dans les débats contemporains, le critique non averti réduit, tout simplement, le post (-) modernisme au baroque, en raison de son architecture qui rappelle les formes du baroque.

Le baroque, en effet, est dérivé du terme portugais « barrocco » qui signifie une petite perle aux contours irréguliers. Il tire, toutefois, ses origines d'un mouvement artistique italien qui se réclame d'un projet qui échappe aux contingences de la pensée habituelle. Ce mouvement génère, en Europe, un profond bouleversement qui implique des mutations sociologiques, sociopolitiques et philosophiques.

Le baroque, en littérature, si l'on s'en tient aux postulats théoriques de P. Beaussant (1988), s'acclimate d'un mode de fonctionnement qui incarne l'excès, les dérives et les contradictions. Ses contrastes, pour Beaussant, font du baroque un univers scriptural où tout est harmonieusement possible. Certaines œuvres, qui se réclament du baroque, à l'exemple du *Virgile travesti* (1648) de Paul Scarron ou encore du *Berger extravagant* (1627) de Charles Sorel, témoignent effectivement de ces effets esthétiques qui semblent indiquer une volonté manifeste de transgresser les usages communément admis. De ce point de vue, le concept de baroque s'oppose aux paramètres de la pureté esthétique de l'époque classique et rejoint le cercle littéraire d'un type nouveau dont les particularités fragmentent les dénominateurs communs de l'idéal classique. A cet idéal classique, pensé dans la régularité des normes et dans la symbolique des conventions esthétiques, le baroque propose une reconstruction des procédés d'écriture fixes et une relecture des emprunts langagiers faits aux auteurs de la Renaissance.

Il admet, pour ce faire, une liberté d'expression qui parcourt délibérément les sentiers de l'impureté, du désordre, de la bizarrerie et de la diversité. En raison de cette esthétisation prolifique, qui multiplie les compétences du style baroque, le baroque s'impose dans le monde littéraire comme une esthétique de l'hétérogénéité et trouve un écho favorable auprès du grand public avide d'innovations. Cette nouvelle lisibilité de l'écriture fait dire à J. Rousset (1954, p. 252) que le baroque tend « à former une catégorie permanente de l'esprit ».

Au XXe siècle, des écrivains comme Jorge Luis Borges (1964) convoient cette esthétique originale du baroque, qui s'impose dans la déstabilisation des acquis profondément immuables, pour l'affiner dans un champ théorique extrêmement artistique. J. L. Borges (1964, p. 9) formule, à cet effet, une définition

qui fait du baroque « un style qui épuise délibérément toutes ses possibilités et qui frôle sa propre caricature ».

Cette caricature, potentiellement artificielle, qui s'offre au monde baroque, dans une déstructuration, fonde sa spécificité. Elle inspire, par ailleurs, des auteurs contemporains à penser le postmodernisme dans la nouveauté. Ces écrivains se font le relais d'une écriture baroque qui soutient les plaisirs de la création, une création qui se fait à l'infini. Voilà qui explique la présence de certains traits caractéristiques du baroque dans le spectre littéraire du postmodernisme. L'abandon des valeurs traditionnelles, l'impureté, la décanonisation, la performance scripturale, la déconstruction, la fantaisie, l'ambiguïté, sont autant d'indices du baroque qui remplissent les conditions d'émergence du discours postmoderne.

Toutefois, les écrivains postmodernes vont au-delà de ce contexte poétique du baroque pour enrichir le projet littéraire du postmodernisme. Ils enregistrent et rajoutent d'autres caractéristiques au paradigme postmoderne qui se lisent, entre autres, dans la fragmentation et la restructuration (Louis Hébert, 1993), le dialogisme et la carnavalisation (Michael Bristol, 1985), la paralittérature et le métalinguistique (Jean-François Lyotard, 1979). Tout en se rapprochant du baroque, par le phénomène d'emprunt et d'appropriation, le postmodernisme s'en éloigne, à la fois, dans un dispositif d'exception qui exploite de nouvelles formes d'esthétisme. Il crée, à cet effet, de nouvelles idées dans un contexte inhabituel qui soutient, par ailleurs, l'effort d'innovation du Nouveau Roman.

Si le postmodernisme s'inscrit exactement dans cette rationalisation esthétique, qui marque le refus des refrains traditionnels pour des innovations inédites, le Nouveau Roman prône, également, une rupture avec les formes romanesques traditionnelles. L'un et l'autre pervertissent les formes figées de la littérature traditionnelle à des fins de transgression et de subversion. J. M. Paterson (1990, p. 84) écrit à ce propos : « A mesure que l'écriture postmoderne se diversifie, il devient de plus en plus évident que la convention postmoderne n'est ni un dogme, ni une forme figée ».

Le postmodernisme, à l'instar du Nouveau Roman, écrase les conventions dogmatiques de la tradition littéraire pour faire la promotion de l'hétérogénéité. Ce contexte particulier installe le postmodernisme à un carrefour où se croise et s'entrecroise une multiplicité de réalités et une diversité d'approches qui peuvent, autant de fois, s'opposer, se contredire ou encore s'affirmer dans des exceptions expérimentales. Dans cette perspective, M. Gontard (2003, p. 9) écrit qu'« il n'y a pas un postmodernisme, mais des postmodernismes ».

Ces postmodernismes se complexifient dans des expériences scripturales personnelles qui vont de la déconstruction à la discontinuité en repensant la continuité. Chaque auteur postmoderne réfléchit l'écriture dans un dispositif qui lui est propre, comme c'est le cas avec le Nouveau Roman. Flaubert a écrit le nouveau roman de 1860 et Proust a écrit celui de 1910 (A. R. Grillet, 1963, p. 25). Chaque romancier a son nouveau roman et chaque écrivain postmoderne son postmodernisme. Dans cette perspective, le Nouveau Roman et l'œuvre postmoderne se rejoignent en renversant les codes communs. Ils deviennent, pour ainsi dire, des concepts inédits, plus capables de se réinventer à l'infini. Une nouvelle forme paraîtra autant de fois qu'il le faut.

Cette idée d'innovation et de renouveau qui habite le Nouveau Roman ne quitte pas non plus l'écriture postmoderne. Tous deux explorent de nouveaux horizons et admettent de nouvelles potentialités techniques sous la plume de l'écrivain. Toutefois, des différences d'ordre esthétique, qui impliquent les formes de la narration, opposent le postmodernisme au Nouveau Roman. Pendant que les personnages du Nouveau Roman manquent de détermination (Marguerite Duras, 1952), s'accomplissent dans la passivité (Alain Robbe-Grillet, 1957) ou s'absentent de l'intrigue (Nathalie Sarraute, 1995), les personnages de l'œuvre postmoderne contribuent à faire de leur existence un attrait assez jouissif d'un militantisme sexuel (Catherine Millet, 2001; Virginie Despentes, 1994).

La construction de l'intrigue obéit, par ailleurs, à une architecture où chaque personnage postmoderne s'assume personnellement et assume entièrement sa part de récit pour légitimer des pratiques sexuelles traditionnellement rejetées par la société occidentale (la pornographie, le lesbianisme, la sexualité de groupe, l'homosexualité, le sadomasochisme, la sodomie, l'échangisme, la bestialité, la scatophilie, l'exhibitionnisme). Se défaire de toute normativité sociale semble, ainsi, présider le parcours scriptural de ces personnages que le Nouveau Roman s'est évertué à faire disparaître.

Toutefois, l'affranchissement des formes traditionnelles endossé et revendiqué par le Nouveau Roman n'est toujours pas parvenu à proclamer la fin du personnage qui reste une entité emblématique du récit. C'est, donc, sur l'espace de l'expérience esthétique que le postmodernisme parvient à se démarquer du Nouveau Roman qui reste, avant tout, un concept de l'époque moderne. Parlons, justement, de cette modernité dont les contours sont encore loin d'être précis.

Chaque critique, qui s'adonne à un projet purement moderne, lui prête une approche définitionnelle. Toutefois, ces définitions, dans la teneur tendancielle de ces dernières décennies, s'accordent pour dire que le modernisme est un mouvement fondamentalement réactionnaire qui conteste les règles préétablies par la tradition littéraire. Ce modernisme s'emploie à contre-sens d'une littérature ancienne qui n'a plus rien de nouveau à proposer ou du moins stagne dans une rationalité de type passif face à des mutations sociales qui se font de plus en plus exigeantes. On pourrait, alors, bien affirmer que, c'est de ce constat que les premières lignes des préceptes de la modernité s'éditent avec des auteurs comme William Shakespeare (1564), Jean-Baptiste Poquelin dit Molière (1622) et Voltaire (1694).

Cette première tranche de la modernité, qui commence au XVI^e siècle et s'achève avec la Révolution française de 1789, revendique une écriture dont l'effet de textualisation produit des dispositifs qui incarnent une dissonance avec les valeurs anciennes (*antiquitas*). Cette modernité s'émue dans le champ d'une différenciation scripturale qui répond à un désir d'innovation que l'on peut interpréter comme l'émancipation de l'écrivain dans une société de plus en plus enclin au progrès. Toutefois, ce désir de renouvellement, qui s'assujettit à un idéal révolutionnaire, culmine une nouvelle représentation de la modernité au XVIII^e siècle. Cette nouvelle modernité, qui s'impute d'une existence nouvelle, se définit selon A. Touraine (1992, p. 44) « comme triomphe de la raison, comme libération et comme révolution ».

Raison, libération, révolution, tels sont les maîtres mots d'une modernité dont la puissance de conceptualisation repousse les limites de systématisation qui sous-tendent le projet littéraire. Des rhétoriciens et structuralistes, comme Algirdas Julien Greimas, travaillent à structurer la poétique de cette modernité en proposant des principes linguistiques et sémantiques qui postulent des programmes narratifs de type dichotomique : connotation/dénotation, signifiant/signifié, synchronie/diachronie, syntagme/paradigme (M. Gontard, 2001).

L'esthétique du principe de l'homogénéisation des contraires comme production de sens et la stylisation des stratégies discursives semblent prendre le dessus. Ces structures fonctionnelles de la modernité, pensées dans un effort d'innovation, traduisent les dispositifs de narration qui permettent de postuler un projet potentiellement moderne. Toutefois, elle n'en mobilise pas moins la dénaturation et la déconstruction du langage.

Parce que la modernité rejette les catégories fondamentales de la littérature traditionnelle dans un mode d'expérimentation artistique, elle se rapproche du postmodernisme. Toutefois, ce caractère d'innovation, qui se situe sur le seuil d'une rupture radicale avec la tradition littéraire, engendre une multiplicité de procédés de narrativisation qui vont de la controverse à des procédés créatifs extrêmes. Ces diverses expérimentations discursives tendent à discréditer et à disqualifier la pertinence de l'art moderne. Toute chose qui contribue au déclin de la modernité et à l'essor de la postmodernité. V. Gianni (1987, p. 170) écrit à ce propos : « L'époque du dépassement, de la nouveauté qui vieillit et se voit immédiatement

remplacée par une nouveauté encore plus nouvelle, dans un inépuisable mouvement qui décourage toute créativité ».

Pour Gianni, la modernité est à sa fin et cède la place à un nouveau concept, le post (-) modernisme, qui s'incorpore dans un projet théorique inédit. Ce postmodernisme, sous la plume de C.-M. Gagnon (1993, p. 63), « s'ouvre à tous les métissages possibles et s'envisage comme un phénomène de l'hétérogénéité artistique ». Il s'inscrit, d'ailleurs, dans la performance contemporaine des Belles-Lettres qui change le rapport à la sexualité.

1.2. Du postmodernisme à la sexualité.

La sexualité est une notion assez vaste dans son champ d'investigation, mais peut tout de même convenir, chez Freud, à tout ce qui est sexué comme à toutes les pulsions sexuelles qualifiées de normales ou d'anormales. Il ressort de cette théorie freudienne que la sexualité rassemble tous les comportements sexuels relatifs à l'instinct sexuel et à sa satisfaction.

En littérature, cette sexualité, pour S. Tchak (2003, p. 7), est « une grande porte, à aller au plus profond de l'être humain, à cerner l'ultime part qui ramène les théâtrales diversités à des équations essentielles et similaires ». Telle que définie par Tchak, la sexualité tente de satisfaire tous les désirs du corps dans « une théâtrale diversité » qui va de l'intégrité sexuelle aux interdits à l'ordre social.

Ces interdits sexuels, tels que la prostitution, la pédérastie, la sodomie et l'homosexualité étaient idéalisés dans la Rome antique. Ils faisaient partir des actes légaux consentis par la loi romaine. Admises dans les foyers respectables, aucune forme de censure n'était appliquée aux adeptes de ces penchants sexuels. Toutefois, les représentations littéraires de cette sexualité interdite, modulées par la pudeur, étaient exposées avec moins d'intensité. Aussi, lorsque la Rome antique bascule du côté de la religion, toutes ces formes d'expressions sexuelles tombent dans une décadence sans précédent (A. J. L. Blanshard, 2010). Elles disparaissent totalement ou du moins en partie et sont ramenées au paradigme de la censure. Dans tous les cas, et pour reprendre les mots de B. Verstraete et de V. Provençal (2005, p.5), « cette sexualité des romains n'a jamais eu bonne presse dans la société occidentale... Dans l'imagination et la culture populaire, c'est synonyme de licence et d'abus sexuels ».

Une théorie postmoderne, beaucoup plus nuancée au XXI^e siècle, restaure cette sexualité interdite dans une version contemporaine qui se dévoile sous les traits d'une obscénité excessive, une écriture violemment impudique et « un exhibitionnisme narcissique » (M. Delvaux, p. 50). Tous les détails sont pris en compte dans un vocabulaire cru, quitte à susciter la polémique ou encore à choquer le lecteur. Avec les écrivains postmodernes, le sexe n'est plus marqué du sceau de l'interdit. Il se libère totalement de toute prescription sociale et se satisfait dans l'accomplissement de toute sorte d'activités sexuelles.

Avec cette libération des mœurs sexuelles, qui ouvre la porte à de nouveaux horizons, Catherine Millet, écrivaine française du XXI^e siècle, connue pour ses idées réfractaires, propose un livre, à la fois, audacieux et tendancieux : *La vie sexuelle de Catherine M.* (2001). Elle aborde la question du postmodernisme dans un contexte purement sexuel qui fait état des différentes expériences sexuelles de Catherine M. Ces considérations littéraires lui permettent inévitablement de révolutionner l'écriture de la sexualité dans une extinction de l'éthique, tout en revisitant les procédés narratifs du schéma postmoderne, limité jusque-là au pastiche, au métissage des textes, à l'intertextualité, à la non-linéarité et à la métafiction. L'écrivaine fait, ainsi, le pari de relever le défi d'une écriture postmoderne typiquement sexuel qui semble se défaire d'une idéologie foncièrement conservatrice pour un modèle anti-sociétal porté par l'hypersexualité. Elle va plus loin dans son analyse en soulignant le bien-fondé d'une société libérée qui accepte librement de transgresser les règles de vie, les valeurs sociales et les barrières morales. L'exotisme, l'échangisme, les partouzes, les pratiques masochistes, l'homosexualité deviennent, alors, ces propositions indécentes qui permettent à l'auteur d'aller au-delà des interdits.

2. La vie sexuelle de Catherine M. : un postmodernisme de la sexualité perverse.

Le postmodernisme, chez Catherine Millet, se lit dans la différenciation, si l'on s'en tient à la définition du terme qui se tisse en discours dans une distinction faite à l'autre. L'écrivaine, qui demeure dans ce style de la distinction, en tournant le dos aux valeurs littéraires communes, nous convie à la rencontre d'un postmodernisme authentique qui réécrit la sexualité dans une « valeur d'expérimentation et d'innovation » (M. Gontard, 2003, p. 17).

Catherine Millet, en effet, propose l'écriture d'une sexualité à la fois révolutionnaire et excessive qui casse les vitres codifiées des interdits et décongestionne les règles sexuelles convenues par la société. Pour ce type de projet littéraire, elle n'hésite pas à donner la parole à un personnage féministe pour mettre des mots sur une dynamique sexuelle conceptualisée dans la libre-pensée. Ce personnage libère le récit de Millet d'une idéologie plutôt conformiste de la sexualité pour un vécu sexuel extrêmement varié. Une multiplicité de façons de vivre les relations sexuelles, dans les limites de l'inacceptable, s'offre au lecteur. C'est surtout la mise en scène de cette théâtralité sexuelle, dans une conscience déconstructiviste, qui enrichit la dynamique postmoderniste du récit de Millet.

On se rappelle la scène de partouze à Lyon du personnage principal, Catherine M., avec trois garçons et une fille :

J'ai toujours considéré que les circonstances avaient mis sur mon chemin des hommes qui aimaient faire l'amour en groupe ou regarder leur partenaire faire l'amour avec d'autres hommes et l'unique idée que j'avais de moi-même à ce sujet était qu'étant naturellement ouverte aux expériences, n'y voyant pas d'entrave morale, je m'étais volontiers adaptée à leurs mœurs... Nous étions trois garçons et deux filles (*La vie sexuelle de Catherine M.*, 2001, p.11-12).

Cette scène érotique, qui déclenche les fantasmes sexuels de Catherine M., déstabilise la contrainte unitaire de la sexualité qui ramène les relations sexuelles à un seul partenaire. L'écrivaine, à travers son moi-personnage, façonne une éthique sociale qui prend en compte la sexualité de groupe dans une hypersexualisation textuelle.

Il est évident que la sexualité de groupe n'est pas un phénomène nouveau, encore moins une activité sexuelle récente. Toutefois, sous la plume de Millet, elle verse dans des pulsions sexuelles totalement incontrôlées qui n'impliquent aucune forme de restriction. Toute chose qui ramène à la désacralisation du sexe dans des interactions hautement codifiées où tous les détails sont pris en compte : les objets, le décor, les gestes, les cris et même les mots orduriers :

Des hommes faisaient la queue devant le lit et jusqu'au couloir. Combien payaient-ils pour décharger mon con ?... Non, ils donneront vingt francs pour t'enfiler dans ton con, trente francs pour t'enculer... coup de bite... A nouveau le boudoir au fond de mon vagin... Il y aura de très jeunes garçons qui déchargeront à peine entrés dans mon con... Oui et il y aura des hommes très vieux et très sales, qui ne se seront pas lavés depuis si longtemps qu'ils auront des croûtes sur la peau. Oui et combien tu prendras pour qu'ils te pissent dessus ? Il y en a qui me chieront dessus aussi... (*La vie sexuelle de Catherine M.*, 2001, p. 43-44).

Les modalités discursives de ce cadre libertin reconfigurent les canons de la sexualité dans un jeu transgressif où s'opère une totale absence de repères. Les très jeunes garçons se noient dans un sexe totalement défraîchi et largement ouvert qui s'octroie des tâches supplémentaires en recevant d'autres sexes crasseux et sales. Plutôt que de jouir d'un objet-sexe très démesuré (sexe béant, p. 24) et sous-jacent d'une multiplicité de partenaires, ces vieux pervers légitiment une autre forme de sexualité qui accorde une place d'honneur à l'urine et aux excréments. Une réalité des plus insolites qui s'investit dans la transgression des interdits et donne vie à des passions sexuelles extrêmes.

Ces activités sexuelles, très obscènes dans leur déploiement, conduisent à des expériences sexuelles inédites. Sauf qu'à ce niveau, il convient de noter que Millet prend le soin de configurer ces pratiques sexuelles dans un espace urbain. Pour C. Millet (2001, p. 120), en effet, « l'espace naturel ne sert pas les mêmes fantasmes que l'espace urbain. Parce que celui-ci est, par définition, l'espace social, il est le terrain où s'expriment le désir de transgresser les codes et les pulsions exhibitionnistes/voyeuristes ; il suppose des présences, des regards inconnus et fortuits qui pourront pénétrer dans l'aura d'intimité qui émane d'un corps en partie dénudé ou de deux corps soudés ».

Même s'il paraît évident que la question de la sexualité en appelle à la sensibilité de chaque individu, l'espace urbain, pour Millet, est propice à la réalisation de toutes sortes de fantasmes sexuels. De la sexualité de groupe à la scatophilie, en passant par le voyeurisme, toutes ces catégories spécifiques de la sexualité trouvent une assise fondamentale dans une société davantage postmoderniste. Evidemment, cette postmodernité sert de prétexte à tout acte et vice sexuel. Quand il s'agit de faire une fellation ou encore un cunnilingus, des pratiques sexuelles encore tabous dans certaines sociétés, Catherine M. n'hésite pas à savourer ce plaisir et à le faire ressentir au lecteur, quitte à l'exciter ou à le choquer :

La veille déjà, je sentais l'énervement de mon sexe soumis aux trépidations de la banquette du métro, tandis que j'anticipais nos retrouvailles. La sensation pouvait être si crispante que je préférais parfois descendre quelques stations avant destination et me détendre en marchant. Cet homme léchait mon sexe indéfiniment. Sa langue agissait langoureusement, écartait soigneusement tous les replis de la vulve, sachant décrire des circonvolutions autour du clitoris, puis appliquer de larges lèchements de jeune chien sur l'ouverture. Le besoin que son sexe vienne cicatrifier cette ouverture devenait impératif. Quand il pénétrait enfin, avec autant de douceur et fouillant avec autant de méticulosité que la langue, mon plaisir ne parvenait pas à être à la mesure de ce qu'avait été l'ascension du désir (*La vie sexuelle de Catherine M.*, 2001, p. 89-90).

D'autres désirs et jouissances sexuelles, encore plus intenses, s'étendent à d'autres espaces. Cette fois, c'est la campagne qui accueille les fantasmes de celle qui « baise comme elle respire » (p. 105). Dans ce plein air, elle « s'envoie en l'air » (p. 106) avec beaucoup de volupté :

Quand l'atmosphère qui embrasse le vaste monde adhère comme le feraient mille ventouses à la surface de ma peau, ma vulve elle aussi semble aspirée et se dilate délicieusement. Qu'un peu de vent se glisse sur son seuil, il amplifie la sensation : les grandes lèvres me paraissent encore plus grandes, gorgées de l'air qui les effleure. Plus loin, et avec plus de précisions, je parlerai de zones érogènes. Qu'on sache déjà que la moindre caresse capable de réveiller ce passage ignoré qui relie la petite dépression anale du triangle où se rejoignent les grandes lèvres, cette ornière méprisée entre le trou du cul et l'embrasement du con, est une de celles qui m'assujettissent le plus sûrement (*La vie sexuelle de Catherine M.*, p. 106).

Pour satisfaire ses pulsions sexuelles, Catherine M. n'hésite pas à mener ses expériences sexuelles dans des espaces publics : « terrasses », « bords de route », « halls ou parkings », « campagnes rases ». Tous ces espaces ouverts exposent, de manière détaillée, les parties intimes du personnage. Son sexe est, d'ailleurs, la partie la plus prisée de son corps qu'elle expose et met à profit.

Contrairement à la littérature traditionnelle qui se contente d'être pudique, tout en se réservant le droit de s'inscrire dans un horizon de lecture exclusivement sexuel, le roman postmoderniste de Millet se délecte du corps féminin. Si ce n'est pas le « con » que l'auteure exhibe dans tous ses versants érotiques, c'est le « cul » qui prend le relais dans une pornographie bisexuelle. L'auteure va plus loin, lorsqu'elle entre, également, dans l'intimité de l'homme pour y laisser découvrir tout ce qu'il y a de moins visible chez lui : « sa bite » (p. 94).

Cette exhibition du sexe masculin, dans sa texture érotique, traduit une volonté d'effacer toute pudeur et de mettre des mots sur une réalité que la littérature masculine n'aborde presque pas. Le sexe

masculin devient, pour ainsi dire, un instrument très bon marché qui se promène le long du chemin pour desservir les femmes dans des aventures sexuelles, à chaque fois, renouvelées :

Si c'était moi, ou je suppose l'une de ses amies, ou l'une et l'autre en même temps, qui se trouvaient dans l'un des cabinets, il pouvait, avec des réflexes de prestidigitateur, exciter sa bite sur la chatte de l'une ou l'autre, la ranger, s'esquiver de l'autre côté de la cloison, revenir (*La vie sexuelle de Catherine M.*, p. 94).

Le parking de la porte de Saint-Cloud se trouve en bordure du boulevard périphérique, dont il n'est en partie séparé que par un mur à claire-voie. Je n'avais que mes chaussures aux pieds, ayant retiré avant de descendre de voiture l'imperméable dont la doublure me glaçait la peau. D'abord, comme je l'ai dit, on m'a plaquée contre un mur perpendiculaire. Éric m'a vue « clouée par les bites, comme un papillon ». Deux hommes me soutenaient par-dessous les bras et les jambes, tandis que les autres se relayaient contre le bassin auquel j'étais réduite (p. 100).

C'était une grosse fille... Ses seins n'étaient pas lourds, mais en forme de chapeaux chinois, les aréoles bien centrées... Je pensais que le bas de son corps ne pourrait jamais contenir ce qu'elle y enfournait en chevauchant l'un de nos compagnons particulièrement bien membré (p. 108).

Tous ces actes libertins, totalement excentriques et façonnés par des « bites » qui connaissent parfois des développements membranés très prononcés, mettent le corps féminin à rude contribution. Ils font, également, du corps, comme le signifie E. Brezault (2007, p. 67), « une entité métaphorique... que personne ne peut contrôler ». C'est, donc, à travers ces expériences sexuelles, qui contreviennent aux barrières sociétales, que le corps et la sexualité s'expriment autrement, tout en repoussant leur limite². Repousser les limites de la sexualité, dans une révolution sexuelle qui donne libre cours à tout désir et fantasme sexuel, apparaît comme un passage obligé pour Catherine Millet :

Comment ne pas voir, dans la circulation du livre et dans la circulation de la parole autour, ce qui, dans l'ordre du possible, est envisageable comme réalisation de ce lissage des relations humaines, lissage qui se ferait au travers de la libre reconnaissance du désir sexuel, au travers de sa tolérance, et dont quelques-unes de mes pages donnent une représentation évidemment utopique, fantasmatique ? Et comment ne pas se réjouir de cette vision ? (*La vie sexuelle de Catherine M.*, 2001, p. XIV).

Pourvu qu'à cette vision, vienne se greffer cette nouvelle identité sexuelle revendiquée qui, dans sa mouvance, intègre « les groupes minoritaires qui avaient malencontreusement été laissés de côté » (C. Skidds, 2013, p. 4). L'idéologie qui caractérise l'œuvre de Catherine Millet relève, justement, de cette volonté manifeste d'émanciper son récit d'une logique sociétale plutôt conservatrice pour l'ouvrir davantage à un contexte littéraire « naturellement ouvert aux expériences, n'y voyant pas d'entrave morale » (p. 12).

3. Au cœur de *La vie sexuelle de Catherine M.*

Pour C. Détrez et A. Simon (2004, p. 61), « la sexualité, dans la littérature, a bien du mal, malgré les allégations des auteures, les titres provocateurs et les quatrièmes de couverture alléchantes, à s'affranchir des carcans moraux et littéraires ». Si, pour la société traditionnelle occidentale, la sexualité a du mal à s'affranchir des normes sociales, avec les conditions de la vie moderne, et particulièrement sous l'impulsion de Catherine Millet, elle s'exprime ouvertement. Chaque page de son roman laisse entrevoir les traces de cette sexualité libérée et scandaleuse qui fait parler de l'auteure.

²-Le sexe du personnage principal, Catherine M., pouvait recevoir jusqu'à quarante bites pendant des séances de Partouzes.

La vie sexuelle de Catherine M., aujourd'hui comme hier, continue de faire du bruit dans les cercles littéraires. Ce texte postmoderne, qui se fait l'un des textes majeurs de la littérature contemporaine érotique, révolutionne les pratiques de la sexualité. Il n'y aurait pas eu de révolution sexuelle sans Catherine Millet. Elle fait partie de ces auteures féministes qui affirment leur féminité littéraire et leur différence sexuelle dans une série d'actes libertins, fantasmatiques et provocateurs. Par cette inspiration sexuelle, Millet ouvre la porte à un espace esthétique innovant, mais aussi à un concept idéologique qui déconstruit une longue tradition de codes traditionnels.

L'écrivaine prend, sur elle, la responsabilité de transformer l'histoire de la représentation de la sexualité en littérature. Dans un jeu sexuel, affranchi de tous tabous, elle assume pleinement son goût pour les interdits, notamment pour la pornographie et ses travers. A cet instant, elle fait intervenir ses convictions idéologiques dans une trajectoire postmoderniste qui convolent les interdits vers les normes sociales.

C'est l'image d'une société postmoderne, qui admet tout comportement sexuel et qui permet à chaque individu de vivre pleinement ses pulsions et penchants sexuels, qui se laisse découvrir au bout de cette trajectoire. Nous sommes, ainsi, en face d'une écrivaine postmoderne qui, dans un dispositif textuel exclusivement sexué, revendique tout simplement un renversement des codes. De ce renversement, nous percevons les procédés d'écriture mis en place par Millet pour légitimer toutes les dérives et déviations sexuelles, qui traversent, non seulement, son texte, mais aussi la vie en société.

Il y a, à ce propos, une volonté manifeste de défendre et de légitimer toutes les pratiques sexuelles qui font l'objet d'interdiction. Elle les ramène au-devant de la scène littéraire, dans un acte de revendication sociale, pour marquer sa désapprobation pour les restrictions sociales, les interdits et les tabous. Qu'il s'agisse de la bestialité, du sadomasochisme, de l'exhibitionnisme, de la sexualité de groupe en nombre excessif, toutes ces activités sexuelles, accoutumées de ce nouveau protocole sexuel et qui se font le retentissement même des dysfonctionnements d'une société en pleine crise de valeurs morales, rendent compte d'une volonté de changer le regard de la société dans une acceptation de l'autre. Cette stratégie d'écriture particulière, qui échappe au conformisme littéraire et porte un autre regard sur les pratiques sexuelles, relance la question des identités sexuelles et des rapports sociaux.

Par ailleurs, l'œuvre de Millet laisse découvrir une autre réalité de l'écriture postmoderne qui verse dans l'art du paradoxe. Cette esthétique du paradoxe, en effet, discrédite les pratiques sexuelles libérées qui échappent à toute emprise et deviennent finalement des sources d'aliénation et de servitude :

Bien que l'on perçoive la densité de la chair, la silhouette est fugace... Ah, si l'on pouvait ainsi vaquer de chez soi à son lieu de travail avec rien de plus sur le dos ! Ce n'est pas seulement du poids des vêtements dont on serait allégé, ce serait aussi de la pesanteur du corps qu'ils auraient emportée avec eux. Je l'avoue... j'en suis troublée d'une manière inhabituelle, presque gênée d'être plus nue que nue... Là, par contraste, mon corps se découpe avec précision sur le canapé blanc (*La vie sexuelle de Catherine M.*, 2001, p. 234).

Ces phrases, qui achèvent le roman de Millet, montrent que la sexualité postmoderne portée par l'auteure, se porte finalement comme une entrave à l'expression du corps. Le corps est dévasté et exténué par autant d'activités sexuelles. Par la fréquence de ces rencontres sexuelles et le taux élevé de son capital sexuel, le personnage Catherine déplore l'impossibilité de posséder son corps, un corps frustré dans une sphère érotique qui le réduit à un objet sexuel. Catherine ne s'appartient plus. Elle est privée de toute liberté, en plus de se retrouver dans une forme de dépendance sexuelle.

Malheureusement, il n'y a pas d'échappatoire possible pour celle qui s'est toujours laissé enivrer par les passions de la sexualité interdite. On entre, ainsi, dans une autre forme d'idéologie sociale qui obéit, cette fois, à un principe d'un probable retour aux mœurs traditionnelles. Autant l'écrivain postmoderne se réclame d'un art nouveau qui se construit autour d'une ambivalence sexuelle, autant il n'hésite pas à côtoyer

les codes de la société traditionnelle. Ces mythes de l'innovation ou encore ces pièges de l'art postmoderne montrent qu'il est quasiment impossible de se défaire de la tradition littéraire. Catherine Millet, à travers son texte, nous fait voir cette controverse de l'art contemporain et en profite pour remettre en cause la validité de la notion de « post » en tant que rupture.

Il est vrai que Henri Meschonnic pense le post-modernisme dans une rupture d'avec la modernité, tout en affirmant sa volonté de renouveler les outils théoriques de la modernité, mais, dans la pratique, cette rupture n'est qu'un mythe. Et Jean-François Lyotard l'a bien compris, raison pour laquelle il n'hésite pas à définir le postmodernisme comme une simple évolution de la pensée moderne.

Conclusion

La postmodernité littéraire, chez Catherine Millet, témoigne d'un nouvel ordre esthétique rendu dans une désacralisation et une banalisation du sexe. Cette conception postmoderne de la sexualité ouvre la voie à une réflexion sur les pratiques contemporaines de la sexualité dans un univers social de plus en plus enclin au changement. La sexualité n'est plus un tabou. Elle s'appréhende et s'écrit différemment, avec beaucoup d'aisance, et surtout sans scrupule.

Ce changement de registre permet à la sexualité de quitter ses anciens appartements pour un mode de fonctionnement artistique inédit. Ce potentiel littéraire lui vaut d'occuper une place originale sous la plume de Millet. On pourra éventuellement comprendre son esthétisme qui accorde une légitimation à la sexualité interdite. La pornographie et ses corollaires, sollicités dans des pratiques extrêmes, se font le reflet d'une nouvelle vision qui intègre l'acceptation de l'autre et l'abolition des frontières des interdits.

L'écrivaine, qui ne masque guère ses ambitions de converger vers un féminisme libertin, présente comme admis des pratiques et fantasmes sexuels rejetés par les veines de la société traditionnelle et religieuse. Ce support idéologique, porté par un mode de pensée transgressive, se fait l'écho des sensibilités de toute une génération d'écrivaines de « l'extrême contemporain ». Toutefois, dans ce jeu narratif se mêle une subtilité dégradée d'une société en perte de repères et de valeurs morales.

Références bibliographiques

- André Lamontagne, 1986, « Un préfixe accablant », *Nuit blanche, le magazine du livre*, n°22, Compte rendu.
- Augé Marc, 1992, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.
- Beaussant Philippe, 1988, *Vous avez dit 'baroque'?*, Paris, Actes Sud.
- Blanshard Alastair, 2010, «Romance vice», *Sex: vice and love from Antiquity to modernity*, Wiley-Blackwell, p. 1-88.
- Borges Luis Jorge, 1964, « Prologue à l'édition de 1954 », *Histoire de l'infamie. Histoire de L'éternité*, Paris, U. G. E., coll. «10/18 ».
- Brezault E., 2007, Culture Sud, Nouvelle génération, « Sami Tchak ou la philosophie dans le Foutoir », n°166, juillet-septembre, p. 67.
- Bristol D. Michael, 1985, *Carnival and Theatre: Plebian Culture and the structure of authority in renaissance England*, New York, Putledge.
- Butler Judith, 1999 (2006), *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, New

York, Routledge, coll., «Routledge classics».

- Charles Sébastien, 2005, De la postmodernité à l'hypermodernité, Modernité, mouvements Sociaux, philosophie, revue d'idées, volume n°8, Québec, Revue Argument.
- Compagnon Antoine, 1990, *Les cinq paradoxes de la modernité*, Paris, Seuil.
- Cros Edmond, 1990, *De l'engendrement des formes*, Montpellier, Editions du C.E.R.S.
- Delvaux Martine, « Catherine Millet : l'archive du sexe »,
- Détrez Christiane et Simon Anne, 2004, « 'Plus tu baisses, moins tu cogites', Littérature contemporaine et sexualité-La fin des tabous ? », *L'esprit créateur*, volume 44, n°3, p. 61-
- Dion Robert, 1993, « Une critique du postmoderne », *Tangence*, n°39, p. 89-101.
- Gagnon Claude-Maurice, 1993, « L'hétérogénéité : une passion 'postmoderne' (?) », *Tangence*, n°39, p. 62-75.
- Gianni Vattimo, 1987, *La fin de la modernité, nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, Paris, Seuil.
- Gontard Marc, 2003, *Le roman français postmoderne*, HAL.
- Gontard Marc, 2001, « Le postmodernisme en France : définition, critères, périodisation », *Le temps des Lettres. Des années 1950 à l'esthétique contemporaine*, Presses Universitaires de Rennes, p. 282-294.
- Grillet Alain-Robbe, 1963, *Pour un Nouveau Roman*, Paris, Editions Minuit.
- Habermas Jurgen, 1981, « La modernité, un projet inachevé », *Critique*, 413, octobre 1981, p. 950-967.
- Hébert Louis, 1993, « Synthèse et postmodernité : de l'œuvre ouverte à l'œuvre fermée », *Tangence*, n°39.
- Lyotard Jean-François, 1979, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir dans les sociétés les plus développées*, Paris, Minuit.
- Lyotard Jean-François, 1982, « Réponse à la question : qu'est-ce que le postmoderne ? », *Critique*, n°419, avril 1982.
- Lyotard Jean-François, 1988, « Réécrire la modernité », *Les cahiers de philosophie*, N°5.
- Lyotard Jean-François, 1988, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée ; rééd. 2002, Idea Design&Print.
- Meschonnic Henri, 1988, *Modernité modernité*, Paris, Verdier/1993, Gallimard, folio-essais.
- Nadaud Alain, 1987, « Pour un nouvel imaginaire », *L'Infini*, n°19, Où en est la littérature ?
- Paterson Janet, 1990, *Moments postmodernes dans le roman québécois*, Ottawa, Presses de

L'Université d'Ottawa.

- Raczynow Henry, 1998, « De l'ordure en littérature », *Le Monde*, 3 octobre.
- Rousset Jean, 1954, *La littérature de l'âge baroque en France*, Paris, José Corti.
- Scarron Paul, 1648, *Virgile travesti*, rééd en 1845, Paris, Mansut.
- Skidds Catherine, 2013, *La construction du personnage subversif : norme et marginalité dans Baise-moi et Apocalypse bébé de Virginie Despentes*, Ottawa, Université d'Ottawa.
- Tchak Sami, 2003, « Sexualité et écriture », *Notre Librairie*, n°151, juillet-septembre.
- Touraine Alain, 1992, « La modernité triomphante », *Critique de la modernité*, Arthème Fayard.
- Verstraete Beert et Vernon Provençal, 2005, *Same-sex desire and love in Greco-Roman Antiquity and in the classical tradition*, Haworth Press.

Les savoirs endogènes face aux crises sociales en Afrique

DIOMANDÉ Zolou Goman Jackie Élise

Université Péléforo Gon Coulibaly, Côte d'Ivoire

Contacts : +225 0778966348/ 0506908763

elise.jackie@yahoo.fr

Résumé :

Au lendemain des indépendances, les Africains se sont donné les moyens pour reconquérir leur véritable liberté, afin de devenir responsables de leur propre développement. Ce développement aurait pu être fait en deux étapes : l'étape critico-réflexive, s'agissant de la philosophie et de la rationalisation des cultures africaines et l'étape technico-scientifique, concernant la transformation des savoirs endogènes africains. Mais il a été mal amorcé par les dirigeants africains qui ont fait une lecture erronée de leurs héritages locaux. La tâche qui incombe aux Africains consiste désormais à réinterroger ou à revisiter le legs ancestral pour se donner les moyens susceptibles de résoudre la question de l'extraversion technologique, intellectuelle, culturelle et scientifique. Ce procédé peut solutionner les crises sociales en Afrique qui ont toujours été les représentations idéologiques et politiques causées par la crise du savoir. De ce fait, ce texte gravite autour d'une question essentielle : en quoi le réexamen des savoirs endogènes pourrait être une solution aux crises sociales en Afrique ? L'objectif est d'examiner les valeurs et idéaux qui peuvent stimuler le génie créateur des Africains, et résoudre les crises des sociétés africaines. Il s'agit ainsi de fonder les valeurs épistémologiques et scientifiques des savoirs locaux africains pour que l'Afrique quitte définitivement la périphérie et participe au progrès de l'humanité, avec respect et dignité. Pour mieux examiner notre sujet, nous utiliserons la méthode analytico-critique.

Mots clés : crise du savoir, développement, extraversion, rationalité, savoirs endogènes.

Endogenous knowledge of social crises in Africa

Abstract:

After the independences, African people have taken the decision to reclaim their real freedom in order to become responsible for their own development. This development could have been done, concerning the philosophy and the rationalization of African cultures, and the technical-scientific stage, concerning the transformation of African endogenous knowledge. This development was poorly initiated by African leaders who misinterpreted their local heritage. The task of African is now to re-examine or revisit their legacies to discover the potential to solve the issue of technological, intellectual and scientific extraversions. The fact can provoke some social crises in Africa which have always been the ideological and political representation caused by the crisis of knowledge. As a result, this text brings out an essential question. In what way could the re-examination of endogenous knowledge be a solution to social crises in Africa? This study aims at showing or analyzing the values and ideals which can stimulate Africans and solve the crises of African societies. It means, to establish epistemological values and scientific of the African local knowledge for Africa, definitely leave the outskirts and participate to the evolution of humanity with respect and dignity. To better analyse our subject subject, me will use the analytical-critical method.

Keywords: Crisis of knowledge, development, extroversion, rationality, endogenous Knowledge

Introduction

Le concept de savoir endogène renvoie à un savoir enfoui dans une culture, une communauté, c'est l'en-soi d'une culture, le substantif identitaire d'une culture, qui attend d'être exploité, transformé, visité scientifiquement en profondeur, objectivé. Il s'agit d'avoir un rapport rationnel avec nos savoirs locaux, qui sera plus objectivant, plus critique et plus pratique, afin qu'ils deviennent des objets manipulables, qui répondront de manière efficiente aux besoins de l'Afrique en priorité. Cette réflexion nourrit l'ambition de voir l'Afrique compter sur elle-même, se prenant en charge en se servant de ses propres ressources locales, pour régler les problèmes qu'elle traverse. À cet effet, nous proposons l'usage rationnel des savoirs endogènes africains comme une voie de sortir des crises sociales en Afrique. De ce fait, l'on pourrait se questionner comme suit : en quoi le repositionnement rationnel des connaissances endogènes africaines contribuerait à résoudre, un tant soit peu, les crises sociales en Afrique ? Notre objectif est d'inciter les Africains à utiliser scientifiquement leurs savoirs endogènes pour remédier aux crises sociales que vivent les pays africains. Dans ce cas, il ne sera plus question de regarder uniquement en Occident et en Europe pour chercher des solutions aux problèmes des Africains. Car, les Africains sont aussi capables de transformer et de reconstruire leur réalité à partir d'un examen rationnel et critique de leurs savoirs endogènes. Que la force, le pouvoir, la puissance de l'Africain sur ses savoirs ancestraux ne soient pas seulement, comme le disait Hegel « une force de l'imagination, une domination imaginaire » (W. F. G. Hegel, 1979, p. 258.), mais au contraire des forces créatrices et inventives qui concourront au bien-être des sociétés africaines et qui se reprendront aux autres sociétés. Ces actions favoriseront, ce que J. Ki-Zerbo (1992, p. 28.) appelle, le développement endogène en Afrique. C'est le type de développement qui se fait à partir des éléments de sa culture ancestrale. Dès lors, « il faut se re-connecter aux valeurs culturelles et sociales de l'Afrique. » (Y. Kouma, 2011, p. 152.)

À partir de ces analyses, il est clair que les savoirs endogènes constituent une force inestimable pour une Afrique en quête de son devenir. Pour ce faire, le rapport des Africains à leurs savoirs endogènes doit être objectif, critique. Une réflexion plus poussée s'avère indispensable pour une analyse approfondie des crises sociales en Afrique à partir du chemin tracé par Hountondji. Pour lui, l'exigence des pays africains aujourd'hui doit se former autour d'« une activité scientifique autocentrée » (P. J. Hountondji, 1994, p. 9.). Cette exigence est de se servir et de se saisir des savoirs endogènes de façon scientifique pour répondre efficacement aux défis actuels de nos sociétés africaines. Dans ces conditions l'appropriation scientifique des savoirs endogènes africains ne pourrait-elle pas contribuer à la résolution des crises sociales que connaît l'Afrique ? À travers une démarche critique, nous ferons une analyse tripartite de la question : De l'extraversion scientifique des savoirs endogènes comme source des crises sociales en Afrique ; De la recherche autocentrée des savoirs endogènes africains au développement endogène ; De l'étude épistémologique des savoirs endogènes africains comme solution aux crises sociales en Afrique.

1- De l'extraversion scientifique comme une source des crises sociales en Afrique

L'extraversion au sens psychologique désigne une orientation de la personnalité vers l'extérieur, un autre territoire, un autre espace. Par analogie au domaine scientifique, elle renvoie à une dépendance de l'extérieur, dans les recherches et l'acquisition de connaissances au détriment de ses propres potentialités endogènes. Aussi touche-t-elle tous les domaines d'activité humaine que sont la philosophie, la culture, la politique, la science. C'est le cas de l'Afrique, un éternel dépendant de l'extérieur, de l'Occident et du géant asiatique qu'est la Chine aujourd'hui. Tous deux cherchent à investir les territoires africains. Pour atteindre cet objectif, ils cherchent à se poser et à s'imposer comme les maîtres du monde africain, à travers l'établissement des objectifs qu'ils se sont fixés pour la conquête de l'espace africain. Pour y parvenir, ils ont dicté leurs règles de conduites aux Africains, à partir de leurs civilisations, leurs techniques et par-dessus tout leur langue qui est considéré comme un modèle civilisationnel. Cette hégémonie a pris forme à partir de l'abandon des valeurs africaines par les Africains eux-mêmes, leurs connaissances endogènes au profit de celles des autres, précités. Cela commence par le délaissement de l'élément fondamental de toute

civilisation, c'est-à-dire la langue locale. C'est dans cette perspective que P. J. Hountondji (1994, pp.9-10) affirme que

l'extraversion scientifique se manifeste aussi à travers l'usage des seules langues occidentales comme langues scientifiques, [langues civilisatrices, dominantes] l'obligation pour le chercheur du Tiers-monde de passer par les fourches caudines de ces langues d'origine « étrangère pour accéder au savoir et, à plus forte raison, pour le reproduire et l'étendre. »

L'extraversion des savoirs endogènes africains a commencé avec la néantisation, par l'Occident, des langues africaines, dans lesquelles les Africains pouvaient faire la promotion de leur savoir-faire et de leur savoir-être. L'Occident, en imposant sa langue à l'Africain, avait pour objectif sous-jacent de l'amener à adopter sa culture et rejeter la sienne propre. En adoptant la langue du colonisateur, le colonisé ne fait qu'apprendre et inoculer la culture du colonisateur. Au final, le colonisé se trouve asservi, car il a adopté la culture du colonisateur, symbole de la victoire de celui-ci. F. Fanon (1952, p. 13.) est de cet avis lorsqu'il écrit, « Parler une langue, c'est surtout assumer un monde », une culture.

Autrement dit, l'usage de la langue de l'autre est l'acceptation de sa culture. Dès lors, le colonisateur, en imposant sa langue au colonisé, ne vise qu'à le soumettre et à le dominer. C'est en ce sens que S. Diakité (2007, p. 1.) affirme : « une langue dominée équivaut donc à un peuple dominé ». La langue est l'élément substantiel d'une culture. Elle est comparable au poumon, qui est le principal organe de la respiration, dans l'organisme humain. Sans la respiration, il n'y a pas de vie. Alors, si pendant une opération médicale, les médecins se trompent et vous arrachent le poumon vous êtes un homme mort. Par conséquent, la langue qui constitue notre identité, notre père, notre repère, notre référent, le fondement de toute civilisation, lorsqu'elle est néantisée c'est toute une civilisation qui disparaît. Mais, il faudra faire remarquer que, la question de la néantisation des langues africaines n'est pas la seule cause des crises sociales en Afrique. Car, les pays africains tels que le Mali (le bambara), le Sénégal (le wolof), le Burkina Faso (le Moré), qui ont une langue nationale chacun, pour ne citer que ceux-là, traversent aussi des crises.

Par ailleurs, la force de la langue du colonisateur se trouve dans l'écriture. L'écriture est la forme matérielle de la parole qui permet de diffuser les informations. Les informations sont les savoirs qui proviennent d'une culture dans laquelle la parole prend sa source. Par conséquent, toute parole lorsqu'elle est écrite n'appartient plus à la personne qui l'a prononcé, ni à la culture d'où elle provient. Elle est la chose de tout le monde. Elle devient la chose publique. Elle n'est plus réservée seulement aux initiés. Chacun peut en faire l'usage de son choix. Ainsi, l'on peut la contredire ou l'approuver, donc elle peut être mise en crise. Cela conduit aux échanges qui peuvent déboucher sur des consensus ou des dissensus. C'est ce qui fait progresser tout peuple. Car, la parole est soumise à tous, donc accessible, ouverte à la critique. Cela nous conduit à ce qu'on pourrait appeler la démocratisation du savoir.

L'écriture a permis la vulgarisation des savoirs occidentaux, en les rendant accessibles à tous. En optant pour l'écriture, les Africains exposent par-là la part de rationalité qui séjournait dans l'oralité, et sera transcrite à partir de l'écriture afin de lui donner une assise intellectuelle, scientifique et même philosophique. Il serait convenable que la tradition orale recoure à un support matériel, pour parvenir à sauvegarder les informations et aussi les rendre accessibles à tous. Ne le faisant pas, la tradition orale reste un savoir dogmatique, intangible et inaccessible, réservé qu'aux initiés. Cette tradition reste repliée sur elle, car elle fait fi de la discussion, de la critique, condition même de l'émergence du savoir. Ce qui incline Hountondji (1980, p. 132.) à écrire que

les sociétés dites sans écriture(...) sont condamnées à garder jalousement en mémoire leurs inventions et leurs découvertes, à les entasser, à les accumuler. Leur histoire est donc par excellence une histoire cumulative, si du moins ce mot a un sens. Par contre, l'histoire de l'Occident n'est pas immédiatement cumulative mais critique : elle ne progresse pas par simple cumul des connaissances, par simple addition

des découvertes et des inventions, mais à travers des mises en question périodiques du savoir établi, qui constitue autant de crises.

À partir de cette analyse, on constate, clairement, que la caractéristique essentielle de la littérature orale est d'être de "nature dictatoriale". Elle consacre le règne de l'absolutisme. Dans cette littérature, le savoir n'est pas libéré. Le savoir ici apparaît comme le privilège d'un type d'homme, par exemple les griots, dans certaines sociétés africaines. Une telle absence de la démocratisation, qui serait le fondement de la diffusion des savoirs, empêche toute remise en cause, tout débat rationnel. On ne peut débattre que d'une chose à laquelle on a accès, ce dont on a une parfaite connaissance. Or, dans le cas de la littérature orale, seul le détenteur du savoir peut faire des critiques ou non, tout dépend de lui. C'est cette attitude qui amène les Occidentaux à dire des langues africaines qu'elles sont improductives, voire asexuée, que leur vocabulaire est limité, donc ne peut pas créer de concepts scientifiques. Car, c'est à partir des débats qu'il y a de nouvelles idées, de nouvelles perspectives pour la création ou l'invention des concepts scientifiques.

L'écriture apparaît comme le moyen par excellence de sauvegarde les connaissances, en les soumettant au défi de la critique. C'est à partir de cette opinion que le père Placide Tempels s'est érigé en porte-parole de l'Afrique, surtout de l'Afrique-bantu. Car, pour Tempels, les Bantu sont incapables d'analyser et de systématiser leur système ontologique. La méthode et le projet du missionnaire belge, en effet, était de rendre service aux Bantou et, par extension, aux Africains, de rechercher, de classer et de systématiser les éléments de leur système de pensée, en vue d'édifier à leur place un système ontologique. Son ambition était d'instaurer une pensée logique et consciente. Car, la pensée fondamentale de l'ontologie est, chez le Bantu, une pensée directe et collective.

Et c'est ainsi que nous entrons dans l'extraversion intellectuelle. L'on peut dire avec Hountondji que le livre de Tempels ne s'adressait pas aux Africains, mais aux Occidentaux. Il l'affirme en ces termes : « tout se joue une fois de plus, comme d'habitude, en dehors des Africains eux-mêmes, c'est-à-dire tout autre chose qu'un interlocuteur, un visage sans voix, objet à définir et non sujet d'un discours possible » (P. J. Hountondji, 1980, p. 15.) Nous observons un mutisme du Noir dans le livre de Tempels. Ce dernier écrivait son livre pour expliquer la vision du monde des Bantu à ses compatriotes. Le but de cette philosophie était de montrer aux Occidentaux que le Noir peut penser presque à la manière occidentale, qu'il détient une philosophie, mais qui est en soi inconsciente. En somme, la philosophie bantu développée par Tempels est une vision tempelsienne de la vision bantu du monde. Le missionnaire belge, en écrivant sur la philosophie bantu, avait pour but de connaître et maîtriser la langue pour mieux les évangéliser. Sa philosophie peut être qualifiée de philosophie d'assujettissement, de domination. S. Diakité (2011, p. 215.) est de cet avis, lorsqu'il soutient que : « la philosophie tempelsienne passe pour être une philosophie de la domination, de l'assujettissement et du mensonge ; il faut mentir à l'autre pour le coloniser ».

Par conséquent, le type de philosophie qui a été développé par Tempels et autres ethnologues est qualifié d'ethnophilosophie, de philosophie de l'ethnie, par Hountondji. Pour lui, « la philosophie africaine n'a été jusqu'ici, pour l'essentiel, qu'une ethnophilosophie : recherche imaginaire d'une philosophie collective, immuable, commune à tous les Africains, quoique sous une forme inconsciente. » (P. J. Hountondji, 1980, p. 21.)

L'extraversion intellectuelle est aussi englobante. Elle prend en compte toutes les productions de l'esprit tant au niveau de la science que de la philosophie. Cela nous conduit à la critique de l'ethnophilosophie faite par Hountondji. Il dit ceci : « la critique de l'ethnophilosophie a permis d'articuler une critique de l'extraversion intellectuelle en général. Ce n'est pas seulement la production philosophique, c'est toute la production scientifique et théorique africaine qui est davantage lue hors d'Afrique qu'en Afrique » (P. J. Hountondji, 1997, p. 229.)

L'extraversion apparaît ici comme l'une des manifestations visibles du processus de colonisation, qui a eu pour conséquence l'aliénation pure et simple de l'Afrique, et qui est au fondement des crises sociales

en Afrique. Pourtant, l'aliénation, ici, est d'amener les Africains à faire comme l'Autre et devenir comme l'autre. Cette aliénation a conduit à l'extraversion de l'Afrique, qui est l'antithèse du développement réel. Car, l'Afrique n'agit pas en fonction de ses propres systèmes de valeurs, de ses savoirs endogènes, de ses propres réalités, de sa propre culture, mais en fonction de ceux de l'Autre, c'est-à-dire ceux de l'Occident, et de la Chine aujourd'hui. Il faut inverser la tendance, afin que les productions africaines et les savoirs endogènes puissent être concurrentiels sur le plan international. L'Afrique doit quitter sa position de "receveur universel". Si elle veut se développer, elle ne doit pas se contenter de consommer aveuglement tout ce qui provient de l'extérieur. Mais, comment y parvenir quand la corruption affecte même les élites ? Pour cela, l'Afrique a besoin des intellectuels engagés, sur tous les plans (idéologique, scientifique, culturel, philosophique). C'est l'intellectuel qui n'est pas corrompu, non véreux, qui lutte pour que son pays, son continent, participe aux défis des temps modernes, à partir de ses propres productions et en contribuant aux besoins de l'humanité, sans complexe, car il a confiance à ses performances. Ce type d'intellectuel, c'est l'élite qui ne s'ignore pas, qui n'ignore pas ses origines, qui n'ignore pas son vécu actuel et son cadre de vie. Car, toute méconnaissance de soi et de son environnement conduit inlassablement à la faillite de la continuité historique nécessaire au progrès de l'Afrique. L'intellectuel africain doit se sentir cerné et concerné par les difficultés que connaît son pays ou son continent. Sinon, il engendre un vide, un manque. Il y a un manque, lorsque l'intellectuel se désengage au service de son peuple. Pourtant, c'est à lui que revient la responsabilité de transmettre les valeurs les plus sacrées de la société. Il est le miroir dans lequel le peuple s'identifie. Évidemment,

« par intellectuel, nous n'entendons pas uniquement ceux et celles qui ont été à l'école occidentale. L'intellectuel est celui qui se sert de ses facultés mentales et de celles de l'esprit pour rechercher et proposer des solutions aux problèmes humains. C'est en fait l'organe penseur de tout système social. Il est à sa société ce que le cerveau est au corps humain. On peut d'ores et déjà dire que le vieux chef traditionnel est un intellectuel. Il a été moulé à l'école de la vie et à celle des sociétés initiatiques traditionnelle » (R.E. Mayer, 2001, p. 87.)

Même si l'intellectuel a été façonné dans le moule occidentale et formé par le système colonial, il a le devoir de secourir son pays, son continent, il ne doit pas démissionner de son rôle d'éclaireur, de berger. C'est cette crise de l'intellectuel qui a causé la "perte" de l'Afrique, c'est-à-dire son fixisme.

L'indépendance des pays africains est restée sous la forme de dépendance vis-à-vis des anciennes puissances coloniales. Rien n'a véritablement changé après l'acquisition de l'indépendance. Les pays africains ont conservé jalousement les mêmes structures, les mêmes objectifs, le même mode de fonctionnement qu'à l'époque coloniale. Aujourd'hui comme hier, l'Afrique est restée rivée sur l'extérieur, subordonnée aux besoins des métropoles industrielles du Nord. Cependant, il ne s'agit pas d'accuser l'Occident, il convient que les Africains s'en prennent à eux-mêmes de n'avoir su créer la rupture, surtout une rupture épistémologique. Il est clair que par le passé, les pays africains manquaient de laboratoires et d'usines, de centres de recherche et de formation de haut niveau en science, de maison d'éditions pour la publication de leurs productions, de leurs savoirs locaux, de leurs recherches. C'est pourquoi, ils étaient contraints de s'ériger comme consommateurs de produits industriels et scientifiques issus des laboratoires et usines du Nord. Aujourd'hui par contre, les pays africains ne manquent pas d'usines, même si elles ne leur appartiennent pas en propre, et de ressources humaines qualifiées. Il y a des docteurs, des ingénieurs, en sciences, en technologie, dans le domaine numérique. Ils ont des Universités de renom qui font leur preuve. Alors, il importe de diagnostiquer le mal dont souffre l'Afrique et mettre fin à l'extraversion. Ce qui veut dire que la recherche endogène africaine doit être « autocentrée et destinée, d'abord, à répondre aux questions posées par la société africaine elle-même. » (P. J. Hountondji, 1994, p. 2.)

Il s'agit « de "changer", de transformer en profondeur les rapports actuels de production scientifique dans le monde, de promouvoir, dans les pays aujourd'hui périphériques, une activité scientifique autocentrée ». (P. J. Hountondji, 1994, pp. 8-9.) Il est question pour l'Afrique d'exploiter ses savoirs endogènes, son savoir-faire et son savoir-être, ses propres pratiques pour se développer.

Le problème ne provient pas du manque de compétence ou de la qualité des chercheurs africains. L'Afrique possède des hommes compétents, qui sont allés se former en Occident. D'autres ont été formés en Afrique. Cependant, il convient maintenant de venir mettre leur compétence au service de leur pays. Dans cet élan, ils font face à plusieurs obstacles : problème de financement, problème d'installation. Ce qui cause très souvent la fuite des cerveaux, car leurs dirigeants attendent toujours l'aide extérieure pour construire leurs infrastructures. Qui plus est, l'Occident passe par des voies subtiles, louches pour récupérer ou acheter nos hommes compétents, pour les envoyer chez eux. Et comme les Africains sont déjà habitués, cela va de soi. Ce qui fait aussi la particularité de l'Occident, est de travestir toute possibilité d'intégrité intellectuelle à travers des subterfuges soit en commençant par créer un doute au niveau de la performance de nos ressources humaines, soit par montrer que nos usines ne sont adaptées. Du coup,

« la recherche, ici, est extravertie, tournée vers l'extérieur, ordonnée et subordonnée à des besoins extérieurs au lieu d'être autocentrée et destinée, d'abord, à répondre aux questions posées par la société africaine elle-même. (...) elle apparaît clairement comme le résultat de l'intégration progressive du tiers monde dans le procès mondial de production des connaissances, géré et contrôlé par les pays du Nord. » (Hountondji, 1994, p. 2.)

Cela fait que les pays d'Afrique noire restent tributaires de l'Occident. Pourtant, la transformation de nos produits locaux, de nos ressources naturelles doit répondre prioritairement aux besoins locaux. Par conséquent, l'Afrique devient dépendante dans pratiquement tous les domaines. Alors que toutes les recherches faites en Afrique doivent avoir une base endogène. Pour ce faire, l'instauration dans nos centres de recherches locaux des recherches scientifiques autocentrées, qui seront fondées sur nos savoirs locaux, serait la bienvenue. Ainsi, nous cesserons de considérer l'Occidental comme le modèle infaillible. Dès lors, la révolution scientifique africaine doit être une sorte de dialectique entre nos savoirs endogènes et les savoirs exogènes. Alors, pour rester dans la logique de notre objectif, la recherche autocentrée doit être une recherche vivante et non complaisante, celle qui va conduire à notre développement endogène. Il nous faut nous engager résolument dans cette mission d'industrialisation accentuée.

2-De la recherche autocentrée des savoirs endogènes africains au développement endogène

Le passage de la recherche autocentrée des savoirs endogènes au développement endogène implique, penser de nouvelles perspectives de développement qui tiennent compte des stratégies endogènes. C'est pourquoi, il convient de privilégier la recherche autocentrée, dont l'objectif est d'atteindre un développement qui réponde aux défis des sociétés africaines.

La recherche autocentrée se conçoit comme une recherche qui est faite pour répondre en premier lieu aux préoccupations immédiates des sociétés qui la produisent. Alors, parler de la recherche autocentrée des savoirs africains, c'est réorienter, refonder les recherches en Afrique, c'est-à-dire construire l'autosuffisance dans tous les domaines de production de l'esprit en Afrique. Ces recherches doivent se faire de façon rationnelle, en démarginalisant nos savoirs et nos savoir-faire, c'est-à-dire réintégrer le traditionnel dans une recherche vivante tournée vers l'avenir. Il s'agira de faire un tri, un tamisage de nos savoirs, nos savoir-être, savoir-faire, en tenant compte des réalités et surtout des urgents locaux. En examinant en profondeur nos connaissances pour choisir celles qui peuvent être améliorées et appliquées aux besoins locaux et celles qui s'articulent avec les savoirs exogènes. La recherche autocentrée, en effet, ne signifie pas une recherche fermée mais ouverte à l'extérieur, car l'Afrique fait partie de l'histoire de l'humanité.

Pour s'améliorer, l'Afrique a besoin de marcher en compagnie des autres. Cette appropriation et réappropriation scientifique de nos savoirs endogènes ne nous dispense pas de participer au devenir universel. Il ne s'agit pas d'être replié sur nous-mêmes, en mettant à l'écart des autres, et persister dans ce caractère principal de concentration sur soi. (W. F. G. Hegel, 1979, p. 245.) Car, aucun continent, aucun pays, aucune nation, aucune région, aucune personne ne peut se développer s'il ne s'ouvre pas aux autres. Il faut s'ouvrir au monde, car la diversité d'expériences permet à un pays de prospérer, de se développer.

L'expérience de l'Autre permettra à l'Africain d'avoir un esprit critique, un esprit ouvert. Et R. Descartes (1990, pp. 38-39) le dit si bien : « il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples, afin de juger des nôtres plus sainement et que nous ne pensions pas que tout ce qui est contre nos modes soit ridicule et contre raison, ainsi qu'ont coutume de faire ceux qui n'ont rien vu ». Cependant, nous ne devons pas être le type de pays dont parle Hegel. « un pays qui ne fait que suivre le destin de tout ce qui arrive de grand ailleurs, sans avoir une figure déterminée qui lui soit propre » (W. F. G. Hegel, 1979, p. 246.)

Cela nous amène à porter notre regard sur les Universités africaines qui sont les lieux par excellence de recherche, lieux où convergent plusieurs connaissances et expériences. Là où sont délivrés les plus grands diplômes et sortent les grands diplômés. Ainsi, la formation de nos étudiants sera en fonctions des réalités internes. C'est en retournant dans tous les sens, de manière scientifique, nos savoirs endogènes que nous parviendrons à notre but, qui est de résoudre les crises sociales en Afrique. Cela montre qu'aucune discipline n'est à négliger, car si elles sont enseignées c'est parce qu'elles sont importantes pour l'apprenant, d'abord pour son développement personnel, et ensuite pour le développement de la société. Dans ce cas,

« toutes les disciplines sont mises à l'épreuve. En effet, dans l'organisation actuelle de la production des connaissances, chaque discipline est un lieu privilégié de savoir où se forment les instruments de la connaissance. C'est pourquoi, les questions spécifiques se posent aux chercheurs africains s'ils ne veulent pas se contenter de maîtriser les paradigmes, les théories et les disciplines enseignés dans les programmes d'enseignement en Europe et en Amérique du Nord. » (J-M. Éla, 2006, p. 241.)

Ici, c'est la promotion de la science qui est mise en exergue. Cela concerne la responsabilité des Africains qui est de puiser dans leurs savoirs endogènes, l'élément déclencheur du développement. Mais cela deviendra une réalité à partir de la prise de responsabilités des Africains et surtout de leurs leaders. Parlant de responsabilité, il est clair qu'aucun peuple ne peut écrire l'histoire réelle d'un autre, si ce n'est pas le peuple concerné. Dans cette même perspective, S. Diakité (2018, p. 125.) interpelle les intellectuels africains en ces termes : « voulez-vous que les autres peuples vous respectent ? Révisez votre propre culture. Mettez en place une science sorcellaire rigoureuse et une mécanologie bien adaptée ».

Pour parvenir au développement endogène et remédier aux crises sociales, des propositions pourraient se faire. Il s'agira de :

- Encourager la créativité intellectuelle, les activités interdisciplinaires et promouvoir la création d'organes de recherche à l'échelle continentale sous la direction des hommes de science. Cela commence par l'élimination de tous les préjugés entretenus à l'encontre des experts africains.

- Créer des centres scientifiques d'excellence, panafricains et transnationaux. Encourager l'ouverture des Universités africaines, surtout dans le secteur de la recherche et du développement ; c'est une question qui urge au risque de voir les pays africains être confrontés à ce qu'on pourrait appeler la fuite des cerveaux, phénomène qui est l'une des causes du mal développement de l'Afrique. Il convient de donner des opportunités à la recherche scientifique. Car, comme le dit J-M Éla :

« Il n'y a pas de violence plus meurtrière dans une société que celle qui vise à briser le dynamisme de l'esprit. En exerçant sur les producteurs de la science, cette violence correspond à une déclaration de guerre à ce qui permet à des millions d'êtres humains d'exister dans la dignité. À la limite, laisser mourir l'université dans un pays, c'est ouvrir la voie à la condamnation et à l'esclavage pour de nombreuses générations. » (J-M ÉLA, 2006, p. 288.)

Chercher à freiner l'essor de la science dans un pays, c'est l'asphyxier, l'écarter du processus de développement qui se déroule dans le monde dans la mesure où, aucune émergence, aucun dynamisme n'est admis dans ce pays. La momification du personnel scientifique conduit inévitablement au fixisme des

savoirs endogènes. Alors, pour y remédier, il faut un espace d'échange libre, car la science est une discipline qui s'exerce dans un état de liberté et de démocratie, sans quoi aucune réflexion autonome ne peut se développer dans les sociétés, en particulier en Afrique. La création de cet espace de libre échange nécessite d'encourager et de motiver la recherche scientifique, en Afrique. Cet encouragement, selon J-M Éla (2006, p.290.), vise à promouvoir

« la liberté de la recherche en tenant compte de l'imbrication de l'enseignement et de la recherche au sein des Universités ; la collaboration interdisciplinaire ; la recherche en vue de contribuer à la production des connaissances et à la création de richesses ; la formation d'une relève scientifique de haut niveau afin de pourvoir aux besoins futurs dans l'enseignement et la recherche ; l'infrastructure de recherche dont disposent les instituts, les centres, les groupes et les programmes de recherche au sein du système d'enseignement et en dehors des Universités ; l'accès à l'information, à la documentation scientifique et au raccordement avec les réseaux internationaux de recherche ; l'évaluation des projets de recherche et la mise en valeur des résultats de la recherche ; la diffusion des résultats de la recherche en vue du partage des savoirs ; l'engagement efficace des moyens financiers pour soutenir les travaux de chercheurs qualifiés ; toute politique de la science doit être fondée sur cet objectif d'encouragement de la recherche. On ne peut se limiter ici à « l'art de se débrouiller ».

La fabrication du savon à partir du beurre de cacao à Korhogo, en Côte d'Ivoire, par des étudiants de l'Université Péléforo Gon Coulibaly de Korhogo, en est une parfaite illustration. Cette initiative doit être encouragée par l'État ivoirien, car c'est une expérience qui montre que le cacao n'est pas destiné à la seule fabrication du chocolat. Cette volonté de se prendre en charge à partir de nos propres ressources naturelles, nos matières premières est souvent freinée par des subterfuges pour stopper notre élan, par l'Occident. Car, l'industrialisation de l'Afrique est un véritable problème pour l'Occident. Les Occidentaux tirent leurs matières premières de l'Afrique. Des dispositifs conséquents sont à l'œuvre pour empêcher l'Afrique de prendre son indépendance scientifique, économique. Il faut voir dans les stratégies secrètes des accords de défense mise en place pour les pays francophones d'Afrique. Ce sont des moyens subtils pour neutraliser toute perspective d'indépendance économique en Afrique. L'effet de ces accords affecte concrètement toutes les initiatives universitaires. Pourtant, l'Afrique produit le diamant, l'or, le bois, l'anacarde, le manganèse etc. On utilise la bauxite dans la fabrication des batteries des téléphones et des ordinateurs. Tous ces éléments peuvent participer à l'indépendance scientifique de l'Afrique. Mais malheureusement !

Cette interpellation s'adresse à tous les États africains dans plusieurs domaines de production du savoir. Et cela commence par le renouvellement des matériels des laboratoires, l'équipement des bibliothèques et l'amélioration des conditions de vie et de travail des enseignants et des chercheurs. Tout cela fait, l'institution universitaire deviendra non seulement un lieu de transmission des connaissances, mais aussi un endroit d'où sortiront des intellectuels bien formés avec un bon bagage intellectuel qu'ils pourront mettre à la disposition de leur pays. C'est ce que l'on attend des scientifiques, des sociologues, des philosophes, des médecins, des économistes, réunis dans leur laboratoire et leur centre de recherche. Pour réussir ce challenge, il faut une volonté politique accrue. Pour J-M Éla,

« il importe de relever la gravité de la crise de la recherche au moment même où l'Université en Afrique doit se repenser en profondeur afin de relever les défis du continent en se laissant interroger par les problèmes spécifiques de la région où elle est implantée. Face à la crise qui oblige à s'interroger sur les nouvelles stratégies d'apprentissage, d'éveil et de formation des compétences, il s'agit, en effet, de refaire l'Université en Afrique. Dans ce but, il faut redéfinir son rôle et sa mission en s'ouvrant davantage aux questions posées par le sort des hommes et des femmes dans la région où s'enracinent les pratiques de formations et de recherche propres à l'enseignement supérieur. » (J-M ÉLA, 2006, p. 199.)

À bien analyser, le problème se trouve dans la crédibilité de la recherche. Car, les moyens alloués font défaut. Aussi, il ne peut y avoir de recherches conséquentes là où il manque les outils adéquats, ou tous les outils sont vétustes. Le souci est que généralement, nos scientifiques manquent d'outils de travail pour

mener, de manière convenable, leur travail, ce qui bloque, parfois, le processus de scientificité des pratiques africaines. Tout est à revoir, car nous ne respectons pas les exigences internationales. Les recherches sont faites, mais les résultats restent dans les laboratoires ou dans les bibliothèques. Soit ils ne parviennent pas aux personnes cibles soit ils en ont rien à faire. Ces recherches ne sont pas valorisées ni de l'intérieur ni de l'extérieur. Alors, que faut-il faire pour y remédier ? Faire une sensibilisation pour amener la population à s'intéresser et à s'appropriier les résultats qui sortent des Universités africaines, et surtout à y faire confiance, et inciter les Universitaires à sortir de leur confort académique pour faire connaître les résultats de leurs recherches à la population concernée. C'est ce qui fait dire à J-M Éla ceci :

« L'Université africaine a besoin de s'examiner dans un monde où sa mission, sa crédibilité et son autonomie sont mises en cause par les mutations radicales. Il lui faut refonder ses rapports avec la science et la société en renonçant à s'enfermer dans sa tour d'ivoire. Elle doit repenser ses stratégies d'apprentissage et ses pratiques de recherche en s'ouvrant aux questions fondamentales des populations locales afin de relever les défis de la mondialisation des connaissances dans le contexte africain » (J-M ÉLA, 2006, p. 199.)

Aussi, les enseignants chercheurs doivent être soutenus et encouragés par les autorités locales, qui ont une influence positive sur la population. Malheureusement, elles-mêmes sont impliquées dans le dispositif d'asservissement. Ce sont des autorités véreuses, corrompus. Elles créent des moyens détournés pour ne pas financer des projets qui seront profitables pour le pays. Elles optent toujours pour leurs intérêts égoïstes. Elles se fichent de l'intérêt général, du bien-être général. Pourtant, ce sont elles qui devraient investir dans les recherches, en donnant les moyens aux universitaires pour être bien équipés et bien formés. Car, une ressource humaine de qualité est un tremplin pour une nation ambitieuse. Ainsi, des études épistémologiques des savoirs endogènes apparaissent-t-elles comme une solution aux crises sociales en Afrique.

3-De l'étude épistémologique des savoirs endogènes comme solution aux crises sociales en Afrique

Parler de l'étude épistémologique des savoirs endogènes africains, c'est interpeller les Africains à rompre avec cette attitude permanente de se définir ou de se déterminer par rapport à l'Autre, l'extérieur, notamment l'Occident. Le mimétisme n'est pas une mauvaise chose en soi, si la personne a pour ultime objectif la volonté de se perfectionner ou de mieux articuler l'endogène. Il n'est perçu négativement que lorsqu'il est fait de façon irrationnelle. Et c'est le deuxième cas qui est le plus perçu dans l'attitude de l'Africain. Cette attitude, en effet, a fait que la plupart des formes de savoirs issues des cultures et des traditions africaines sont pratiquement ignorées ou même marginalisées. Pour pallier cette marginalisation des savoirs africains, il est important de se pencher sur nos savoirs endogènes. Pour qu'ils permettent le développement endogène, il lui faut une étude épistémologique. Cette dernière aura pour tâche de porter des critiques, de tester l'efficacité des modes d'existence matérielle des savoirs, en les faisant passer par des procédures de validation logiques et des méthodes universelles conséquentes.

Ces exigences épistémologiques sont de deux ordres : l'épistémologie fondamentale et l'épistémologie appliquée. L'épistémologie fondamentale a pour but la critique méthodologique, logique et heuristique des savoirs endogènes en eux-mêmes et pour eux-mêmes, afin de dégager le principe et le potentiel actif qui y sont dissimulés. Quant à l'épistémologie appliquée, elle indique les voies et moyens à emprunter pour utiliser les savoirs endogènes à des fins de développement endogène. L'étroite collaboration de ces types d'épistémologie permettra une évaluation rationnelle des pratiques endogènes africaines, ce qui favorisera un changement positif de position du continent ; de la périphérie vers le centre. Les chercheurs africains, pour ce faire, sont contraints d'appliquer les exigences épistémologiques dans l'étude de leurs savoirs endogènes pour une meilleure connaissance. C'est ce qui incline P. J. Hountondji (2008, pp. 35-36) à dire :

« Une meilleure connaissance de nos “philosophies”, de nos systèmes de pensée traditionnels et des logiques cachées qui les sous-tendent, reste indispensable aujourd’hui comme hier. Elle ne doit plus nous conduire à l’autosatisfaction ou aux revendications d’un rationalisme culturel dépassé, mais à une plus grande lucidité pour faire face, de manière plus avisée, aux interrogations et aux tâches du présent. »

Alors, pour parvenir à une promotion de qualité de nos savoirs endogènes, il convient de dédogmatiser la méthode traditionnelle, qui est fondée sur l’ésotérisme, et encourager les analyses rationnelles pour la créativité, car il est peu probable que la thèse du “tout est bon et authentique”, prise littéralement, soit productive pour la pratique de la recherche. Il est clair que, si une telle thèse était avérée, elle constituerait un obstacle à l’évolution de la recherche en Afrique, surtout dans le domaine de la méthodologie. Il faut détruire toute idée de l’arbitraire dans tous les domaines de recherche. Si nous voulons rendre intelligibles et rationnels nos savoirs, il apparaît nécessaire d’avoir une méthode considérée comme la fondation de toute recherche scientifique. C’est pourquoi, P. J. Hountondji (1997, p. 57.), citant Husserl, affirme que

« Les “fondations” en général, comprises comme modes de démonstration ou de raisonnement, ne sont pas totalement artificielles et arbitraires, mais obéissent à des normes générales qui s’imposent à tout chercheur. Les fondations sont des structures fixes, universelles et nécessaires, dont la généralité traverse les frontières des différentes sciences et qui permettent, d’une connaissance à l’autre, un « progrès systématiquement réglé » (...) Ce n’est pas l’arbitraire ni le hasard qui règnent dans l’enchaînement des fondations, mais la raison et la règle. »

Ainsi pour découvrir ou trouver la science qui réside dans nos connaissances endogènes, importe-t-il d’avoir une méthode objective. Car, comme le dit P. J. Hountondji (1997, p. 56.) : « la science réelle n’existe, dans l’histoire des hommes, que sous la forme d’une construction, d’un échafaudage complexe produit à l’aide d’une méthode. » La science apparaît ici comme une construction, un ensemble de pratiques méthodiques. Pour valoriser nos savoirs, il nous faut une méthode qui sera critique, dans la mesure où tout chercheur procède par construction. D’ailleurs, pour P. J. Hountondji (1997, p. 56.), « la méthode est précisément ce qui permet une telle construction. » De ce fait, la révision critique doit se faire dans tous les domaines des connaissances africaines. Il est nécessaire pour tous les chercheurs africains d’entretenir avec leur héritage culturel un rapport critique et libre afin qu’advienne la véritable recherche qui soit objective en Afrique. Cette perspective se fera avec l’inclusion du savoir et en ayant une confiance rationnelle en ce savoir. Le temps n’est plus aux apologies culturelles. C’est pourquoi, le philosophe béninois pouvait dire :

« L’apologie facile de nos systèmes de croyance et d’autres représentations collectives ne conduit qu’à l’impasse. Ce dont nous avons le plus besoin, aujourd’hui, ce n’est pas de donner nos cultures en spectacle aux autres ou à nous-mêmes, c’est d’une créativité renouvelée sur tous les plans, dans tous les domaines. » (P. J. Hountondji, 1997, p. 224.)

En fait, cet enjeu épistémologique a pour objectif sous-jacent la réhabilitation des savoirs traditionnels, par exemple la médecine traditionnelle, qui étaient autrefois marginalisées. Pour rendre possible cette réhabilitation, les Africains doivent rationaliser ou rendre intelligibles leurs savoirs endogènes. Pour Victor Houndonougbo, comme l’explique P. J. Hountondji (1994, p. 21.), « il ne s’agit pas de transformer mais d’élucider, non d’adapter l’existant pour une production plus rassurée du rationnel, mais de faire apparaître la rationalité cachée d’une pratique à première vue mystique ». Pour exhumer la rationalité cachée d’une culture, il faut une exigence épistémologique. Cela signifie qu’il faut faire une étude critique des principes, des hypothèses et des résultats de nos différentes pratiques, activités, réalités existentielles. Ce qui permettra aux Africains de déterminer les origines logiques, les valeurs et la portée objective de leurs activités endogènes. Il importe pour les Africains d’avoir le courage de s’assumer dans leurs cultures et ne pas avoir un regard dépréciatif sur elles, sur leurs savoirs et savoir-faire. Il faut une réappropriation de notre être, c’est-à-dire de nos cultures, nos savoirs faire et notre savoir être, de manière critique afin de devenir maîtres de nous-mêmes et de nos choix.

Pour que cette responsabilité de l'Afrique soit effective, il faut intégrer l'héritage "ancestral" au mouvement de la recherche vivante, procéder à une réappropriation scientifique des savoirs et du savoir-faire endogènes, dans la mesure où, selon P. J. Hountondji (1997, p. 54.), « la science n'est rien sans sa réactivation dans une connaissance actuelle, toutefois, une connaissance isolée ne fait pas une science ». Alors, pour relever le défi épistémologique et scientifique en Afrique, interrogeons-nous en ces termes : quelle est la place de l'épistémologie dans la pratique scientifique en Afrique ?

Cette interrogation soulève la problématique de la vulgarisation des savoirs endogènes africains. Il est impératif, pour les Africains, d'opter pour le pari de la rationalisation des connaissances africaines. Prôner la rationalisation des savoirs endogènes, c'est avoir en projet l'enjeu épistémologique de ces savoirs. Mais, par quelle voie ou par qui cela se sera-t-il possible ? Notre regard est tourné en premier lieu vers les scientifiques et les épistémologues africains. Les scientifiques qui élaborent les théories et les épistémologues qui donnent des méthodes pour dynamiser ces savoirs et les rendre scientifiquement recevables. Ce qui permettra d'expliquer et de comprendre tous les contours des savoirs africains. En fait, pour qu'un savoir ou une discipline soit qualifiée de scientifique, elle doit avoir un objet d'étude précis, et aussi délimiter son terrain d'investigation, c'est-à-dire la méthode de travail et parvenir à des résultats objectifs. L'objectif visé est de mettre sur la table la question de la capacité des hommes de science africains à produire de manière considérable des textes épistémologiques pertinents, portant sur les savoirs endogènes africains.

Conclusion

Au sortir de cette analyse, nous relevons que la résolution des crises des sociétés africaines se trouve dans la transformation et la réappropriation rationnelle des savoirs endogènes. Ces derniers constituent le levier du développement de tout pays, de tout continent. Il faut faire corps avec les savoirs endogènes pour mieux comprendre leur mode de fonctionnement. Comprendre revient à questionner. Questionner, c'est faire des critiques dans le but de pénétrer le fond de la chose et la saisir dans sa moelle. Saisir dans sa moelle, c'est percer le mystère qui y est caché, en cherchant à l'exploiter pour qu'il participe à l'épanouissement escompté, bref au développement rêvé. Cela montre clairement que les savoirs endogènes constituent le principe vital de toute société. Par conséquent, les Africains ont la lourde tâche de se tourner vers leurs savoirs endogènes, pour voir dans quelle mesure ils peuvent participer à la résolution des crises de leurs sociétés. Pour atteindre cet objectif, il faut commencer par la démarginalisation des savoirs locaux qui s'avère vraiment cruciale. De ce fait, il s'agira de mettre fin à l'extraversion en créant l'autosuffisance dans tous les domaines de connaissance dans les pays africains. Ainsi, la réorientation totale et exclusive des productions se pose-t-elle comme une urgence. Elle doit tenir compte des exigences, des réalités de l'Afrique en priorité. Pour ce faire, il convient de faire la promotion de la recherche autocentrée des connaissances locales, afin de parvenir à un développement endogène réel. Pour que ce développement soit durable et effectif, des études épistémologiques se posent comme le moyen ou la voie idéale pour sortir des crises sociales africaines. Il s'agit de changer, de transformer en profondeur nos rapports actuels de production. Ne plus rester enfermer dans nos savoirs, mais de chercher à les transformer, à les exploiter pour qu'ils participent à notre développement.

Bibliographie

DESCARTES René, 1990, Discours de la méthode, Paris, Agora.

DIAKITÉ Samba, 2011, Philosophie et contestation en Afrique, quand la différence devient un différent, Paris, Publibook.

DIAKITÉ Samba, 2018, Waati Serra : La voix du ou l'appel des incompris, Canada, Les Éditions Différance Pérenne.

DUMONT René, 1962, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Éditions du Seuil.

ÉLA Jean-Marc, 2006, *L'Afrique à l'ère du savoir : science, société et pouvoir*, Préface d'Hubert Gérard, Paris, L'Harmattan.

ÉTONGUE Mayer Raoul, 2001, *Afin que l'Afrique noire aille mieux...*, Abidjan, Nouvelles Éditions Ivoiriennes.

FANON Frantz, 1952, *Peau noir masques blancs*, Paris, Seuil.

HEGEL Wilhelm Friedrich Georg, 1979, *La raison dans l'histoire*, traduction de Kostas Papaïonnou, Paris, UGE 10/18.

HOUNTONDI Paulin Jidenu, 1985, « Pièges de la différence » in *Diogène*, n°131, Juillet-Septembre.

HOUNTONDI Paulin Jidenu, 1994, *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Dakar, CODESRIA.

HOUNTONDI Paulin Jidenu, 1997, *Combats pour le sens, un itinéraire africain*, Cotonou, Flamboyant.

HOUNTONDI Paulin Jidenu, 2000, *Économie et société au Bénin : le Bénin d'hier à demain*, Paris, L'Harmattan.

HOUNTONDI Paulin Jidenu, 2009, *L'ancien et le nouveau : La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Porto-Novo, CAHE.

HOUNTONDI Paulin Jidenu, 2009, *L'ancien et le nouveau, La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Cotonou, Centre africain des hautes études.

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

KI-ZERBO Joseph, 1992, « Le développement clé en tête » *La natte des autres, pour un développement endogène en Afrique*, Acte du colloque du Centre de Recherche pour le Développement Endogène (C.R.D.E), Bamako, 1989, CODESRIA, Paris, Karthala.

KI-ZERBO Joseph, 2003, *À quand l'Afrique ? Entretien avec René Holenstein*, Éditions de l'Aube.

OBENGA Théophile, 1985, *Les Bantou : langues, peuples, civilisations*, Paris, Présence Africaine.

OBENGA Théophile, 1990, *La philosophie africaine de la période pharaonique 2780~330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan.

Articles

HOUNTONDI Paulin Jidenu, n° 185-186, 2008, « une pensée pré-personnelle : Note sur "Ethnophilosophie et idéo-logique" de Marc Augé » in *L'HOMME*, numéro spécial sur *L'anthropologue et le contemporain : autour de Marc Augé*.

DIAKITÉ Samba, mis en ligne le 28 janvier 2007, « L'autre et sa langue : la langue du refus » in *Contrepoint Philosophique [en ligne]* www.contrepointphilosophique.ch, rubrique politique.

KOUMA Youssouf, n° 012, numéro spécial décembre 2011, « Des savoirs endogènes au développement endogène : Le pari de l'intégration africaine » in *Lettres d'ivoire*, Revue scientifique de littératures, langues et sciences humaines.

De la référence à la religion dans les Constitutions en Afrique face à la problématique de la construction de l'État-nation

Kouamé Hyacinthe KOUAKOU
Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire)
kouakou_h@yahoo.fr

Résumé

Les Constitutions du monde en général, et celles d'Afrique en particulier, mettent l'accent sur la volonté de construire l'unité nationale. Cette volonté est davantage renforcée par la référence à la religion, au sein des Constitutions. On peut alors parler de l'usage politique de la religion. Cet usage est d'autant plus légitime que les États africains, qui s'instituent au lendemain des indépendances sont, dans leur grande majorité, des agrégats d'ethnies, de langues et de cultures. Dès lors, la volonté affichée des dirigeants africains, sitôt les indépendances acquises, est de fédérer toutes ces disparités en vue de la cohésion et de l'unité nationales. L'objectif visé est de faire de chaque État une nation. Toutefois, la référence à la religion, dans les Constitutions, semble avoir un caractère discriminatoire et exclusionniste, au regard de la diversité des croyances et des religions en Afrique. Il apparaît alors que l'unité nationale, tant recherchée, se trouve mise à mal, C'est pourquoi il convient de concilier les exigences constitutionnelles et la volonté de construire l'unité nationale en faisant, par exemple, le choix de la laïcité au sein des Constitutions.

Mots-clés : Afrique – Cohésion nationale – Constitutions - État-nation – Laïcité – Politique – Religion.

Abstract

The Constitutions of the world in general and those of Africa in particular, emphasize the will to build national unity. This will is further reinforced by the reference to religion within Constitutions. We can then speak of the political use of religion. This use is all the more legitimate since the African States which have settled after the independence are, in their great majority, aggregates of ethnic groups, languages and cultures. Therefore, the will displayed by African leaders, as soon as independence has been acquired, are to federate all these disparities with a view to national cohesion and unity. The aim is to make each state a nation. However, the reference to religion in Constitutions seems to be discriminatory and exclusionist in view of the diversity of beliefs and religion in Africa. It then appears that sought- after national unity is undermined. This is why it is necessary to reconcile the constitutional requirements and the will to build national unity by making, for example, the choice of secularism within the Constitutions

Key words: Africa – Constitutions – National cohesion – Politics – Religion – Secularism – State-nation.

Introduction

Les États africains qui s'instituent au lendemain des indépendances sont dans leur presque totalité des agrégats d'ethnies, aux pratiques culturelles, aux langues et aux religions le plus souvent différentes les unes des autres. Face à tant de disparités, il appartient désormais aux Chefs de ces différents États de rechercher l'unité nationale, c'est-à-dire de rendre homogène cette hétérogénéité. Il convient, de ce fait, de trouver les voies et moyens nécessaires à la réalisation de l'unité nationale, gage de cohésion sociale, mais aussi et surtout de développement. C'est pourquoi, très tôt s'imposent, aux uns et aux autres, l'urgence et la nécessité du parti unique, censé fédérer toutes les idéologies et toutes les forces politiques héritées de la période coloniale. Il fallait parvenir par tous les moyens au consensus politique, en taisant les divergences d'opinions et d'idéologies, brandies comme de sérieux obstacles à la cohésion sociale. Avec des moyens divers et variés, l'unité politique sera réalisée dans la plupart des cas. De gré ou de force, il fallait amener les diverses forces politiques qui avaient plus ou moins démontré leur assise nationale au moment des luttes de libération nationale à fusionner au sein du parti unique, perçu comme le fer de lance de l'unité nationale. En outre, convaincus de ce que le seul discours politique n'est pas toujours apte à soumettre les plus hostiles

et à les convaincre de la nécessité du consensus national, d'autres États font le choix de l'option religieuse. On assiste dès lors à l'adoption de Constitutions faisant très souvent référence à la religion. On proclame solennellement telle ou telle religion comme religion officielle ou religion d'État. La référence religieuse permet ainsi, à travers l'invocation de l'Être suprême, de renforcer l'unité nationale et la cohésion sociale, à travers le rôle social qu'est censée jouer la religion. En somme, l'introduction de la religion dans les Constitutions en Afrique semble contribuer à l'édification de l'État-nation.

Pourtant, la référence religieuse dans les Constitutions en Afrique, comme partout ailleurs dans le monde, ne va sans poser problème. Nous sommes, en effet, sans ignorer que les croyances religieuses sont loin d'être uniformes. Aux religions traditionnelles africaines, assimilées à l'animisme, voire à l'athéisme, se sont ajoutées les religions monothéistes, à l'image du Christianisme et de l'Islam, et une diversité de religions polythéistes. Dans un tel contexte, proclamer religion d'État telle ou telle autre, ce n'est ni plus ni moins que minimiser la portée de toutes les autres, perçues sous le prisme de la minorité. S'il est vrai que l'exploitation politique d'une telle référence sert les intérêts des pouvoirs en place, il n'en demeure pas moins qu'elle porte en elle les germes de la division et de la fracture sociale, préjudiciables à la construction de l'État-nation.

Dès lors, quelle est l'opportunité de la référence à la religion dans les Constitutions en Afrique dans la volonté de construction de l'État-nation ? Au-delà de la volonté de construire l'État-nation, Comment concilier, dans ces conditions, les exigences constitutionnelles relatives à la religion et la consolidation de l'unité nationale ? Les réponses à ces interrogations constitueront les axes majeurs de cette réflexion dont la visée est de situer la dimension politique de la religion dans un contexte dominé par les extrémismes et les fanatismes. Pour y parvenir, nous userons d'une double approche analytique et critique qui s'inspire des pratiques socio-politiques à l'œuvre au sein des États africains.

1. De la volonté d'édification de l'État-nation

La volonté des gouvernants africains de faire référence à la religion dans les Constitutions procède de leur volonté d'édifier ou de construire l'État-nation. On ne saurait comprendre une telle volonté si nous faisons abstraction des réalités politiques et sociologiques qui sont celles de la quasi-totalité des territoires africains au moment où ceux-ci accèdent à l'indépendance, dès 1960, pour la plupart d'entre eux. Au sein de chaque État cohabitent divers groupes ethniques, eux-mêmes composés d'une multitude d'ethnies, aux langues à la fois diverses et variées. É. N. Mouelle (2011, pp. 11-12) souligne fort à propos : « Un peu partout en Afrique se sont constitués des États unitaires multiethniques espérant se transformer en véritables États-nations. »

Au sein donc de chaque État, se trouve une diversité ethnique. Le constat est que, dans ces conditions, le sentiment nationaliste s'incline face aux relations ethniques et linguistiques. C'est ce que révèlent une fois de plus P. Bohannon et P. Curtin (1973, pp. 428-430): « Les Africains identifient effectivement leurs intérêts avec ceux des personnes qui parlent la même langue, viennent des mêmes communautés rurales, ont une culture commune et ils se sentent souvent unis par des liens de parenté réels ou fictifs. » Ils font remarquer par ailleurs que « des regroupements analogues se produisent aussi dans la politique américaine ; tout homme politique sait qu'il y a un électorat polonais au Milwaukee, irlandais à Boston, juif à New York, italien à San Francisco. Savoir se plier à ces particularités ethniques fait simplement partie de la vie politique américaine... ». (Idem). Seulement que la culture politique sur le continent africain n'a toujours pas réussi à hisser l'intérêt national au-dessus des considérations ethniques.

Ainsi ne saurait-on nier l'effectivité du tribalisme qui serait bien préjudiciable aux États africains, à en croire ces propos de S. Bonzon (1967, p. 862) :

Nombreux sont les conflits qui, depuis que l'Afrique a, dans son ensemble, accédé à l'indépendance, ont été catalogués comme tribaux. (...). Dans une optique différente, mais aboutissant finalement à la même conclusion, les dirigeants africains ont dénoncé les dangers des conflits tribaux pour le maintien de l'unité

nationale.

L'Afrique ne serait donc qu'un vaste champ de bataille où s'affrontent en permanence les différentes tribus, les différentes ethnies. Certes, de telles conceptions, étendues à la réalité socio-politique africaine dans son ensemble, ne sont pas loin de l'exagération, de la dramatisation. Mais l'on ne saurait pour autant refuser de reconnaître en elles une part de vérité. Le tribalisme reste, à cet effet, l'une des constantes de l'univers socio-politique africain, même si le continent noir est loin d'en détenir le monopole, occasionnant bien souvent des conflits interethniques, avec leur lot d'atrocités et de comptabilités macabres comme ce fut le cas au Rwanda en 1994.

Dans ces conditions, la construction de nations africaines, dès les indépendances, devenait des plus problématiques, tant que subsistaient des groupements politiques aux idéologies contradictoires, si ceux-ci ne sont tout simplement à coloration ethnique et tribale. De là à concevoir que les Africains gèrent mal ou ne savent même pas gérer leurs différences, il n'y a qu'un pas qui est vite franchi.

Conscients d'une telle réalité, les leaders africains semblent résolument s'opposer à tout pluralisme politique, une fois les indépendances acquises. En effet, selon P. Bohannan et P. Curtin (1973, p. 44) : « Les Européens avaient une nation dont ils voulaient faire un État indépendant, tandis que les Africains avaient des États - les entités coloniales existantes sur lesquelles les Européens exerçaient leur domination - et ils réclamaient l'indépendance de ces entités, pour qu'elles puissent devenir des nations. »

Dans l'esprit des leaders africains, le pluralisme politique qui a prévalu avant les indépendances ne saurait perdurer. C'est pourquoi, « très vite, ces partis, arrivés au pouvoir après des élections démocratiques, se sont érigés en partis-uniques seulement quelques années après en utilisant un même slogan – prétexte de l'unité nationale, du développement économique et social harmonieux dans la paix et la stabilité nationale ». (M. B. Doucouré, 2000, p. 9). En somme, l'exigence de la construction de l'unité nationale, du développement économique et social harmonieux, dans un environnement stable et apaisé, ont commandé l'urgence de l'instauration du parti unique. Pour l'essentiel, le parti unique apparaît comme le symbole de l'unité nationale.

Le parti unique apparaît, aux yeux des leaders africains, au lendemain des indépendances, comme l'alternative idéale à la rupture du contrat social dont la survie était censée consolider l'existence des États nouvellement indépendants. C'est la voie par laquelle le pouvoir politique entend encadrer des populations assez hétérogènes qui composent les États africains. Le parti unique entend se positionner comme cette conscience nationale non encore ou pas assez présente chez les populations. De la sorte, il se veut l'expression de la nation, d'où : « La présence d'un mouvement politique unique ou représentatif de la quasi-totalité de la nation rend incontestable l'existence de cette nation et sa vocation à vivre libre. » (O. Debbasch, 1966, p. 71). En dépit des procès qu'on peut lui faire, au regard de trois décennies de pratique, le choix du parti unique par les leaders africains, au lendemain des indépendances, était sous-tendu par des objectifs assez nobles. Le parti unique participe donc de la recherche de mécanismes par lesquels pourront être réalisées la cohésion et l'unité nécessaire à l'édification de nations viables, susceptibles de résister aux velléités sécessionnistes ou séparatistes.

D'autres leaders, au-delà des moyens politiques, trouvent en la référence à la religion l'une des solutions susceptibles de répondre à leur rêve d'unité nationale. Même s'il est vrai que la plupart des États se proclament ouvertement laïques, comme nous le verrons dans la dernière partie de cette analyse, il n'en demeure pas moins que la proportion de ceux qui inscrivent la religion dans leur constitution n'est pas à négliger. Et il apparaît, à ce propos, que les pays d'Afrique du Nord, tout comme la Mauritanie, issus du monde arabo-musulman, font explicitement référence à la religion à travers leur constitution.

De même, sans toutefois faire allusion à une religion spécifique, d'autres États, notamment ceux d'Afrique subsaharienne invoquent Dieu ou des réalités transcendantes, « les Mânes des ancêtres », par exemple, comme on peut le noter dans la Constitution du Bénin. Si nous appréhendons la religion d'un point de vue subjectif et vertical comme la relation de l'homme à Dieu ou à des divinités ou au sacré, il va sans dire qu'évoquer Dieu ou les divinités, c'est faire allusion à la religion. Vu sous cet angle, il apparaît que le religieux a bien une place au sein de nombre de Constitutions en Afrique.

On ne le sait que trop, la religion, de par la communauté de croyance qu'elle institue, contribue à harmoniser les différends, permettant ainsi aux fidèles d'une même confession religieuse de former une famille. Le maître-mot de la religion chrétienne, par exemple, c'est l'amour du prochain. C'est au nom d'un tel amour que se profilent toutes les autres attitudes favorables à une vie sociale apaisée, contribuant ainsi à consolider les liens de fraternité entre les hommes. L'évocation de la religion rime, dès lors, avec solidarité, entraide, soutien mutuel. La religion lutte contre l'ostracisme, la stigmatisation ou encore l'exclusion de l'autre.

Pour asseoir sa légitimité, et assainir, par la même occasion, ses rapports au peuple, le souverain, c'est-à-dire l'autorité politique, va recourir à la religion. S'il est vrai que la religion rime avec soumission à l'autorité, et, partant à toute autorité, il reste alors entendu que la référence religieuse constitue un moyen non violent pour soumettre le peuple, pour obtenir de lui une obéissance sans faille. La référence religieuse, constitue, à cet effet, une alternative à la force et au raisonnement destiné à convaincre le peuple de la nécessité de sa soumission à l'autorité. C'est la voie idéale par laquelle le pouvoir politique s'abstient de recourir à la violence tout en persuadant le peuple sans le convaincre. En somme, il s'agit de faire un usage politique des croyances religieuses, comme l'attestent ces propos de J. J. Rousseau (1973, p. 104) : Voilà ce qui força de tout temps les pères des nations à recourir à l'intervention du Ciel et d'honorer les dieux de leur propre sagesse, afin que les peuples, soumis aux lois de l'État comme à celles de la nature, et reconnaissent le même pouvoir dans la formation de l'homme et dans celle de la cité, obéissent avec liberté et portassent docilement le joug de la félicité publique.

Cet usage politique de la religion est d'autant plus légitime que celle-ci est communément présentée comme la dernière poche de moralité. Son évocation suppose immanquablement l'abandon des vices, du mal, en lieu et place de la pratique du bien, des valeurs. Là où souffle l'esprit religieux, là se trouvent des êtres vertueux, soucieux du sacro-saint respect de la dignité et de la valeur de la personne humaine. C'est pourquoi les communautés religieuses se donnent pour vocation de « rappeler les politiques au respect des grands principes non négociables de l'éthique universelle : tu ne tueras point, tu ne détourneras point les deniers publics, etc. ». (P. J. Hountondji, 1997, p. 267).

Dès lors, l'évocation de la religion dans la Constitution est loin d'être un fait anodin. En effet, la religion joue un rôle éminemment social. Elle est d'un apport indéniable dans l'édification d'une communauté de valeurs. C'est pourquoi le politique, dans sa volonté de bâtir une communauté humaine homogène, au sein de laquelle tous les membres sont animés par la volonté de vivre ensemble, volonté réaffirmée tout au long des temps et sans cesse renouvelée, ne peut que recourir à la religion. La Constitution étant la Loi fondamentale, au-delà donc de toutes les dispositions qui régissent les rapports entre particuliers, tous les termes qui en ressortent ont alors un caractère impératif. En un mot, la Constitution est censée s'imposer à tous les membres de la communauté. C'est pourquoi, dès l'instant où l'on est membre de cette communauté, l'on est tenu de s'y soumettre. Une telle soumission, parce qu'elle lutte contre les appétits individuels, a pour effet d'instaurer l'ordre et l'harmonie au sein de la société. La référence religieuse ne vient donc qu'apporter une certaine caution à la soumission attendue de la part des citoyens.

Il apparaît, au regard de ce qui précède, que la référence à la religion au sein des Constitutions en Afrique participe de la construction et de la consolidation de l'unité nationale. Toutefois, la référence religieuse dans les Constitutions en Afrique ne rime-t-elle pas avec discrimination et exclusion, mettant ainsi en péril l'unité nationale ?

2. Du soupçon de discrimination et d'exclusion : périls sur l'unité nationale

La référence explicite à une religion spécifique, dans les Constitutions du monde en général et dans celles de certains États africains en particulier ne va sans poser problème. Elle constitue, à bien des égards, une menace pour l'unité et la cohésion nationales qu'elle est censée sauvegarder.

Faut-il le rappeler, autant les États africains apparaissent comme des agrégats d'ethnies ou comme des mosaïques ethniques, autant, d'un point de vue religieux, ils se distinguent, pour la plupart d'entre eux, par une multiplicité de croyances et de pratiques. Les religions monothéistes ou religions révélées que sont

le christianisme et l'Islam cohabitent merveilleusement avec les religions dites traditionnelles. Le paysage religieux africain est donc multiforme :

La pluralisation constitue l'évolution majeure depuis la fin des années 1980. Un processus de diversification sans précédent des acteurs confessionnels s'est en effet produit qui a substantiellement modifié le paysage religieux de nombreux pays (...). La compétition religieuse s'est aussi trouvée complexifiée et sensiblement renforcée. (C. Mayrargue, 2009, p. 85-86).

Mayrargue fait état du pluralisme religieux qui a cours sur le continent africain. Ce pluralisme, à l'image du champ politique, finit par prendre la forme d'une lutte de positionnement. De plus en plus, émergent, au sein du christianisme, des communautés nouvelles, à forte coloration évangélique et pentecôtiste, au point où selon S. Fath et C. Mayrargue (2014, p. 13) : « L'Afrique est aujourd'hui le laboratoire de nouveaux christianismes. Un demi-siècle après les décolonisations, les Églises, poursuivant un travail entamé des décennies auparavant, se sont recomposées, diversifiées, africanisées. »

Au niveau de l'Islam, on assiste à l'avènement de tendances réformistes, inspirées le plus souvent par des discours venus du monde arabe, sur fond de fondamentalisme religieux, ou même des mouvements néo-traditionnels. Ce pluralisme est perceptible au sein même de chacune des religions révélées. On assiste ainsi au « développement de groupes charismatiques ou de communautés nouvelles (Sant'Egidio) tandis que le développement de mouvements réformistes au sein du soufisme (exemple du néo-confrérisme) en est une illustration ». (C. Mayrargue, 2009, p. 86). Il est clair, dans ces conditions, que l'Afrique, en plus d'être une mosaïque ethnique et culturelle n'en est pas moins une mosaïque religieuse.

Dans un tel contexte, la référence à une religion particulière au sein de la Constitution, proclamée comme religion d'État, devenant du coup la religion officielle, n'est ni plus ni moins que l'affirmation ou la reconnaissance de l'hégémonie de cette religion à l'égard des autres. Mais, en réalité, une telle reconnaissance ne procède pas pour autant des caprices du souverain. Elle est liée à l'histoire de chaque État, aux conditions qui président à sa création. Aussi convient-il de faire remarquer que c'est de la religion majoritaire, c'est-à-dire celle qui a le plus d'adeptes au sein de l'État qu'il est fait mention. Et, en la matière la religion à laquelle il est le plus fait allusion au sein des constitutions du monde en général et de celles d'Afrique en particulier est sans aucun conteste l'Islam. On note, à cet effet, qu'à l'exception du Liban, État pluriconfessionnel, presque tous les pays du monde arabo-musulman font référence à l'Islam dans leur constitution, ceux d'Afrique y compris. La Mauritanie, par exemple, fait de l'Islam « religion du peuple et de l'État ».

La reconnaissance explicite de l'Islam comme religion de l'État, selon les dispositions constitutionnelles, n'est sans incidence sur la volonté de bâtir l'État-nation. À l'analyse, nous sommes tenus d'admettre des limites liées à un tel état de fait, indices d'une certaine rupture du pacte social. En effet, une telle reconnaissance se fait indubitablement au détriment des religions dites minoritaires. Il y a, d'un côté, la religion de l'État, majoritaire où hégémonique, bénéficiant de toutes les attentions, de toutes les faveurs, et de l'autre, les religions minoritaires qui n'ont le plus souvent pas voix au chapitre, catégorisées donc comme des religions de seconde zone. Se développe alors chez les adeptes de ces religions-ci un sentiment d'exclusion et même de persécution. C'est ainsi que la Constitution égyptienne de 2012, en son article 43, tout en garantissant la liberté de conscience (alinéa 1), « précise que la liberté de pratiquer son culte et de construire des lieux de culte est réservée aux seules religions révélées, c'est-à-dire aux musulmans, chrétiens et juifs, privant ainsi les autres confessions du droit d'exercer leurs rites en public », en son alinéa 2. (N. Bernard-Maugiron, 2018, p. 59).

La liberté religieuse, maintes fois proclamée, se trouve ainsi compromise pour une certaine frange de la population, pour la simple raison qu'elle n'est pas adepte de l'Islam ou de toute autre religion révélée. Les adeptes des religions faisant l'objet de stigmatisation se trouvent sclérosés dans leur élan spirituel. D'ailleurs, le développement au sein de l'Islam de courants fondamentalistes, extrémistes et intégristes constituent autant de menaces pour les adeptes des autres communautés religieuses, et même pour les partisans d'un Islam plus tolérant, modéré. La recrudescence des mouvements djihadistes, à l'image de ceux qui prospèrent depuis des années dans le Nord du Mali, excroissance d'Al-Qaïda, ou encore la

présence de la secte islamiste Boko Haram (littéralement « l'éducation occidentale est un péché ») sont révélatrices de ce que les autres communautés religieuses sont bien malgré elles tenues de contenir leur foi ou de l'exprimer en secret au risque de voir leurs adeptes disparaître. Dans un tel cas de figure, proclamer l'Islam comme religion de l'État reviendrait tout simplement à légitimer ces actions exclusionnistes, préjudiciables à la cohésion et à l'unité au sein de la nation.

En outre, la référence à l'Islam dans les Constitutions se trouve également associée, en Égypte par exemple, à la référence à la *charia*, la loi islamique. C'est ainsi que « depuis une trentaine d'années en effet, les États réintroduisent des principes chariatiques dans les Constitutions et les lois faisant reculer la laïcité dans le domaine juridique ». (S. Lavorel, 2005, p. 76). Toujours est-il que la référence à la *charia* apparaît sous une diversité de formulations, débouchant, par conséquent, sur une diversité d'interprétations et d'approches quant au rapport de l'autorité au peuple dans les pays arabo-musulmans.

Ce qu'il convient de souligner, en dernière instance, c'est la question de la gestion et de la préservation des droits et libertés individuels. C'est alors que l'interrogation formulée par O. Saaïdia (2013, p. 14) prend tout son sens : « Comment alors concilier l'adhésion à la déclaration des droits de l'homme à laquelle un pays comme l'Algérie a souscrit, et qui prévoit la liberté de conscience, avec le cadre juridique qui entend s'inscrire dans une certaine conception de l'islam ? »

Il semble ainsi soupçonner une certaine incompatibilité entre la reconnaissance des droits fondamentaux de l'homme et la proclamation solennelle de l'adhésion de l'État, par le biais de la Constitution, à la loi islamique. Nous nous retrouvons, en réalité, face à une problématique dont la résolution passe inévitablement par une réflexion d'ensemble sur le statut de l'individu au sein d'une société soumise, à la fois, aux lois de l'État et à la loi islamique. Il s'agit de savoir si ces deux ordres de soumission ne se trahissent pas l'une l'autre. C'est pourquoi, il apparaît plus qu'urgent, selon la formule de M. Charfi (1998, p. 192), de « libérer l'État de l'islam et l'islam de l'État ».

On ne peut s'empêcher, dans un tel cas de figure, de soupçonner l'autorité de se réapproprier le référent religieux, c'est-à-dire d'invoquer la religion et de s'en servir pour renforcer la légitimité du régime. Face, en effet, à la soif de liberté qui ne cesse de croître au sein des pays arabo-musulmans, et qui a été ouvertement exprimée à travers le « Printemps arabe » en 2011, réaffirmée par le *Hirak* (terme arabe qui signifie « mouvement »), en Algérie, les régimes se trouvent en permanence contestés. Leur légitimité se trouve constamment mise à rude épreuve.

L'exigence démocratique qui a mû les États d'Afrique au Sud du Sahara s'est désormais emparée des États d'Afrique du Nord. Et nous savons que cette exigence démocratique a fini par emporter les régimes récalcitrants, c'est-à-dire ceux qui refusèrent de s'y plier, comme ce fut le cas du tchadien Hissène Habré, emporté par un coup d'État militaire, le 1^{er} Décembre 1990, ou encore de son homologue malien, Moussa Traoré qui subira le même sort le 26 Mars 1991. Ces coups d'État militaires n'étaient, en réalité, que le couronnement des manifestations populaires qui ont secoué leur pays respectif dès 1990, au moment où a commencé à souffler le vent de la démocratisation de l'Afrique, indissociable à la fois du vent de l'Est de la fin de la décennie 1980 et du Discours de la Baule du Président français François Mitterrand du 20 Juin 1990. (E. Fottorino et al, 1992).

Ailleurs, en Afrique du Nord, dans le monde musulman, la chute de Zine el-Abidine Ben Ali, en Tunisie, le 14 Janvier 2011, de Hosni Moubarak, en Égypte, le 11 Février 2011, ou encore la fin de règne d'Abdel Aziz Bouteflika, en Algérie, le 2 Avril 2019, sont autant d'indicateurs de la soif de liberté et de l'exigence démocratique qui se sont emparées de cette partie du continent. Dès lors, ceux qui résistent ne peuvent qu'invoquer l'islam comme l'instance de soumission, à la fois à l'autorité divine et aux autorités humaines qu'il a instituées. L'invocation de l'islam sert donc de paravent pour conserver le pouvoir. De la même manière, il convient de faire remarquer que les États dont les Constitutions font mention de Dieu ou des divinités ne visent autre chose si ce n'est que la soumission du peuple.

Mais face aux limites avérées d'une telle invocation, comment concilier les exigences

constitutionnelles relatives à la religion et à la volonté d'édification de l'État-nation ?

3. Concilier exigences constitutionnelles et construction de l'État-nation

La volonté de construire l'État-nation en Afrique conduit à la recherche de mécanismes qui sont autant de voies et moyens qui président à l'élaboration des Constitutions. Dans certains pays, la référence à la religion en constitue un des mécanismes. Toutefois, pour éviter que du fait de la référence à la religion, les Constitutions ne portent en elles les germes de la fracture sociale, remettant ainsi en cause la volonté d'harmoniser les différends et d'unir les citoyens au sein d'une nation, il convient d'adopter une posture nouvelle quant au rapport de l'État à la religion ou du moins pour ce qui est de la place de celle-ci.

Pour éviter que la référence religieuse ne soit sujette à caution, nombre d'États en Afrique ont fait le choix de la laïcité. Celle-ci sous-entend le principe de séparation de la société civile et de la société religieuse. La laïcité implique la neutralité de l'État, tout en garantissant aux croyants et aux non-croyants le même droit à la liberté d'expression de leurs croyances ou convictions. L'État se tient ainsi à égale distance des religions et des croyances et n'en impose aucune. En somme, la laïcité « implique une attitude mêlant indifférence à l'égard des croyances et souci de préserver une égalité entre les diverses confessions et institutions religieuses ». (G. Bucumi, 2020, p. 5).

En France, la loi sur la laïcité, qui proclame la séparation entre l'Église et l'État, date de 1905. C'est donc le plus naturellement du monde que de nombreux États africains au Sud du Sahara, issus de la colonisation française, se proclament laïques. Leurs Constitutions sont calquées sur le modèle français, à travers la Constitution de 1958. De manière officielle, ces pays se réclament de la laïcité, même si la pratique quotidienne semble trahir une telle option. Sans l'énoncer de manière explicite, certains États ne font tout de même pas mystère de leur appartenance à telle ou telle religion. Et le constat est que dans la plupart des cas, nous avons affaire à des États fortement islamisés (Mali, Niger, Sénégal, ...). D'un autre côté, nous nous retrouvons en présence d'États au sein desquels dominant à la fois le christianisme et l'islam, même s'ils ne sont pas à proportions égales. C'est le cas, par exemple, en Côte d'Ivoire, au Nigéria, au Ghana, au Cameroun.

Tout compte fait, le refus d'inscrire officiellement une religion dans la Constitution, reconnue comme religion d'État, paraît, à notre sens, contribuer à la préservation de l'unité nationale, en garantissant à tous l'égalité devant la loi. Il s'agit, par la même occasion, de faire de telle sorte que l'identité individuelle et citoyenne ne s'éclipse au profit d'une religion. En effet, soumettre les individus, de manière officielle, à une religion, c'est moins affirmer leur citoyenneté que leur reconnaissance à travers leur appartenance à cette religion.

Préserver les libertés individuelles, garantir les droits individuels, dans un contexte démocratique, proclamer l'égalité de tous devant la loi, se dresser contre l'arbitraire et contre la stigmatisation, ce sont là autant d'exigences qui s'imposent aux sociétés contemporaines et auxquelles les États se doivent de se soumettre. Ils ne peuvent les matérialiser que de par leur neutralité mise en avant par leurs Constitutions respectives.

On ne saurait cependant nier que des difficultés subsistent dans la pratique de la laïcité. Ses contours restent, par moment, flous. Si le Bénin, par exemple, reste un État laïc, en vertu de l'article 2 de la Constitution, il n'en demeure pas moins que le Président élu prête serment en évoquant, comme l'exige l'article 53 : « Dieu, les Mânes des Ancêtres ». Ainsi, en 1996, prétextant sa foi chrétienne, le Président Mathieu Kérékou a délibérément omis l'expression « les Mânes des Ancêtres ». Il sera, par la suite, contraint par la Cour Constitutionnelle de prêter à nouveau serment en évoquant cette fois-ci cette expression. Il apparaît, à cet effet, que « dans la plupart des pays africains aujourd'hui, la laïcité suscite des débats substantiels aux enjeux sociologiques, politiques et juridiques importants ». (G. Buccumi, 2019, p. 158).

Tout compte fait, le choix de la laïcité permet de faire l'économie des fanatismes et des extrémismes de tout bord qu'on serait tenté de légitimer sous le couvert de la Constitution. Quiconque se risquerait à s'y adonner ne peut que s'exposer à la rigueur de la loi d'autant plus qu'aucune disposition légale ne saurait

fonder ou justifier son action.

Faire le choix de la laïcité, c'est également mettre la religion à sa place. C'est assumer que la politique et la religion relèvent de deux ordres différents. Il s'agit, en un mot, de laisser la gestion des affaires politiques aux politiques et celle des affaires religieuses aux religieux. C'est à ceux-ci qu'il revient de faire l'apologie de leurs communautés et confessions respectives.

L'immiscion du politique dans la religion dénote manifestement d'une confusion des rôles. Elle cache souvent des desseins inavoués qui ne peuvent que servir les seuls intérêts du pouvoir en place. C'est pourquoi, dans le cas du Tchad, G. Bucumi (2019, p. 172) dénonce l'attitude du l'ex-Président Idriss Déby Itno qu'il soupçonne de vouloir « s'attirer la sympathie d'une religion particulière, ici l'islam majoritaire », à travers l'instauration du serment confessionnel. Il estime que par cet acte, le Président outrepassa le cadre constitutionnel de la laïcité. Pour mettre un terme à un tel état de choses, il convient d'entrevoir clairement la ligne de démarcation entre le politique et la religion ou le religieux par le biais d'une Constitution qui, tout en mettant en avant la laïcité en précise les réels contours.

Conclusion

La volonté de construire des États-nations, au lendemain des indépendances, a conduit les dirigeants africains à imaginer divers scénarii susceptibles de leur permettre de fédérer toutes les divergences, d'harmoniser tous les différends et donc de favoriser une saine cohabitation des ethnies, des cultures, des langues et des croyances religieuses au sein d'un même espace. L'inscription d'une religion spécifique au sein de la Constitution, reconnue par la même occasion comme religion de l'État, ou encore la référence à Dieu ou à des divinités, participe de la recherche de stratégies susceptibles de favoriser l'unité nationale. Toujours est-il qu'une telle attitude est bien souvent perçue comme destinée à affirmer l'hégémonie d'une religion à l'égard des autres, favorisant ainsi des suspicions de discrimination et d'exclusion. Il convient, dès lors, de chercher à concilier les exigences constitutionnelles et la volonté de construction de l'État-nation, à travers le choix de la laïcité fait par plusieurs États. En définitive, il convient de noter que la référence à la religion dans les Constitutions ne saurait aucunement porter en elle les germes de la discorde et de la fracture sociale. Ce qu'il faut à l'Afrique, comme le disait l'ex-Président américain, Barack Obama, dans son discours d'Accra, au Ghana, le 11 Juillet 2009, ce sont moins des hommes forts que des institutions fortes. C'est de par la force des institutions qu'on pourrait donner un sens et un contenu précis aux Constitutions en Afrique. En effet, la valeur d'une Constitution dépend moins de ceux qui l'appliquent que des institutions qui président à son élaboration et à son application.

Références bibliographiques

BERNARD-MAUGIRON Nathalie, 2018, « La place du religieux dans le processus constitutionnel en Égypte après 2011 », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 1, n° 181, pp. 47-68.

BOHANNAN Paul et CURTIN Philip, 1973, *L'Afrique et les Africains*, Paris, Éditions Inter-Nationales.

BONZON Suzanne, 1967, « Modernisation et conflits tribaux en Afrique noire », *Revue française de science politique*, 17^e année, n°5, pp. 862-888.

BUCUMI Guy, 2019, « Quelques paradoxes contemporains de la laïcité de l'État au Tchad », *Revue du droit des religions* [En ligne], n°8, mis en ligne le 25 novembre 2019, consulté le 19 mars 2020. URL: <http://journals.openedition.org/rdr/437>; DOI: <https://doi.org/10.4000/rdr.437>.

BUCUMI Guy, 2020, « La religion dans les constitutions africaines : l'Afrique francophone entre héritage laïque et traditions religieuses », *Stato, Chiesa e pluralismo confessionale*, [En ligne], <https://riviste.unimi.it/index.php/statochiese/article/view/13577DOI> : <https://doi.org/1.13130/1971-8543/13577>, mis en ligne le 1^{er} Juin 2020, consulté le 20 Juillet 2020.

CHARFI Mohamed, 1998, *Islam et liberté – Le malentendu historique*, Paris, Albin Michel.

DEBBASCH Odile, 1966, « La formation des partis uniques africains », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°2, pp. 51-94.

DOUCOURÉ Mohamed Bachir, 2000, « La démocratisation à la sauce africaine, presque dix ans déjà ! Les paradoxes africains », *D+C Développement et Coopération*, n° 1, pp.8-13.

FATH Sébastien et MAYRARGUE Cédric, 2014, « Les nouveaux christianismes en Afrique », *Afrique contemporaine*, vol. 4, n°252, pp. 13-26. FOTTORINO Eric, GUILLEMIN Christophe et ORSENNA Erik, 1992, *Besoin d'Afrique*, Paris, Éditions Librairie Arthème Fayard.

HOUNTONDJI Paulin Jidenu, 1997, *Combats pour le sens – Un itinéraire africain*, Cotonou, Les Éditions du Flamboyant.

LAVOREL Sabine, 2005, *Les constitutions arabes et l'islam : les enjeux du pluralisme juridique*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec.

MAYRARGUE Cédric, 2009, « Pluralisation et compétition religieuses en Afrique subsaharienne. Pour une étude comparée des logiques sociales et politiques du christianisme et de l'Islam », *Revue internationale de politique comparée*, n°1, vol. 16, pp. 83-98.

MOUELLE Ébénézer Njoh et MICHALON Thierry, 2011, *L'État et les clivages ethniques en Afrique*, Abidjan, Les Éditions du CERAP.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1973, *Du contrat social*, Paris, Union Générale d'Éditions.

SAAÏDIA Oissila, 2013, « D'une croyance à l'autre, le cas de l'islam », *Histoire, monde et cultures religieuses*, vol. 4, n°28, pp. 9-14.

Transhumanisme et posthumanité dans les débats bioéthiques à partir de Hottois : Quelle humanité au XXI^e siècle ?

Faloukou DOSSO, Enseignant-Chercheur, Université Alassane Ouattara

faloukou@hotmail.com

Résumé :

La logique du techniquement possible, "cet impératif technoscientifique" ayant pour souci la « liberté créatrice à l'infini » G. Hottois (1999, p. 174), pousse la bioéthique à entrevoir un humanisme rattaché à la dynamique des technosciences qui se chargent d'améliorer et d'augmenter des capacités de l'homme. C'est l'ère du transhumanisme où est promu un humanisme dont le passage à l'âge adulte est posthumaniste. L'évolution de l'humanité se solde par un dépassement, à savoir la posthumanité. « Le transhumanisme mérite d'être pris au sérieux » G. Hottois (2014, p. 19). En tant que projet découlant des biotechnologies, les techniques biomédicales pour l'amélioration et/ou l'augmentation des capacités et des performances cognitives, émotionnelles et physiques de tout individu, informé et libre, consentant ou non, il se constitue en un horizon problématique spéculatif qui alimente une part importante des débats bioéthiques. La bioéthique vient poser le problème de la claire perception de l'humanité puisque « le transhumanisme étend à l'être humain l'universel façonnement technoscientifique » G. Hottois (2018, p. 464). La destinée de l'humanité débouche sur son achèvement à l'ère des technosciences puisque la technologisation du monde révèle une autre conception de l'humanité. Elle parle plus de posthumanité, du sortir de l'enfance de l'humanité pour le posthumanisme, l'âge adulte posthumaniste.

Le transhumanisme engage l'humanité dans une vision du monde qui mérite d'être interpellée, puisqu'il n'est pas porteur d'un projet social et politique, d'une volonté d'éthicisation de la société. C'est à l'âge transhumaniste que naissent les notions de posthumanisme, de posthumanité, d'humanisme des modernes, d'homme augmenté. Bien qu'il « offre quelque chose à dire face au nihilisme » G. Hottois (2014, p. 75), le transhumanisme engage l'humanité dans un processus d'humanisation qui dépouille l'humain de "l'image de l'homme, de l'image de l'homme naturel-culturel" pour en faire « une species technica » G. Hottois (2018, p. 458). Aujourd'hui, il faut « penser la bioéthique avec pour défi la capacité d'exercer encore la liberté de décider quelle humanité nous voulons incarner, assumer et défendre » E. Hirsch (2018, p. 22). Cet article s'efforce de (dé)montrer la nécessité de tenir compte de ce qui fait la substance de l'humanité à l'ère du transhumanisme pour ne pas étiole le naturel-culturel en l'espèce humaine. Il est convenable de penser à nouveau frais l'humanité au XXI^e siècle pour que notre volonté d'obtenir un homme augmenté ne se solde pas par une mise en place d'une société de cyborgs au naturel. L'avenir de l'espèce humaine en dépend.

Mots clés : Amélioration – Augmentation – Bioéthique – Humain – Humanité – Posthumanité – Transhumanisme.

Abstract:

The logic of the technically possible, "this technoscientific imperative" having for concern the "infinite creative freedom" G. Hottois (1999, p. 174), pushes bioethics to glimpse a humanism attached to the dynamics of the technosciences which are task to improve and increase the capacities of the human species. This is the era of transhumanism in which a humanism whose transition to adulthood is posthumanist is promoted. The evolution of humanity results in a total overtaking, namely post-humanity. "Transhumanism deserves to be taken seriously" G. Hottois (2014, p. 19). As a project arising from biotechnologies, in this case biomedical techniques for the improvement and/or increase of the cognitive, emotional and physical capacities and performances of any individual, informed and free, consenting or not, it is constituted into a problematic speculative horizon that feeds a large part of bioethical debates. Bioethics comes to pose the problem of the clear perception of humanity since "transhumanism extends to human beings the universal technoscientific shaping" G. Hottois (2018, p. 464). The destiny of humanity is coming to an end in the age of technosciences since the technologization of the world reveals another

conception of humanity. She talks more about posthumanity, of coming out of the childhood of humanity for posthumanism, posthumanist adulthood.

Transhumanism engages humanity in a vision of the world that deserves to be addressed, since it does not carry a social and political project, a desire to ethicize society. It is in the transhumanist age that the notions of posthumanism, posthumanity, modern humanism, augmented man are born. Even though he "offers something to say in the face of nihilism" G. Hottois (2014, p. 75), transhumanism engages humanity in a process of humanization which strips the human of "the image of the human being, the natural-cultural man" to make it "a species technica" G. Hottois (2018, p. 458). Today, we must "think of bioethics with the challenge of the ability to still exercise the freedom to decide which humanity we want to embody, assume and defend" E. Hirsch (2018, p. 22). This article attempts to show the need to take into account what makes the substance of humanity in the age of transhumanism so as not to erode the natural-cultural in the human species. It is fitting to think freshly of humanity in the 21st century so that our drive for an augmented man does not end in the establishment of a society of natural cyborgs. The future of mankind depends on it.

Keywords: Improvement - Increase - Bioethics - Human - Humanity - Posthumanity - Transhumanism.

Introduction

Le projet d'amélioration technoscientifique de l'homme et d'augmentation de ses facultés naît de la dynamique des biotechnologies, précisément des techniques biomédicales à dépasser ses limites. « Le transhumanisme, focalisé sur l'amélioration technoscientifique des capacités humaines, privilégie les sciences et les techniques biomédicales » G. Hottois (2014, p. 33). Il se charge de la technologisation de la nature interne de l'homme en se focalisant sur l'amélioration de ses performances intellectuelles, physiques, émotionnelles et spirituelles. Il se déploie au façonnement du futur des sociétés et épouse les technologies convergentes pour rendre performantes les facultés humaines. Il s'agit « d'améliorer des facultés humaines ou d'en créer de nouvelles moyennant une application des sciences biomédicales » L. K. Sosoe (2016, p. 2). Le transhumanisme s'implique dans la bioéthique, la biopolitique et se constitue en un adversaire du "*bioconservatisme*" dans la promotion d'un humanisme qui désoriente la perception commune et habituelle de l'humanité.

« Dans sa forme radicale, l'amélioration de l'homme ou le transhumanisme se transforme en posthumaniste : il veut dépasser l'homme. L'ère de l'humain est dépassée » L. K. Sosoe (2016, p. 3). La radicalité du transhumanisme réside dans le dépassement de l'ère de l'humain. En se transformant en posthumanisme, en posthumanité, le transhumanisme veut dépasser l'homme naturel pour un cyborg au naturel, l'humain dopé. Cela engage l'humanité à emprunter la voie d'une nouvelle religion et à se situer dans l'étape logique et évidente de son déploiement technologique. Le transhumanisme favorise le dépassement de l'homme dans une atmosphère où ce sont les technologies biomédicales qui définissent l'humanité ou la conduisent à la posthumanité. C'est « l'avènement d'un état de la société, d'une culture, d'une étape à laquelle l'amélioration ou le transhumanisme va conduire l'humanité dont l'évolution se terminera dans un total dépassement : la posthumanité » L. K. Sosoe (2016, p. 3). Le transhumanisme, en prospérant dans une atmosphère de dynamisation des technologies biomédicales, veut aboutir à l'avènement d'une société, d'une culture, d'une étape de perfectionnement de l'humanité qui se soldera par son total dépassement.

Le XXI^e siècle passe progressivement des traitements sophistiqués au transhumanisme, à l'amélioration technoscientifique des capacités humaines. De tous les modes de transformations de l'humain (la sélection des embryons selon le génotype, l'ingénierie génétique sur les embryons, l'insertion des gènes de l'animal humain et non humain et des chromosomes artificiels, l'administration de médicaments amélioratifs des capacités cognitives, l'implantation des tissus et des organes à la faveur de la manipulation génétique, l'interface entre le cerveau et l'ordinateur à partir des nanotechnologies allant jusqu'à connecter aujourd'hui les tissus neuronaux aux circuits électroniques), c'est la génétique, la manipulation génétique, qui implique la sélection, par les parents, des traits du futur enfant, qui est en cause,

pose problème. L'obtention de l'homme augmenté ne se soldera-t-elle pas par la mise en place d'une société de cyborgs au naturel ? De quelle humanité sera-t-il question au XXI^e siècle ?

Faire le choix de l'essai de tout le possible technoscientifique stimulé par l'impératif technicien, à travers le « faire tout ce qu'il est possible de faire, faire toutes les expériences, toutes les manipulations, actualiser tous les possibles, développer toutes les puissances, toutes les potentialités de l'être : de la matière, du vivant, du pensant » G. Hottois (2000, p. 88), met l'humanité en difficulté. Hottois adhère à un technoprogressisme, la synthèse du libertarianisme et du conservatisme. Une telle situation ne fera qu'ouvrir la boîte de Pandore technoscientifiques et effondrer les morales traditionnelles fondées sur une conception religieuse du permis et/ou du défendu, du prescrit et/ou du proscrit et d'argumenter en regardant en direction du principe de détermination des normes. Ne faut-il pas (re)penser la bioéthique avec pour défi la capacité d'exercer encore la liberté de décider de l'humanité que nous souhaitons incarner, assumer et défendre ? Quelle est l'influence de Hottois dans les débats bioéthiques du XXI^e siècle qui se rapportent au transhumanisme et à la question de la posthumanité ?

La saisie des notions, dans le sens d'aller dans leurs interstices (1), permettra de cerner la position de Hottois pour déterminer son influence (2) à la suite de l'appel à « faire tout ce qu'il est possible de faire » G. Hottois (1984, p. 146). En mettant l'accent sur le type d'humanité auquel l'on aspire pour la mise en place d'une société de cyborgs au naturel, il faut accompagner Hottois, parler de la spécificité de l'humanité face à la fascination produite par le transhumanisme (3).

1. Dans les interstices des mots

Notre odyssée intellectuelle passe par une définition des concepts pour aiguïser notre réflexion en circonscrivant le contexte dans lequel elle sera élaborée. Il faut rappeler la nature polysémique des termes de transhumanisme et de posthumanité, tirer de cette "diversité-multiplicité" des sens, une unité sémantique. La « polysémie évidente [des notions à étudier] prête à une [nécessaire] mise en ordre acceptable qui ne fait pas violence à notre sentiment de la justesse des mots, mais rend justice à la variété des usages conceptuels sans aller jusqu'à un démembrement qui se résoudrait dans l'aveu d'une simple homonymie » P. Ricœur (2004, p. 14). Cette délicate mission ne se découvre pas facilement étant donné qu'elle se fait à une époque dont nous ne sommes pas encore sortis. « Il est périlleux d'écrire l'histoire d'une époque dont on n'est pas encore sorti. (...) L'objet d'une étude est d'autant plus compréhensible qu'il est plus éloigné de nous » J.-M. Domenach, (1986, p. 9). L'approche définitionnelle des notions de notre article est une nécessité qui s'offre à nous comme la condition pour aborder notre odyssée intellectuelle. C'est là que nous aurons une idée du transhumanisme, depuis sa conceptualisation jusqu'à la perception hottoisienne de ce mot, de la posthumanité et de l'humanité.

1.1. Qu'est-ce que le transhumanisme ?

Le transhumanisme, en tant que tournant majeur de la destinée humaine, pose des problèmes éthiques et religieux dans sa promotion d'un humanisme qui s'approprie le progrès technologique. Ainsi l'éthique transhumaniste « privilégie la liberté de la personne individuelle et brouille les frontières entre vivants et humains, autant qu'entre biologique et technique » G. Hottois (2018, p. 462). En effet, le transhumanisme est une révolution qui, en faisant la promotion de la liberté de la personne individuelle, a tendance à remettre en cause les frontières entre vivants et humains, entre biologique et technique dans sa volonté de donner une autre connotation à l'humanité par l'entremise des technosciences.

Au sens large, le transhumanisme s'approprie les mouvements libertariens, technoprogressistes et singularitariens et met l'accent sur la liberté individuelle pour s'augmenter, s'améliorer, en prenant en compte les impacts des futures avancées technologiques, du militantisme pour un accès égalitaire aux technologies. Son intérêt pour la perspective d'une intelligence artificielle d'auto-amélioration entraîne une "explosion d'intelligence". Tout milite en faveur des progressions technologiques utiles à la société. En oscillant entre modernité et postmodernité, entre éthique et esthétique, les transhumanistes sont sans doute conscients que les évolutions de cette science moderne sont émaillées de risques, de dangers. Le transhumanisme, en étendant à l'homme « l'universel façonnement technoscientifique » (G. Hottois, 2018,

p. 264), se retrouve à l'ère de l'universelle fascination des technosciences dans le façonnement de l'humain. En d'autres termes, « l'idée centrale qui soutient la vision transhumaniste des choses est que la nature humaine n'a rien d'intangible et c'est pour cela qu'il s'agit de découvrir et de faire voir jusqu'à quelle limite l'humanité de l'homme est extensible » (E. N. Mouellé, 2017, p. 78). Ce mouvement intellectuel international a pour objectif de faire usage des sciences et techniques pour améliorer et/ou augmenter les caractéristiques physiques et mentales de l'homme. Cette odyssee peut être perçue comme quelque chose de dangereux.

Ces dangers sont liés aux risques d'inégalités extrêmes, en termes de longévité, intelligence, puissance, lorsque ces améliorations ne bénéficient qu'à une élite. La dynamique transhumaniste peut alimenter des risques d'inégalités se rapportant à la question de longévité, d'intelligence et de puissance dans une situation où c'est seule une élite qui décide de ce que doit faire l'humain. Il y a aussi de réels dangers liés à la dépendance au secteur privé, à la marchandisation du corps humain, à la question de la procréation et de la durée de vie, sans omettre les catastrophes menaçant la survie de l'humanité autour de la création accidentelle de virus surpuissants, d'intelligence artificielle hors de contrôle. En fait, le transhumanisme peut stimuler des velléités de commercialisation de l'humain et de ses produits. Pour le sens général du transhumanisme, des aspects de la condition humaine, les handicaps, la souffrance, la maladie, le vieillissement ou la mort subite, sont inutiles et indésirables. Sa complexité réside dans l'étude qui va tenir compte des points de vue culturels, sociologiques, politiques, économiques et philosophiques...

Au sens strict, le transhumanisme est ce courant de pensée qui souhaite (sous conditions ou pour ceux qui en expriment le besoin) augmenter ou améliorer l'humain par la technologie et étendre le champ de ses possibilités et/ou de ses libertés. Il est pour l'allongement radical de la durée de vie de l'homme, l'augmentation cognitive qui assure davantage l'intelligence, la créativité, l'empathie, la sensibilité artistique... Quant à l'augmentation prosthétique, elle se charge des prothèses et implants, de la réalité virtuelle, du contrôle et de la communication par la pensée. Pour G. Hottois (2014, p. 6), « l'étiquette "transhumanisme" rassemble une nébuleuse de personnalités et d'idées où l'argumentation sérieuse voisine avec la fantaisie ». Le transhumanisme est fascinant et alimente la fantaisie qui ouvre la voie du dépassement de l'homme.

Ainsi, ce sont des « rapports américains et européens de haut niveau qui ont joué un rôle dans la reconnaissance publique du transhumanisme et de ses idées. Une reconnaissance très ambivalente, car elle va de l'enthousiasme à la plus vive inquiétude » (G. Hottois, 2014, p. 7). Les rapports américains (de *Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science (CT-NBIC)* sous la direction de Milhail C. Roco et William Sims Bainbridge) et européens (de *Converging Technologies – Shaping the Future of European Societies, de Human Enhancement* du Parlement européen via l'unité STOA (Science and Technology Options Assessment)) feront connaître le transhumanisme et ses idées. Toutefois, une ambivalente reconnaissance le fait osciller entre émouvant enthousiasme et vive inquiétude.

Aujourd'hui, le transhumanisme joue un rôle majeur dans les débats bioéthiques et pousse à « penser la bioéthique avec pour défi la capacité d'exercer encore la liberté de décider quelle humanité nous voulons incarner, assumer et défendre » (E. Hirsch, 2018, p. 22). Une nouvelle tournure pour la bioéthique s'impose, « non pas pour se prononcer sur des compromis en biomédecine bien précaires dans un contexte de "confusion des valeurs", de dérégulation internationale et de course-poursuite à l'innovation, mais pour nous permettre de mieux comprendre, défendre et vivre ensemble le "principe de fraternité" » (E. Hirsch, 2018, p. 23). Il faut promouvoir une conscience partagée de la responsabilité bioéthique en décidant de ce que l'humain veut et va être. « Il nous faut donc inventer ensemble des modalités de veille sociale et d'arbitrage démocratique des projets d'innovations biomédicales » (E. Hirsch, 2017, p. 13). Les états généraux de la bioéthique doivent lui permettre de sortir des griffes de la compromission pour prendre en compte le principe de fraternité.

Pour G. Hottois (2014, p. 14), « c'est à partir de la Renaissance et, plus encore, des Lumières que le transhumanisme se cherche une ascendance : d'abord avec Pic de la Mirandole (*Oratio de dignitate hominis*, 1486) et Francis Bacon (*Novum Organon*, 1620 et *New Atlantis*, 1627), ensuite avec Julien Offray de La Mettrie, médecin et philosophe (*L'Homme-Machine*, 1747). Mais surtout le Marquis de Condorcet

qui retient leur attention ». C'est dans *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* que M. J.-A.-N. C. Condorcet (1793-1974, p. 15-16) « ose prévoir et consacrer au futur la dernière "époque" de son Esquisse, où il prophétise la destruction de l'inégalité entre les nations, entre les citoyens d'une même nation, entre les sexes, le perfectionnement de l'homme ». Toute espérance doit être placée dans les destinées futures de l'homme. Des questions liées à la destruction de l'inégalité entre les nations, entre les citoyens d'une même nation, entre les sexes, aux progrès de l'égalité dans un même peuple, dans une même nation, entre les sexes, entre les nations et au perfectionnement de l'homme, alimenteront le futur des progrès de l'esprit humain. L'on parle de reconnaissance publique du transhumanisme en dépit des controverses qu'il suscite dans sa volonté de modifier l'homme en améliorant ses performances et en initiant des interventions scientifiques et technologiques sur son corps.

Entretemps, les transhumanistes sont, pour la plupart, des laïques, des agnostiques ou athées qui sont proches de l'utilitarisme et du pragmatisme anglo-saxons. Leur volonté d'éthicisation opte pour l'amélioration et l'augmentation des capacités humaines. Bien qu'ils soient pour le respect de la liberté individuelle et communautaire, ils préfèrent d'autres réponses pour la condition humaine. C'est en 1957 que le biologiste évolutionniste Julian Huxley utilise, pour la première fois, le mot "Transhumanisme" (Transhumanism). En effet, le transhumanisme n'est qu'un synonyme de "humanisme évolutionnaire" (evolutionary humanism). Ici, l'homme doit rester un homme, se transcendant lui-même en déployant de nouveaux possibles de et/ou pour sa nature interne. Il s'agit d'augmenter ses capacités physiques et mentales, de dépasser de la condition humaine. Le transhumanisme se charge de défendre des projets audacieux, à savoir : prolonger la vie de plusieurs siècles, coloniser l'espace, doter l'homme de capacités sensorielles, cognitives et contrôler son état psychologique. Tout tourne autour de l'amélioration et/ou de l'augmentation de la condition actuelle de l'homme, de son état psychologique dans un processus permanent de dopage orchestré par les techniques biomédicales. L'espèce humaine n'est pas loin du technodopage.

« Le transhumanisme est un mouvement philosophique de transition vers un stade postérieur d'évolution de l'espèce humaine, délibérément poursuivi. Ce courant d'idées récupère l'Humanisme traditionnel afin de lui adjoindre les techniques « d'amélioration » des capacités physiques et cognitives dans un but de dépassement des limites - naturelles, biologiques - et d'adaptation perpétuelle au monde » (J-Y. Goffi, 2015, p. 163). Le transhumanisme est une phase transitoire d'évolution de l'humain vers un stade postérieur. En tant que mouvement philosophique, il est délibérément poursuivi. C'est sciemment que l'Humanisme traditionnel s'adjoit aux techniques « d'amélioration » des capacités physiques cognitives de l'homme. Il faut dépasser ses limites naturelles, biologiques et s'adapter au monde.

À la fin des années 1980, le transhumanisme s'inscrit à l'agenda mondial des problématiques, son vocabulaire, sa vision du monde en tant que le promoteur de l'homme augmenté, l'eugénisme libéral, le prolongévisme, la colonisation spatiale qui est une réponse à la crise climatique. Des thématiques propres au transhumanisme annoncent une révolution technologique qui pose des problèmes se rapportant à la vie et la conception de l'humanité. De quel humanisme s'agit-il pour quelle humanité ? L'humanité est-elle une espèce en voie de disparition ? Va-t-elle céder la place à une nouvelle espèce biologique ? L'humanité est-elle à l'ère de la posthumanité ?

1.2. Qu'en est-il de la posthumanité ?

« Le préfixe « trans » dans « transhumanisme » est un vecteur qui communique de l'humanité vers l'« infra-humain » autant que vers le « supra-humain » (G. Hotois, 2018, p. 461-462). L'humanité, en oscillant entre l'infra-humain et le supra-humain à l'ère du transhumanisme, laisse prospérer un courant de pensée favorable au rapport humain-machine, au changement que ce rapport génère ou peut provoquer dans l'avenir. La posthumanité devient du coup une préoccupation majeure dans les débats bioéthiques se rapportant au transhumanisme. Pour G. Hotois (2014, p. 17), « dans la littérature relative au transhumanisme, il n'est pas rare de rencontrer les termes « posthumain, posthumanisme, posthumaniste, posthumanité ». « Transhumanisme » et « posthumanisme » coexistent et sont à des degrés variables "interchangeables ». Transhumanisme et posthumanisme, voire posthumanité s'interchangent. L'humanité semble être confortée dans l'analyse du transhumanisme en vue du destin suivant : les désastres politiques

ou écologiques du siècle passé, ayant témoigné qu'elle est passée à côté de tout ce qu'elle a entrepris, laissent la place à la posthumanité. Il s'agit d'une notion qui fait intervenir des adeptes aux bénéfices des évolutions technologiques, à la carte de l'intelligence artificielle, des moyens de se procurer les ressources offertes par les "objets intelligents" à l'ère des biotechnologies. La science moderne, les technosciences sont de l'ordre de la "science-fiction".

La science-fiction est un domaine d'expression privilégié de l'imaginaire et des idéologies trans-posthumanistes. L'intérêt de la locution « science-fiction » va au-delà. La science moderne, les technosciences sont « science-fiction » si l'on considère l'étymologie du mot « fiction ». Le latin *fingere* signifie primitivement « façonner, modeler matériellement, fabriquer ». C'est en un sens second qu'il veut dire « (se) représenter », « (s') imaginer ». Compte tenu du sens originel, il est permis de dire que nous vivons de plus en plus dans un monde de science-fiction, un monde façonné par la science devenue technoscience. La science « fictionne » et ce fictionnement technoscientifique est irréductible aux seules visées de vérité, de prédiction, de domination et d'utilité. Le transhumanisme étend à l'être humain l'universel façonnement technoscientifique. G. Hottois (2018, p. 463-464).

La science-fiction est du domaine de l'imaginaire et des idéologies trans-posthumanistes. Elle s'approprie la science moderne et les technosciences pour façonner, modeler matériellement, fabriquer l'humain en usant des techniques biomédicales. Quant au (se) représenter et au (s') imaginer, ils viennent alimenter le sens second. Ici, la science-fiction comprend des exemples de transhumanités et de machines pensantes. Elle se charge de l'émergence de nouvelles formes de vies, posthumaines. Il s'agit d'aller au-delà des définitions actuelles de l'espèce humaine.

La fiction conduit au façonnement et à la représentation sans omettre l'imaginaire dans l'optique de révolutionner les technosciences, les techniques biomédicales. Il faut accepter de vivre dans un monde façonné par la technoscience, la révolution technologique. Sans doute est-ce pour des visées de vérité, de prédiction, de domination et d'utilité que la science « fictionne ». La science moderne crée des conditions de vérité, de prédiction, de domination et d'utilité. C'est avec le progrès technique que l'homme peut atteindre un haut niveau de déploiement, de dynamisation lui permettant de se constituer en « une species technica », une créature fictionnelle. Notre monde n'est que celui du fictionnement technologique où l'humain s'étend à l'universel façonnement technoscientifique. L'espèce humaine vient de trouver l'occasion d'une humanisation qui s'approprie les technosciences.

« La posthumanité que notre humanité scientifique et technologique serait en voie d'accoucher, est un concept qui a été inventé par des ingénieurs en informatique aux États-Unis [et] traduit une vision techno-sciento-lâtrique, techno-prophétiste, voire messianique, qui se situe dans l'optique d'une technologie conçue » (A. L. Tsala Mbani, 2017, p. 51). La posthumanité dont il s'agit ici, celle qui laisse prospérer notre humanité scientifique et technologique, est une invention des ingénieurs américains. Les technosciences veulent permettre à l'homme de se racheter en regagnant sa place d'avant la chute. Il lui faut revenir à l'état d'avant la chute puisque son essence réside dans son intelligence que dans sa part animale. La posthumanité peut-elle être pensée à l'ère de la technoscience autrement qu'inhumaine ? Les progrès techniques ne dessinent-ils pas une posthumanité poussant l'humanisation à s'accommoder d'actuelles valeurs. La posthumanité est-elle inéluctable ?

« Il y a dans l'idée d'une posthumanité, la volonté de restaurer de profonds rêves théologiques recyclés dans un sens ultra-moderniste, c'est-à-dire la volonté de restituer à l'homme la puissance et le pouvoir qui étaient les siens avant la chute » (A. L. Tsala Mbani, 2017, p. 57). Ce pouvoir de domination de l'homme sur la nature engage l'humanité dans un penser-autre de l'humain au XXI^e siècle. Avant d'évoquer la question d'une probable mise en place d'une société de cyborgs au naturel, il est nécessaire de proposer le sens hottois du complexe transhumanisme et posthumanité dans les débats bioéthiques qui touchent l'humanité du XXI^e siècle. Comment l'humanité est-elle sortie de l'enfance pour entrer dans l'ère posthumaniste ? Aujourd'hui, l'humanité semble passer de l'enfance de l'humanité à l'âge adulte posthumaniste et doit gagner la bataille de sa réintégration.

La promesse ou la finalité de la posthumanité justifie déjà, comme tout raisonnement téléologique, l'économie de la question éthique et sa réalisation, la rend en quelque sorte superflue. La fin justifie les moyens, tous les moyens, et comme on l'a dit, pourvu qu'ils relèvent de la science et de la raison.

Mais alors en quoi est-ce que le transhumanisme est un humanisme au-delà de ce qui ressemble à première vue à un jeu de mot ? L. K. Sosoe (2016, p. 5).

La fin dernière de la posthumanité est téléologique. Elle fait l'économie des questions éthiques et leur réalisation en les considérant comme des préoccupations superflues. En d'autres termes, la posthumanité ne se déploie que dans l'humanisme transhumaniste, une spécifique éthicisation alimentée par les raisonnements téléologiques perfusés par les technosciences. Comment Hottois a-t-il gagné du terrain dans les débats bioéthiques ? L'emprise des interventions hottoisiennes n'est-elle pas une flèche dans le cœur de l'humain moderne ?

2. L'emprise de Hottois sur les débats bioéthiques ou la flèche dans le cœur de l'humain moderne

Je dirais qu'il y a entre la conception de la bioéthique de Potter (telle du moins que je l'ai perçue) et la mienne de nombreuses similitudes mais aussi des différences profondes. D'une manière très générale, je vois Potter plus proche que moi de l'idéologie *moderne* de la science et du progrès. Le progrès serait seulement devenu ambivalent et très périlleux du fait de l'ignorance et de l'inconscience des hommes. Je suis plus ouvert à ce qu'on appelle la *postmodernité*, tout en percevant les excès et les dérives. Sur la longue durée, je pense plus en termes d'évolutions et d'impasses au pluriel qu'en termes de progrès universel et univoque. Le futur est plein d'aventures qui n'iront pas sans risques. Je craindrais que l'esprit d'expérimentation, de recherche, de liberté ne soit étouffé par un excès de précaution. G. Hottois (2017, p. 41).

Hottois se charge de dépeindre sa conception de la bioéthique en commençant par la distinguer de celle de Potter bien qu'elles aient des points de similitudes. En se basant sur le caractère ambivalent et périlleux de l'idéologie moderne du progrès technique du fait de l'ignorance et l'inconscience des hommes, Hottois opte pour la postmodernité dans sa volonté de percevoir les excès et les dérives. La dynamique technologique sera pensée plus en termes d'évolutions et d'impasses qu'en termes de progrès universel et univoque. Les technologies ne sont pas perçues de la même manière, d'une région à une autre. Toutefois, le futur, en étant plein d'aventures, touchera tout le monde. Le bémol réside dans l'excès de précaution qui peut étouffer l'esprit d'expérimentation, de recherche et de liberté. Hottois est favorable à l'évolution technique et semble laisser libre cours à l'esprit d'expérimentation, de recherche et de liberté. Dans l'esprit de promotion de l'impératif technoscientifique et du projet technoprogressiste, Hottois ne cache-t-il pas à demi couvert sa réelle volonté d'aller à la posthumanité ? Cette technophilie effrénée qui s'étend sur le champ de la bioéthique ne pose-t-elle pas le problème du destin de l'humanité si tout doit être contrôlé par les progrès biotechnologiques ?

2.1. L'impératif déontique ou technologique de Hottois dans les débats bioéthiques

Pour G. Hottois (2002, p. 489), c'est « dans le domaine des technosciences biomédicales que l'interrogation a été la plus développée, en donnant naissance à un champ multidisciplinaire où toutes les sciences de la nature et de l'homme, le droit, la théologie et la philosophie interviennent : la bioéthique ». Les débats bioéthiques naissent de l'interrogation suscitée par les technosciences biomédicales développant un champ multidisciplinaire dans lequel les sciences humaines, de la nature, juridiques, théologiques et la philosophie interviennent. Les principaux sujets des débats bioéthiques se situent au niveau des interventions, dans la procréation humaine (la procréatique), l'intervention sur le génome humain (l'eugénisme), dans la personnalité humaine (du comportement au cerveau), sur le corps humain (l'expérimentation, la greffe d'organe, la prothèse), dans la fin de la vie humaine (les soins palliatifs, l'euthanasie), dans la biodiversité génétique de la nature (transgénose) et la préservation de la nature (l'équilibre écosystémique). C'est dans la dynamique bioéthicienne que les notions de transhumanisme et de posthumanité traversent tous ces sujets et prennent l'orientation donnée par les Comités d'éthique.

La large palette de déploiement de la bioéthique ne saurait être couverte qu'en mettant en place des Comités d'éthique composés de spécialistes, de leur domaine de prédilection tournant autour des interrogations suscitées par les technosciences biomédicales. Hottois, en faisant partie des comités d'éthique, semble fonctionner sous l'inspiration de ce qu'il appelle l'impératif déontique ou l'impératif

technoscientifique. Et, Jacques Ellul semble être sa véritable source d'inspiration lorsqu'il parlait d'autonomie de la technique à l'égard des valeurs morales, sociales et spirituelles : « Pour l'homme moderne, il va de soi que tout ce qui est scientifique est légitime et contre coups tout ce qui est technique [...] du moment que c'est technique, c'est légitime et toute contestation est suspecte. La technique devient elle-même puissance de légitimation » J. Ellul (1977, p. 162). La technique est servie sur un plateau d'or pour se constituer en une puissance de légitimation de la volonté humaine sur l'autel des valeurs morales, sociales et spirituelles.

Aucune raison morale ne doit arrêter la technique dans son déploiement, son évolution étant donné qu'elle s'est constituée en une force créatrice de nouvelles valeurs, une nouvelle éthique qui exige précision, réalisme, sérieux et vertu du travail. En d'autres termes, il faut « faire tout ce qu'il est possible de faire, faire toutes les expériences, toutes les manipulations, actualiser tous les possibles, développer toutes les puissances, toutes les potentialités de l'être : de la matière, du vivant, du pensant » G. Hottois (2000, p. 88). Le "tout ce qui est techniquement possible de faire doit être fait" quitte l'espace technique pour celui de la bioéthique où il laisse libre cours aux expériences, aux manipulations et vient réaliser tous les possibles dans le développement des puissances et des potentialités de l'humain. La question de l'amélioration et de l'augmentation des capacités humaines semble ne pas poser de problèmes dans la bioéthique de Hottois puisque sa conception de la discipline « estime qu'il faut poser les questions éthiques spécialement aux technosciences du vivant, de la recherche à l'application ». G. Hottois (1998, p. 91).

Hottois appartient à la première génération des bioéthiciens francophones ayant rencontré, indépendamment et suivant des cheminements personnels", la discipline qui, sans hésiter, est la partie élevée de la philosophie de la technique. C'est l'accompagnement du progrès technique qui, en optant pour la réflexion éthique, prend en compte les valeurs et la totalité, étend sa conception de la bioéthique, son intérêt pour des questions éthiques suscitées par la Recherche et Développement (R&D). La préoccupation prévalant aujourd'hui en bioéthique, c'est la destinée de l'humanité. L'humanité va-t-elle céder la place à une nouvelle espèce biologique, la post-humanité, à l'ère du transhumanisme ? La question qui se dégage est celle qui se rapporte à la préoccupation posthumaniste, à la post-humanité comme le problème architectonique des controverses bioéthiques contemporaines. Comment Hottois perçoit-il le complexe transhumanisme-posthumanité lorsqu'il s'agit de traiter du rapport de l'humain à la machine et du changement radical générés par l'amélioration et de l'augmentation de ses capacités ?

Les aspects déterminants de la science moderne mettent en évidence l'ambiguïté au cœur du transhumanisme. En tant que savoir des lois causales, « la science moderne est *technicienne*, puissance d'ingénierie, savoir-faire, « savoir-pouvoir » (Francis Bacon), savoir-produire, et non pas savoir-sens, savoir-contemplation » G. Hottois (2018, p. 463). La science moderne, cette puissance d'ingénierie, ce savoir-produire, s'oppose au savoir-contemplation et cache moins la fascination qu'elle produit en Hottois en tant que science technicienne, celle dynamisée par l'impératif technologique. La spécificité réside dans le fait qu'en connaissant les causes, la science moderne « peut produire, supprimer, modifier les effets » G. Hottois (2018, p. 463). En produisant, supprimant, modifiant les effets dans un espace où est promu l'impératif technicien, rien ne peut freiner encore l'élan des technologies qui se permettront d'intervenir sur la nature interne de l'homme.

[Pour Hottois,] cette puissance effective de production, de transformation et de création n'a cessé de croître au cours des derniers siècles avec une présence toujours accrue des techniques au cœur et pas simplement aux marges de l'activité scientifique. La prise en compte de cette évolution nous conduit, voici plus de quarante ans, à introduire le terme « technoscience » [, le transhumanisme y compris,] pour désigner les sciences contemporaines en soulignant aussi d'emblée la dimension « technopoiétique » - créatrice - de celles-ci. (G. Hottois, 2018, p. 463).

La science moderne, cette présence accrue des techniques au cœur de l'activité scientifique, en introduisant le terme "technoscience", évoque la notion de transhumanisme qui se déploie dans les technosciences et la bioéthique. Toute volonté de technicisation, de création et de créativité doit être promue. « Le paradigme méthodologique de la bioéthique n'est d'ailleurs pas à restreindre aux sciences médicales et aux biotechnologies ; il est transposable aux autres technosciences, en particulier aux TIC et aux NBIC » (G. Hottois, 2018, 465). Bref, le transhumanisme ne se réalise qu'à l'aide des biotechnologies,

de la biomédecine et l'interface entre la biologie et l'informatique, ce que l'humanisme aurait toujours voulu atteindre en utilisant d'autres moyens qui, à la lumière des progrès accomplis aujourd'hui, sont dépassés. Bien compris, le dépassement de l'homme s'accomplit par le biais du dépassement des moyens, mieux, de leur changement, leur substitution.

Le technoprogessisme de Hottois invite le philosophe à s'ouvrir « aux idées transhumanistes à une double préoccupation qui n'est contradictoire qu'en apparence : la défense de l'anthropotechnique améliorative éclairée volontaire et le respect effectif du pluralisme, y compris les opinions opposées » (G. Hottois, 2018, p. 466). Le technoprogessisme vient s'approprier les craintes qui peuvent découler des inégalités biotechnologiques et font prospérer les disparités sociales en les aggravant. Il faut plaider pour un contrôle bienveillant empreint d'humanisme, à la fois légalisé et légitimé, par les autorités étatiques et internationales.

Les idées transhumanistes se développent et font se multiplier les débats sur les conséquences éthiques et politiques pour envahir l'espace du débat public. Que peut-on retenir du technoprogessisme hottoisien dans les débats bioéthiques ?

2.2. Le technoprogessisme hottoisien dans les débats bioéthiques

[La bioéthique] désigne d'abord le projet progressiste d'une application des sciences et des techniques biologiques et médicales afin d'améliorer la qualité de la vie de l'espèce humaine. Toutefois, le terme perd rapidement ses connotations optimistes pour désigner l'ensemble des problèmes à dimensions éthiques suscités par la RDTS [la Recherche et le Développement Techno-Scientifiques] biomédicale, ainsi que les débats et les démarches tendant à leur clarification, gestion ou résolution. (G. Hottois, 2002, p. 489).

Le projet progressiste favorise l'application des biotechnologies, des techniques biomédicales pour améliorer la qualité de vie l'humain et augmenter ses performances. Il s'agit de prendre en compte les impacts globaux des avancées techniques, de militer pour un accès plus égalitaire à ces technologies. Le progrès technologique ne contribue qu'à répondre aux aspirations de l'homme. Le dépassement de ses limites, en augmentant et améliorant ses performances, fait surgir la question de l'humain et ses préfixes. Il faut donc l'affranchir de toute forme de fragilité suscitée par les travers des technologies biomédicales.

[Pour A. P. Kablan, 2018, p. 3),] l'idéologie transhumaniste est une promotion techniciste de l'homme, motivée par sa foi absolue dans les progrès des technologies de l'amélioration de sa nature. Elle soulève des questions qui renvoient, en fin de compte, à l'appréciation de la valeur de la science et de la technologie, qui fait l'objet de la diversité de leurs perceptions culturelles et sociales. Ces perceptions peuvent être regroupées en deux visions du monde opposées : la vision pessimiste, celle des anti-technoprogessistes où se rangent aussi les bioconservateurs et la vision optimiste, celle des technoprogessistes où l'on trouve les bioprogessistes.

Le transhumanisme et ses idées promeuvent une vision techniciste de l'homme et motivent une foi dans les progrès technologiques pour l'amélioration et/ou l'augmentation de sa nature interne. Des questions de valeur en général et de valeurs de la science et de la technologie constituent l'objet de la diversité de leurs perceptions culturelles et sociales. Bien qu'il subsiste deux visions du monde découlant de l'idéologie transhumaniste, la vision pessimiste, anti-technoprogessiste, où peuvent être rangés les bioconservateurs et la vision optimiste où peuvent être rangés les bioprogessistes, c'est sur la seconde vision que notre raisonnement sera focalisé. Elle part du principe que « l'humanité est soumise à un mouvement d'amélioration graduel, nécessaire, irréversible et perpétuel » (F. Rouvillois, 1998, p. 234). Le technoprogessisme révèle la dynamique historico-culturelle et sociale de l'humanité produite par les biotechnologies. C'est pourquoi, la vision technoprogessiste révèle que « la science et la technologie constituent les moteurs de l'avenir de l'humanité quand elles lui permettent de réaliser des découvertes qui lui ouvrent des horizons nouveaux d'accès à l'ordre rationnel du monde et de la nature humaine » (A. P. Kablan, 2018, p. 6). C'est comme si « les progrès des technologies chirurgicales, par l'amélioration des implants cochléaires pour surmonter la surdité, [rendaient] obsolètes les thèses religieuses qui condamnaient l'humain à la déchéance » (A. P. Kablan, 2018, p. 6).

L'engagement bioéthique hottoisien découle de la dynamique technoscientifique imbibée de l'impératif déontique qui laisse entrevoir le transhumanisme des valeurs de l'humanisme moderne. Bien

que le transhumanisme promeuve la rationalité, la liberté, la tolérance, la démocratie, la solidarité, il favorise la poursuite du progrès éclairé par ses idéaux. Il est donc libre d'utiliser de nouveaux moyens technologiques qui dépassent l'humain traditionnel pour l'humain moderne. « C'est par le recours à ce genre de techniques (les technologies) que son progressisme se distingue du progrès individuel, social et humain au sens traditionnel qui utilise des techniques différentes (exercices physiques et spirituelles, éducation, nouvelles institutions) » (G. Hottois, 2014, p. 152). L'intervention de Hottois dans les débats bioéthiques semble se constituer en une flèche dans le cœur de l'humain puisque son projet progressiste ou technoprogressiste pousse l'impératif technologique à avoir une autre appréhension de l'humain dans sa volonté de laisser libre cours aux biotechnologies, aux techniques biomédicales, à aller au-delà des frontières du possible.

Cette fascination hottoisienne pour le progrès technologique dans les débats bioéthiques ne doit-elle pas être atténuée ? Il faut aller au-delà de Hottois et proposer certains auteurs qui ont un autre regard sur l'humanité permettant au transhumanisme d'épouser les valeurs du XXI^e siècle. L'homme est spécial et ne saurait se réduire à la question de performances, d'amélioration et d'augmentation de ses capacités. Il est convenable d'aller au-delà des fascinations dans le techniquement possible.

3. Au-delà des fascinations de Hottois. Le transhumanisme, pour quelle humanité au XXI^e siècle ?

Les idées transhumanistes semblent créer une humanité à deux vitesses, celle réservée aux riches et celle qui aggravera les inégalités. Que faire pour que la fascination hottoisienne ne débouche pas sur la promotion d'une société de cyborgs au naturel, celle "des techno-dopés" ou des dopés technologiques ? N'est-ce pas à ce niveau que l'on peut évoquer ce qui est aux tréfonds des idées transhumanistes ? Dans sa volonté d'améliorer la vie de l'humain, de la rendre riche, intense et longue, de stimuler ses motivations financières, scientifiques et politiques, le transhumanisme ne fait-il pas, derrière sa façade progressiste et libérale, la promotion de l'athéisme ? Ne faut-il pas aller au-delà de la fascination de Hottois pour qui, il faut toujours privilégier l'impératif technologique ?

3.1. Attention aux avatars du transhumanisme et à la posthumanité "science-fictionnelle"

Notre civilisation scientifiée a atteint un haut niveau de technicisation où l'on voit, en tout lieu et dans tous les domaines d'activités, les empreintes indélébiles du progrès technique. Tout semble être sous le contrôle de la technologie qui a pratiquement touché tous les domaines d'activités et est tellement allée loin dans sa dynamique colonisatrice qu'elle fascine, continue de fasciner. Avec les biotechnologies, l'homme « est arrivé à maîtriser la nature et à satisfaire les conditions matérielles de son existence » (F. Dosso, 2014, p. 55). Les biotechnologies se chargent de maîtriser la nature, de satisfaire les conditions matérielles de l'existence humaine et assurent la dimension technologique de sa civilisation. L'homme devient « une species technica » (G. Hottois, 2018, p. 22). Il passe du biologique à l'artificiel et entre dans l'attelage traditionnel de l'animal et de la machine. Les biotechnologies posent des problèmes se rapportant au devenir et à l'avenir de l'espèce humaine.

« En dépit de leur extrême diversité et de leur grande technicité, les difficultés soulevées par les progrès des biotechnologies semblent aujourd'hui se réduire à une seule question, aussi simple que massive : l'humanité est-elle une espèce en voie de disparition, va-t-elle bientôt céder la place à une nouvelle espèce biologique : la post-humanité ? » (C. Bégorre-Bret, 2004, p. 253). En d'autres termes, les biotechnologies n'assurent-elles pas la disparition de l'espèce humaine ? N'est-ce pas le lieu de céder la place à la posthumanité ? Le fait que rien n'échappe aux biotechnologies pose le problème de leur emprise sur la nature et la nature interne de l'homme poussant à se demander si l'humanité ne cède pas la place à une nouvelle espèce biologique. La technique pose toujours des problèmes de valeurs qui se rapportent à l'existence et à la nature interne de l'espèce humaine où la pratique médicale, en termes de nouvelle science, vire du pathologique au normal, du normal à l'amélioré, de l'ordinaire au transformé, au modifié.

La nouvelle science permet le glissement des traitements sophistiqués au transhumanisme. Quant à la médecine, elle emprunte la voie de l'amélioration et/ou de l'enchantement en reconduisant le pathologique au normal, en conduisant le normal à l'amélioré, l'ordinaire au modifié, au transformé. Les

pratiques médicales versent, de plus en plus, dans l'enchantement en « visant à surmonter les limites des capacités humaines usuelles, qu'elles soient physiques ou mentales. [C'est pourquoi,] on a pu soutenir que si la médecine à proprement parler est l'ensemble des pratiques qui reconduisent du pathologique au normal, elle s'ouvre actuellement sur un ensemble de pratiques qui conduisent du normal à l'amélioré ou, mieux encore, de l'ordinaire au modifié ou au transformé » G. Hotois et al. (2015, p. 193). Il s'établit un étroit lien entre les Technosciences et la Médecine d'amélioration et/ou d'enchantement à la recherche de l'homme augmenté et/ou amélioré. L'amélioration dont il s'agit ici touche la dimension cognitive de l'esprit humain et/ou animal. Ce qui importe, c'est l'amplification des capacités présentes dans l'esprit humain ou animal.

« L'amélioration cognitive consiste dans l'ensemble des pratiques visant à amplifier ou à étendre les capacités naturellement présentes dans l'esprit humain ou animal » J.-Y Goffi (2015, p. 196). Ce qui intéresse la médecine de l'amélioration et de l'enchantement, c'est l'amplification et l'extension des capacités naturelles qui sont présentes dans l'esprit de l'homme ou de l'animal. Il s'agit, à travers des manipulations génétiques et chimiques, de renforcer « les capacités exécutives et attentionnelles » de l'homme ou de l'animal aux fins de venir à bout de la maladie de Parkinson ou du diabète, de moduler ses états motivationnels et cognitifs. Il faut améliorer la mémoire, la motivation, l'attention et la concentration de l'humain en allant jusqu'à « l'amélioration prothésique du toucher [qui] pourra se combiner avec la restitution de capacités motrices » J.-Y. Goffi (2015, p. 201). La fascination pour l'homme augmenté et/ou amélioré peut aider à perdre le sens de l'effort mérité, la fierté d'avoir dépassé naturellement ses limites. Les capacités naturelles de l'être humain ou de l'animal étant renforcées, améliorées, l'on se retrouvera dans une société inégalitaire où les forts continueront d'écraser les faibles, les riches feront encore des misères aux pauvres.

À la suite de l'homme augmenté et amélioré, l'on peut évoquer la question des biotechnologies occasionnant la promotion de l'Intelligence artificielle qui « suscite de nombreux espoirs dans beaucoup de secteurs, et en particulier dans celui de la santé. Cela tient, entre autres, à l'exploitation d'immenses quantités de données avec des techniques d'apprentissage machine, aux processus de décision automatique, à la prolifération des capteurs, à l'interconnexion des objets et à la recherche d'information dans des bases de données bibliographiques » J.-G. Ganascia (2018, p. 527). Il faut opter pour l'auto-amélioration qui entraîne une "explosion d'intelligence" qui peut être pour le meilleur et pour le pire. L'Intelligence artificielle est une création de l'intelligence humaine qui semble être une humanité de secours à laquelle l'on peut ajouter la Superintelligence. Le transhumanisme, le visage le plus avenant, selon Hotois, part de l'humain pour lui promettre une mémoire dynamisée, une force au-delà de ses capacités naturelles, des performances augmentées, modifiées et améliorées... Cet attachement à la tolérance semble ouvrir la boîte de pandore biotechnologique qui doit être recyclée.

Le paradigme méthodologique de la bioéthique a atteint un haut niveau de son déploiement et a besoin d'être exporté dans l'optique de servir les Technologies de l'Information, de la Communication (T.I.C.), les nanotechnologies et biotechnologies de l'information. Tout semble être transposé aux autres dimensions des technosciences. À l'ère du transhumanisme, la posthumanité gagne du terrain puisqu'il faut traiter le rapport de l'humain à la machine, du changement radical et inéluctable que génère cette relation dans l'avenir. La quête du surhomme se soldera par le posthumain science-fictionnel. Quant à l'ère du Cyborg, elle n'est qu'une contraction de l'expression "organisme" et "cybernétique" qui est associée à la postmodernité. Pour C. D. Tandt (2015, p. 371), « le cyborg est une variation de l'attelage traditionnel de l'animal et de la machine, une rencontre non définitive et à visée instrumentale entre des entités qui conservent leur nature propre ». L'objectif réside dans la création d'une dynamique adaptative d'un ensemble d'organes. Le cyborg est une créature de la réalité sociale et celle de fiction.

Ce qui est promu, c'est la volonté de réduire l'espèce humaine aux performances cognitives et physiques téléologiques, à la résolution des questions émotionnelles dans une atmosphère de tolérance sans balises de limitation de vitesses. La dimension spirituelle de l'humain est omise et fait penser à un espace de promotion de l'athéisme. Cela sous-entend que l'humain n'est pas limité aux seules capacités cognitives, physiques et émotionnelles. Il faut mettre des balises de fonctionnement en place pour donner des options de déploiement au transhumanisme, à la posthumanité et penser à nouveaux frais le rapport

Transhumanisme-Posthumanité dans les débats bioéthiques. Il revient à des bioconservateurs comme Fukuyama, Lecourt et Habermas de nous permettre de réduire les ardeurs technoprogressistes du rapport Transhumanisme-Posthumanité qui engagent les débats bioéthiques dans une posture de promotion du tout ce qui est techniquement possible de faire doit être fait. Il est impératif de penser à nouveaux frais le complexe Transhumanisme-Posthumanité dans les débats bioéthiques de nos jours.

3.2. Penser à nouveaux frais le rapport Transhumanisme-Posthumanité dans les débats bioéthiques (Francis Fukuyama, Dominique Lecourt et Jürgen Habermas).

Le progrès technique devrait permettre à notre civilisation d'atteindre le plus haut niveau de son évolution où il ne serait plus question de famine, de misère et de souffrance. Les biotechnologies se sont déployées dans tous les compartiments de la vie de l'humaine et posent des problèmes éthiques liées à sa raison d'être. L'humanité n'est-elle pas en voie de disparition ? Ne va-t-elle pas céder sa place à une nouvelle espèce biologique, la post-humanité ? Ces préoccupations sont des alarmes qui ne laissent pas indifférente toute volonté d'accompagner les biotechnologies, précisément la technique biomédicale pour une éthique de la vie. Il faut donc « mettre un arrêt à cette tendance irrépressible [de la technique biomédicale] en instituant des tabous artificiels » J. Habermas (2005, p. 252) pour ne pas précipiter l'humain dans l'inconnu. Il faut opposer au projet technoprogressiste de manipulation de la nature interne de l'espèce humaine le projet bioconservateur pour aboutir à un réalisme biotechnologique. La posthumanité doit être l'ère d'une meilleure perception de l'humain pour combattre l'obscurantisme.

Dans les débats bioéthiques à connotation de projet bioconservateur, des penseurs tels que Francis Fukuyama, Dominique Lecourt et Jürgen Habermas, à travers leurs différents ouvrages, à savoir *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution bioéthique*, *Humain, post-humain* et *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, seront convoqués afin d'établir de réelles balises de fonctionnement aidant les biotechnologies à ne pas franchir la voie de non-retour dans la manipulation de la nature interne de l'homme. En pensant à nouveaux frais les questions du rapport transhumanisme-posthumanité, l'on évite de verser dans un positivisme béat de considération du progrès technique. Il faut accompagner la technique biomédicale puisque les valeurs démocratiques, qui devraient aider les hommes à s'unir progressivement pour mettre fin au totalitarisme sous toutes ses formes, sont en péril à l'ère des biotechnologies. La démocratisation de la société connaît des revers avec les biotechnologies. Ce qui met l'humain face aux préoccupations suivantes : Ces disciplines, la génétique, la pharmacologie, la robotique et l'informatique, dans leur volonté de modifier le corps et l'esprit humains, peuvent-elles créer une nouvelle espèce biologique ? Les modifications de l'état biologique actuel de l'homme ont-elles pour ambition de le faire entrer dans l'ère de la post-humanité et de la post-démocratie ? N'est-il pas cet animal aux capacités requises pour aller au perfectionnement constant d'elle-même ?

La révolution biotechnologique est réelle puisqu'elle permet à l'humain d'atteindre une étape de son progrès qui marque son nouvel affranchissement à l'égard de la nécessité naturelle. Toutefois, il faut lui éviter le suicide. En d'autres termes, l'essor des biotechnologies, des techniques biomédicales ne doit pas conduire l'espèce humaine au suicide. C'est pourquoi, Fukuyama, en mettant en question le caractère souhaitable de l'allongement indéfini de l'existence humaine, n'accorde pas d'emblée à l'humanité actuelle une valeur intangible. C'est dans cette posture que « Fukuyama pose avec netteté et sans a priori moral ou religieux des questions qui, pour n'être pas radicalement nouvelles dans le débat bioéthique, n'en sont pas moins fondamentales » C. Bégorre-Bret (2004, p. 253). En d'autres termes, d'où peut venir ce malaise qui résulte des débats bioéthiques ? Fukuyama, le porte-étendard des "bio-catastrophistes" (pour qui l'essor des technologies conduit au suicide), digère difficilement l'idée de modification de la nature humaine créée à l'image de Dieu.

Quant à Lecourt, il est du côté des "bio-prophètes" pour qui la révolution biotechnologique est l'étape d'affranchissement des hommes à l'égard de la nécessité naturelle. Il fait partie des défenseurs d'une religion de la technologie, d'une "Théo-technologie". Ici, la nature humaine étant reléguée au rang de fiction, elle rend vaine toute défense de la démocratie qui vient s'arc-bouter sur une notion périmée. La source du "malaise bioéthique" réside dans les biotechnologies, les techniques biomédicales qui mettent en cause les croyances aussi tenaces qu'infondées. La bioéthique doit se donner les raisons de faire connaître

les résultats des biotechnologies qui luttent contre la faim en augmentant les rendements agricoles, en combattant la malnutrition dans la production d'aliments pouvant venir à bout les carences en vitamines à l'origine de plusieurs maladies.

Les biotechnologies doivent avoir quelque chose à donner au monde agricole dans le sens de l'amélioration et l'augmentation de l'alimentation de l'être humain puisque la grande partie de ses maux provient du type d'alimentation. C'est pourquoi, les idées transhumanistes doivent engager l'humanité dans une vision du monde qui mérite d'être interpellée puisqu'elles sont loin d'être porteuses d'un projet social et politique. Le transhumanisme est animé par une volonté d'éthicisation particulière de la société. En parlant de technologie génétique, J. Habermas (2005, p. 253) « craint fort qu'en ce qui concerne [l'] instrumentalisation de la vie humaine (...), nous ne soyons plus sur une pente glissante mais bel et bien en chute libre ». C'est pourquoi, « ceux qui préconisent de recourir au génie génétique en vue de l'auto-optimisation de l'« espèce » jouent avec un singulier collectif face auquel l'individu disparaît et n'est plus qu'un exemplaire instrumentalisable de l'espèce » J. Habermas (2005, p. 252). Il faut imposer un retenu à la pensée postmétaphysique puisque la réponse fournie à la question, "Quelle vie faut-il mener ?", posée par l'éthique occidentale, est désuète à l'ère de la technologie génétique. En intervenant sur la nature interne de l'humain, les biotechnologies font « ressurgir des problèmes que la métaphysique pense avoir définitivement résolus » F. Dosso (2014, p. 3). Le "pouvoir être soi-même" est aujourd'hui mis en cause. Il est impératif de créer une meilleure condition de manipulation de la nature humaine en vue d'éviter son instrumentalisation.

Pour J. Habermas (2002, p. 21), « les nouvelles technologies nous imposent une discussion publique sur la compréhension qu'il faut des formes de vie culturelles en tant que telles. Or, les philosophes n'ont plus de bonnes raisons pour abandonner un tel objet de controverse à des bioscientifiques et à des ingénieurs exaltés par les science-fiction ». Les biotechnologies créent des problèmes qui dépassent les compétences des techniciens et imposent aux philosophes de jouer un rôle majeur dans les débats qui découlent de leurs projets sciences-fictionnels. L'intervention de Habermas « dans le débat bioéthique se rapportant à la technologie génétique se fait dans le but d'imposer une forme de retenue à la pensée postmétaphysique puisque la réponse fournie à la vieille question « Quelle vie faut-il mener ? » par l'éthique occidentale est désuète à l'ère de la technologie génétique, la thérapie génique, de l'eugénisme » F. Dosso (2014, p. 7). Il faut un régime de discours non métaphysique pour défendre les valeurs positives. L'éthique de l'espèce doit répondre aux questions précises et pressantes suscitées par les biotechnologies. Il ne faut plus adosser les discours bioéthiques à des normes métaphysiques transcendentes. Par conséquent, « la nécessité d'une compréhension éthique que l'humanité doit avoir d'elle-même dans son ensemble s'impose et doit lui permettre d'affranchir l'abîme qui sépare le savoir de la foi par la passerelle de la pensée postmétaphysique à l'ère » F. Dosso (2014, p. 21) des techniques biomédicales.

En oscillant entre foi et raison, Habermas est favorable à une philosophie de l'existence en quête d'une entité éthique commune à tout humain. La frontière entre les raisons séculières et les raisons religieuses n'étant qu'une frontière labile, le rapport entre la foi et la raison doit être en demeure de développer un langage commun sur la préoccupation suivante : « Avons-nous le droit de disposer librement de la vie humaine à des fins de sélection ? » J. Habermas (2002, p. 36). Le sens commun doit avoir la capacité de bénéficier de la lumière de la science et de la technique. Le problème n'est pas les biotechnologies, mais le mode et la portée de leur utilisation. C'est pourquoi, le recours aux manipulations génétiques sur la nature interne de l'homme doit se faire à des fins cliniciennes.

Conclusion

En définitive, le rapport Transhumanisme-Posthumanité vient rehausser le niveau des débats bioéthiques et pousser à mieux penser la notion d'humanité au XXI^e siècle. Le transhumanisme pousse la bioéthique à entrevoir un humanisme particulier, rattaché à la dynamique des technosciences qui ne se chargent que d'améliorer et d'augmenter des capacités de l'espèce humaine. Le transhumanisme et la posthumanité étant interchangeables, tout semble tourner autour de l'humain et de sa volonté de rendre

performantes ses capacités cognitives, physiques et émotionnelles. Il est promu un humanisme dont le passage à l'âge adulte est posthumaniste. L'évolution humaine se solde par un dépassement, à savoir la posthumanité.

Les biotechnologies, techniques biomédicales d'amélioration et d'augmentation des capacités et des performances cognitives, émotionnelles et physiques de tout individu, informé et libre, consentant ou non, se constituent en un horizon problématique spéculatif alimentant une part importante des débats bioéthiques. « Le transhumanisme étend à l'être humain l'universel façonnement technoscientifique » G. Hottos (2018, p. 464). Sa destinée débouche sur son achèvement à l'ère des technosciences puisque cette technologisation du monde ne fait que révéler une autre conception de l'humanité. Elle parle de posthumanité, du sortir de l'enfance de l'humanité pour le posthumanisme, l'âge adulte posthumaniste.

Le transhumanisme engage l'humanité dans une vision du monde qui mérite d'être interpellée, puisqu'il n'est pas porteur de projet social et politique, de volonté d'éthicisation de la société. C'est à l'âge transhumaniste que naissent les notions de posthumanisme, de posthumanité, d'humanisme des modernes, d'homme augmenté. Bien qu'il « offre quelque chose à dire face au nihilisme » G. Hottos (2014, p. 75), le transhumanisme engage l'humanité dans un processus d'humanisation qui dépouille l'humain de "image de l'homme, de l'image de l'homme naturel-culturel" en vue d'en faire « une species technica » G. Hottos (2018, p. 458). Le rapport Transhumanisme-Posthumanité révèle ainsi le degré de technicisation de la nature humaine et la volonté de vouloir tout réduire au techniquement possible. C'est pourquoi, il faut penser la bioéthique en se donnant les moyens d'exercer encore la liberté de décider de l'humanité qui nous incarne, assume et défend.

Il faut tenir compte de la substance humaine à l'ère du transhumanisme pour ne pas étier le naturel-culturel en l'espèce humaine. Il faut penser à nouveaux frais l'humanité au XXI^e siècle pour que notre réelle volonté d'obtenir un homme augmenté ne se solde pas par une mise en place d'une société de cyborg au naturel. « Ainsi, ne doit-on recourir au diagnostic préimplantatoire et à la recherche sur les cellules qu'à des fins cliniciennes respectant le code d'honneur lié à l'éthique de l'espèce humaine. Sans doute l'homme ne doit-il pas être comparable à n'importe quel être dont on peut disposer, en termes de manipuler et/ou programmer, à sa guise » F. Dosso (2014, p. 3). L'avenir de l'espèce humaine en dépend.

BIBLIOGRAPHIE

- BÉGORRE-BRET Cyrille 2004/2 n°69, « Bioéthique et post-humanité. F. Fukuyama : *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnique*/J. Habermas : *L'Avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral* / D. Lecourt : *Humain, post-humain* » in *Les Études Philosophiques*, Paris, P.U.F., p. 253-264.
- CONDORCET Marquis de Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, 1793-1794, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Québec, Les classiques des sciences sociales.
- DOMENACH Jean-Marie, 1986, *Approche de la modernité*, Paris, Marketing.
- DOSSO Faloukou, 2014, *Habermas bioéthicien : le parvenir de la conscience de l'espèce humaine à son individualité et à sa liberté à l'ère de la manipulation de sa nature interne*, Paris, Edilivre.
- ELLUL Jacques, 1977, *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy (Liberté de l'esprit).
- GANASCA Jean-Gabriel, 2018, « Éthique, intelligence artificielle et santé » in *Traité de bioéthique IV – Les nouveaux territoires de la bioéthique*, Toulouse, ÉRÈS.
- GOFFI Jean-Yves, 2015, « Transhumanisme » in *L'humain et ses préfixes. Une encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme*, Paris, Vrin, p. 163-174.
- GOFFI Jean-Yves, 2015, « Amélioration cognitive » in *L'humain et ses préfixes. Une encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme*, Paris, Vrin, p. 197-206.
- HABERMAS Jürgen, 2002, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, trad.fr Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard.
- 2005, *Une époque de transition : Écrits politiques 1998-2003*, trad.fr Christian Bouchindhomme, Paris, Fayard.

- HIRSCH Emmanuel, 2017, « Une conscience partagée de la responsabilité bioéthique » in RIFEB, *Revue Internationale Francophone d'Éthique et de Bioéthique*, Revue de la Chaire Unesco de Bioéthique, n°2, Côte d'Ivoire, p. 11-16.
- HIRSCH Emmanuel, 2018, « La bioéthique au défi du « principe de fraternité » » in *Traité de bioéthique IV – Les nouveaux territoires de la bioéthique*, Toulouse, ÉRÈS.
- HOTTOIS Gilbert, 1984, *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Aubier Montaigne.
 - 1998, « Liberté, évolution, humanisme » in *Évaluer la technique*, Paris, Vrin.
 - 1999, *Essai de bioéthique et biopolitique*, Paris, Vrin.
 - 2000, *Évaluer la technique : Aspects éthiques de la philosophie de la technique*, Paris, Vrin.
 - 2002, *De la Reconnaissance à la Postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, Bruxelles, De Boeck Université.
 - 2014, *Le Transhumanisme est-il un humanisme ?*, Bruxelles, Académie Royale Belgique.
 - 2014, « Humanisme, transhumanisme, posthumanisme » in *Revista Colombiana de Bioética*, Vol. 8, p. 140-166.
 - 2017, « Définir la Bioéthique : retour aux sources » in RIFEB, *Revue Internationale Francophone d'Éthique et de Bioéthique*, Revue de la Chaire Unesco de Bioéthique, n°2, Côte d'Ivoire, p. 21-42.
 - 2018, « Bioéthique, technosciences et transhumanisme » in *Traité de bioéthique IV – Les nouveaux territoires de la bioéthique*, Toulouse, ÉRÈS.
- KABLAN André Pierre, 2018, « Le transhumanisme : de la controverse autour d'un paradigme idéologique révolutionnaire à l'élaboration d'un nouveau contrat éthique » in *Délégation Commission Française pour l'Unesco*, <https://unesco.delegfrance.org>, p. 1-13.
- MISSA Jean-Noël, HOTTOIS Gilbert, PERBAL Laurence (dir.), 2015, *L'humain et ses préfixes. Une encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme*, Paris, Vrin.
- MOUËLLÉ Ébénezér Njoh, 2017, *Transhumanisme, marchands de science et avenir de l'homme*, Paris, L'Harmattan.
- RICŒUR Paul, 2004, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock.
- ROUVILLOIS Frédéric, 1998, *L'utopie*, Paris, Flammarion.
- SOSOE Lukas K., 2016, « Le destin de l'humanisme est-il achevé ? » in *Le Portique (En ligne)*, *Revue de philosophie et de sciences humaines*, Éditions Association "Les Amis du Portique", publié le 1^{er} octobre 2016, vu en ligne le 01 octobre 2017, consulté le 02 mai 2019, URL: <http://journals.openedition.org/leportique/2884>, numéros 37-38, « améliorer l'homme ? ».
- TANDT Christophe Den, 2015, « Cyborg » in *L'humain et ses préfixes. Une encyclopédie du transhumanisme et du posthumanisme*, Paris, Vrin.
- TSALA MBANI André Liboire, 2017, *Biotechnologies et Nature Humaine. Vers un terrorisme ontologique*, Paris, L'Harmattan.

RHETORIQUE DU DISCOURS PRÉNUPTIAL CHEZ LES DIDA

Dago Michel GNESSOTÉ

Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody,

Département de Lettres Modernes.

Option : Littérature orale africaine

gnedami@yahoo.fr

et

Dr Abraham GBOGBOU

Lettres Modernes

(Grammaire et Linguistique du français)

abraham82gbogbou@gmail.com

RESUME

Parler est acte humain et social qui nécessite de l'esthétique. Car on n'écoute et on n'approuve que la parole qui plaît. Et elle plaît parce qu'elle est bien dite. Chez les Dida, l'esthétique de la parole est une donnée fondamentale. Ainsi les occasions festives comme les cérémonies pré-nuptiales sont-elles les lieux pour le Dida de faire montre de son art oratoire. Cette étude se charge de mettre en relief un pan du riche savoir linguistique, social et culturel dudit peuple. La pragmatique et l'énonciation sont les techniques qui serviront de transport méthodologique à l'analyse. Un répertoire constitué d'énoncés habituellement utilisés lors de ces cérémonies vient servir de soubassement. A terme, cette étude vise à montrer que la parole chez les Dida a plusieurs formes et fonctions. A chaque circonstance correspond un type de discours bien précis. Les cérémonies pré-nuptiales sont l'une des occasions parmi tant d'autres où les Dida se donnent à l'exercice de l'art oratoire comme le montre si bien cette étude. Il est à noter aussi la place prépondérante que le proverbe occupe dans les échanges pré-nuptiaux chez les Dida. En effet, les Dida ne s'adressent pas directement à leur interlocuteur lors des cérémonies. Ils font toujours usage de ce qu'il est convenu d'appeler le discours oblique ou le discours figuratif. En tant que genre de la littérature orale africaine, le proverbe se pose et s'impose comme une donnée essentielle constitutive de l'esthétique langagière chez le peuple dida, car en tant qu'une forme de métaphore particulière, le proverbe marque l'expressivité de langage.

Mots-clés : Rhétorique, discours, pré-nuptial, proverbe, énoncés.

ABSTRACT

Speaking is a human and social act that requires aesthetics. Because we only listen to and approve the word that pleases in its form. Among the Dida, the aesthetics of speech is a fundamental given. Thus, festive occasions such as pre-nuptial ceremonies are the places for the Dida to demonstrate his oratory art. This study is responsible for highlighting a part of the rich linguistic, social and cultural knowledge of the said people. Pragmatics and enunciation are the techniques that will serve as methodological transport for the analysis. A repertoire made up of statements usually used during these ceremonies serve as a foundation. It should be noted the preponderant place that the proverb occupies in the pre-marital exchanges among the Dida. As a genre of African oral literature, the proverb arises and imposes itself as an essential component of the aesthetic language of the Dida people.

Keywords: Rhetoric, speech, pre-nuptial, proverb, utterances.

INTRODUCTION

La parole est un instrument fondamental à l'usage exclusif des hommes pour résoudre un besoin de communication. Elle met en présence deux instances énonciatives JE et TU qui à travers une interactivité verbale communiquent, agissent, s'influencent mutuellement. L'étude-ci porte sur la « rhétorique du discours pré-nuptial chez les Dida ». Elle nous permettra à travers un corpus choisi à propos de mettre en relief le maniement de la langue et la maîtrise du patrimoine culturel de ce peuple. Car chez les Dida, le discours lors des rencontres traditionnelles pré-nuptiales tient compte de la culture ou de la tradition dida.

L'objectif à terme est de montrer comment la parole est utilisée lors des cérémonies pré-nuptiales chez les Dida. De même, la pragmatique intégrée et l'énonciation serviront comme techniques appropriées pour analyser les énoncés répertoriés. En effet, A. Gbogbou (2020, p.119) soutient que la pragmatique « est une approche linguistique qui se propose d'intégrer à l'étude du langage, le rôle des utilisateurs de celui-ci, ainsi que les circonstances dans lesquelles il est utilisé. » Il précise par ailleurs que « la pragmatique étudie les présuppositions, les sous-entendus, les implications, les conventions du discours. » L'énonciation quant à elle est la mise en fonctionnement du langage de façon individuelle, personnelle. Les énoncés du corpus répertorié ont été analysés l'un après l'autre. De plus, nous avons fait appel à la technique de traduction à l'aide de l'alphabet des langues africaines, pour traduire lesdits énoncés en dida. L'économie de notre analyse est présidée par deux colonnes principales allant d'une précision terminologique (qui pose les bases définitoires et théoriques de l'étude) et d'une analyse des données du corpus choisi.

I- PRECISIONS TERMINOLOGIQUES

Les précisions terminologiques viennent poser les bases définitoires de l'analyse que nous nous chargerons de faire. Elle statuera principalement sur la notion de la rhétorique ancienne ou aristotélicienne et la rhétorique nouvelle.

I-1- De la notion de rhétorique

La notion de rhétorique a connu plusieurs approches et évolutions. Dans cette étude, nous l'analyserons sous le prisme des approches aristotéliciennes considérées comme la rhétorique ancienne et celui de ce qu'il est convenu de nommer la nouvelle ou néo rhétorique.

I-1- 1- La rhétorique aristotélicienne comme art de persuader

La parole est un instrument de communication réservé exclusivement à l'homme. Dans le processus d'homínisation, l'acquisition de celle-ci est une donnée très essentielle, car c'est à travers elle que l'homme se différencie des autres créatures de l'univers, mais également c'est par son biais que les hommes s'influencent mutuellement. C'est la position fondamentale même de la rhétorique aristotélicienne. Cette rhétorique expose une discipline définie comme « la faculté de considérer pour chaque question, ce qui peut être propre à persuader » Aristote (1991, p.82). La rhétorique initiée par Aristote est comme le montre M. Meyer une « analyse de la mise en rapport des moyens et des fins par le discours » (1991, p.20).

Par ailleurs, il faut noter le caractère social et culturel de la rhétorique aristotélicienne comme art de persuader. Située dans le cadre de la *polis*, c'est-à-dire dans un espace politique et institutionnel doté de lois et d'usage, la parole efficace « n'est pensable que (...) à partir du moment où des groupes humains sont constitués autour de valeurs symboliques qui les rassemblent, les dynamisent et les motivent » G. Moliné (1992, p.5). Aussi faut-il rappeler que l'art de persuader par la parole présuppose le libre exercice du jugement. La rhétorique n'a véritablement de sens que là où l'auditoire peut donner son assentiment sans y être contraint par la force.

En effet, la rhétorique de la Grèce antique, fruit de la *polis*, de la cité libre où les décisions libres appelaient le débat, permettait la bonne marche de la justice à travers le maniement de la controverse et le

bon fonctionnement de la démocratie à travers la pratique de la parole publique. C'est la raison pour laquelle, elle s'est principalement donnée pour objet le judiciaire et le délibératif. Elle y a joint l'épidictique ou discours d'apparat prononcé au cours d'une cérémonie (la louange, discours commémoratif, etc.). Dans cette triple dimension, la rhétorique a été formalisée, conceptualisée et régulée dans la rhétorique d'Aristote (354-322 av. J-C.).

Dans la conception issue d'Aristote, la rhétorique apparaît comme une parole destinée à un auditoire qu'elle tente d'influencer en lui soumettant des positions susceptibles de lui paraître raisonnables. Elle s'exerce dans tous les domaines humains où il s'agit d'adopter une opinion, de prendre une décision, non sur la base de quelque vérité absolue nécessairement hors de portée, mais en se fondant sur ce qui semble plausible. Par exemple, l'assemblée qui doit adopter une ligne de conduite face à l'ennemi, l'avocat qui doit laver son client de tout soupçon qui pèse sur lui, ne peuvent miser sur des certitudes absolues. Selon R. Amossy (2014, p.13) « Ce qui relève des affaires humaines est rarement de l'ordre de la vérité démontrable ou démontrée. Le vraisemblable et l'opposable constituent ainsi l'horizon de la rhétorique. »

En bref on peut dire que pour la rhétorique ancienne, la parole a une force qui s'exerce inmanquablement dans les échanges verbaux au cours desquels des personnes douées de raison peuvent, par des moyens non coercitifs amener leur semblable à partager leurs vues en se fondant sur ce qui peut paraître plausible de croire et de faire.

Dans la tradition aristotélicienne, la rhétorique définit ainsi :

- un discours qui n'existe pas en dehors du processus de communication où un locuteur prend en compte celui à qui il s'adresse : parler (ou écrire), c'est communiquer ;
- un discours qui entend agir sur les esprits – et ce faisant sur le réel – donc une activité verbale au plein sens du terme : le dire est ici un faire ;
- une activité verbale qui se réclame de la raison et qui s'adresse à un auditoire capable de raisonner : le logos en grec, on le sait, désigne à la fois la parole et la raison ;
- un discours construit usant de stratégies et de techniques pour parvenir à ses fins de persuasion : parler, c'est mobiliser des ressources verbales dans un ensemble organisé et orienté.

Cette partie de notre analyse a été consacrée à théoriser sur le premier concept fondamental de notre sujet : la rhétorique.

I-1-2- La nouvelle rhétorique

C. Perelman avec L. Olbrecht-Tyteca, dans le *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, définit l'argumentation comme « les techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment » (1970, p.5). Cette réorientation est d'autant plus importante qu'elle insiste sur la dimension communicationnelle de toute argumentation. Pour agir par son discours, l'orateur doit s'adapter à son auditoire. « L'orateur est obligé, s'il veut agir, de s'adapter à son auditoire » (*ibid* : 9). Par orateur, il faut entendre indifféremment celui qui prononce ou écrit le discours. Par auditoire, il faut entendre de manière large « l'ensemble de ceux sur lesquels l'orateur veut influencer par son argumentation » (*Op cit.*: 25). L'orateur tente d'infléchir des choix ou de déclencher une action ou, tout au moins, de créer une disposition à l'action susceptible de se manifester au moment opportun. « Il ne peut le faire qu'en tenant compte des croyances, des valeurs, des opinions de ceux qui l'écoutent » R. Amossy (2014, p.14). C'est –à-dire qu'il doit se figurer « les opinions dominantes » et les convictions indiscutées » qui font partie du langage culturel de ses interlocuteurs. Pour amener son auditoire à adhérer à une thèse plus ou moins controversée, il doit partir de points d'accord : ce sont les prémices de l'argumentation qui permettent d'établir une communion des esprits en tablant sur des valeurs et des hiérarchies communes. Par la suite l'orateur appuiera son intervention sur des lieux communs, schèmes de

raisonnement partagés dans lesquels il coulera ses arguments propres. Il pourra ainsi transférer aux conclusions l'accord initialement octroyé aux prémisses.

La néo rhétorique à l'opposé de la rhétorique aristotélicienne renoue avec une rhétorique fondée sur le pouvoir du verbe envisagée dans sa dimension d'échange social. Si cette rhétorique qui n'étudie pas en tant que telle les processus langagiers, échappe au domaine de la linguistique, elle offre néanmoins à l'analyse du discours un cadre essentiel dans la mesure où elle insiste sur quelques constituants majeurs : l'importance de l'auditoire et le caractère fondateur des prémices et des points d'accord dans l'interaction argumentative et des lieux communs qui balisent l'argumentation. La notion de discours comme nous le verrons n'est pas en dehors des notions basiques de l'argumentation.

I-2- De la notion de discours et contexte de l'étude

La notion de discours est singulière plurielle. L'étude qui suit nous en donnera les différentes approches afin de mieux la câbler dans l'analyse des énoncés ci-dessus indiqués.

I-2-1- Discours : définitions

Chez les linguistes, le discours et la langue formes deux faces très liées. Pour eux en effet, le discours est communément défini comme « usage de la langue » Gee (2005, p.9). Certains y ajoutent une dimension communication tel que B. Palmidge (2006, p.2) pour qui le discours est « le langage au-dessus du mot, du groupe de mots et de la phrase », agencé à ce que la communication réussisse ».

Dans l'étude qui est la nôtre, nous concevons le discours comme la parole ou du moins, sa mise en action. D. Maingueneau dira par exemple que « parler est considéré comme une forme d'action sur autrui, et pas seulement une représentation du monde. » Sur ce point, la linguistique rejoint la tradition rhétorique (comme nous l'avons amplement mis à hauteur de lumière supra), qui a constamment mis l'accent sur les pouvoirs de la parole. La problématique des « actes de langage » aussi appelés « actes de parole », ou « actes du discours » développée par le philosophe du langage J.L. Austin (1962), puis par JR. Searle (1969) a montré que toute énonciation construit un acte (promettre, suggérer, affirmer, interroger...) qui vise à modifier une situation. A un niveau supérieur, ces actes élémentaires s'intègrent eux-mêmes dans des genres de discours déterminés qui sont autant d'activités socialement reconnues. En inscrivant ainsi le discours parmi les activités, on facilite sa mise en relation avec les activités non verbales.

I-2-2- Contexte de l'étude et présentation du corpus

L'étude en question concerne les Dida situés dans la région du Lôh-Djiboua notamment à Divo, Lakota et Guitry. Dans le vécu de ce peuple, les cérémonies prénuptiales occupent une place épicentrale. La gestion du discours en pareilles circonstances obéit à une organisation particulière ; un circuit communicationnel spécial. En effet, le circuit de la parole observé ordinairement (par le sens commun) et qui s'appuie sur deux colonnes essentielles que sont l'émetteur et le récepteur connaît une adaptation relativement à la culture des Dida. Les échanges prénuptiaux mettent toujours face à face deux familles qui lors de joutes oratoires développent une rhétorique qui puise dans le patrimoine culturel et linguistique de ces communautés.

L'organisation de l'espace et de la prise de parole jouissent d'un protocole méticuleux, rigoureux et d'une esthétique subliminale. Ainsi chaque famille a-t-elle son porte-parole ou « son agent rythmique » qui rythme la parole entre les interlocuteurs ou protagonistes. Chez les Dida, l'interlocuteur principal est le chef de famille. C'est lui qui représente moralement et socialement la famille. C'est en son nom que parle « l'agent rythmique », car en Afrique, et chez les Dida particulièrement, le chef de famille ne parle pas en public. Il est le dernier recours. Ainsi le schéma de la communication tel qu'enseigné dans les écoles

occidentales et hérité de la théorie de Roman Jakobson connaît-il un bouleversement, mieux une adaptation. De six facteurs définis par le suscité, nous passons à huit facteurs, c'est-à-dire qu'aux six premiers facteurs classiques connus (émetteur, récepteur, canal, code, référent et message), s'ajoutent deux nouveaux facteurs ou « agents rythmiques » du discours.

Cette organisation nous ramène déjà ce que D. Maingueneau (Ibid., p.20) a dit de l'énonciation en ces termes : « Toute énonciation suppose la présence d'une autre instance d'énonciation par rapport à laquelle on construit son propre discours. » Dans cette perspective comme le dit l'auteur cité, la conversation est l'un des modes de manifestation (même s'il est sans nul doute largement dominant d'un point de vue quantitatif) de l'interactivité foncière du discours. S'il en est ainsi, un terme comme « destinataire » apparaît insatisfaisant car il peut donner l'impression que l'énonciation n'est que l'expression de la pensée d'un locuteur qui s'adresse à un destinataire passif. C'est pourquoi certains linguistes préfèrent parler d' « interactaire », de « co-locuteur » ou encore de « co-énonciateur ». Or comme nous l'avons si bien dit supra, la parole circule, elle fait des va-et-vient entre les différents protagonistes lors des cérémonies prénuptiales en pays dida. L'organisation qui est mise en place (et que nous avons décrite) impose forcément l'interactivité verbale.

L'une des caractéristiques fondamentales de la parole publique chez les Dida, c'est que la prise de parole se fait par des personnes rompues en la matière, c'est-à-dire des personnes qui maîtrisent la rhétorique dida (l'art de la parole), mais surtout pour lesquelles la culture dida n'a pas de secret : proverbes, contes, anecdotes, vocabulaire, expressions idiomatique, ironie, humour, etc., sont les éléments constitutifs du matériau linguistique dont ils disposent.

Comme nous l'avons vu, le sujet qui est soumis à notre sagacité est d'une densité telle qu'il favorise l'interdisciplinarité : philosophie du langage, sciences du langage, linguistique, tradition orale africaine, etc. Son approche se fera à l'aide d'un corpus tiré du répertoire linguistique dida, ainsi qu'il suit :

- 1) « De passage, notre fils a vu un joli fruit dans votre jardin que nous sommes venus cueillir avec votre permission. »
- 2) « Notre cœur nous mène ici là où se trouve notre trésor. »
- 3) « C'est dans la forêt la plus riche qu'est chassé le bon gibier. »
- 4) « Celui qui a de nombreuses filles chez lui ne manque jamais de visiteurs. »
- 5) « Un bœuf sans cornes demeure toujours un veau. »
- 6) « C'est celui qui est constamment assis sous l'arbre fruitier qui en connaît la qualité des fruits. »

L'étape suivante se consacrera à l'exploitation du corpus qui sous-tend l'étude. Elle mettra en exergue des énoncés obliques propres à la rhétorique discursive dida et qui à la manière assaisonnent les discours prononcés pendant la cérémonie prénuptiale.

II- INTERPRETATION DES ENONCES

Entendons par interprétation l'analyse qui sera faite des énoncés sus-indiqués. Il s'agit notamment des proverbes et des métaphores prisés par les locuteurs Dida lors des rencontres traditionnelles telles que les cérémonies prénuptiales. L'énonciation en pareille occasion coule dans le moule des proverbes.

II-1- Des énoncés proverbiaux

En situation de communication chez les Dida, des énoncés proverbiaux circonscrits dans le contexte qui les motivent sont convoqués par les pôles en présence lors des cérémonies prénuptiales. Généralement nous avons deux camps ou familles : la famille du soupirant et celle de la fiancée. Ainsi, chaque camp, selon le sujet qui fait débat, mobilise une rhétorique sous le prisme d'énoncés proverbiaux comme moyen d'échange, en vue de persuader son interlocuteur. A cet effet, un septuagénaire dida du nom de Dago Pierre affirme que « l'arbre qui résonne ne le fait pas seul ». Il s'explique pour dire que pendant les échanges, il n'existe nulle part une parole qui soit fortuite. Tout ce qui est dit, est motivé par le discours proverbial produit par chacun des camps. Parlant des proverbes, A. Gbogbou (2018, p.293) affirme qu'« [ils] sont des réflexions ou des conseils sur la vie présentée sous la forme d'une métaphore. Ils peuvent se rapporter à des structures très différentes. Très souvent, le proverbe est étroitement lié à une culture donnée et l'image donnée n'est qu'un élément de la culture dont est issu l'auteur. » Et souscrivant à ce point de vue, A. Kourouma (2003, p.6) certifie que le proverbe est « le cheval de la parole et le tam-tam du sage (...). »

Le proverbe rythme la parole et confère une force argumentative au discours dans l'assemblée où il est émis. On comprend alors qu'un proverbe, de quelque nature qu'il soit s'inscrit dans le mouvement de la parole. Ce point de vue est renforcé par Cauvin (1980, p.25) qui affirme : « le proverbe apparaît donc quand un fait, un événement, une situation appellent un commentaire ». Lors des cérémonies prénuptiales en pays dida, les locuteurs, à travers des joutes oratoires, et sur la base de codes et de formes exposent leur dextérité dans le maniement de la parole proverbiale. Nous pouvons souligner que cette rencontre des familles revêt un intérêt hautement culturel et social du fait des familles qui glosent avec une entière convivialité pour faire vivre et revivre les différents épisodes qui meublent la cérémonie. Ce fait est illustré dans les énoncés proverbiaux suivants :

/ájōwllī 5 plē ājā klwāni nì óní sú ōbó nàné là jó jōkú iza àjī / (prov 1)

- De passage dans votre jardin, notre fils a vu un joli fruit que nous sommes venus cueillir avec votre permission.

Lors des civilités, ce proverbe est dit pour annoncer l'objet de la présence du hôte dans la famille qui le reçoit. Précisons que chez le Dida, il y a deux niveaux de nouvelles dès qu'on est reçu par une tierce personne. Un premier niveau annonce les couleurs de la visite. Il peut s'agir d'une visite soit de courtoisie, soit de fraternité, soit de bonheur ou soit même de malheur. Peu importe la nature, on s'efforce de ne pas toucher à la raison qui justifie la présence des hôtes. De toutes les façons, le premier niveau des nouvelles situe plus ou moins celui qu'on visite. Généralement, ces propos introductifs fonctionnent comme des avertisseurs en contexte africain. Ce dernier, à son tour réplique avec ses nouvelles et achève ses propos sous la forme d'une transition pour demander le principal objet qui a motivé le déplacement.

Quant au deuxième niveau, il est le moment tant attendu. C'est-à-dire le moment en prélude au sujet proprement dit. C'est ici qu'est énoncé, par le porte-parole de la famille hôte, le proverbe qui précède. Ce proverbe tel qu'émis est transmis fidèlement par l'autre porte-parole à son camp. Le temps des érudits et des imprégnés dans la tradition s'ouvre. Ceux qui manipulent la parole proverbiale avec habileté, adresse et précision se mettent à l'œuvre. C'est le lieu de savoir que le « joli fruit » dont parle la famille hôte n'est que la jeune fille qu'on vient demander en mariage avec la permission de ses parents. A condition que le parent soit géniteur de plusieurs jeunes filles, sa famille renvoie la balle à l'autre camp avec un autre proverbe. Ceux-ci diront :

/nòkpò kólá kókó sú zò à jì sé ōbí nàné là/ (prov 6)

- L'homme qui vit costamment près d'un arbre fruitier connaît parfaitement la qualité de ses fruits.

Cet autre proverbe qui alimente le débat vient interpeller la famille du jeune homme qui voudrait une fille en mariage. A celle-ci, elle demande de s'appuyer sur celui qui connaît bien celle qu'on veut épouser afin d'éviter le mauvais choix. En établissant cette symbolique, son conseil va au-delà de la cible, c'est-à-dire la fille. Au contraire le choix est porté avant tout sur les parents qui sont l'arbre fruitier avant de se prononcer sur la qualité de ses fruits qui est la jeune fille et son comportement. Sa constance auprès de la famille de la jeune fille ou la constance du facilitateur aura permis de connaître l'attitude de la future mariée.

Passé cette étape, les échanges se poursuivent au fur et à mesure pour donner fière allure à la cérémonie et/ ou la prolonger dans le temps. Des formes d'ironie à la fois plaisante et sérieuse voient le jour. Au moyen de l'ironie, les parents du jeune homme donnent le proverbe qui suit :

/ táfá kà ní nānì wà nìdó bēlī sò/

- C'est dans le buisson touffu qu'on tue deux biches rouges sur le champ.

Cette parole suscite le rire dans l'assemblée. A rebours, c'est une vérité qui, même si elle n'a pas lieu d'être pour la circonstance, mérite d'être dite pour servir de conseil à la jeunesse. Dans la pensée du Dida, le buisson touffu renvoie au couple qui dispose de plusieurs filles déjà nubiles présentes pour la cérémonie certes, mais pas au lieu des échanges. Les biches rouges, en sus, ne sont que les jeunes filles. Il ressort de ce proverbe qu'il est possible d'obtenir au-delà de ce qu'on demande si celui à qui on demande en dispose plus. En pareille situation qui réunit autour d'un même objectif, il n'est pas aisé d'admettre cette condition. Ce serait une entorse à la règle dans la mesure où ce volet n'est pas inscrit à l'ordre du jour. D'où la réaction hâtive de l'auditoire à considérer cette proposition comme un moment de récréer ou d'occuper la scène par un simple divertissement. La famille de la jeune fille, soucieuse de la dimension honorifique de la rencontre finit par acquiescer face à la demande de la famille du jeune. C'est le début d'une alliance entre, soit deux familles, soit deux communautés, soit deux peuples, soit deux nations. Pour M. Gnessoté (2017, p.172), « le mariage est une alliance matrimoniale entre un homme et une femme, leur permettant de constituer entre eux, une communauté de toute la vie ». Il unit, outre les deux personnes reconnues de façon officielle par la loi tradi-moderne ou tout autre règle en vigueur dans un lieu déterminé, les parents ou les familles rattachées aux mariés. C'est dire que le début de l'union entre ces deux individus dénote le commencement d'une relation avec les familles alliées autant que les autres qui s'y sont impliquées. A ce sujet, les dires de Bonte (2005, p.427) ne sont pas hors de raison quand il renchérit que le mariage

« Ce sont toujours deux familles, voire deux groupes lignagers par exemple, qui sont impliqués dans un mariage et leurs relations se définissent à travers un code, centré sur ces transferts de biens, qui définit aussi leur statut collectif ».

Eu égard à tout ce qui précède, il convient de souligner que le mariage est une union entre deux personnes dans le but de former une famille. Un ancien présent durant la cérémonie nuptiale prend la parole pour exhorter l'assemblée entière sur l'intérêt de l'union entre les familles. Le porte-parole du camp de la jeune fille réagit enfin en vue de mettre un terme à la séance. Il déclare :

/ kplī è nī gwíkà nī ßlìjò wá lé/

- Un bœuf qui ne pousse pas de corne est considéré comme un veau.

Ce proverbe met en évidence le sentiment de joie qu'éprouve la famille de la jeune fille. Parce que, en pays dida, le mariage est un honneur pour celui dont les enfants en embrasse les liens. Il aura, selon l'octogénaire Bossé Thomas (Dida de Lakota), semé dans la bonne terre, d'où sa récolte fructueuse. Cet énoncé de fin de cérémonie reste gravé dans la mémoire collective dida sous la forme d'une méditation qui ne laisse personne indifférente. Dans l'esprit du peuple en question, le « bœuf qui ne pousse pas de corne » est à l'image d'une jeune fille sans foyer, sans mari. Une jeune fille qui, en dépit de l'âge avancé, n'a eu le privilège de se marier. Elle sera considérée autant qu'un veau donc une demoiselle conformément à l'entendement du dida. Tous ces propos proverbiaux prononcés pendant les échanges rythment la parole

pour une meilleure collaboration entre les individus. Toutefois, soulignons que les proverbes ne suffisent pas en tant qu'unique canal de transmission du savoir. C'est en plus d'eux, qu'apparaissent d'autres paroles classées dans le tiroir des énoncés figuratifs.

Ce premier niveau d'analyse nous a montré que la parole en pays dida n'est pas directe ou ouverte. Elle se fait sous le couvert du proverbe qui est une forme particulière d'expression. Sa maîtrise renforce la rhétorique discursive du locuteur et confère à son discours une force argumentative. Le Dida ne parle pas en public sans commencer par un proverbe tout comme il ne termine jamais son intervention sans convoquer un proverbe. La valeur et l'appréciation de son niveau de culture est appréciée par ses interlocuteurs à l'aune de son discours. Son image tout entière se manifeste à travers ce qu'il dit. C'est la raison pour laquelle quand le Dida parle en public il le fait avec art.

II-2- Des énoncés figuratifs

Plusieurs énoncés figuratifs foisonnent dans les discours prononcés lors des cérémonies prénuptiales. Dans le cadre de cet article, nous nous intéresserons particulièrement à la métaphore et à l'humour.

II.2.1- La métaphore

Elle est perçue comme un procédé de langage qui consiste dans un transfert de sens par substitution analogique. La parole oblique, du fait des détours autour desquels se bâtit le discours, accouche d'une double dénotation qui obéit à un mécanisme qui prend en compte le sens initial, c'est-à-dire le sens premier pour aboutir au sens second. Ainsi, elle s'étend diversement dans la mesure où elle englobe des formes qui varient selon leur contexte d'emploi. Pour A. Gbogbou (2018, p.277), « La métaphore est un procédé par lequel on substitue un terme à un autre pour produire une image. Dans sa forme, la métaphore correspond à une comparaison dans laquelle on supprime le terme comparatif (comme, ainsi, que ...). Du point de vue de P. Fontanier (1977, p.99) la métaphore est « la présentation d'une idée sous le signe d'une autre idée plus frappante ou plus connue, qui, d'ailleurs, ne tient à la première par d'autre lien que celui d'une certaine conformité ou analogie.

Il ressort de ces différentes approches, l'idée selon laquelle il existe un lien analogique qui relie le signifiant et le signifié dans l'énoncé métaphorique. Lors des cérémonies prénuptiales dida, la plupart des propos sont ponctués par des métaphores. Elles embellissent le discours, le rendent plaisant, agréable et acceptable quel qu'il soit. Les énoncés ci-après en sont une brillante illustration :

/wāsēlī gbōglé ɲlólò kò /

- La colère est une femme qu'on n'épouse pas.

L'analyse de cet énoncé nous révèle une mise en relation du métaphorisé « la colère » et du métaphorisant « une femme ». Tout cet effort n'est pas fortuit ; il a été possible grâce au verbe copule, c'est-à-dire le verbe être. Notre énoncé porte donc sur ces différents éléments qui se laissent repérer explicitement. C'est pourquoi, le métaphorisé « la colère » renvoie à son sens dénoté, à savoir le mécontentement violent et passager qui s'accompagne d'agressivité dans le comportement et même dans le discours. Elle est aussi l'état d'une personne qui se laisse emporter, une personne exaspérée voire irritée.

Quant au métaphorisant « une femme », il renvoie tout simplement à l'être humain de sexe féminin et capable d'enfanter. Selon la pensée dida, la colère est un sentiment qui ne résout rien, la manifester constamment et surtout dans le foyer donne de fortes chances à le briser, à le détruire. C'est donc une mise en garde aux futurs mariés qui, une fois dans leur foyer, doivent faire preuve de dépassement de soi, à l'effet de bâtir un foyer où quand passe le temps, l'amour demeure comme s'il venait de naître. Tout foyer qui aura admis ce principe connaîtra un lendemain meilleur. L'image telle que dépeinte convoie le discours à un autre degré comme c'est le cas avec l'humour.

II.2.2- L'humour

L'acte humoristique comme acte d'énonciation est sollicité pendant les cérémonies nuptiales. En ce moment, le locuteur fait naître un nouvel aspect dans le discours. En effet, l'humour tient une place importante dans la célébration de la cérémonie. Son intrusion n'a pas pour seule visée, la raillerie ou le comique. Notons que c'est un moyen d'expression pour les pôles en présence. Ils en usent pour divertir, faire rire puis traiter un sujet hautement sérieux, un sujet qui intéresse les cibles (les futurs mariés) dans leur nouvelle aventure. L'humour provoqué à cet instant est l'une des réponses fondamentales à la situation du moment de sa production. C'est ce que confirme Minois (2000, p.10) pour qui « l'humour est un phénomène universel dont les façons varient grandement en fonction de la société, du temps et de l'espace ».

Entendons par ce point de vue que l'humour n'est point un phénomène isolé, encore moins un phénomène vidé de son sens puisqu'il est avant tout, un fait de société. Il est circonscrit dans un temps et dans un espace qui lui concède sa place de choix dans le discours.

Chez les Dida, cet acte s'inscrit dans les civilités recommandées dans les cérémonies nuptiales en vue d'apporter un souffle nouveau à l'ensemble des membres de l'auditoire ainsi que le met en relief cet énoncé. /ɲlɔ́ ká sī sɛli ó pábɔ́ sò/

-La femme, dès que dans le foyer, n'est plus maîtresse de son corps.

Dans l'esprit du peuple dida, la femme qui entre dans les liens du mariage doit en produire les fruits : les enfants. C'est à juste titre qu'à la fin de la cérémonie, cette parole qui n'est qu'une recommandation encourage les mariés à la responsabilité d'une descendance. Dans le pays dida, ce serait irresponsable pour une femme qui, dans le foyer, refuse le sexe à son époux. Agir de cette manière freine la naissance d'une progéniture puis encourage une atmosphère invivable qui se solde quelquefois par un divorce. Dans d'autres circonstances, ce serait favoriser l'adultère qui finira par infecter l'amour. Cette parole, en plus de paraître banale du fait des images autour desquelles elle est construite reste, en revanche, la parole motivante qui admet un grand intérêt car, chez le Dida, un mariage sans progéniture est un déshonneur pour les mariés et les familles d'origine respectives.

CONCLUSION

En définitive, nous rappelons que notre analyse a porté sur l'art de la parole chez les Dida à l'occasion des rencontres pré-nuptiales. L'étude qui s'est faite en s'appuyant sur les proverbes en termes de paroles obliques ou détournées et de la métaphore comme la mise en exergue de deux réalités distinctes mais qui finissent par se rapprocher étroitement pour concrétiser la pensée du locuteur.

Par ailleurs, le discours, dans les cérémonies pré-nuptiales admet un caractère particulier. Il est loin de la parole ordinaire, puisqu'il s'inscrit dans un contexte auquel se greffe la philosophie du peuple pour amplifier le discours. Il en est de même à l'occasion des cérémonies pré-nuptiales où des énoncés proverbiaux ou obliques sont convoqués par les pôles en présence pour alimenter les propos émis. Tout ce système déployé autour de la rencontre confère une valeur rhétorique au discours.

A noter toutefois que la rhétorique du discours chez le peuple ne se limite pas seulement qu'au proverbe et métaphore. Le Dida est nanti de plusieurs procédés qui confèrent de l'esthétique à son discours. L'ironie, l'humour sont autant de procédés rhétoriques qui servent de moyens d'expression au Dida lors des cérémonies spéciales.

Comme l'analyse du corpus nous l'a clairement montré, la maîtrise de la rhétorique n'est pas seulement affaire des grecs ou occidentaux. La parole, la belle parole est le propre de l'Africain. L'Afrique n'est-elle pas reconnue comme un postulat peu consistant au regard de l'histoire ? Le manque de l'écriture n'a pas entamé cette capacité oratoire reconnue à l'Africain. Le peuple Dida à l'image de tous les peuples africains

à son patrimoine linguistico-culturel qu'il déploie chaque fois que de besoin. Cette étude n'a présenté qu'un pan de cette riche culture linguistique. Un autre volet sera abordé dans une future étude.

BIBLIOGRAPHIE

- AUSTIN John L (1962), *How to do things with worlds*, Umson, Oxford. (Trad. Fr. *Quand dire*. C'est faire, Paris, Seuil, 1970.
- AMOSSY Ruth (2012), *L'argumentation dans le discours*, Paris, Armand Colin.
- ARISTOTE (...), *Rhétorique*, trad. Paris, Le Livre de poche.
- BONTE Pierre, « Mariage » in *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, 2005.
- CAUVIN Jean, *comprendre les proverbes, les classique africains*, Edition Saint Paul, 1981
- FONTAINIER Pierre (1977), *Les figures du discours*, Flammarion.
- GBOGBOU Abraham (2020), « Analyse pragmatique de la rhétorique de guerre contre La COVID-19 : Cas de l'allocution du président français Emmanuel Macron, in *Revue Ivoirienne de Gouvernance et d'Etudes stratégiques*, pp.119-206.
- GBOGBOU Abraham (2018), *Multilinguisme et énonciation dans le roman africain d'expression française : cas de Allah n'est pas obligé (Ahmadou Kourouma), Les Nau-Fragés de l'intelligence (Jean-Marie Adiaffi), La vie et demie (Sony Labou Tansi) et L'Invention du beau regard (Patrice N'ganang)*, Thèse de Doctorat Unique soutenue Publiquement le 28 août 2018 à l'Université Alassane OUATTARA de Bouaké, sous la Direction de Pr Irié Bi Gohi Mathias.
- GNESSOTE Dago Michel (2017), *Valeur expressive et fonctions du proverbe dida*, Thèse de doctorat unique soutenue à l'université Félix Houphouët-Boigny.
- KOUROUMA Ahmadou (2003), *avant-propos de Maxi proverbes africains*, paris, Marabout, Presse du châtelet
- KERBRAT-ORECHIONI Catherine (1984), *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, Paris, Armand Colin.
- MAINGUENEAU Dominique (2017), *Discours et analyse du discours*, Paris, Armand Colin.
- MEYER Michel (2004), *Rhétorique*, Paris, PUF, « Que sais-je ? ».
- MINOIS George, *Histoire du rire et de la dérision*, Paris, Fayard, 2000.
- MOLINIE Georges (1992), *Dictionnaire de rhétorique*, Paris, le Livre de poche.
- PERLMAN Chaim et OLBRECHT TYTECA Olga (1971), *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*.

LA CRITIQUE BACHELARDIENNE DU CONCEPT DE DÉTERMINISME DANS SON IDENTIFICATION À L'ESPRIT SCIENTIFIQUE

Dr. GOLI KOUASSI YVES ROMARIC

Enseignant-chercheur

Université Peleforo GON COULIBALY de Korhogo (Côte d'Ivoire)

(+225)0707306778 / 0777563618

yveskouassi000@gmail.com

Résumé :

L'idée de déterminisme, proposée pour étendre et généraliser la science en vue de contribuer à son progrès, se constitua dès lors comme un véritable obstacle épistémologique. Considéré au départ comme un idéal donc indispensable à la pensée scientifique, le déterminisme s'est par la suite, révélé comme un frein au progrès scientifique à cause de son identification à l'esprit scientifique. Provenance de l'astronomie, le déterminisme pose non seulement un problème de forme des objets, mais aussi et surtout un problème de leur trajectoire. À cela, il faut ajouter le problème lié à la notion de loi, non sans oublier celui relatif à la complexité de la définition du concept de déterminisme à l'intérieur même de la pratique scientifique. À ces obstacles mentionnés, il faut aussi signifier le problème lié à la supposition du concept de déterminisme ; supposition qui fait que le déterminisme s'oppose à une géométrie non-euclidienne et à une sélection non-préalable des phénomènes. Enfin, son aspect figé et la méconnaissance de ses limites sont les causes qui identifient le concept de déterminisme à l'esprit scientifique. S'appuyant sur l'épistémologie de Gaston Bachelard, nous pensons que la pensée scientifique doit donc se différencier du concept de déterminisme afin de connaître un réel progrès.

Mots clés : déterminisme, esprit scientifique, épistémologues, épistémologie, progrès.

Abstract:

The idea of determinism, proposed to extend and generalise science in order to contribute to its progress, became a real epistemological obstacle. Initially considered as an ideal and therefore indispensable to scientific thought, determinism subsequently proved to be a brake on scientific progress because of its identification with the scientific spirit. Originating in astronomy, determinism poses not only a problem of the form of objects, but also and above all a problem of their trajectory. To this must be added the problem of the notion of law, not forgetting the problem of the complexity of the definition of the concept of determinism within scientific practice itself. To these obstacles mentioned, we must also mention the problem related to the assumption of the concept of determinism; an assumption that makes determinism opposed to a non-Euclidean geometry and to a non-preliminary selection of phenomena. Finally, its fixed aspect and the ignorance of its limits are the causes that identify the concept of determinism with the scientific mind. Based on the epistemology of Gaston Bachelard, we believe that scientific thought must therefore differentiate itself from the concept of determinism in order to make real progress.

Keywords: determinism, scientific thought, epistemologists, epistemology, progress.

Introduction

L'intrusion du déterminisme dans le domaine scientifique suscite d'innombrables interrogations. Selon A. Bret (2003, p. 3) « L'idée de déterminisme, proposée pour étendre et généraliser la causalité physique, ajoutant en particulier la considération des conditions initiales, se constitua dès lors comme la référence idéale et considérée comme indépassable de toute connaissance scientifique ». Ce philosophe des sciences estime que l'introduction de la notion de déterminisme en science est indéniable eu égard de son importance. Cette

intrusion est d'autant plus importante dans la mesure où « la notion de déterminisme a accompagné la formation des sciences modernes, et en premier lieu la physique » (2003, p. 3). Bien que vantant les mérites du déterminisme, il précise plus loin que son intrusion en science, plus précisément en physique a des limites qu'il faut absolument respecter afin d'éviter des tribulations, les problèmes et le désordre. Il écrit à cet effet que « (...) la formulation ultérieure du déterminisme au sens laplacien, et la pensée d'un idéal déterministe étendu de la mécanique à la physique et à la science en général ; puis les modifications et les critiques subies par ces notions, notamment avec la relativité et la physique quantique sont les problèmes de compréhension et d'interprétation auxquels elles ont donné lieu : en somme, leurs tribulations ». Cette explication ne semble pas rencontrer l'adhésion de certains sociologues tels que R. Le Roux et A. Saint-Martin. Ils estiment qu'il serait préférable d'orienter autrement le débat relatif à l'avènement du déterminisme en science. Ainsi, R. Le Roux et A. Saint-Martin soutiennent qu'il faut plutôt soulever le problème lié à la situation du déterminisme dans les sciences humaines et sociales de façon générale que de le faire en physique seulement. S'ils le disent, c'est parce que « la question du déterminisme ne cesse d'animer les débats sur l'identité épistémologique, la portée et le devenir des sciences humaines et sociales (SHS). Jamais complètement tranchés, ces débats resurgissent périodiquement au fil des évolutions internes comme des interrogations, sollicitations ou défis provenant de champs adjacents (sciences de la nature, sciences cognitives, philosophie, psychanalyse) » (2016, p. 1). À l'ère du nouvel esprit scientifique, le débat entre déterminisme et science doit s'inscrire dans cette logique ou perspective. Parler de l'intrusion du déterminisme en science, revient donc à soulever le problème de sa situation en sciences humaines et sociales étant donné que « Le déterminisme en sciences sociales est un thème d'actualité » (2016, p. 2).

Si ces études philosophiques et sociologiques permettent ainsi de comprendre les raisons de l'avènement de la notion du déterminisme en science, elles négligent, malgré quelques évocations passagères, son lien avec la science elle-même. À ce titre, l'analyse de B. Piettre semble intéressante, vu qu'elle montre la liaison étroite qui lie le concept de déterminisme d'avec la science. Le philosophe français le souligne clairement et distinctement dès l'entame de ses recherches : « Le déterminisme est une notion qui n'apparaît guère poser de problème tant elle paraît liée à l'existence des sciences, au moins des sciences dites dures, voire des sciences humaines » (B. Piettre, 2020, p.1). Le déterminisme, à première vue, paraît identifiable à la science.

Partant de ces différents points de vues, se pose alors le problème de l'intrusion du concept de déterminisme en science. Mais au fait, le problème du concept de déterminisme en science n'est-il pas lié à son identification à l'esprit scientifique ? Autrement dit, l'identification du concept de déterminisme à l'esprit scientifique n'est-il pas un frein au progrès de la science elle-même ? Si oui, comment pourrions-nous alors justifier cette affirmation ?

Une telle affirmation pourrait se justifier à la lumière de la pensée de Gaston Bachelard. Le philosophe des sciences explique comment l'identification du concept de déterminisme à l'esprit scientifique peut être source d'obstacles épistémologiques. Avec l'épistémologie de Gaston Bachelard, nous pensons être mieux outillés pour tenter de résoudre cette problématique qui a trop duré dans le monde de la philosophie des sciences. Ainsi, nous partirons de la méthode historico-critique et de la méthode analytique pour tenter de répondre à cette problématique. Il s'agira d'abord de définir le concept de déterminisme et la notion d'esprit scientifique. Ensuite, montrer en quoi la critique bachelardienne du concept de déterminisme dans son identification à l'esprit scientifique est fondée. Enfin, étaler les enjeux de la critique bachelardienne du concept de déterminisme dans son identification à l'esprit scientifique.

1. Le concept de déterminisme et la notion d'esprit scientifique

L'on retient en substance du dictionnaire Larousse que le déterminisme est une conception qui affirme l'existence des rapports nécessaires de cause à effet entre les phénomènes physiques et les actions humaines. Mieux, le déterminisme est un enchaînement de cause à effet entre deux ou plusieurs phénomènes. Mais, dans le courant philosophique plus précisément en épistémologie, le déterminisme désigne « le principe fondamental de toute science expérimentale, selon lequel "les mêmes causes

produisent les mêmes effets”. Ce qui implique d’un point de vue métaphysique qu’il n’existe pas d’effets sans cause, et fonde la possibilité de l’induction qui généralise l’expérience en lui donnant force de foi » (G. Durozoi et A. Roussel, 2009, p.100). C’est un principe fondamental de toutes sciences expérimentales. Il consiste à admettre que tous les phénomènes naturels sont liés les uns aux autres par des lois. Son but est donc de montrer que tout est déterminé à l’avance. À en croire à l’hypothèse de Pierre Simon De Laplace, le déterminisme renvoie à l’idée de détermination et de fatalité. Avec l’hypothèse laplacienne du déterminisme, la liberté n’existe donc pas.

Quant à l’esprit scientifique, il renvoie à l’idée de la déontologie d’un savant ou d’un chercheur scientifique qui, dans l’exercice de sa profession, doit posséder d’une part des qualités morales (désintéressement, probité...) et, d’autre part, des qualités intellectuelles (curiosité, esprit critique, esprit de soumission aux faits, sens du problème et croyance aux principes directeurs de la science). En d’autres termes, l’esprit scientifique désigne l’ensemble des dispositions spirituelles, intellectuelles et morales soutenant la pratique de la science. Cette définition montre que l’esprit est essentiellement caractérisé par une substance consciente d’elle-même. C’est pour avoir compris cela que Gérard Durozoi et André Roussel disent que « l’esprit scientifique désigne précisément l’ensemble des catégories mentales ou le corps de concepts valides à une époque historique donnée que le chercheur est amené à utiliser dans sa pratique » (2009, p.100). En ce sens, Bachelard évoque l’idée d’un “nouvel esprit scientifique”. Ce nouvel esprit scientifique contribue sans doute à l’objectivité scientifique dans la mesure où il invite le savant à se livrer à un travail négatif de rectification du savoir précédent, si bien que le progrès de la connaissance scientifique est lié à la notion de rupture épistémologique.

Après la présentation succincte du concept de déterminisme et la notion d’esprit scientifique, nous allons montrer dans les lignes qui suivent, le fondement de la critique bachelardienne du concept de déterminisme dans son identification à l’esprit scientifique.

2. Fondement de la critique bachelardienne du concept de déterminisme dans son identification à l’esprit scientifique. Selon C. Bernard,

« Il faut croire à la science c’est-à-dire au déterminisme, au rapport absolu et nécessaire des choses. (...) Il faut admettre comme un axiome expérimental que chez les êtres vivants ainsi que dans les corps bruts les conditions d’existence de tout phénomène sont déterminées d’une manière absolue. Ce qui veut dire en d’autres termes que la condition d’un phénomène une fois connue et remplie, le phénomène doit se reproduire toujours et nécessairement, à la volonté de l’expérimentateur. Le nécessaire de cette proposition ne serait rien autre chose que la négation de la science elle-même » (2010, p.109).

Pour C. Bernard, la science et le déterminisme forment un tout indissociable ; d’où le rôle déterminant joué par le déterminisme lors du progrès scientifique contemporain. Malgré qu’il soit un facteur clé dans le processus constructiviste de la science, force est de remarquer qu’il ne peut pas s’identifier à l’esprit scientifique.

Comme mentionné précédemment, le concept de déterminisme suppose la présence de la notion de cause et de celle de loi. C’est pourquoi Kant dira en substance que lorsque nous apprenons qu’une chose arrive, nous présupposons toujours qu’une chose a précédé dont la première découle selon une règle. Dans la visée déterministe, la priorité de la connaissance nécessite l’apport immédiat de la cause et de sa conséquence. Ceux-ci participent efficacement à l’individuation et au repérage de la connaissance de la loi par laquelle on passe de l’un à l’autre. En clair, la connaissance de la cause et de sa conséquence permet d’avoir toutes les informations possibles qui s’écoulent entre les deux phénomènes. Le philosophe et mathématicien français Pierre Simon Marquis De Laplace est l’une des figures emblématiques du concept de déterminisme. Il professe dans son *Essai philosophique sur les probabilités*, un déterminisme absolu et intégral selon lequel tous les phénomènes de l’univers s’enchaînent dans un ordre causal rigoureux de sorte que la connaissance des causes permet d’inférer la chaîne de tous les événements qui en dépendent. À cet effet, il ne manque pas d’écrire que :

« Tous les évènements, ceux-mêmes qui par leur petitesse semble ne pas tenir aux grandes lois de la nature, en sont une suite aussi nécessaire que les révolutions du soleil. Dans l'ignorance des biens qui les unissent au système entier de l'univers, on les a fait dépendre des causes finales ou du hasard, suivant qu'ils arrivaient ou se succédaient avec régularité ou sans ordre apparent ; mais ces causes imaginaires ont été successivement et entièrement devant la scène philosophique qui ne voit en elles que l'expression de l'ignorance où nous sommes de véritables causes » (1986, p. 32) .

Pour Laplace surnommé le “Newton de France”, l'intelligence humaine permet à l'homme de connaître non seulement la position à chaque instant de toute particule de l'univers mais encore l'ensemble des forces agissant sur elle. Pour lui donc, le déterminisme est l'expression la plus absolue de la domination des sciences sur la nature. C'est ce que Heisenberg résume dans *La nature dans la physique contemporaine* en ses termes : « Il y a des lois naturelles fixes qui déterminent rigoureusement l'état futur d'un système d'après l'état actuel » (1960, pp. 40-41). Une telle conception du déterminisme ne provient point de celle d'un esprit scientifique, mais au contraire de l'astronomie car, comme le souligne ici Bachelard, « si l'on voulait retracer l'histoire du Déterminisme, il faudrait reprendre toute l'histoire de l'Astronomie » (2015, p.103). Par cette pensée, Bachelard nous rappelle que le déterminisme provient de l'astronomie. Or, l'astronomie pose essentiellement « le problème de la forme des objets (...) et le problème de leur trajectoire » (2015, p.105). Donc, le concept de déterminisme, à cause de ce qu'il s'identifie à l'astronomie, ne peut cependant être confondu d'avec l'esprit scientifique. Il doit être impérativement séparé d'avec lui.

La particularité de l'astronomie est à chercher non seulement dans la précision faite au niveau de ses objets, mais aussi et surtout dans ses individualités et dans ses définitions qui se forment selon des formes de géométries à priori. L'espace euclidien, par exemple, sert de définition et de précision des objets. Il facilite aussi leur déplacement. Cet espace euclidien permet de connaître de façon instantanée la position de ces objets. Avec l'astronomie, la connaissance de l'objet se fait à partir de la synthèse entre l'intuition et le modèle mathématique simple et a priori : c'est la géométrie euclidienne ou encore la géométrie première, géométrie qualifiée de désuète, de démodée et de dépassée. Le déterminisme apparaît donc aux yeux de Bachelard comme étant « (...) alors une conséquence de la simplicité de la géométrie première où le sentiment du déterminé est le sentiment de l'ordre fondamental, le repos d'esprit que donnent les symétries, la sécurité des liaisons mathématiques » (2015, p.106). Ainsi, définit-il le déterminisme comme étant « une notion qui signe la prise humaine sur la nature » (2017, p. 218).

L'autre problème pour lequel le concept de déterminisme ne peut s'identifier d'avec l'esprit scientifique concerne la notion de loi. Dans l'optique déterministe, la loi permet d'assurer constamment et de façon déterminable la liaison entre deux phénomènes. Or, ce procédé est bien antérieur au nouvel esprit scientifique. Pour bien expliquer cette antériorité, Bachelard prend l'exemple d'une discipline non scientifique, l'astrologie. Selon Bachelard, l'astrologie essaye d'assurer une liaison reliant la position des étoiles et le destin de chacun. Par ce rôle, l'astrologie obéit entièrement et totalement au modèle déterministe. Ce processus est une preuve tangible qui atteste que le concept de déterminisme ne saurait s'identifier à l'esprit scientifique. Puisque le passage du non scientifique, c'est-à-dire de l'astrologie au scientifique ne nécessite pas une rupture méthodique et conceptuelle de l'univers, mais au contraire à partir d'un maniement différent d'une même philosophie déterministe. C'est pourquoi Bachelard estime que la “descente sur terre” de la philosophie déterministe est due à la fécondité du modèle déterministe dans son application à l'astronomie. C'est ainsi qu'une philosophie scientifique, parce qu'elle est opératoire dans une région de la science, va s'exporter dans l'ensemble des domaines scientifiques, et passer pour l'esprit scientifique proprement dit. Il faut donc distinguer une pratique scientifique de la philosophie sur laquelle elle s'appuie provisoirement, conclut Bachelard.

La critique bachelardienne du concept de déterminisme dans son identification à l'esprit scientifique est aussi avérée dans la mesure où le concept de déterminisme même suppose une adéquation parfaite entre la connaissance et la nature. Il l'est d'autant plus qu'il est conçu à partir de l'observation des astres dont le fonctionnement est dû à la présence de certaines catégories. Cette présence est clairement expliquée par Kant. La philosophie kantienne nous enseigne en effet, que les principales notions de déterminisme fonctionnent non seulement comme les formes, mais aussi comme les catégories de notre entendement. Chez Kant, les formes représentent l'espace et le temps, alors que les catégories déterminent l'objet

géométriquement défini et qui est lié logiquement à toute forme de connaissance portant sur la nature. De ce fait, même si l'adéquation supposée par le concept de déterminisme reste une idéale parce qu'elle semble permettre d'accorder parfaitement les phénomènes d'avec la raison, il faut cependant reconnaître que cette adéquation ne peut favoriser l'identification du concept de déterminisme avec l'esprit scientifique. Car, l'harmonie dont est issue cette supposition, renvoie à un réalisme déterministe fondé sur un caractère fondamental du phénomène et également à un rationalisme déterministe basé sur la forme à priori de la connaissance objective. L'apport de ces deux concepts philosophiques opposés repose en fait sur le même postulat, selon lequel parler de la science revient à parler du déterminisme. Or, affirme Bachelard, « le déterminisme ne lie pas tous les aspects du phénomène avec la même rigueur » (2015, p.107). De ce fait, l'identifié à l'esprit scientifique serait une erreur.

Aussi, se pose le problème de la complexité de la définition du concept de déterminisme à l'intérieur même de la pratique scientifique. La complexité de sa définition fait qu'il ne peut rendre compte de la totalité des phénomènes. Ce problème de complexité commence en effet, par l'identification même du concept de déterminisme à l'astronomie. Le déterminisme se définissait par la connaissance précise des déplacements d'objets parfaitement géométriques. Le problème de complexité que pose cette définition se situe dans la phase pratique d'autant plus que la trajectoire décrite par les déplacements des objets n'est pas une trajectoire qui donne des modèles géométriquement parfaits. Car il y a soit une différence ou un déséquilibre, soit une déformation entre le modèle utilisé et le phénomène observé. Cette distorsion traduit la coïncidence entre réalisme et rationalisme et entre la pensée et son objet. De par sa définition, le concept de déterminisme tant donc à réduire et à simplifier les phénomènes soumis à l'analyse. De ce fait, le concept de déterminisme ne peut rendre compte de la totalité des phénomènes. Il ne peut cependant s'associer à l'esprit scientifique parce que « l'esprit scientifique ne consiste pas tant à observer le déterminisme des phénomènes qu'à déterminer les phénomènes, qu'à prendre les précautions pour que le phénomène défini au préalable se produise sans d'excessives déformations » (2015, p.108).

Mais le problème lié à la définition réductrice du concept de déterminisme fut d'abord décrié par Cartan. Dans *Le parallélisme absolu et la théorie unitaire du champ*, il fait les remarques suivantes :

« Au sens ordinaire du mot, affirmer le déterminisme physique, c'est affirmer que l'état de l'Univers à un moment donné détermine complètement son évolution ultérieure. Il faut, bien entendu, préciser ce qu'on attend par état de l'Univers. La mécanique classique du point matériel est conforme au déterminisme, à condition d'appeler état d'un point à un instant donné l'ensemble de sa position et de sa vitesse... Ce qui complique un peu les choses, c'est précisément que la théorie de la relativité nous a appris que le temps est inséparable de l'espace ; parler de l'état de l'Univers à un instant donné n'a donc pas un sens absolu ; il faut en réalité parler de l'état de l'Univers dans une section à trois dimensions de l'espace-temps. Mais alors se présentent d'autres difficultés (...) : Il y a en réalité un déterminisme mathématique et un déterminisme physique. Il peut arriver que l'état de l'Univers dans une section à trois dimensions entraîne l'état de l'Univers dans les sections voisines sans que le physicien ne puisse le constater : ce tient à ce qu'une très faible variation de l'état de l'Univers dans la section donnée peut dans certains cas entraîner des variations énormes dans une section aussi voisine qu'on veut de la première : la dépendance des états dans les deux sections est ainsi complètement masquée au physicien » (1931, p. 32)

Ces différents problèmes soulevés par Cartan montrent bien la difficulté de l'identification même du concept de déterminisme à l'esprit scientifique.

En plus du problème lié à la complexité de la définition du concept de déterminisme, se pose un autre problème aussi crucial que le précédent : c'est celui de la supposition du concept déterministe. En effet, le déterminisme renvoie à une géométrie euclidienne et à une sélection préalable des phénomènes. La première supposition est due à la méthode même de fonctionnement du déterminisme. Le déterminisme, c'est la géométrie euclidienne fonctionnant, comme une catégorie et comme une forme à priori de la Raison. Par ce fonctionnement déterministe, notre connaissance est donc chosifiée et figée à cause de ce qu'elle connaît sans cesse des perturbations. Le déterminisme est donc un obstacle au progrès de la connaissance. Par conséquent, il constitue une science figée. Or, toute science figée ne peut tendre vers la progression à cause de la présence d'un certain nombre d'obstacles épistémologiques. Parce que devenu une science figée, le déterminisme ne peut s'accommoder à l'esprit scientifique puisqu'une science figée, comme

Bachelard le mentionne en substance, est une science dont les catégories ne peuvent pas penser leur propre remise en cause.

La deuxième supposition est liée à la première. Dans celle-ci, le déterminisme masque la présence de certains phénomènes. De ce fait, il apparaît comme une théorie préalable où la possibilité est donnée au savant dans le choix de la prise en compte ou non des perturbations survenues au cours de l'expérience. Il y a donc dans la visée déterministe, une dépendance totale du montage expérimental traduisant ainsi une sélection préalable des phénomènes ; ce qui est contraire à l'esprit scientifique qui, dans sa marche, fonctionne comme un enseignement de l'expérience.

Selon Bachelard, identifier le concept de déterminisme à l'esprit scientifique constitue une véritable erreur. Si chez lui, il est impossible d'assimiler le concept de déterminisme à l'esprit scientifique, c'est à cause de ce que le déterminisme ne prend pas en compte le caractère technique, ou au contraire la subordonne à une conception a priori de la nature et de la raison. Se faisant, le déterminisme suit un processus dont l'objectif final consiste à faire « de véritables restrictions expérimentales » (2015, p.111) ; ce qui constitue une énorme erreur pour l'activité scientifique. L'erreur du déterminisme n'est pas tant de s'être donné une représentation philosophique de la nature, que d'avoir confondu cette représentation avec la nature même. Autrement dit, l'erreur du déterminisme réside dans la confusion faite entre la représentation philosophique de la nature et la nature elle-même. Car si le concept d'objet avait été perçu et utilisé dans la conscience de son origine philosophique et de son fonctionnement technique, bref comme une image et un support, on n'aurait pas nécessairement éliminé de l'expérience tout ce qui ne rentrait pas dans la définition de l'objet/chose. Ayant commis cette erreur, le déterminisme établit un rapport à sens unique entre la théorie et la technique. Pris dans ce piège, l'expérience consiste donc à confirmer la nature d'une théorie fermée sur elle-même : Ce qui est contraire dans la visée du nouvel esprit scientifique où l'on assiste à l'instauration d'un rapport dialectique entre l'expérience et la théorie. Avec le nouvel esprit scientifique, il n'y a non seulement pas d'expérience sans théorie, mais aussi pas de théorie sans un support expérimental.

En outre, le déterminisme, étant un concept figé, c'est-à-dire non opératoire, ne peut être identifié à l'esprit scientifique. En effet, un concept doit être strictement et impérativement opératoire. Il ne doit pas avoir pour objectif ultime de recréer un autre monde pour l'intuition du savant car, celui-ci n'est pas un artiste. C'est malheureusement le cas du concept de déterminisme. À cause de ce qu'il est figé, il constitue une « négation » pour la science. Or, une négation ne peut jamais aboutir à une chose, à la mise en place d'un objet réel ; or, c'est bien la chosification qui est le risque de la pensée scientifique. Qu'un axiome (les parallèles), qu'un paramètre (le temps) soient pris pour une réalité objective et naturelle, et voilà la science engluée, pendant des années, ou des siècles, avec un pseudo-réel qui n'est que son imaginaire. De ce fait, le concept de déterminisme ne saurait s'identifier à l'esprit scientifique. Il ressort de tout ce qui précède que la critique bachelardienne du concept de déterminisme dans son identification à l'esprit scientifique est donc avérée. Dès lors que peut être la portée d'une telle critique ?

Enfin, Bachelard justifie pourquoi le concept de déterminisme ne doit pas être identifié à l'esprit scientifique par le fait de la méconnaissance des limites du déterminisme lui-même. Le fait de ne pas reconnaître ses propres limites constitue une entrave au progrès scientifique. Alors, le déterminisme, comme tout concept, doit pouvoir connaître ses limitations de sa portée en science dans le but ultime de contribuer à son progrès et non à sa décadence. En physique classique, par exemple, le déterminisme doit pouvoir connaître ses limites surtout avec la considération des systèmes dynamique « non linéaires » dont la finalité reste par moments non-prévisible à terme.

3. Enjeux de la critique bachelardienne du concept de déterminisme dans son identification à l'esprit scientifique

L'ancienne conception de la philosophie des sciences qui prônait une identification entre le déterminisme et l'esprit scientifique doit être proscrite dans la mesure où celle-ci ne permet pas au nouvel esprit scientifique d'être totalement objectif. Il faut impérativement les séparer. C'est en séparant le concept de déterminisme de l'esprit scientifique que la science contemporaine est parvenue à l'objectivité. Car, l'esprit

scientifique, parce qu'étend l'ensemble des aptitudes psychologiques nécessaires à la connaissance scientifique, permettent de poser et de résoudre des questions fondamentalement scientifiques. De ce fait, l'esprit scientifique ne consiste donc pas à regarder autour de soi, ni même à constater, mais plutôt à poser des problèmes et à élaborer des programmes pour les résoudre ou les dissoudre. L'esprit scientifique n'est donc pas, à proprement parler, un esprit, mais plutôt un état d'esprit spécial, adapté aux exigences de la rationalité scientifique. Ainsi, puisque la science elle-même est essentiellement dynamique et que, dans son développement, elle est en proie aux crises, aux révolutions et aux bouleversements de toutes sortes, l'esprit engagé dans cette voie devient l'ennemi de tout système dogmatique et fermé. Il est caractérisé par l'ouverture, la soumission absolue à la vérité, la capacité de se remettre constamment en cause ou de rompre avec les états d'esprit acquis par la répétition fréquente des faits pour atteindre la vérité.

Pour Bachelard, la science contemporaine, dans sa phase progressive, ne saurait associer déterminisme et esprit scientifique. Cette rupture inaugurale est nécessaire car elle permet à l'esprit de rechercher la vérité. La recherche de la vérité nécessite en effet, une rupture de son état initiale. Par rupture, l'esprit scientifique parvient à aller au-delà de l'opinion pour accéder au véritable savoir. Car, pour connaître véritablement, il faut rompre avec les anciennes doctrines ou concepts et s'appuyer sur les forces de sa propre raison. Pour parvenir à la vérité, il faut imposer une méthode à l'esprit. En clair, il faut éduquer son esprit à adopter une méthode. Bref, pour accéder à la connaissance véritable, il faut nécessairement une conversion de l'esprit.

La conversion de l'esprit marque l'idée de renoncement. Le progrès scientifique est marqué par le renoncement de l'état antérieur. En d'autres termes, le progrès de la science est consubstantiel à l'idée de rupture. Il faut donc renoncer à l'idée d'identification du concept de déterminisme à l'esprit scientifique. Dans le processus du progrès scientifique, la science change toujours d'outils, de méthodes et de théories ou concepts.

Pour Bachelard, l'esprit scientifique suit un dynamisme. On ne peut se prévaloir d'un esprit scientifique tant qu'on n'est pas assuré à tout moment de construire et de reconstruire son savoir. « Rien ne vas de soi. Rien n'est donné. Tout est construit » (2017, p.14). La reconstruction du savoir implique nécessairement la séparation du concept de déterminisme de l'esprit scientifique. Le processus du savoir scientifique et partant de l'esprit lui-même n'est ni statique, ni linéaire. Il est au contraire bouleversé, refondu, rectifié. « Spirituellement l'homme à des besoins de besoins » (2017, p.16).

Par la critique du concept de déterminisme dans son identification à l'esprit scientifique, Bachelard montre que la pensée scientifique, loin d'apparaître de manière immédiate, se constitue à travers une série d'étapes. Un certain nombre d'obstacles épistémologiques entrent en jeu. De ce fait, l'esprit scientifique est entravé d'une manière générale par toutes les convictions premières. Ces convictions ne contribuent pas à l'objectivité scientifique. Parmi celles-ci, figure le concept de déterminisme. Il faut donc opérer une séparation entre le déterminisme et l'esprit scientifique.

En critiquant l'identification du concept de déterminisme à l'esprit scientifique, Bachelard poursuit un objectif bien précis : celui de contribuer au progrès scientifique. Celui-ci, selon lui, ne passe que par le remplacement du concept de déterminisme par l'indéterminisme (doctrine qui s'oppose au déterminisme. Ce refus est soit d'un point de vue métaphysique pour affirmer l'indépendance totale de la liberté humaine par rapport à toute à toute détermination, soit d'un point de vue scientifique pour contester la validité du déterminisme. Au plan scientifique, l'indéterminisme est utilisé dans le domaine de la microphysique. Son utilisation en ce domaine permet de mettre à la cause la validité des déterminismes. Cette remise en question est due à l'indétermination des phénomènes et/ou aux limites internes de notre connaissance). Car l'indéterminisme permet à la physique contemporaine de déterminer les raisons théoriques de son indétermination ; le hiatus entre un statut théorique et des conditions empiriques disparaît dans la physique contemporaine : les conditions expérimentales sont intégralement pensées dans le modèle théorique. Contrairement au déterminisme, l'indéterminisme permet de rendre compte de toutes ses conditions empiriques de réalisation. Ainsi, les limitations dues aux conditions d'expérience sont incluses dans le modèle théorique. L'indéterminisme représente donc un niveau supérieur de rationalisation de l'expérience, puisque le hiatus entre conditions idéales et conditions réelles est aboli.

Si Bachelard, dans *Le nouvel esprit scientifique*, après avoir fait la différence entre déterminisme et indéterminisme, préconise le remplacement du concept de déterminisme par l'indéterminisme, c'est parce qu'« en physique moderne l'indéterminisme permet d'établir une indétermination objective » (2015, p.126), c'est-à-dire assurée la liaison entre les phénomènes étudiés. Cette liaison se fait grâce aux conditions d'observation et à la loi d'incertitude de Heisenberg. Partant de ses deux éléments distincts, Bachelard dira en substance que l'indéterminisme est donc l'impossibilité de mesurer à la fois la position et la quantité de mouvement d'une particule. Mais, précise qu'il est possible de mesurer la probabilité de la présence d'une microparticule dans une onde ; en particulier, dans les expériences sur les interférences entre deux faisceaux lumineux émis à travers deux trous. C'est pourquoi, il considère le probabilisme comme étant le modèle mathématique qui permet de prévoir la répartition globale des micros-particules dont la position individuelle est par essence indéterminée.

Conclusion

La science contemporaine ne saurait être objective si le concept de déterminisme est traditionnellement confondu à l'esprit scientifique. C'est fort de cette vérité que Gaston Bachelard critique l'identification du concept de déterminisme à l'esprit scientifique. La réussite d'une telle entreprise exige que l'on comprenne d'abord la nature des dangers inhérents aux positions extrêmes que l'épistémologue, l'épistémophile et la philosophie autocratique essaient d'énumérer avant de proposer les solutions qui conviennent. Cette identification tant décriée par Bachelard est à percevoir non comme un affront à l'activité scientifique mais au contraire comme une volonté de contribution à son progrès. La critique bachelardienne laisse donc apparaître que le mode de croissance de la science suit un processus à la fois continu et discontinu.

Continu parce qu'il y a une unité et une immuabilité de la rationalité scientifique. De ce fait, les longs tâtonnements historiques avec leur lot de renoncements, d'hésitations, d'erreurs n'ont aucune influence sur la stabilité de la raison elle-même. Néanmoins, indiquent clairement que ceux-ci constituent des difficultés conjecturelles que rencontre l'esprit dans ses efforts pour accéder à la vérité. L'avènement de la discontinuité indique clairement que le savoir connaît des ruptures méthodologiques, des changements de méthodes et de concepts à l'intérieur d'une science.

Cette remarque nous semble avérée étant donné que l'étude du développement de l'histoire même des connaissances scientifiques ne nous enseigne pas la linéarité (ensemble de ce qui suit une régularité temporelle ou spatiale. Elle renvoie aussi à ce qui a l'aspect continu d'une ligne ou d'une droite. Ce qui n'est pas le cas de la connaissance scientifique. Le progrès de la science s'effectue en dent de scie : tantôt de façon rectiligne, c'est-à-dire continu, tantôt de façon oblique, c'est-à-dire discontinu). Elle nous montre, comme Bachelard le précise bien dans *La formation de l'esprit scientifique*, qu'il a « des périodes de stagnations, de ruptures, de régressions et même d'immobilisme (...) » (2017, p.13). Dans *La formation de l'esprit scientifique*, Bachelard fait un long inventaire des obstacles (ce qui bloque ou obstrue le chemin, le mot "obstacle" lui-même fait obstacle à sa bonne compréhension. Car les obstacles sont d'abord intérieurs à nous. Ils ne sont pas "ce contre quoi viendrait buter la pensée", mais ils résident dans la pensée elle-même, dans les mots, l'expérience quotidienne... L'obstacle est donc constitutif de l'acte même de connaître et, selon une autre formule, elle est "l'ombre portée de la raison". On ne peut donc rêver d'un apprentissage sans obstacle) qui bloquent le progrès scientifique et dont il est nécessaire de les surmonter pour que la science parvienne à l'objectivité. Le progrès de l'activité scientifique est donc à percevoir dans l'idée de rupture, d'immobilisme et même de régression que Bachelard appelle les obstacles épistémologiques. Cette volonté de Gaston Bachelard qui consiste à avoir une science objective doit être une source d'interpellation pour les dirigeants de nos sociétés africaines. En effet, ces dirigeants doivent s'inspirer de la critique du concept de déterminisme opérée par Bachelard pour amener les sociétés africaines à se développer. Ainsi, doivent-ils comprendre que le processus du développement ne peut se dérouler de façon linéaire et sans critique. Tout bon développement a besoin de critiques. Les responsables des sociétés africaines doivent impérativement et obligatoirement convaincre leurs différents peuples à rompre avec leurs anciennes modes

de pensée et de vie. De même, ces dirigeants doivent accepter les critiques des épistémologues car, c'est dans la critique que réside le développement.

Pour y arriver, ils doivent favoriser la libre intervention des épistémologues sur la question liée au développement du continent africain. Également, les dirigeants africains doivent contribuer à une meilleure formation des épistémologues afin que ceux-ci soient à la hauteur de la tâche qui est la leur parce que, comme le mentionne ici Bachelard dans *La formation de l'esprit scientifique*, sous-titrée *Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, « l'esprit scientifique doit se former en ce reformant. Il ne peut s'instruire devant la Nature qu'en purifiant les substances naturelles et qu'en ordonnant les phénomènes brouillés » (2017, p.23). Grâce une formation de qualité, les épistémologues africains pourront à bien mener cette réflexion pour le bien commun du continent africain. Pour se faire, il faut favoriser les débats et le travail en groupe sur des parties précises du développement qui posent problème.

Il nous appartient donc de jeter les bases de la créativité, seule capable de permettre à l'africain de s'appuyer sur certaines valeurs du passé pour mieux se projeter vers l'avenir. Á notre avis, cette démarche pourra aider l'Afrique à résoudre des problèmes de développement posés par la rupture avec l'ancienne mode de pensée et de vie. C'est en le faisant que l'Afrique pourra accéder au développement.

Bibliographie

A/Œuvres

- Bernard Claude, *Introduction à la médecine expérimentale*, Paris, P.U.F, 2017
- Bachelard Gaston, *Essai sur la Connaissance Approchée*, Paris, Vrin, 2005
- Bachelard Gaston, *Étude sur l'évolution d'un problème de physique : la Propagation thermique dans les solides*, Paris, Vrin, 2000
- Bachelard Gaston, *La valeur inductive de la relativité*, Paris, Vrin, 2014
- Bachelard Gaston, *Le pluralisme cohérent de la Chimie moderne*, Paris, Vrin, 2014
- Bachelard Gaston, *L'Intuition de l'instant, étude sur la siloë de Gaston Roupnel*, Paris, Stock, 2013
- Bachelard Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Presses Universitaires de France 2015, 183
- Bachelard Gaston, *Les intuitions atomistiques*, Paris, Vrin, 2016
- Bachelard Gaston, *La dialectique de la durée*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013
- Bachelard Gaston, *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, Paris, Félix Alcan, 1937
- Bachelard Gaston, *La formation de l'esprit scientifique : Contribution à une Psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 2017
- Bachelard Gaston, *La philosophie du non : essai d'une philosophie du Nouvel esprit scientifique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1940
- Bachelard Gaston, *Le Rationalisme Appliqué*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962
- Bachelard Gaston, *Paysage : Études pour quinze burins d'Albert Flocon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950
- Bachelard Gaston, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017
- Bachelard Gaston, *Le matérialisme rationnel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1980
- Bachelard Gaston, *L'homme devant la science*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953
- Bachelard Gaston, *L'Engagement rationaliste*, Paris, Presses Universitaires

de France, 1972

Bachelard Gaston, *Études*, Paris, Vrin, 197

Cartan, *Le parallélisme absolu et la théorie unitaire du champ*, Apud, *Revue de métaphysique et de morale*, 1931

Durozoi Gérard et Roussel André, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Nathan, 2009

Pierre Simon MARQUIS DE LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986

Heisenberg Werner Karl, *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960

Platon, *La République*, Traduction de Pierre PACHET, Paris, Gallimard, 1993

Platon, *Théétète*, in *Œuvres complètes*, Traduction de ROBIN et MOREAU, Paris, Garnier Flammarion, 1996

Descartes René, *Discours de la Méthode*, Paris, Garnier Flammarion, 2000

Descartes René, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 2000

Descartes René, *Méditation sur la philosophie première*, Paris, Gallimard, 1993

Descartes René, *Principe de la philosophie*, Paris, Vrin, 2000

Freud Sigmund, *Essais de Psychanalyse*, Traduction d'Yves Le LAY, Paris, Payot, 1977

Freud Sigmund, *Introduction à la Psychanalyse*, Traduction de Serge Jankélévitch, Paris, Payot, 1922

B/Articles et revues

Pietre Bernard, 2020, « Le déterminisme en question » articles conférences publications , Caen, P.U.F

Bret Antoine, 2015, « La notion de déterminisme en physique et ses limites », <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00167290>

Bachelard Gaston, “ *La richesse d'indifférence de la physique mathématique*”, in *Scientia*, Paris, 1928.

Bachelard Gaston, “ *Noumène et microphysique*”, in *Recherches philosophiques*, Paris, 1931.

Bachelard Gaston, “ *Physique et Mathématique*”, in *Septimana Spinozana*, La Haye, 1932.

La conception du socialisme adotevien et le développement de l'Afrique : Pour une déconstruction du socialisme africain de Senghor, Nyerere et Nkrumah.

Docteur Yeo Yallamissa
Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte D'Ivoire)
yallamissaye01@gmail.com

Résumé :

La question du développement de l'Afrique préoccupe les autorités politiques et intellectuelles du continent. Jadis considéré comme l'aspect fondamental du bien-être social, le socialisme tel que conceptualisé par les élites africaines, est aujourd'hui une menace pour le développement de l'Afrique. Mais au vu du rôle immense qu'il joue dans le processus de développement, cette réflexion tente de démontrer qu'une réflexion sérieuse s'appuyant sur la méthode holistique permettra de redorer le blason de ce système politique de gouvernance. Ce travail invite donc les Africanistes de tout bord à organiser des réflexions pour penser et panser le mal qui retarde le développement durable de l'Afrique.

Mots clés : Africain, Déconstruction, Développement, Endogène, Le passé, Liberté, Marxisme-Léninisme, Socialisme.

Subject: The issue of African socialism and development: For a deconstruction of African socialism by Senghor, Nyerere and Nkrumah.

Summary:

The issue of Africa's development preoccupies the continent's political and intellectual authorities. Once considered the fundamental aspect of social well-being, socialism as conceptualized by African elites is today a threat to Africa's development. But given the immense role it plays in the development process, this reflection attempts to demonstrate that serious reflection based on the holistic method will restore the image of this political system of governance. This work therefore invites Africanists from all sides to organize reflections to think about and heal the evil that is delaying the sustainable development of Africa.

Keywords: African, Deconstruction, Development, Endogenous, The past, Freedom, Marxism-Leninism, Socialism.

INTRODUCTION

L'Afrique est en quête du développement, depuis les soleils des indépendances acquises ou octroyées. Elle reste ce continent qui semble être encore à la traîne avec tous les maux. Conscient de ce fait, les dirigeants et élites Africains ont tous mobilisé leurs forces pour parvenir au développement. Dans cette veine, ils ont jugé bon de choisir des systèmes de gouvernance qui pourront booster le continent vers le développement. Mais, après cinquante années, le continent semble être toujours sous-développé comme s'il refusait le développement pour parler comme Axel Kabou. Comment expliquer cet état de fait ? L'Afrique semble réfractaire au développement après plus de cinquante années passées dans l'indépendance. Dans ce contexte, les systèmes de gouvernances mis en place ne sont pas à disculper. Il urge donc de réfléchir sur les bonnes pratiques de développement. Le fait de vouloir tropicaliser, ou du moins, fabriquer des systèmes de développement à base africaine n'est-il pas la cause de cet échec ? Mais, faut-il pour autant se contenter d'un mimétisme béat en copiant tous les systèmes occidentaux et les appliquer en Afrique sans tenir compte des réalités africaines ? Enfin, quelle est la bonne méthode à utiliser pour que l'Afrique puisse emprunter la voie sûre du développement ?

En effet, partagés entre africanistes radicaux et européocentristes, ces questions ont été mille fois posées et ont également eu des réponses diverses. Pour résoudre cette question de sous-développement, les Africains tels que Senghor, Nyerere, Nkrumah et Adotevi estiment tous que le socialisme doit être vulgarisé

afin de parvenir au développement. Mais, tous n'ont pas la même conception de ce socialisme. En quoi consistent leurs socialismes ?

Pour les uns comme Senghor, Nyerere ou Nkrumah, l'Afrique ne doit pas copier de socialisme étranger (socialisme marxien), puisqu'elle avait dans son passé le socialisme. Alors, pour eux, le socialisme qui pourra sortir l'Afrique du sous-développement doit avoir une teinte africaine. Contrairement à eux, Adotevi pense plutôt que le socialisme à visage africain est une farce, une imposture que les classes dirigeantes utilisent pour s'enrichir comme les colonisateurs qui exploitaient le continent noir. Dès lors, il faut prendre le socialisme tel que pensé par Marx et Lénine. C'est là, selon lui, la condition pour parvenir au développement de l'Afrique. Comment le socialisme tel que conceptualisé par Adotevi pourrait-il permettre à l'Afrique d'amorcer son développement ? En d'autres termes, le socialisme occidental (marxisme-léninisme) serait-il la seule voie d'accès au développement de l'Afrique à telle enseigne que les modèles africains seraient à ranger au musée des curiosités intellectuelles ?

Ce travail cherche à démontrer qu'il n'existe pas de socialisme à coloration africaine. Ce qui explique également la difficile conciliation entre le socialisme dit africain et le développement. Orienté en trois parties, ce travail montre d'abord le regard qu'Adotevi jette sur ce qu'il appelle le socialisme à visage africain, ensuite la conception du socialisme adotevien. Enfin, la dernière partie est consacrée aux perspectives du socialisme adotevien.

I-LE REGARD D'ADOTEVI SUR LE SOCIALISME AFRICAIN

Pour comprendre la critique du socialisme, il faut analyser les fondements socialistes et économiques de Senghor, Nyerere et Nkrumah.

I-1 La critique du socialisme de Senghor, Nyerere et Nkrumah

Les socialistes africains, à l'instar de Senghor, Nyerere et Nkrumah fondent le socialisme sur le passé de l'Afrique. Ce qui engendre un culte du passé auquel Adotevi s'oppose. Quelles sont les raisons d'une telle opposition ?

Le socialisme est une doctrine qui a pour objectif de favoriser le bien-être de tous les hommes. Il est donc orienté, non vers le passé, mais vers l'avenir. D'ailleurs, le passé de l'Afrique a été fortement perturbé par le colonialisme, ainsi pour Adotevi (1972, p.130.), « *les structures traditionnelles ont déjà été brisées, rongées, quand elles ne sont pas profondément perturbées par la colonisation* ». C'est dire que la réutilisation des sources passées est parfois difficile, car la colonisation a eu un impact sur la société traditionnelle africaine. Mais, il s'agit en fait pour les Africains à travers cette quête anxieuse de valoriser leur négritude et au-delà le monde africain.

Cette quête anxieuse du passé vise à faire oublier le présent, c'est-à-dire les problèmes existentiels des Africains d'aujourd'hui. Pour cela, Adotevi, (1972, p.114.) estime que le socialisme est en fait « *une pure et plate propagande, une panacée aux problèmes de gouvernement* ». Pour eux, le passé constituerait un remède à tous les maux selon les socialistes africains à l'instar de Senghor, Nyerere et Nkrumah. C'est dans cette perspective que s'inscrit la critique de MENDA (1978, p. 153) « *En Afrique aujourd'hui, la tâche de la philosophie ne saurait consister à aller chercher dans le passé des visions du monde qui ont cessé de vivre* ». À travers ce passage, on perçoit la tâche des philosophes qui, pour aider le continent, doivent s'orienter vers l'avenir et non vers le passé.

Le retour au passé conduit au culte de soi. Ainsi, les Africains, par le retour au passé, cherchent à être des hommes authentiques. De la sorte, pour eux, le développement se conçoit de manière endogène. Or cette base, précise Lalande, (1926, p. 25), « *se produit ou du moins, se détermine elle-même, en tout ou en partie sans avoir besoin d'une cause étrangère* ». En effet, pour les socialistes africains, pour la construction du socialisme africain, l'on n'a pas besoin d'apports extérieurs. À ce niveau, il faut préciser avec Adotevi que le développement ne peut se faire sans les autres. L'exemple des peuples étrangers est fort utile dans la quête du développement. C'est ce qu'il tente de faire comprendre lorsque Adotevi, (1972, p.137) écrit : « *On ne fait pas du socialisme avec des sociétés fermées. Le socialisme, aussi bien que le capitalisme, exige le risque des espaces infinis et le changement qualitatif de la société en tant que corolaire de son action* ». Pour Adotevi, la pratique du socialisme exige la confrontation et l'imitation des doctrines

des autres. Donc, pour MENDA, (1978, p. 158), « *le traditionalisme vrai est celui qui reste constamment ouvert aux traditions nouvelles* ».

Enfin, pour Adotevi, l'idéalisation du mode de vie de l'Afrique ancienne n'est qu'un verbiage qui ne nous apporte rien. Le socialisme se fait pour et par les Africains dans l'intérêt national des Africains. Selon le philosophe béninois, Adotevi, (1972, p.132), tous ces « *barbituriques qu'on distribue au roulement des tambours des anniversaires des indépendances (...), permettent d'occulter le caractère anti-national d'une démission, produit d'une extraordinaire paresse cérébrale* ». De ce fait, il est peu sérieux de fonder le socialisme sur la société ancienne, car le socialisme est l'idée même d'une doctrine qui revendique constamment un espace nouveau.

Le socialisme exige un travail de modification de l'ordre ancien. Or, les socialistes africains, se basant sur la diversité de leur milieu, s'enlise dans le passé bien que voulant le progrès. Ils refusent d'intégrer un élément extérieur qui viendrait absolument perturber le socialisme africain. C'est ce que Senghor et les socialistes africains pensent.

En somme, le reproche d'Adotevi sur le socialisme de Senghor, Nyerere et Nkrumah vise à montrer qu'ils fondent le socialisme sur une chose antisocialiste : le passé. Le fondement de leur socialisme n'est donc pas un fondement pour Adotevi. Ce fondement à l'instar de l'économie de ces socialistes ne convainc pas Adotevi.

I-2 La critique adotevienne de l'économie des socialistes comme Senghor Nyerere et Nkrumah

La critique d'Adotevi au plan économique, tout comme les deux autres critiques, se veut globale. C'est une critique adressée à l'ensemble des socialistes africains. Les reproches concernent le camouflage de l'exploitation économique du continent, la coopération avec l'impérialisme et l'enrichissement illicite des dirigeants socialistes au détriment du peuple.

Le socialisme africain, pour Adotevi, voile le retard de l'Afrique sur le plan économique. Il remarque que l'exploitation du continent n'est pas la préoccupation des socialistes comme Senghor, Nyerere et Nkrumah qui sont de surcroît des théoriciens et des praticiens. En effet, pour eux, précise Adotevi, (1972, p. 131) on est « *socialiste surtout à condition (...) de ne pas insister sur la triple exploitation : politique, culturelle et économique* ». Pour Adotevi, cette exploitation va être camouflée par le socialisme africain remettant ainsi l'Afrique sous la tutelle des impérialistes qui l'ont toujours exploitée. Il est donc clair que le socialisme, tel que conçu par Senghor Nyerere et Nkrumah, dissimule la physionomie de la domination néocoloniale, de la domination tout court. Pour lui, le socialisme africain se fait passer pour ce qu'il n'est pas puisqu'il cache l'exploitation économique du continent par les élites et les anciens colons.

Au lieu d'une lutte émancipatrice, du joug impérialiste, Senghor, Nyerere et Nkrumah préfèrent plutôt la coopération que la lutte. Pour eux, dit Adotevi, (1972, p. 131), « *la métaphysique marxiste ne convient pas à notre idiosyncrasie. Nous ne désirons pas le bouleversement* ». Ici, il faut comprendre que le changement n'est pas le bienvenu dans le socialisme africain.

Cet esprit réactionnaire réfractaire à tout changement se lit chez Senghor, (1978, p. 67) pour qui, la lutte ne ferait qu' « *accroître les tensions est-ouest et entretenir la guerre froide dont le risque évident est de déclencher une troisième guerre mondiale. L'humanité ne s'en relèverait pas* ». Le socialisme, tel que présenté par Senghor, décourage les esprits forts, c'est-à-dire ceux qui devraient s'armés pour sortir le continent de l'aliénation sur tous les plans et surtout sur le plan économique. En fait, Senghor le socialiste craint plutôt la rupture de l'aide des capitalistes. Il pense qu'en s'attachant ou en adoptant une doctrine radicalement socialiste, les capitalistes vont suspendre leur aide.

Selon Adotevi, la coopération aveugle est un mauvais choix qui piège l'indépendance de l'Afrique et la liberté des Africains. Elle crée plus de problèmes qu'elle n'en résout. Elle fait donc partie des problèmes et non des solutions. C'est ce que confirme aussi. Revel, (1970, p.18) qui montre que le « *socialisme doit apporter des solutions économiques et technologiques d'une efficacité supérieure au système détruit* ». Malheureusement, les peuples n'ont pas la même vision socialiste de la vie que leurs dirigeants socialistes préoccupés plutôt à s'enrichir. C'est ce qu'Adotevi, (1972, p. 132) essaie de montrer à travers ces mots : « *l'expérience prouve que les besoins des Africains, le destin des nègres est désormais étrangers aux valeurs,*

aux promesses, aux aspirations, de nos chefs d'État». Il est donc évident que les dirigeants socialistes n'ont pas les mêmes soucis que leurs peuples.

Le socialisme africain basé sur le passé, tel que le décrit Adotevi, vise en fait à perpétuer la domination impérialiste. Mais en se présentant comme l'idéologie de la libération du continent africain, il fait du faux qu'Adotevi, (1972, p. 132) démasque en ces termes : « *Le socialisme africain est une imposture* ». Si on peut concéder à Adotevi une certaine pertinence dans la critique, il y a lieu de relever que le plus important n'est pas de « *démolir la vieille bâtisse* », mais d'en proposer une qui tienne. Quel est, dès lors, la vision adotevienne novatrice du socialisme africain ?

II-LE SOCIALISME ADOTEVIEN

Le socialisme est une doctrine qui peut véritablement sortir l'Afrique du sous-développement. Cependant, il faut lui donner une base solide afin qu'il puisse devenir utile. En remettant en question le socialisme de Senghor, Nyerere et Nkrumah, il élabore son propre système. En fait, pour Adotevi, le socialisme ne doit pas être africanisé car il n'existe pas de socialisme à coloration africaine. Pour soutenir sa position, il donne l'origine du socialisme tout en lui assignant ses finalités.

II-1L'origine du socialisme selon adotevi

A priori, le socialisme est la forme de gouvernement qui sortira l'Afrique du sous- développement. Le choix du socialisme est donc nécessaire. À cet effet, (S.K.S., Adotevi, 1972, p. 137) estime que « *le choix est entre la vie et la mort et entre la vie et la mort il n'y a que de faux dilemmes* ». Car, nul ne choisira la mort au détriment de la vie. Mais il est aussi nécessaire de donner au socialisme une base réelle pour qu'il soit opérationnel. Qu'elle est, dès lors, la base du socialisme adotevien ?

Pour Adotevi, le socialisme en Afrique doit d'abord avoir pour base la doctrine révolutionnaire prônée par Marx dans le *Manifeste du parti communiste*. En fait, la révolution est le changement brusque dans la structure sociale des États. Dans l'histoire, Marx voit cette révolution comme une perpétuation. C'est ce que Marx, (1981, p. 21-23) pense : « *la bourgeoisie à jouer dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire. Là où elle prit le pouvoir, elle détruisit toutes les relations féodales, patriarcales (...). Tous les rapports socio-traditionnels et figés avec leur cortège de notions et d'idées antiques et vénérables se dissolvent* ». Par ces propos, Marx montre que la société bourgeoise s'est fondée sur les ruines de l'ancienne société.

Mais aussi, comme le changement n'est pas statique. Marx montre aussi que la société bourgeoise est amenée à disparaître aussi. De ce fait, pour Marx, (1981, p. 34) puisque « *la société ne peut plus vivre sous sa domination ; c'est-à-dire que l'existence de la bourgeoisie n'est plus compatible avec l'existence de la société* ». Vue cela, Marx galvanise la masse prolétarienne à militer pour le changement de la société en sa faveur.

Aussi, cet aspect ne pouvait passer inaperçu par Adotevi. Dès lors, celui-ci conseille l'ouvrage de Marx à Senghor, Nyerere et Nkrumah. Pour Adotevi, (1972, p. 137), la connaissance de cet ouvrage permet d'éviter les « *bêtises* », c'est-à-dire les incongruités.

C'est dans le même sens que vont les propos de Laroui cité par Menda, (1978, p.135) : « *l'analyse marxiste, au contraire semble fournir sans difficultés aucune le point d'Archimède (...) ce que cherchent ses lecteurs c'est précisément un guide pratique, non une analyse théorique absolument impeccable* ». Pour Laroui, la pensée de Marx est la meilleure doctrine que doit copier ceux qui veulent faire du socialisme.

En outre, le socialisme est unique et l'on ne peut qu'avoir deux alternatives possibles pour faire son développement. De ce fait, le socialisme qui se veut typiquement africain n'existe que de nom. Pour montrer cela, Adotevi, (1972, p. 139-140) estime qu'« *il y a d'une part le monde socialiste ayant opté pour le socialisme dont le fondement est ce qui est convenu d'appeler le marxisme-léninisme et d'autre part le monde qui continue d'être régi par les lois du système capitaliste* ». Ainsi, pour prouver l'unicité du socialisme, Adotevi pense que le monde est partagé en deux groupes. On a d'une part le monde socialiste et d'autre part le monde capitaliste. Il n'existe donc pas un socialisme typiquement africain.

En clair, il ressort de cette citation la deuxième base du socialisme adotevien. En effet, pour Adotevi il faut utiliser la conception socialiste de Lénine ou socialisme soviétique. L'aspect qui intéresse Adotevi est la lutte que prônait Lénine contre les occupants et les ennemis du pays.

Pour les occupants, il s'agira de faire une lutte acharnée afin de pouvoir les chasser définitivement. C'est dans ce sens que Colas, (1987, p.47) précise en disant que : «*la lutte (...) doit se transformer en guerre de classe acharnée* ». Pour Colas, les occupants doivent être confrontés à une lutte qui les fera partir. C'est cette lutte que Lénine enseignait. Cet aspect doit être compris par le Noir pour Adotevi.

Quant au combat contre les ennemis du pays, il s'agit de les faire taire. À ce niveau, Lénine prône l'épuration des pays de ces ennemis c'est-à-dire la suppression des ennemis. Pour Colas, (1987, p.100), il s'agit en fait d'«*épurer la terre russe de tous les punaises; les riches et ainsi de suite*». Ici il s'agit d'empêcher la progression de ces hommes. C'est aussi ce à quoi Adotevi adhère car ces hommes entravent la bonne marche du pays. C'est pourquoi, il faut les éliminer. C'est ce que Colas, (1987, p. 131) pense lorsqu'il écrit : «*amis d'Afrique et d'ailleurs, il est évident qu'il y a des gens dont nous devons nous débarrasser* ».

En somme, selon Adotevi, le socialisme à coloration africaine est une farce. Il n'existe qu'un seul : celui qui est basé sur la révolution marxienne et sur la lutte prônée par Lénine. Le socialisme doit donc être fondé sur le marxisme-léninisme pour participer au développement de l'Afrique. Mais en fait, en quoi consiste le socialisme selon le philosophe béninois ?

II-2 Le socialisme adotevien

Le socialisme africain n'est pas totalement condamné en soi par Adotevi. Mais il est contre la coloration africaine que l'on lui attribue en Afrique. Adotevi, (1972, p. 133) «*Ce que nous dénonçons dit-il, c'est l'utilisation politique qu'on en fait et fera et cette volonté malsaine de maintenir le concept dans son inachèvement théorique originel*». Pour Adotevi, le socialisme est mal utilisé par Senghor, Nyerere et Nkrumah. Aussi, le concept n'est pas totalement appliqué par eux puisqu'ils négligent un aspect fondamental qu'est l'engagement.

C'est d'ailleurs, cet engagement qui constitue le premier élément du socialisme selon le philosophe béninois. Mais, en quoi consiste-t-il ? Pour Adotevi, le socialiste doit être un homme qui lutte pour la cause du peuple. Il faut qu'il dénonce tout ce qui ne va pas selon les normes du socialisme.

Or, comme le constate Adotevi, (1972, p. 140), en Afrique, «*on n'entend nulle part le grouillement des futures naissances* ». Pour lui, le socialisme des Senghor, Nyerere et Nkrumah n'ont pas prôné cet engagement. Pourtant, le socialisme en Afrique devrait être l'occasion de voir l'apparition des bouleversements sur l'ensemble du continent.

Ainsi pour Adotevi, le socialisme vise à dénoncer l'exploitation du continent afin d'inciter à la révolution. En effet, il s'agit de rompre avec l'impérialisme ambiant en Afrique. Cela devrait être la tâche des dirigeants qui se disent socialistes. C'est dans ce sens que Sartre, (1964, p. 159) écrit : «*les hommes résolvent les situations de fait par des faits et non par des recours au prestige* ». Pour lui, il s'agit d'être concret face à l'exploitation. De ce fait, il faut lutter pendant que les colonisateurs luttent pour sauvegarder leurs acquis sur le continent africain.

De ce fait, pour Adotevi, (1972, p. 235), il s'agit de trouver des «*hommes, armés de la pensée d'une action postulants à long terme le socialisme de Marx, Lénine et d'autres héritages éprouvés, (et qui) s'inspirent des misères de notre race et de notre continent, pour répondre aux vœux des peuples africains* ». Pour Adotevi, il s'agit d'opérer rapidement la révolution africaine qui est une nécessité. Pour cela, il faut faire taire ceux qui s'opposent à la révolution. Aussi, Adotevi ramène ces pseudo-révolutionnaires à Marx et Lénine. Car pour lui ce sont ces deux qui ont bien montré comment se fait la révolution.

Enfin, le socialiste doit être aussi engagé même s'il galvanise son peuple. Il doit faire partir du combat. En effet, pour Adotevi, (1972, p. 152), le socialiste «*doit être au centre du drame de son peuple, conscient c'est-à-dire présent aux tâches de l'heure*». Ici, il faut comprendre que le socialisme a pour préoccupation le présent et non le passé des peuples et est au-devant du peuple lors des luttes. Ainsi, le socialiste, note d'ailleurs Manga, (2009, p. 109) ne doit jamais négliger «*la satisfaction des besoins*

quotidiens des populations ». Pour lui, la présence du dirigeant dans le peuple lui permet de s'occuper des besoins fondamentaux du peuple.

D'ailleurs, pour Adotevi, la présence au sein du peuple amène le socialiste à connaître son rôle. Pour Adotevi, il faut que le socialiste cherche à savoir comment développer l'Afrique. Pour cela, Adotevi, (1972, p. 152) l'invite à résoudre une série de questions. Elles peuvent être formulées ainsi : « *Dans quelle voie moderniser l'Afrique? Comment percevoir correctement les vieilles structures ? Comment adopter la culture technique ?* ».

Mais en réalité, Adotevi invite les Noirs à rompre avec les usurpateurs pour se désaliéner. C'est donc à travers la lutte que l'Afrique peut retrouver cette dignité. En effet, pour Adotevi, (1972, p. 153) la conquête de la dignité ne peut aboutir que si l'Africain accepte de « *trahir ses maîtres* ». Pour Adotevi, le socialisme permet de retrouver la dignité nationale et par ricochet la dignité africaine.

Au terme de ce chapitre, il faut retenir que le socialisme adotevien est un socialisme révolutionnaire. Pour lui, le socialisme doit être fondé sur le marxisme-léninisme. Mais pourquoi cette rupture avec le socialisme de Senghor Nyerere et Nkrumah ? En effet, pour Adotevi la révolution telle que conçue par Marx et Lénine doit être le credo des Africains pour avoir un socialisme opérationnel.

En quoi consiste aussi ce socialisme selon Adotevi ? Le socialisme que prône Adotevi est en fait le socialisme engagé. Ce socialisme pour Adotevi consiste à amener le Noir à lutter pour se libérer de l'exploitation dont il est victime. En sus, le socialisme doit amener les dirigeants à s'insérer dans la lutte pour le bien-être de tous.

Enfin, il faut retenir que la reconquête de la dignité africaine est le résultat d'une lutte acharnée contre les ennemis du développement de l'Afrique et non comme le pense Senghor, Nyerere et Nkrumah à retourner aux sources. À cet effet, on perçoit que le socialisme d'Adotevi se veut révolutionnaire et fait fi de la couleur africaine que Senghor, Nyerere et Nkrumah lui réservait. Toutefois, faire fi des réalités africaines et prôner toujours la lutte n'est-ce pas chercher à européaniser le savoir et enseigner la violence ? Telles sont des éléments pertinents qui peuvent constituer des limites à la pensée du philosophe béninois.

III-SOCIALISME ET DÉVELOPPEMENT : DES RELATIONS NATURELLES ?

Le socialisme est un système qui demande la participation de tous les citoyens pour le bien-être de tout le monde. Ce système semble être négligé en Afrique au profit du capitalisme qui prône l'amour du profit personnel et la course à l'exploitation des pauvres, selon nous. En dépit des différentes tentatives de socialismes réalisés en Afrique, celui d'Adotevi semble conduire à des espoirs. Il est d'une part comme un rempart contre la paupérisation et d'autre part, une tentative d'unification de l'Afrique.

III-1 Le socialisme d'Adotevi comme obstacle à la paupérisation de l'Afrique

Il n'y a pas une seule année en Afrique où l'on ne sollicite pas l'aide internationale. La question de la pauvreté est donc plus que d'actualité. Dès lors, une pensée qui fait sienne cette question ne saurait être caduque. Mais, en quoi la pensée d'Adotevi est-elle encore utile ? Ki-Zerbo, (2009, p. 29) s'en interroge « *l'Afrique a-t-elle un mode de développement spécifique ? Comment expliquer la longue phase de stagnation des forces productives ? Au total, y a-t-il une spécificité nègre ?* ». Ce sont toutes ces questions qui motivent les recherches des élites Africaines d'aujourd'hui. En effet, pour l'Afrique le développement du continent doit être endogène. Dans ce cas, les outils exogènes deviennent inutiles pour les africanistes pour pasticher Samba Diakité. C'est ce qui amène l'historien burkinabè à se demander si les modes de développement de l'Afrique relèvent de sa spécificité. Pour lui, il faut faire la part des choses, car même si on doit recourir aux sources, cela ne doit pas empêcher qu'on s'inspire de l'expérience des autres. Si ce dont l'Afrique a besoin pour se développer se trouve en Occident, les Africains se doivent donc de les apprendre pour les utiliser ensuite en Afrique. La connaissance doit de ce fait être déterritorialisée pour être ensuite reterritorialisée en Afrique. C'est d'ailleurs ce qui se lit dans ses belles expressions : « *les racines du mythe de développement sont à rechercher surtout en Occident* ». C'est tout le sens des propos d'Adotevi, (1972, p. 46) pour qui, le développement de l'Afrique à l'aide du socialisme doit s'inspirer du marxisme tout court. Ce qui importe c'est qu'on s'attaque véritablement aux questions de l'heure et s'atteler à trouver des réponses à ces questions.

En plus, en Afrique, la question de la spécificité préoccupe trop l'Africain qui veut pourtant se développer. Or, les industries, les hôpitaux et la technologie ne sont pas des sociétés anciennes. La longue phase de stagnation est due à cette volonté de trouver ce qui est Africain. Pour Adotevi, il faut mettre un terme à la quête de la spécificité pour espérer parvenir au développement.

Toutefois, ces conseils ne visent-ils pas un objectif lointain ? Celui de rompre avec l'ancien colonisateur ? L'Afrique recherche encore aujourd'hui à opérer sa révolution, laquelle lui permettra sûrement d'amorcer son développement. La pensée du philosophe béninois semble donc féconde. Par exemple, elle peut régler la question de la surexploitation de l'Afrique. En effet, les impérialistes surexploitent les Noirs qui paradoxalement opposent peu de résistance. Dès lors, la liquidation de l'ancienne société doit devenir une nécessité. Cette liquidation est l'objet de plusieurs travaux et le combat de plusieurs dirigeants Africains. En fait, l'Africain doit s'identifier à un sujet aliéné pour amorcer son plan de révolution. Et cette révolution doit permettre dit Diakité, (2011, p. 360) à se débarrasser « *de tout insecte aptère parasite qui suce le sang de l'Afrique* ». Or, ces parasites ne sont rien d'autres que les colonisateurs qui tiennent tous les secteurs clés de développement du continent. L'enjeu de la révolution est donc de taille. Il s'agit au-delà de la révolution, du développement de l'Afrique. De ce fait, Adotevi semble être incontournable aujourd'hui puisqu'il faut passer par la révolution pour asseoir le développement de l'Afrique. Il faut que l'Africain accepte de rompre avec ses maîtres.

D'ailleurs, la pauvreté de l'Afrique peut beaucoup favoriser cette lutte révolutionnaire puisque la pauvreté n'est pas mauvaise en soi. La lutte doit être l'apanage des pauvres : des Africains. Pour Adotevi, (1972, p. 206-207), « *lorsque la race la plus bafouée de la terre prendra conscience de cela, nul doute qu'elle fasse cette révolution-là* ». De ces propos, il faut retenir que la lutte est faite par et pour les Africains. En effet, il s'agit pour les prolétaires de lutter pour le changement du cours des choses. Et plus particulièrement en Afrique, les hommes doivent savoir que cette lutte de libération est leur œuvre pour pasticher Frantz Fanon.

La libération qui permettra de rompre avec le système colonial sera rude, et elle sera également la tâche des Africains. Mais en réalité, contre qui l'Africain devrait lutter ? Est-ce seulement contre les anciens colonisateurs ? Ces questions l'invite à identifier ses adversaires. Pour ce qui concerne la révolution, il faut lutter nous dit Diakité, (1972, p. 362-363) surtout contre les « *complices, dirigeants ou hommes du peuple prêts à collaborer avec eux moyennant des avantages personnels immédiats* ». Il est clair pour Samba Diakité que les Africains doivent lutter contre les impérialistes, mais aussi contre les indigènes qui sont leurs complices afin de parvenir à bout de la division de l'Afrique.

III-2 Le socialisme d'Adotevi comme solution de la division de l'Afrique

A priori, les tentatives de réunir tous les pays africains restent encore sans succès. Cela semble relever même de l'utopique. On peut même dire que les États-Unis d'Afrique ne sont pas pour demain. Cette unité s'éloigne de plus en plus de la réalité. Mais, pourquoi on n'y parvient pas encore ? Comment doit-on véritablement procéder ?

Selon Adotevi, l'unité doit se faire d'abord au plan national. En effet, on ne voit pas comment on peut faire l'unité africaine sans cela. Il faut donc tout faire pour commencer par cette phase. Mais, comme il y a toujours des complices des impérialistes, il faut dit Colas, (1987, p. 47) procéder par « *l'épuration-par la terreur* ». Ce qu'il faut retenir dans cette expression, c'est l'épuration. En effet, il s'agit d'extirper la terre nationale des insectes nuisibles, des punaises c'est-à-dire des riches complices des impérialistes. Pour pouvoir être unis dans les pays, il est très important de régler ce problème des complices sur le continent africain. C'est d'ailleurs pour cela qu'Adotevi, (1972, p. 124) pense que l'unité doit commencer par la résolution « *de la question de la famille africaine, la question des ethnies, celles des traditions et enfin le problème des classes sociales* ». Pour lui, il est très important de régler toutes ces questions au sein de chaque État, avant d'envisager leur union.

Mais, comment procéder après au plan continental ? La réponse à cette question permet de voir l'importance de la pensée d'Adotevi. En effet, souligne encore Fanon, (2006, p.208) « *l'unité africaine est un principe à partir duquel on se propose de réaliser les États-Unis d'Afrique (...) pour amorcer cette*

unité, toutes les combinaisons sont possibles ; il nous faut encore une fois revenir aux schémas marxiste ». Il est donc clair pour Fanon que c'est sous la plume admirable de Marx qu'on perçoit le meilleur schéma.

De ce fait, que proposait Marx qu'Adotevi ignore ? Revenir à Marx n'est-ce pas revenir à Adotevi ? Pour Marx, l'unité est une contamination ; c'est-à-dire si les prolétaires d'un pays sont unis, tous les autres le seront aussi. C'est ce qu'il pense Marx, (1981, p. 44) quand il affirme : « *du jour où tombe l'antagonisme des classes à l'extérieur de la nation, tombe également l'hostilité des nations entre elles* ». C'est dire que le jour où les différents pays n'auront plus de conflits internes, cela va se répercuter sur toutes les nations. En effet, l'unité nationale est le premier moment de la réalisation de l'unité continentale. Pour Adotevi, l'unité continentale doit commencer avec deux pays. Et l'unité africaine deviendra inévitable. En effet, comme Adotevi, (1972, p. 235) il le dit : « *pour ma part, je crois essentiel qu'un ou deux États africains servent d'exemple, de preuve et d'appui* ». Ces deux États par leur unité devront être forts sur tous les plans. Ils doivent pouvoir traiter d'égal à égal avec les colonisateurs et lutter contre les pays Africains qui s'opposent à l'unité africaine. L'entente va être imposée par ces deux pays aux autres qui ne respecteront pas les lois de la communauté. L'Afrique a certes la volonté de s'unir, mais elle n'adopte pas la meilleure manière. C'est pourquoi, le retour à la pensée d'Adotevi est encore envisageable. Dès lors, la question de l'actualisation de la pensée ne se pose plus. Néanmoins, la pensée d'Adotevi n'est pas la seule voie, mais parmi les voies, celle d'Adotevi semble être la meilleure. La pensée d'Adotevi ne peut laisser les lecteurs indifférents grâce aux thèmes qu'elle traite. Par exemple, le recourt constant qu'il fait au marxisme-léninisme et la mobilisation constante qu'il fait des masses africaines persuader que seule une révolution pourrait aider l'Afrique à se développer ne finiront pas de susciter la polémique.

Mais, il faut reconnaître que la volonté du philosophe béninois d'asseoir le développement de l'Afrique est à la base de la rupture qu'il veut obtenir avec les colonisateurs du continent. C'est aussi la même raison qui le pousse à rompre avec l'africanisme radical que les Africains comme Senghor Nkrumah et Nyerere cherchent à créer. En effet, c'est cela qui fait d'ailleurs la pertinence de sa pensée socialiste.

CONCLUSION

La critique d'Adotevi des différentes conceptions socialistes de Senghor, Nyerere et Nkrumah vise à montrer que ceux-ci se sont fourvoyés. En effet, pour Adotevi, il y'a une différence radicale entre leurs théories et la réalité. Pour monter cela, sa critique porte sur le fondement, la politique et l'économie du socialisme africain selon Senghor, Nyerere et Nkrumah. La thèse qu'il défend est simple à saisir. Pour développer l'Afrique, le socialisme est un puissant système, mais il s'agit du marxisme léninisme et non d'un socialisme à visage africain. Pour installer celui-ci, les Africains doivent également passer par une révolution qui n'est pas un dîner gala, mais une lutte acharnée contre les oppresseurs et surtout par l'intégration africaine.

BIBLIOGRAPHIE

- ADOTEVI Stanislas Kpakpovi Spero, 1972, *Négritude et Négrologues*, Paris, Présence Africaine.
- AZOMBO-MENDA & ENOBO KOSSO, 1998, *Les philosophes africains par les textes*, Paris, Fernand Nathan.
- COLAS Dominique, 1987, *Lénine et le Léninisme*, Paris, PUF.
- DIAKITÉ Samba, 2011, *Philosophie et contestation en Afrique*, Paris, Publibook.
- FANON Frantz, 2006, *Pour la révolution africaine*, Paris, La Découverte, 2006.
- KABOU Axelle, 1991, *Et si l'Afrique refusait le développement ?* (Paris L'Harmattan.
- KI-ZERBO Joseph, 2008, *Regard sur la société africaine*, Dakar, Panafrika.
- KI-ZERBO Joseph, 1978, *Histoire générale de l'Afrique noire*, Paris, Hatier.
- KUOH MANGA, 2009, *Palabre Africaine sur le socialisme*, Paris, L'Harmattan.
- LALANDE André, 1926, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, volume I & II, Paris, P.U.F.
- MARX Karl & ENGELS Friedrich, 1981, *Le Manifeste du parti communiste*, traduit par François Chatelet, Paris, Pédagogie Moderne.
- SARTRE Jean-Paul, 1964, *Situation V, colonialisme et néocolonialisme*, Paris, Gallimard.
- SENGHOR Léopold Sedar, 1961, *Nation et voie Africaine du socialisme* (Paris, Présence Africaine

« *Hegel et l'enjeu historique de la COVID-19 : la constitution d'une société numérique* »

Akpolé Koffi Daniel YAO

Université Peleforo Gon Coulibaly /Korhogo

yaoakdaniel@yahoo.fr

Résumé

L'appréhension de la pandémie de la covid-19 laisse percevoir un bouleversement des modes de vie de l'humanité tout entière. Cette pandémie, saisie à partir des catégories de la pensée hégélienne, se présente comme une figure de la crise dans le déroulement rationnel de l'histoire. Comme telle, en raison de son mode d'être transitoire, elle invite à une attention, non sur ce qu'elle est, mais sur ce que la raison, à travers elle, vise dans l'histoire. Nous plongeant dans le numérique, de par les exigences sanitaires qu'elle requiert, la covid-19 révèle ainsi son sens : le ce en vue de quoi elle est. Toutefois, rapportée à une analyse sociale, les usages qui sont faits de ce numérique offrent le spectacle de l'universel perdu dans ses extrêmes ; d'où la nécessité d'édifier en institution une organisation pouvant encadrer ses pratiques cet environnement. Et, c'est par la naissance d'une telle institution que pourra se constituer une société numérique véritable qui répondra en tant qu'enjeu rationnel de la covid-19.

Mots clés : Histoire, Institution, Progrès, Raison, Société numérique.

Abstract

The apprehension of the covid-19 pandemic suggests a disruption in the lifestyles of all mankind. This pandemic, grasped from the categories of Hegelian thought, presents itself as a figure of crisis in the rational unfolding of history. As such, by virtue of its mode of being transitory, it invites attention, not on what it is, but on what reason, through it, aims in history. Plunging us into the digital world, through the health requirements it requires, covid-19 thus reveals its meaning: the what for what it is. However, compared to a social analysis, the uses that are made of this digital technology offer the spectacle of the universal lost in its extremes; hence the need to build an institution that can oversee practices in this environment. And it is in the birth of such an institution that a true digital society can be formed that will respond as a rational issue of covid-19

Key words: History, Institution, Progress, Reason, Digital society.

Introduction

En dehors du cadre médical, l'évènement qu'est la pandémie de la covid-19 ne donne-t-il pas à penser ? L'évènement, en tant que l'essentiel pour l'histoire, a cette particularité de rompre avec la « monotonie » ou la routine de l'existence à un moment donné ; soit momentanément, soit définitivement. Ce qu'il induit, lorsqu'il se donne sous la forme d'une crise, c'est la transformation des conceptions et des agirs qui traduisent, à leurs tours, une dynamique sociale nouvelle. Cette dernière ne va pas sans exiger une adaptation de l'homme à sa condition nouvelle ; et les peuples semblent être engagés dans une course à l'adaptation où les cartes sont redistribuées pour le positionnement. Dès lors, comment ne pas prêter attention à ce qui survient comme crise ? Le fait critique que constitue la pandémie de la covid-19 n'invite-t-il pas à une réflexion relativement à la dynamique de l'histoire ? Ne faut-il pas prêter attention aux transformations ou reconfigurations sociales qu'il entraîne ? Avec – cette pandémie, se perçoit une transformation des interactions sociales par la médiation des outils de la technologie numérique.

Bien que la pandémie soit appelée à disparaître, naturellement ou artificiellement, la reconfiguration des interactions sociales qu'elle a instaurée par la médiation du numérique, semble affirmer un caractère perdurable. Ainsi, le numérique, qui apparaissait comme le moyen d'une stratégie de résilience, reprend une place assez centrale. Ce repositionnement du numérique qui tend à se déprécier avec la levée du confinement (ce qui apparaîtrait comme un rendez-vous manqué avec l'histoire) mérite une attention particulière autour de la question : L'enjeu de la covid19 n'a-t-il pas un ancrage numérique ? Cette technologie du numérique, parce qu'étant antérieure à la pandémie du corona virus, ne doit-elle pas être, pour elle-même, interrogée afin de saisir l'écart entre son être immédiat et son être en tant qu'enjeu ? N'est-ce pas à partir de cette différenciation que peut surgir la nécessité d'encadrer le numérique par des institutions conçues pour l'accueillir ? La réponse à ces questions trace en effet le chemin que suivra notre réflexion.

I- La révolution numérique comme enjeu historico-rationnel de la Covid-19

L'inscription de la Covid-19 dans la dynamique de l'histoire, exige une réappropriation de l'histoire elle-même. Une telle entreprise se trouve chez Hegel qui propose une approche philosophique de l'histoire au détriment des tendances classiques qu'il nomme *histoire originale* et *histoire réfléchie*. Ces dernières font de l'histoire l'approche scientifique des événements passés jugés dignes de mémoire. Le traitement qui est privilégié dans ces formes d'histoire est l'attention à l'évènement pour en constituer un récit qui exclut un enchaînement à la vie générale des peuples. Cependant, note-t-il, quand il y a une tentative d'enchaînement, « le problème est de savoir si l'enchaînement de l'ensemble est bien indiqué ou s'il est vainement cherché dans les apparences extérieures. Dans ce dernier cas, les formes dont traitent ces histoires spéciales apparaissent comme des particularités tout à fait contingentes des peuples. Mais quand l'histoire réfléchissante s'élève à des points de vue généraux, il faut remarquer que si ces derniers sont réellement authentiques, ils ne constituent plus seulement un fil conducteur, un ordre extérieur, mais l'âme elle-même, qui conduit les événements et les actions » (G.W.F. Hegel, 1965, p. 39). Susmentionné, cet extrait de la *Raison dans l'histoire* a pour effet d'exposer le sens hégélien d'une philosophie de l'histoire qui se présente comme l'appréhension de l'âme ou de la pensée qui conduit les événements. De cette manière, « la philosophie de l'histoire n'est que la considération pensante de cette dernière ». (G.W.F. Hegel, 1965, p. 43). Que peut bien signifier « considération pensante de l'histoire » si ce n'est la volonté de saisir la pensée même propre à l'histoire universelle ? La particularité de cette pensée est qu'elle ne dit rien d'autre que le mode d'être du *concept*. Le concept, lui, « tire essentiellement de lui-même la matière et le contenu. À cet égard, et malgré les liaisons qu'elle établit, l'histoire [classique] maintient la distinction qui fait que l'évènement et l'autonomie de la pensée s'oppose l'un à l'autre » (G.W.F. Hegel, 1965, p. 44-45). Ici, la distinction est établie entre la manière de considérer philosophiquement l'histoire universelle et celle qui est propre aux autres modes de son appréhension.

Dans la philosophie de l'histoire, les deux composantes que sont l'évènement et la pensée sont articulées harmonieusement par le fait du *Concept*. La compréhension de l'évènement n'est pas le fait d'une pensée extérieure qui essaie de faire coïncider un sens extérieur, hypothétique, et un évènement en occultant son sens propre. En effet, la configuration de l'histoire est qu'elle est, conceptuellement déployée, le sens qui se déploie nécessairement en produisant les événements. Il existe donc un déroulement rationnel de l'histoire. Ainsi, il se comprend que « la seule idée qu'apporte la philosophie est la simple Idée de la raison – l'Idée que la raison gouverne le monde et que, par conséquent, l'histoire universelle s'est elle aussi déroulée rationnellement » (G.W.F. Hegel, 1965, p. 47). On peut en déduire la possibilité d'une inscription dans l'histoire par l'élévation de la conscience au niveau de la raison qui l'anime. Que l'histoire soit animée, cela sous-entend qu'elle est en mouvement donc en route vers une fin déterminée par la raison qui (apparaissait déjà chez Platon comme étant, pour l'ensemble des êtres, leur Bien) est chez Hegel, le bien suprême, c'est-à-dire la liberté. Toutefois, Qu'il s'agisse du bien ou de la liberté, la fin perçue dans l'histoire universelle peut être éclipsée par la chaîne crisisque de l'histoire ; car la crise qui n'est pas étrangère au

déroulement de l'histoire semble se dérober à une emprise de la raison, de la pensée. Relativement à cela, la logique de l'opinion peut se laisser traduire par cette question : comment la raison, si elle gouverne réellement l'histoire, pourrait-elle légitimer une crise à l'instar de la pandémie de la covid-19 ? Cette question, adressée à la raison, requiert une approche depuis son lieu le plus intime, c'est-à-dire dans l'élément de la pensée pure, dans la *logique*.

L'enjeu d'une telle appréhension est de saisir le sens de la Covid-19 comprise comme une crise de l'histoire universelle à partir de son référent logique. Parce que l'histoire est rationnelle, elle est perceptible, abstraction faite des événements et des actions, à partir de l'ordre de la pensée pure qui la traverse et se déploie selon le mode du Concept. Le Concept qui constitue donc la pensée traversant l'histoire, se déploie de façon dialectique. Pour Hegel, (1994, p. 189)

la dialectique (...) est ce dépassement immanent dans lequel la nature unilatérale et bornée des déterminations d'entendement s'expose comme ce qu'elle est, à savoir comme leur négation. Le dialectique constitue par suite l'âme motrice de la progression et il est le principe par lequel seul une connexion et nécessité immanente vient dans le contenu de la science, de même qu'en lui en général réside l'élévation vraie, non extérieure, au-dessus du fini.

Il est évident, à l'analyse de cette pensée, que *le dialectique*) est ce qui brise la monotonie, la position d'inertie pour impulser un mouvement. Il favorise la saisie de soi à partir d'une opposition surmontée à soi. Cela décrit un mouvement de dessaisi et de ressaisi de soi par soi pour une réappropriation beaucoup plus riche que la position immédiate sans contenu. Dans ce dessaisi dicté par *le dialectique* le soi, comme en soi, est opposé à lui-même et se trouve en face d'un soi, qui se donnant pour lui, est un pour soi. Cette contradiction, dans le jeu du soi avec lui-même, lui permet de réaliser ce qu'il est réellement et ainsi, après avoir surmonté cet état, d'être riche de cette totalité différenciée et de progresser par la même occasion. Ainsi, « appréhender et connaître comme il faut le dialectique est de la plus haute importance. Il est en général le principe de tout mouvement, de toute vie et de toute manifestation dans l'effectivité ». (G.W.F. Hegel, 1994, p. 513). Il (*le dialectique*) est en effet le référent logique de la « crise » dans l'histoire. Il est la contradiction qui survient dans l'histoire sous la forme d'évènement afin de troubler la position première d'inertie pour la pousser vers une position nouvelle. Si l'histoire est vivante et en mouvement, c'est par le fait *du dialectique* qui impose le changement. Mais pas un changement qui se donne parce que voulant se donner, mais un changement qui survient quand une position exprime, implicitement et à l'insu des consciences, sa désuétude relativement à la liberté. *Ce dialectique*, en ce qui le détermine, semble trouver, à travers la Covid-19, une figure de sa manifestation. Cette affirmation établie à partir d'un parallèle peut se trouver consolidée par la coïncidence des déterminations du dialectique avec ceux de la Covid-19.

Rationnellement comprise, la crise est déterminée par « la rupture », « l'éphémère » et « le progrès ». L'idée de rupture se situe au niveau de la vie d'un peuple. Or ce qui particularise un peuple, « ces forces particulières sont la religion, la constitution, le système juridique, les droits civils y compris, l'industrie, le monde du travail, les arts et les sciences, de même que l'élément militaire, le facteur du courage, par lequel chaque peuple se distingue des autres ». (G.W.F. Hegel, 1965, p. 145). Relativement à ce qui précède, la rupture est manifeste à travers l'introduction de modifications, de changements dans la vie d'un peuple en vue de la subsistance. À ce niveau, nul besoin d'analyse profonde pour saisir les changements induits par la Covid-19 : l'élévation des mesures sanitaires en décrets accompagnés de sanctions engage des modifications au niveau des droits civils, de la sphère du travail, de l'orientation des recherches scientifiques, etc. Le changement induit constitue une réaction face à un existant qui est, pour lui-même et pour la vie des peuples en général, un évènement.

Cet évènement, en ce sens qu'il est pour lui-même, une pathologie, se laisse traverser par cet autre caractère qu'est « l'éphémère ». Ce que cette détermination éphémère signifie, c'est la limitation dans le temps. Les preuves de cette inscription se voient à travers les hypothèses suivantes sur la fin de la Covid-19 : (1) parce qu'elle a une puissance de nuisance non sur tous les individus, elle pourra, même en l'absence de traitements, s'éteindre après avoir contaminé et même entraîné la mort de plusieurs. Les survivants

pourront donc cohabiter avec elle et éteindre ainsi sa puissance de nuisance ; (2) la solution d'un remède pour freiner la propagation du virus est tout aussi une fin de règne de la crise ; (3) l'épidémie peut enfin progressivement disparaître d'elle-même, comme l'affirme le Professeur Didier Raoult. Toutes ces hypothèses ont, au-delà de leurs divergences, en commun la promotion d'une fin terminale de la Covid-19. Cela renforce son statut de crise. Toutefois, la détermination la plus accomplie de la crise est ce qu'elle produit comme progrès.

Qu'est-ce que le progrès ? Le progrès est un développement dans le sens de la perfectibilité. Cette perfection se situe dans tous les actes de la vie des peuples et relève de la richesse acquise par l'esprit, d'abord en termes de connaissance et ensuite en matière de production. Si la crise produit un progrès, c'est qu'elle enrichit l'esprit des peuples au niveau des déterminations qui le particularisent. Ainsi, pour les rappeler, la religion, la constitution, le système juridique, les droits civils y compris, l'industrie, le monde du travail, les arts et les sciences, de même que l'élément militaire, doivent se trouver marqués par ce progrès. Le monde des industries et celui des sciences ont, à l'occasion de la Covid-19, connu une avancée considérable pour rendre possible et même faciliter les interactions entre les individus et les organisations. Un rapport du Programme des Nations Unies pour le Développement précise ceci :

Avec la pandémie, nous avons constaté que les pays disposant d'infrastructures numériques plus développées étaient souvent mieux outillés pour relever les défis immédiats et à moyen terme, à savoir fournir des services de santé et d'éducation en ligne et utiliser des systèmes de paiements numériques. La pandémie a montré l'importance de la technologie et, à bien des égards, a accéléré la transformation numérique. (PNUD, 2020)

Cet élément numérique, se présentant comme le « bénéficiaire » de la Covid-19, apparaît comme sa résultante principale et donc l'élément dont elle entendait catalyser le progrès, pour lui-même comme pour l'humanité. Ainsi, la présence des déterminations de la crise dans la Covid-19 fait d'elle un moment significatif de l'histoire des peuples. La fin, dans le sens de l'enjeu, de cette crise, tombant en dehors d'elle-même, est, pour le compte de l'humanité, l'emphase sur le numérique qui pourrait faire penser à une révolution numérique devant être pensée à partir d'une réflexion sur la figure même du numérique.

II- La figure contemporaine du numérique : l'universel perdu dans ses extrêmes

L'évocation d'une révolution numérique pouvait faire allusion à un phénomène essentiellement nouveau. Mais, dans sa relation à la Covid-19, ce fait numérique revêt un statut d'antériorité qu'on peut nommer, pour des besoins de clarté, *la figure contemporaine du numérique*. La relation qui existe entre la révolution et la figure contemporaine est que la première, que nous allons évoquer un tant soit peu pour nous en séparer, revêt un statut quasi légitime en raison de la nécessité, déjà constatée, qui l'accompagne. Par contre, la *figure contemporaine du numérique*, beaucoup contestée et discutée, reste en quête d'une identité reconnue. Toutefois, cette figure contemporaine constitue le point de départ d'une révolution nouvelle qui, pour être réussie, doit bénéficier d'une lecture adéquate.

Mais, qu'est-ce que le numérique ? la réponse à cette question semble beaucoup plus éloquente avec Marcello Vitali qui offre une analyse plus systématique en partant du concept d'émergence de l'expression, passant par des réceptions particulières, avant d'aboutir à ce qui semble convenir aux vues des pratiques. Le contexte d'émergence de l'expression « numérique » se trouve dans une alternative technologique à l'analogique. Le numérique désigne alors ce mode de reproduction des fichiers audio, image et vidéo basé sur un codage en base 2 (1. 0). Cette technologie qui permet de reproduire est aussi à la base d'une création ; c'est ce qui a donné naissance au concept de « réalité virtuelle ». Mais ce qui se joue avec le numérique est loin du domaine de l'irréel ; car c'est la réalité elle-même qui, dans les actes quotidiens, s'en trouve imprégnée. Dans les faits,

on organise sa journée, on achète des produits, on gère ses comptes en banque, on met en place des manifestations contre le gouvernement, on s'informe, on joue, on éprouve des motions. Voilà pourquoi le numérique n'est pas seulement une technique de reproduction qui s'oppose à l'analogique, mais il devient une véritable culture, avec des enjeux sociaux, politiques et éthiques fondamentaux et qu'il est urgent d'analyser et de prendre en compte. (M. Vitali-Rosati et M. Sinatra, 2014, p. 69)

Ainsi, dans cet élément, « penser et créer un outil signifie donc déterminer des pratiques et, par le fait même, changer notre façon d'habiter le monde ». (M. Vitali-Rosati et M. Sinatra, 2014, p. 71). Le numérique devient donc la configuration culturelle universelle de l'existence humaine ; en des termes simples, c'est la nouvelle culture humaine et l'éther dans lequel l'humain se déploie. Ainsi, l'environnement numérique peut revendiquer adéquatement son statut d'espace social. Toutefois, il est évident que, à la différence des autres modes de sociétés, on a plus affaire à une association d'entités individuelles qu'à une totalité réunie avec nécessité par le fait d'un contrat. C'est en réalité, semble-t-il, une association de fait. Cet espace est animé par des promoteurs, des concepteurs, des utilisateurs et un système juridique informatique ; mais avec une prédominance et une promotion des individualités. La sphère du numérique promeut le règne des libertés individuelles ; et ce concept de liberté doit être pris dans son sens le plus vulgaire, c'est-à-dire comme le fait d'agir sans restriction à condition de maîtriser les technologies. En effet,

Tout en ouvrant de nouveaux canaux de diffusion, l'ère du numérique a entraîné des changements considérables au cœur même de la création. La profusion des dispositifs connectés et la vertigineuse expansion des applications d'autoédition ont transformé l'ensemble des usagers/consommateurs en artistes potentiels. (KULESZ O., 2017, p. 26).

Si l'appellation d'artiste sied bien à tous ceux qui arrivent à produire des choses particulières, la particularité dans le cadre du numérique semble se dissoudre pour laisser la place au général. Cela sous-entend que tous les utilisateurs du numérique ont la possibilité d'éditer, de concevoir, de se prononcer en se basant sur leurs volontés libres particulières. Ainsi, « L'avènement d'Internet a précipité le glissement d'une société ouvrière à une société « œuvrière », où un grand nombre d'individus sont en mesure d'avoir accès à des moyens de création et de publication ». (L. Maurel, 2014, p. 107). De plus, les règles dans le domaine sont édictées par des entités qui portent le titre plénipotentiaire de concepteur.

Le véritable pouvoir sur la scène du numérique appartient en effet à ces concepteurs qui réussissent à imposer aux autres utilisateurs la nécessité de leurs produits ; par-là, ils les soumettent à leurs propres règles édictées en fonction de leurs intérêts tout aussi frappés du sceau de la particularité.

Cette configuration donne aux espaces numériques un caractère sacré dont les prêtres et les dieux sont les concepteurs. Par exemple, Mechoulan et Vitali-Rosati (2014, p. 16) soutiennent que « la 'sacralité' de l'espace Google [est déterminée] par des règles qui sont plutôt imposées par la plateforme elle-même ». L'accent mis sur la source des règles permet de penser une position en retrait des lois des nations, donc des constitutions. Tout se passe comme si cette sphère du numérique existait en dehors des États et signerait, dans un certain sens, leur fin. C'est cette idée que souligne Dominique Rousseau lorsqu'il écrit :

La nouvelle civilisation du numérique signe, en effet, la fin de l'État souverain national, la fin du contrôle de l'État sur l'économie et la société ; or, le droit reste aujourd'hui toujours fabriqué sous l'autorité de l'État. D'où cette impression d'un droit inadapté. Mais ce n'est pas le droit qui est inadapté, c'est la forme nationale : un droit national pour une civilisation qui devient globale est nécessairement inadapté. (D. Rousseau, 2017, p. 9).

La fin de son propos démontre non pas la fin de l'État nation, mais l'inadéquation entre le numérique et la constitution de l'État nation en raison des civilisations différenciées auxquelles il s'applique. La situation du numérique, en dehors donc de l'État nation déjà constitué, la place dans un mouvement

civilisationnel quasi nouveau. Dans ce mouvement, la société numérique semble reproduire le schéma de la société civile telle que décrite par Hegel.

Ci-dessus, la marque de la particularité et de l'individualité prononcée désigne adéquatement ce moment qui se situe entre la vie dans la famille et celle dans l'État, c'est-à-dire la société civile. Hegel présente l'homme qui s'y trouve de la façon suivante : « La personne concrète qui est à soi-même une fin particulière comme ensemble de besoins et comme mélange de nécessité naturelle et de volonté arbitraire est le premier principe de la société civile ». (G.W.F. Hegel, 1940, p. 217-218). Il est de ce fait évident que la quête d'un tel homme trouve sa satisfaction dans son bien-être privé, dans son intérêt égoïste.

Ce moment de la Société civile parce qu'étant un ensemble de particularités est l'universel (G.W.F. Hegel, 1940, p. 109). L'ensemble des particularités qui constituent l'universel est dans la société numérique, devenue par son mode organisationnel, une part du vivre-en commun apolitique, une société civile. Cet universel qui en ses différents pôles, se voulant repliés sur eux-mêmes, subit l'effet d'un éclat, d'une perte du lieu commun qu'il était censé représenter, c'est-à-dire un universel borné par les particularités. Ainsi, nous avons un lieu commun, un universel perdu dans ses extrêmes. Et la société numérique est le règne de la perte de l'universel qu'il faut reconquérir pour ne pas basculer dans un absolu déchirement. De ce fait, la puissance régulatrice des institutions ne doit-elle pas être convoquée ?

III- L'institutionnalisme et la constitution d'une société numérique

L'aspect d'un universel perdu dans ses extrêmes est ce qui a nécessité l'évocation de la puissance institutionnelle. Mais, une autre alternative pourrait-être la sortie d'un tel règne ; ce qui reviendrait à soutenir la possibilité d'une existence sans numérique. Contre une telle orientation, il convient, pour montrer la nécessité d'un institutionnalisme dans cette sphère et la configuration qu'il doit avoir, de s'attarder sur la question de l'exigence d'une révolution numérique.

La relation de l'homme avec le numérique mérite que le statut de ce dernier qui est la nouvelle configuration des objets techniques soit exposé. Dès l'entame de *du mode d'existence des objets techniques*, Gilbert Simondon présente son intention qui est de rompre avec la tradition qui soutient une opposition entre homme et machine, entre humain et technique. Il écrit à ce propos que cette opposition « masque derrière un facile humanisme une réalité riche en effort humain et en force naturelle, et qui constitue le monde des objets techniques, médiateurs entre la nature et l'homme ». (G. Simondon, 1989, p. 9). Au fond, Simondon explique qu'en tant qu'elle est le fruit de l'humain, la technique a en elle-même de l'humain. Elle est donc la résultante d'un progrès de l'humanité et possède une existence légitime. Aussi, note-t-il, le développement de l'objet technique « est dû à des perfectionnements de détails résultant de l'expérience de l'usage » (G. Simondon, 1989, p. 27). Relativement à cela, le numérique a débuté son existence, d'abord embryonnaire, dès les premières créations techniques ; il doit donc être perçu, et c'est là son identité vraie, comme la configuration nouvelle de l'humanité. Les différentes réflexions sur une éthique de la technique, dans le sens d'encadrer les actions confirme cela.

En effet, « C'est justement parce que les objets qui nous entourent et qui sont issus du génie ou de l'industrie des hommes sont une part déterminante dans les conditions de notre « bien-vivre » que la question éthique concerne le technicien ou l'ingénieur » (J.-M. Besnier, 2009, p. 33). Dès lors, la révolution numérique ou, ce qui se trouve être la même chose, la transformation digitale doit être accueillie dans des dispositions qui favorisent le « bien-vivre ». Ce bien-vivre ne dit-il pas aussi l'agir bien ? N'agit-il pas bien celui qui est encadré et traversé par la puissance de la norme ? N'est-ce pas là le sens des institutions ?

La puissance institutionnelle trouve dans ces conditions, en ce qu'elle est à même de produire, sa raison d'être. À la question : « Que produit-elle ? » on pourrait avancer, en contexte, les éléments suivants : une disposition d'esprit numérique et une diction des productions pour une transformation intégrale et intégrante.

La disposition d'esprit condense les déterminations de la volonté libre et le bien comme finalité. C'est un mode d'être entièrement basé sur la capacité de l'individu agissant à placer le bien en la matière comme la fin de son usage. Si généralement la conception du bien se forme en l'individu par un processus d'acculturation et par la médiation de l'éducation, c'est bien ce mode que l'appréhension du numérique doit, pour un usage adéquat, adopter. Ainsi, à côté de l'initiation à la pratique du numérique du point de vue de la maîtrise des outils, une introduction à la responsabilisation quant à son bon usage doit, avec sérieux, intégrer les systèmes éducatifs. Déjà chez l'enfant, la soustraction, dans cette éducation de l'aspect ludique doit être de mise. En effet, « la pédagogie du jeu traite l'élément puéril comme quelque chose de valable en soi, le présente aux enfants comme tel, et rabaisse pour eux ce qui est sérieux, et elle-même à une forme puérole peu considérée par les enfants ». (G.W.F. Hegel, 1940, p. 210). Seule donc une éducation frappée du sceau du sérieux pourra édifier, en l'individu, la disposition de l'esprit numérique. Si l'idée du bien a été mise en avant dans un sens qui semble restrictivement moral, ce bien dont il est question couvre de façon originale le domaine des conceptions.

Concevoir en direction de l'utile, tel est l'autre aspect de la disposition de l'esprit numérique. Il est manifeste que la Covid-19 a pu exiger une telle dynamique en favorisant une prolifération des outils numériques pour assurer les opérations et transactions quotidiennes. La crise n'a fait qu'accélérer le processus de transformation digitale des entreprises. Mais, alors que cette transformation se fait de façon individuelle et dans le monde des entreprises, plusieurs angles de cette transformation qui doit être intégrale restent en l'état ou en déphasage avec les autres éléments qui entretenaient des rapports avec eux. Pour être réussie, la transformation doit privilégier une approche systématique et/ou par secteur. Or la puissance qui peut conduire à une telle transformation ne peut appartenir qu'à l'institution publique, car elle représente le moment total et médiateur.

L'existence d'un ministère greffé à l'organisation étatique pourrait apporter une réponse, mais une telle réponse, essentiellement politique, demeure encore en marge du phénomène même. Dans sa structuration et ses charges, ce ministère ne se distinguerait pas d'un ministère « des postes et télécommunications existant depuis 1961 ». (F. Wodié, 1996, p. 593). Mais, l'organe qu'est la cour suprême peut représenter un modèle institutionnel pouvant régir le numérique. Le modèle de la cour suprême d'arbitrage de par sa position centrale avec ses chambres (F. Wodié, 1996, p. 218), et ses interventions en amont et en aval ses décisions, s'offre comme une structure assez solide pour proposer une Cour Nationale du Numérique. De l'intégration au système éducatif à la naissance d'une Cour du numérique, la structure organisationnelle prend forme. Cette cour peut affranchir l'espace numérique de la volonté étatique d'un absolu contrôle et encadrer l'élan des entreprises et des individus.

Conclusion

Que retenir à l'issue de ce parcours ? La raison, à partir de cette pandémie, ne vient-elle pas pousser les réflexions vers une conceptualisation de la liberté à une ère qui se veut numérique ? La fin de la covid-19 dans la dynamique rationnelle de l'histoire offre, à l'attention et à la réflexion, la constitution d'une société numérique. Cette dernière pour être ce qu'elle est réellement ne saurait se départir d'un institutionnalisme. Cet institutionnalisme qui s'ouvre logiquement avec l'éducation avec l'intégration du système éducatif appelle une sorte de cour du numérique. Ces institutions visent d'abord à produire des individus responsables dans les usages et dans les conceptions ; ensuite, à encadrer et définir les stratégies en matière de transformation digitale.

Toutefois, l'éloquence de ces réponses n'occulte pas le côté plus complexe de leur mise en œuvre. Si dans la question de « l'école » la conception des modules de formation y adaptés peut favoriser leur mise en œuvre, la cour du numérique est, quant à elle, d'un tout autre ordre. Son sort semble être à la croisée des

politiques, des scientifiques, du juridique, du législatif, des entreprises, et des utilisateurs. Mais n'est-ce pas une telle posture stratégique qui lui confère sa nécessité ? Par ailleurs, ne doit-elle pas être, dans ses moindres composantes, adéquatement pensée ?

Références Bibliographiques

- BESNIER Jean-Michel, 2009, *Demain les posthumains : le futur a-t-il encore besoin de nous ?* Paris, Hachette.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1940, *Principes de la philosophie du droit*, trad. André Kaan, Paris, Gallimard.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1965, *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, 10/18.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1994, *Encyclopédie des sciences philosophiques, T I, La science de la logique*, Trad. Bernard BOURGEOIS, Paris, Vrin.

- KULESZ Octavio, 2017, *La culture dans l'environnement numérique : Évaluer l'impact en Amérique latine et en Espagne*, Paris, UNESCO.

- MAUREL Lionel, 2014, « DROIT D'AUTEUR ET CRÉATION DANS L'ENVIRONNEMENT NUMÉRIQUE, Des conditions d'émancipation à repenser d'urgence », *Mouvements*, n° 79, <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2014-3-page-100.htm>, p. 100 – 108.
- MECHOULAN Éric et VITALI-ROSATI Marcello, 2018, *L'espace numérique*, Canada, Sens public.
- PNUD, 2020, « Comment COVID-19 a accéléré la transformation numérique », <https://www.undp.org/content/undp/fr/home/blog/2020/how-covid-19-has-spiced-up-digital-transformation.html>, 13/11/2020 à 15h22.

- ROUSSEAU Dominique, 2017, « LE NUMÉRIQUE, NOUVEL OBJET DU DROIT CONSTITUTIONNEL », *Les Nouveaux Cahiers du Conseil constitutionnel*, N° 57, <https://www.cairn.info/revue-les-nouveaux-cahiers-du-conseilconstitutionnel-2017-4-page-9.htm>, p. 9 – 12.
- SIMONDON Gilbert, 1989, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier.
- VITALI-ROSATI Marcello et SINATRA Michael, 2014, *pratique de l'édition numérique*, Canada, PUM.
- WODIÉ Francis V., 1996, *Institution politiques et droit constitutionnel en Côte d'Ivoire*, Abidjan, PUCI.

CONFÉRENCE INAUGURALE PRONONCÉE PAR LE PROFESSEUR **Alphonse SEKRE GBODJÉ**³
À L'OCCASION DE DJAKA FESTIVAL LE VENDREDI 11 DÉCEMBRE 2020 À DIVO
 THÈME : “LA SÉMANTIQUE DU CONCEPT “BOBLA” DANS L’ANTHROPOLOGIE DIDA”

INTRODUCTION

La question relative au “**bôblâ**” soulève plusieurs problématiques : la question des conflits, de justice et de la culture de paix en pays dida, godié, ega, et neyo. D’une portée anthropologique, philosophique, socio-historique et politique, cette question est encore d’actualité dans une Afrique contemporaine désarticulée par les crises et les violences.

Hier, dans la société dida⁴, comme chez les autres peuples, des rivalités territoriales opposaient les voisins d’une même aire géographique et socioculturelle. Des guerres de clans ou d’hégémonie ethnique alourdissaient l’atmosphère du cadre de vie commun, faisant des victimes au sein des communautés. Le crime y était facilement commis et le désarroi s’emparait de la tribu. Les fautes les plus graves comme le meurtre, le viol et l’adultère, étaient sanctionnées publiquement. On pouvait exclure le coupable du village ou le priver de sa famille.

Le Dida, dans sa nature pacifique et conciliante, savait faire face à l’offense et l’inacceptable. La tolérance et le sens profond du pardon relèvent de sa culture. Il s’appuyait sur sa coutume pour régler pacifiquement ses problèmes. Le “**Bôblâ**”, tout comme le “**Rameau**” ou la “**Palabre**”, des instruments institutionnels légitimes, à force de lois ancestrales, permettaient aux Dida, Godié, Ega et Noyo de résoudre les conflits de diverses natures.

Qu’est-ce que le “**Bôblâ**” ? Quel est son sens étymologique ? Le “**Bôblâ**” relève-t-il d’une réalité socio-historique ou d’une mythologie ? Quel fut son rôle ou sa fonction dans ces sociétés ? Aujourd’hui, comment, le “**Bôblâ**” peut-il servir de modèle de règlement de conflits dans une Afrique, voire dans une Côte d’Ivoire traumatisée et démantibulée par des crises meurtrières depuis plus de trois décennies ?

La littérature⁵ sur le monde dida est abondante. Par contre, la problématique du “**Bôblâ**” comme instrument judiciaire traditionnel et son fonctionnement, n’~~ont~~ a encore fait l’objet d’étude socio-historique ou anthropologique systématique, rigoureuse et scientifique. Il faut l’avouer, la question portant sur le “**Bôblâ**” relève d’une extrême complexité, il serait, donc, prétentieux de vouloir mener, ici, une étude

³Alphonse SEKRE GBODJÉ est né le 02 janvier 1971 à LAKOTA (R. Côte d’Ivoire). Professeur Titulaire des Universités, Politologue et Historien contemporain, est enseignant-chercheur à l’UFR : *Communication, Milieu et Société*, l’Université Alassane Ouattara où, il occupe la fonction de Directeur de Département d’Histoire. Directeur-fondateur du CRECCSA (*Centre de Recherches sur les Communautés et les Civilisations des Savanes d’Afrique*). Professeur de pastorale et d’éthique politique à l’UCAO (*Université Catholique de l’Afrique de l’Ouest*), unité d’Abidjan. Membre du Comité Scientifique de la Revue Scientifique IREA (Institut de Recherches d’Études Africaines) de Paris. Chercheur associé et représentant officiel en Côte d’Ivoire, d u CERCLECAD (*Centre de Recherches pluridisciplinaires sur les Communautés d’Afrique Noire et de Diasporas*) du Canada (Ottawa), Écrivain et auteur de plusieurs publications scientifiques.

⁴Située au Sud de la Côte d’Ivoire, le pays dida est une entité géographique très étendue, de près de 9000Km². Le territoire, d’une forme triangulaire, s’étend entre 4°50 et 6° ouest et, entre 5° et 6°20 de latitude nord. Le sommet de ce triangle est constitué par la lagune de Grand-Lahou située entre Makey et Lauzoua. La base de ce triangle est représentée par une ligne est-ouest, parallèle à l’axe Divo-Lakota. (Cf. ZézéBéké (P), p. 125.). Par ailleurs, le peuple dida, dans son ensemble, constitue une entité linguistique très complexe ; la différence dialectique estassez considérable. Le peuple est présent à Divo, Lakota, Guitry, Zikisso, Hiré, Fresco et même à Grand-Lahou.

⁵Zézé Beké (P.), « Origine et mise en place des populations dida », in *Annales de l’Université d’Abidjan*, série I (Histoire), N° 9, Abidjan, Université d’Abidjan, 1981, P.P.123-137

*ANCI/Colonie de Côte d’Ivoire, Cercle de Lahou, subdivision de Lakota, rapports de l’administrateur canal au sujet des “*Coutumes indigènes en pays dida*”, 1916

*Tarray (E), « L’organisation sociale des Dida de Côte d’Ivoire » in *Annales de l’Université d’Abidjan*, Abidjan, Université d’Abidjan, 1969, p. 376

*Bernus (E.), « Ahouati, notes sur un village dida », in *Études Ebuméennes*, Abidjan, VI, 1957, PP. 213-229

*Gorilosky (B), « Récits folkloriques dida », in *Notes africaines* de l’IFAN, Dakar, N°56, 1952, PP.120-121

*GbodjéSekré (A), « Le pouvoir politique traditionnel en pays dida » in *Lettre d’Ivoire*, Univ. Bouaké, N°008, 2010, pp. 333 et suit

*Grivot (R), « Le cercle de lahou », in *Bulletin de l’IFAN*, Dakar, T IV, N° 1 à 4, PP. 1 à 154

exhaustive sur cette institution dida. C'est pourquoi, cette communication reste une contribution à la connaissance de la nature d'un pan du pouvoir judiciaire chez le Dida-Godié.

Au-delà du sens du mot, l'étude rend successivement compte de la personnalité juridique du "Bôblâ", de sa structure fonctionnelle, de son mode de règlement des conflits en pays dida-godié et, enfin, suggère le Bôblâ comme une thérapie susceptible d'éradiquer la violence politique en Afrique contemporaine.

1. De l'étymologie du mot

Le "Bôblâ" est une petite plante aux feuilles larges qui pousse spontanément dans la nature. La texture de ses feuilles incarne une certaine noblesse et élégance qui traduit un certain degré de délicatesse et incarne une profonde spiritualité. À vue d'œil, le "Bôblâ" inspire un état de grande quiétude et d'imperturbabilité. Cette plante, selon une certaine cosmogonie dida, ne pousse pas sur une terre rocailleuse, mais sur une terre humide, fertile, riche et nourricière. Elle dégage une certaine fraîcheur, distille une grâce particulière et répand une harmonie spirituelle. Bref, le "Bôblâ" lénifie tout son environnement.

L'origine du "Bôblâ", à l'heure actuelle de nos investigations, reste tout un mystère. La plante aurait été révélée aux Dida par les génies bienfaiteurs et régulateurs du cosmos dida, afin de conjurer le mauvais sort ou d'éloigner tout esprit satanique. Il s'agit d'une plante d'alliance et de pacte de paix instituée entre les humains et les génies.

Le mot "Bôblâ" se compose, par ailleurs, de deux termes : **Bô** ou **Gbô** en Dida, qui signifie le "conflit", le "Palabre" et de **Blâ** qui renvoie au verbe "Tuer" en français. Par conséquent, "Bô-blâ" ou "Gbô-blâ", signifie : "le conflit tue", le "Palabre tue".

De "Bô-blâ" ou "Gbô-blâ", se dégage un autre mot : "Blâ-gbô" qui signifie littéralement : « **Tuer le palabre** », « **mettre fin au conflit** »

Certaines expressions éclairent la notion de **Gbô** : **Gbôgnon** (homme de conflits, palabreur), **akalègbô** (On est en palabre, on est en désaccord), **gbôkalili** (le fait d'être en palabre, en conflit), **gbôbléli** (se disputer, faire des histoires, faire palabre), **owa-gbôbléli** (il aime se disputer, il aime faire des histoires, des palabres). Comme on le voit, toutes ces expressions ramènent à la même réalité sociolinguistique dida et permettent déjà de connaître la nature des conflits à résoudre.

2. De la typologie des conflits en pays dida-godié

La nature du conflit n'est pas forcément une forte dispute ou des propos injurieux ou encore, le fait de causer un délit envers son frère. Le moindre geste déplacé ou toute parole incommode peut susciter des interrogations ou des susceptibilités chez le dida-godié. Par exemple, ne pas dire bonjour au voisin au réveil. Ne pas le faire, signifie qu'il y a **gbô** (*il y a palabre*). Ou encore, le fait de ne pas donner des piments ou des aubergines à sa voisine ou à sa coépouse parce que n'en disposant pas, peut mettre en doute la sincérité des relations existentielles au niveau de la famille ou du corps social villageois.

Aussi, des signes ou des gestes renseignent fort éloquemment sur un conflit latent entre les membres de la cellule familiale ou du corps social villageois. **Alilikô** (*on ne mange pas ensemble, on ne partage pas ensemble le repas*), **amana-néko** (*on ne boit pas ensemble*). Or, pour le Dida, Godié, Ega, Noyo et tout comme chez certains peuples africains, c'est autour du repas ou du **bandji** (*vin de palme*) que se raffermisssent les liens de fraternité. En effet, au moment du repas, tous les membres de la cellule familiale étaient réunis, c'était un grand moment de partage, d'amour et de convivialité. Le repas était le symbole de l'unité et de la cohésion familiale.

C'est pourquoi, lorsqu'était constatée l'absence prolongée d'un membre de la famille au repas, le **Gagagnon** (*le patriarche, le plus ancien*) de la famille était immédiatement saisi pour régler le palabre : **Welikoba** ou **gbôkoba** (*existe-t-il de palabre ? Ou, quelle est le palabre, le conflit ?* se demandait-il. C'est lui qui, par un simple arbitrage, pouvait résoudre ces petits conflits mineurs afin de préserver l'unité de la famille.

Mais, au-delà de ces crises mineures, il pouvait y avoir des oppositions d'intérêts antagonistes majeurs entre deux entités socio-politiques, c'est-à-dire entre deux villages ou deux tribus. Les conflits fonciers et les actes d'adultère étaient plus récurrents dans le monde dida-godié. La terre était perçue comme une grande richesse, un bien précieux d'une valeur inestimable et, ne devant faire l'objet d'une quelconque transaction. Le Dida est attaché à sa terre, ce qui explique, quelquefois, qu'il s'engage dans un ultime combat de survie et, surtout, d'honneur lorsque l'intégrité de la terre, son patrimoine, le legs de ses ancêtres, est menacée. La violation du patrimoine foncier de la famille ou de la communauté villageoise par autrui est perçue comme une déclaration de guerre. Il pouvait s'agir de crises d'une rare intensité, sources de violences et d'actes d'animosité sur les communautés belligérantes.

Quant à l'acte adultérin, il constitue, aussi, une autre source de conflits et de violences en pays dida-godié. Chercher la femme d'autrui est monnaie courante dans le monde dida, tout comme dans n'importe quelle société humaine. Si ailleurs, prendre pour épouse une femme déjà mariée dans le village voisin est perçu comme un acte de puissance, de bravoure et d'hégémonie, à l'inverse, l'idéologie dida considère comme abominable et démoniaque l'acte de "*coucher avec la femme*" de son frère. À la limite, c'était lui vouloir la mort. Cet acte ignoble discréditait son auteur, sa famille et son clan. Le mari dont l'épouse avait été victime, très frustré et en colère, ruminait sa vengeance et le drame pouvait inévitablement advenir à tout moment. Il fallait donc recourir à la coutume, c'est-à-dire au "*Bôblâ*", pour calmer les esprits et consolider la paix.

3. De la personnalité juridique et morale du "*Bôblâ*"

La personnalité juridique et morale du "*Bôblâ*" est foncièrement liée à celle de *Djô-gbêsou*, c'est-à-dire de "*l'arbre à palabre*", sorte de Tribunal coutumier ou Palais traditionnel de justice. Le règlement des graves crises entre les membres du corps social villageois ou entre des entités sociopolitiques voisines se faisait sous *l'Arbre à palabre*. C'est une Assemblée coutumière (*djégré* ou *tité* en dida) où se réglait les conflits de natures diverses : les litiges fonciers, le cas de violation des droits de succession, les cas d'adultère, les problèmes d'infidélité, le cas des victimes de la sorcellerie, l'outrage à la coutume et le non-respect des dieux etc... C'est à ce niveau qu'intervenaient les *Gba-bléwan (les juges)* qui donnaient un contenu juridique et moral au "*Bôblâ*".

Les détenteurs du pouvoir politico-judiciaire, en pays dida-godié, étaient généralement les patriarches, c'est-à-dire, les vieux appelés en dida, (*Glèglèwan, Gagawan* ou *Kôglèwan*). On y observe, en réalité, une certaine gérontocratie judiciaire. Il s'agissait, bien entendu, du pouvoir de l'ensemble des *Glèglèwan* (les vieux), des *Dodotowan* (les chefs de terre), des *Gligbotowan* (les chefs de famille) et des *Douto* (les chefs de village). Ces personnages aux cheveux souvent blancs, étaient les garants des us et coutumes, intermédiaires entre le monde des vivants et celui des ancêtres. Ils détenaient les lois qui régissaient la société. Ils avaient un sens conciliant très élevé ; ils associaient politique, justice et diplomatie pour régler les problèmes cruciaux. C'étaient eux les *Gba-bléwan, Weli-bléwan* ou *Tité-prawan*, c'est-à-dire, les juges.

En effet, ces anciens rendaient la justice. Ils étaient supposés remplis de sagesse, de savoir-faire et nourris de mille expériences vécues. Ils étaient, en effet, chargés de faire respecter les lois ancestrales et d'appliquer les principes légalitaires de la vie en société. Dans ce sens, ils étaient les véritables chefs du système politico-judiciaire en pays dida. Ce sont aussi eux, les véritables détenteurs de certains pouvoirs et secrets de la vie. Ils avaient la clé des énigmes sociales. Ces vieillards étaient à l'image des ancêtres au niveau de la société dida, jouant les intermédiaires entre les morts et les vivants. Interprètes des dieux, ils transmettaient des messages et les doléances des siens aux fétiches et aux génies

Ce sont eux qui instituaient au niveau de *l'Arbre à palabre*, un long processus de dialogue toujours élargi à la recherche de l'équilibre social. Cette justice qui reposait sur l'éthique et l'impartialité, enclenchait, dans cette optique, le processus de réparation du tort causé. Les parties belligérantes s'expliquaient tour à tour devant l'Assemblée des anciens pour vider le contentieux. La partie mise en cause, saisissant l'occasion de ces assises, faisait son mea-culpa et reconnaissait publiquement sa responsabilité,

sa faute. Cette démarche introspective se menait sur fond de fortes doses d'humilité et de reniement de son égo. C'était toute une démarche thérapeutique qui apaisait, adoucissait et soulageait les esprits chagrins.

C'était à la fin de ce processus de demande de pardon qu'intervenait le **“Bôblâ”** pour conclure durablement la paix. On associait le **“Bôblâ”** au **“Kaolai blanc”** et aux feuilles de deux autres plantes d'alliance : le **“Zézou-gbatè”** et le **“Yawotiè”**. Ces éléments de la culture dida répondaient d'une certaine divinité ; ils étaient sacrés et perçus comme une loi ancestrale à respecter par tous. Le non-respect de cette loi exposait les contrevenants à la colère des dieux.

La victime ou sa famille, attentive à la démarche du pardon, accédait finalement à la requête de réconciliation des anciens. Des amendes exigées par la coutume, selon la gravité du tort, étaient réclamées. Il fallait une juste réparation du préjudice causé et ce n'était qu'après cette phase expiatoire que les **Kôglèwan**, c'est-à-dire, les patriarches, commençaient à évoquer l'esprit des ancêtres ou des dieux afin d'exorciser le sort pour éloigner définitivement le mal.

C'était après acquittement que le mis en cause retrouvait les siens en bénéficiant à nouveau de la confiance de la communauté. La confiance avec laquelle il renouait par son intégration au tissu social était le signe visible de l'attachement aux valeurs communautaires et aux dogmes ancestraux, garants de la vitalité pérenne de la cité. C'est une sorte de pénitence sans concession pour la réhabilitation morale du sujet coupable et de la préservation de la candeur citoyenne. Il fallait faire en sorte qu'il n'y ait pas de fissures au niveau du corps social villageois où chaque membre devait être en harmonie avec soi-même et, avec les autres.

Ainsi, l'intégration du coupable dans la communauté dida-godié, répondait au désir de sauvegarder le caractère insulaire et indivisible du clan. C'est dans cette atmosphère de réceptivité et d'adhésion à la nouvelle vie communautaire que le fautif pouvait mieux s'engager et vivre pleinement.

Comme on le voit, symbole de la paix, le **“Bôblâ”** permettait de mettre fin aux graves crises et consolidait les relations humaines intercommunautaires. Mais, on pourrait, aussi, rattacher son histoire à celle de la naissance des alliances entre le peuple Dida et certains peuples de Côte d'Ivoire. Le **Bôblâ** et ces alliances peuvent être suggérés comme une voie de résolution de crises et de consolidation de la paix en Afrique contemporaine.

4. Le **“Bôblâ” comme modèle de juridiction dans le règlement de crises socio-politiques en Afrique**

La carte politique de l'Afrique contemporaine est sombre et l'avenir du continent est hypothétique. Le diagnostic est sévère. Déjà, en 1952, l'Afrique enregistrait son premier coup d'État militaire perpétré par un groupe **“d'officiers libres”** dirigée par le général NEGUIB, renversant ainsi FAROUK en Egypte.

Depuis cette date, en passant par les années 1990 où certains États africains firent de l'option des conférences nationales, un début de solution à la question de stabilité sur le continent, la vie politique n'y a cessé d'être rythmée par une série de coups d'État meurtriers jusqu'en 2020, avec en pointe, le **“printemps arabe”** en 2011, qui voit le chamboulement total de l'ordre ancien : la chute du régime de Moubarak en Egypte, de Ben Ali en Algérie et l'assassinat du colonel Kadhafi en Libye. À cette liste, en Afrique de l'Ouest, s'ajoute, en Côte d'Ivoire, le renversement de Laurent Gbagbo, le 11 avril 2011.

L'Afrique a un sérieux problème avec la démocratie et l'alternance politique. Le mal est très profond et touche les consciences collectives et individuelles. Les partis politiques et leurs leaders constituent une grosse plaie pour le continent africain. En effet, de part et d'autre de l'arène politique, l'on n'hésite pas à mettre en avant la fibre ethnico-religieuse et à brandir le pouvoir et le charme de l'argent. En période électorale, les populations n'hésitent pas à vendre au plus offrant leur bulletin de vote à cause du poids de la misère et de la pauvreté.

Aussi, étant entendu que la dynamique électorale au cœur de la démocratie multipartite est irréversible et devant l'obligation de sacrifier au rituel du vote qu'il ne peut obvier, le régime au pouvoir, conscient aussi du fait de sa faible popularité, met alors en place une des rares technologies dont seuls les concepteurs possèdent le secret : truquer d'avance les compétitions électorales : l'état

civil et les listes électorales aléatoirement élaborés, l'encre indélébile destructible, le bourrage des urnes la veille et le vote multiple. Résultat : les fraudes massives donnant des scores grotesques avec en pointe la réélection certaine du chef de l'État en fonction dès le premier tour, une Assemblée monocolorée ou, à défaut, un pluralisme formel, c'est-à-dire une présence symbolique de l'opposition au parlement sans véritable alternance.

Dans la quasi-totalité des pays africains dont la Côte d'Ivoire, on note le surgissement des formes de violence et de meurtres les plus ignobles dépassant l'entendement humain. Le contexte politique et électoral actuel de la Côte d'Ivoire est illustratif à plus d'un titre : une violence d'une extrême intensité gratuite ; plus de soixante-dix morts, une centaine de blessés et des arrestations extra judiciaires. À ce lot s'ajoutent les 3000 morts de la crise postélectorale de 2011, les nombreuses victimes de l'embargo sur les médicaments imposé aux Ivoiriens par la France impérialiste, les nombreux orphelins de cette barbarie humaine et les milliers d'Ivoiriens en exil qui errèrent dans la sous-région ouest africaine et en hexagone. La politique qui devrait être perçue comme un simple jeu démocratique est devenu un pugilat entraînant la mort.

C'est la faillite des structures politiques et leurs dysfonctionnements qui infèrent des systèmes violents, explicitement désignés, mis en cause et dont les formes les plus récurrentes sont les pouvoirs totalitaires, dictatoriaux, tyranniques. Le pôle le plus fort qui a gagné la guerre, continue de maintenir sa suprématie sur les vaincus et, très souvent, leur impose une justice des vainqueurs. Ils sont arbitrairement jetés en prison sans jugement, leurs biens hypothéqués et leurs comptes bancaires gelés. Désormais, les rancœurs dominent les cœurs et l'esprit de vengeance toujours présent, pousse les victimes dans l'extrémité de l'adversité et de la violence.

Il faut le reconnaître et l'avouer en toute conscience, la politique a fragmenté et fragilisé la Côte d'Ivoire. La fracture sociale est béante et très profonde ; les Ivoiriens qui avaient toujours vécu en harmonie et en bonne intelligence ont brusquement cessé de se parler, de se côtoyer et de se fréquenter ; la haine ayant pris le dessus. Les Ivoiriens du Nord, du Sud, de l'Est, de l'Ouest et du Centre se regardent désormais comme des ennemis. Aussi, le doigt accusateur est-il porté à tort ou à raison vers les frères ressortissants de la sous-région ouest africaine et d'ailleurs, comme étant, la source des malheurs des Ivoiriens et de la Côte d'Ivoire.

Comme on le voit, le contrat de confiance est brisé et la dynamique sociale est entrée dans une certaine forme d'immobilisme invivable. Du coup, les notions de fraternité, de solidarité, de charité et de pardon qui, jadis, ont caractérisé les communautés de l'Afrique ancestrale, se sont éloignées définitivement. Et, c'est ici, que le **“Bôblâ”**, en tant qu'institution judiciaire ancestrale dida prend tout son sens. Comment peut-il servir de modèle dans la résolution des crises dans une Afrique marquée par des violences politiques et en totale putréfaction ? Telle est la question.

La voie a été indiquée et la démonstration sur la capacité du **“Bôblâ”** à résoudre les conflits a été déjà faite tout au long de cette communication. Il faudra, donc, à la lumière de cette communication, mobiliser toutes les ressources humaines ancestrales et tous les moyens de la coutume dida afin d'amorcer l'étape d'une véritable, sincère et vraie réconciliation en Côte d'Ivoire. La paix et le développement de ce pays est à ce prix.

Conclusion

Que retenir de cette brève étude ? Quels sont les résultats de cette recherche ? Les objectifs de départ ont-ils été atteints ? Si oui, sur quels points significatifs ? Quelles sont les zones d'ombre et les perspectives de l'étude ?

Il ressort qu'à partir de cette étude, nous osons poser un problème intégré à l'histoire des juridictions traditionnelles et modernes d'Afrique, en général, et de ceux de la Côte d'Ivoire, en particulier. La corruption institutionnalisée au niveau des juges et le fonctionnement émetique de certains rois et chefs traditionnels africains, le regard et les critiques acerbes des citoyens vis-à-vis de la justice en Afrique et les crises politiques qui alimentent les consciences, les sociétés et les civilisations, sont autant de questions objectives qui intéressent, au premier chef, la critique historique, politique ; l'anthropologie et la sociologie.

C'est pourquoi, le regard rétrospectif des intellectuels africains sur le "**Bôblâ**" et son fonctionnement en pays dida, devrait permettre aux juridictions actuelles de nos États, de réaliser leur autocorrection afin de rendre une justice plus humaine, d'éduquer et de consolider la paix par un vœu pieux au règne de la justice et du respect des lois. L'intérêt scientifique d'une telle étude est de taille.

ELEMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

1- Sources Archives

- ANCI, 1EE1 27-39-5(2), Colonie de Côte d'Ivoire, Cercle de Grand-Lahou (pays dida), 1913-1914.
- ANCI, 1EE 127 (2) et 1EE 132 (1234), Colonie de Côte d'Ivoire, Rapport d'inspection, de prise de commandement, politique à suivre. Rapport mensuel de 1913-1922
- ANCI, 1EE 133 (1-2-3), Colonie de Côte d'Ivoire, Cercle de Grand-Lahou (pays dida). Dossier relatif à la pénétration, à la conquête et à la pacification du pays dida.
- ANCI, 2EE 5 (10-11), Colonie de Côte d'Ivoire, Rapport au sujet des actes de rébellion imputable à des notables dida en 1919.

2- Sources Orales

- DAGOHI Frédéric**, 88 ans environ, patriarche et chef de lignage Sékouri-Asou de Sékourililié. Entretien directif du 26 septembre 2005 à Sékourililié. *Thème : le Gôpô et le coupable.*
- DOBE Didier**, 62 ans environ, du village de GNAMA (canton Dies/DIVO). Entretien directif du 10 septembre 2005 à GNAMA. *Thème : l'arbre à palabre en pays diès.*
- KOMENAN Augustin**, 52 ans environ, du village de SAKOTA (canton Garo/DIVO). Entretien directif du 15 septembre 2005 à SAKOTA. *Thème : le bôblâ dans le règlement des conflits en pays dida.*
- KOURIGA Datto Ignace** (70 ans environ), paysan du village d'Ouagalilié (Canton Déboua), S/P de Lakota. Entretien directif du 05 janvier 2006 à Ouagalilié. *Thème : les anciens et la palabre en pays dida.*
- LOGO Dagohié Dieudonné**, paysan et ex-agent d'Etat Civil de Grogouya, né en 1942 à Grogouya. Entretien directif du 27 septembre 2005. *Thème : le bôblâ dans le règlement des conflits en pays dida.*
- TOTI Léon** (78 ans environ), paysan de Dakourililié (Canton Déboua), s/p de Lakota. — entretien semi direct du 29 septembre 2005 à Dakourililié. *Thème: le Gôpô et le coupable*
- ZAMATI Gbodjé Félix**, né vers 1927, à Sékourililié (canton Déboua); s/p de Lakota, patriarche, chef de lignage et chef terrien de Sékourililié. — Entretien directif à caractère public du 2 janvier 2006 à Sékourililié — *Thème1, Le pouvoir politique traditionnel en pays dida. Durée : 1h 35mn — Thème 2 : le bôblâ dans le règlement des conflits en pays dida.* Entretien directif du 03 janvier 2006.

3. Références Bibliographiques

- AMON D'ABY (J.F.), *Le problème des chefferies traditionnelles en Côte d'Ivoire*, Abidjan, NEA, 1988, 64p.
- ANGOULVANT (G.), *La pacification de la Côte d'Ivoire : Méthodes et résultats : 1908-1915*, Paris, Larose, 1916, 395p.

- CATHERINE COQUERY (V.) et H. Moniot « Histoire africaine, constatation, contestation », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, 1976.
- DISLERE (P.), *Traité de la législation coloniale*, Paris, Larose, 1913, 208p.
- DOMEREGUE (C.D.), *La politique coloniale française et les réalités coloniales : l'exemple de la santé en Côte d'Ivoire (1905-1958)*, Thèse d'Etat, Poitiers, Université de Poitiers, 1984, 3 volumes, 1901p.
- DUVAL (J.), *Les colonies et la politique coloniale de la France*, Paris, Arthur Bertrand, 1964, 526p.
- ELLOE (Brou), *Commerce et société en basse Côte d'Ivoire : de l'économie pré-coloniale à l'économie de marché*, thèse de doctorat de 3e cycle, Université de Paris VII, 1982, 574 p.
- FAYOL (H.), « Administration industrielle et générale », in Dunold, 1970, pp. 19-28
- GBODJE SEKRE (A.), « La justice indigène et la consolidation de l'autorité coloniale en Côte d'Ivoire, 1896-1911 » in *Africa*, Roma, USPI, Anno LXIII-n°4, décembre 2008, pp 638-657, p. 645.
- GOURIHI (T.M.), *L'organisation administrative territoriale de la Côte d'Ivoire de 1893 à nos jours*, Thèse d'Etat en droit, Strasbourg, Université de Strasbourg, 1981, 443 p.
- KOTRANE (Haten), *La Tunisie et les droits de l'homme*, Tunis, SAGEP, La Kasba, 1982, 102 p.
- MEILLASSOUX (C.), « Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistances. », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, n°4, 1960, pp.38-67.
- MONNET (P.), *La législation du travail dans les colonies françaises* (Thèses), Paris, Jouve, 1925, in-8°, 133p.
- PEPY (D.), *Les Etats africains et leurs problèmes*, Cours de l'Institut d'étude politique, 1964-1965, Tome 1.
- POLANYI (K.) et Arensberg (G.), « Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie », in *Larousse Universitaire*, série anthropologie, sciences humaines et sociales, septembre 1974, pp. 14-15.
- ROBERT (O.), *Législation ivoirienne*, Index chronologique : 1958-1972, Abidjan, Imprimerie de Côte d'Ivoire, 1974,177p.
- TARRAY (E.), « L'organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire », in *Annales de l'Université d'Abidjan*, série F, tome 1, fascicule 2, 1969, 374 p, p. 11.
- TIERNE (Kemanau), *Administrateur civil*, Grand-Lahou, Manuscrit, décembre 1966, 38 p.
- VOULET (Jacques), *Expertises judiciaires (ce qui faut savoir)*, Bordeaux, Imprimerie Delmas, 1969, 202 p.
- ZEZE BEKE (P.), « Origine et mise en place des populations dida » in *Annales de l'Université d'Abidjan*, série I, tome IX, 1981, pp.121-137 ; p. 125.