

MAKANISI

REVUE CONGOLAISE DE PHILOSOPHIE

N° 02 / Décembre 2019

La Goutte d'Encre

M A K A N I S I
REVUE CONGOLAISE DE PHILOSOPHIE

N° 02 / Décembre 2019

Makanisi, Revue Congolaise de Philosophie

Directeur de publication : Evariste Dupont BOBOTO, Maître de conférences
Rédacteur en chef : Didier NGALEBAYE, Maître de conférences
Rédacteur en chef adjoint : Amen Krishna NDOUNIA, Maître-assistant

Comité de rédaction :
Akanis Maxime AKANOKABIA, Amen Krishna NDOUNIA, Anselme MBEMBA-MPANDZOU, Ghislain Thierry MAGUESSA EBOME, Giscard Kévin DESSINGA, Laurent GANKAMA, Pierre Hubert MFOUTOU.

Comité scientifique et de lecture :
Charles Zacharie BOWAO (Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo) ;
Jean-Luc AKA-EVY, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ;
Dieudonné TSOKINI, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ;
Omer MASSOUMOU, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ;
Marcel NGUIMBI, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ;
Yvon-Pierre NDONGO-IBARA, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ;
Edouard NGAMOUNTSIKA, Professeur Titulaire, Université Marien Ngouabi, Congo ;
Yaovi AKAPKO, Professeur Titulaire, Université de Lomé, Togo.
Aklesso ADJI, Professeur Titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Ignace Ayénon YAPI, Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Côte-d'Ivoire ;
Antoine KOUAKOU, Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;
Ludovic FIE DOH, Professeur Titulaire Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;
Abou SANGARE, Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;
Grégoire LEFOUOBA, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ;
Jean-Claude BAYAKISSA, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ;
Paul MIAMBOULA, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ;
Auguste NSONSISSA, Maître de Conférences/HDR, Université Marien Ngouabi, Congo ;
Didier NGALEBAYE, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ;
Bienvenu BOUDIMBOU, Maître de Conférences, Université Marien Ngouabi, Congo ;
Pamphile BIYOGHE, Maître de Conférences, Ecole Normale Supérieure de Libreville, Gabon ;
Félix-Nestor AHOYO, Maître de Conférences, Université d'Abomey-Calavi, Bénin ;
Georges ZONGO, Maître de Conférences, Université Ouaga I Pr Joseph Ki-Zerbo, Burkina-Faso.
Stevens Gbaley Bernaud BROU, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;
Komi KOUVON, Maître de Conférences, Université de Lomé, Togo ;
Mawusse Kpakpo AKUE ADOTEVI, Maître de Conférences, Université de Lomé, Togo.

Infographie : Serge Mboma Luzayamo

N°02 / Décembre 2019

M A K A N I S I
REVUE CONGOLAISE DE PHILOSOPHIE

N° 02 / Décembre 2019

Publication annuelle du Parcours -Type Philosophie
Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines
Université Marien Ngouabi

Collection «Revues»

© Les Editions La Goutte d'Encre, 2019
ISBN : 978-2-491151-08-9
EAN : 9782491151089

Droits de reproduction, de traduction, d'adaptation réservés pour tous pays. La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes de l'alinéa 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies et reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective », et, d'autre part, que les « analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration », toute représentation intégrale ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite (alinéa 1er de l'article 40). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

LES EDITIONS LA GOUTTE D'ENCRE
B.P. 14545 Brazzaville,
République du Congo
E-mail : goutteencreedition@gmail.com

Les Editions la Goutte d'Encre sont un label
des Editions Hemar.

SOMMAIRE

Présentation
Evariste Dupont BOBOTO ……..…….... 12

1. *Philosophie et spiritualité dans les Dialogues de Platon*
Amen Krishna NDOUNIA ……..…….....…… 14

2. *De la portée révolutionnaire de la pragmatique : le modèle inférentiel contre le modèle du code*
Laurent GANKAMA …….....…….. 32

3. *La question nietzschéenne de l'événement et son interprétation par Martin Heidegger*
Akanis Maxime AKANOKABIA ……..... 44

4. *L'indissociabilité de l'être et le temps chez Heidegger*
Paul MIAMBOULA ……..... 58

5. *Ethnicité et subversions démocratiques en Afrique*
Pierre OYANDZA
et Ghislain Thierry MAGUESSA EBOME ……..... 66

6. *Liberté religieuse et citoyenneté : réflexions sur les propos de Jean-Jacques Rousseau*
Michel Emile MANKESSI
et Alain Francis NGOMBE……..... 78

7. *La personne humaine : une réalisation traditionnelle*
Adjoavi ATOHOUN…….....….. 87

8. *L'expérience de la mort : entre philosophie et croyance religieuse*
Pierre Hubert MFOUTOU……..... 101

9. *La problématique de la transformation du monde chez Karl Marx ou la posture d'un philosophe engagé*
Norbert AMPA ……..... 111

10. *De la générosité et l'impitoyabilité de la nature*
Taki Roseline KOUASSI- EZOUA……..…. 125

11. *La portée épistémologique de la méthode déductive chez Karl Raimund Popper*
Evariste Dupont BOBOTO
et Fernand NGATSE ……..... 135

12. *La question méthodologique de l'histoire des sciences*
Bichard AHMAT …….....……. 149

13. *Les présupposés métaphysiques de l'antipsychologisme chez Frege*
Miser ONDZE YANDZA
et Gildas DAKOYI TOLI …….....…… 159

14. *Platon et le féminisme : le statut politique et militaire de la femme dans la cité idéale*
Thomas KOUASSI N'GOH …….....…….. 177

15. *La diversalité chez Edgar Morin : vision et version des rationalités contemporaines*
Auguste NSONSISSA …….....…….. 188

16. *Le schéma du développement pour l'Afrique*
Raoul NKASSA …….....…….. 209

17. *Problématique des biotechnologies en Afrique subsaharienne : Aperçu, conditions, défis et perspectives*
Etienne KOLA …….....…….. 217

18. *La dimension écologique de la monadologie*
Georges Seka KOUASSI…….....…. 228

19. *Théophile Obenga et le problème de la continuité de la numération moderne*
Kpa Yao Raoul KOUASSI…….....… 235

PRESENTATION

La philosophie est, en tant qu'étude critique du savoir, aussi vieille que le monde. Quoique ses origines – occidentale, orientale ou africaine ne fassent pas l'unanimité, mais au Congo le débat philosophique contemporain s'est installé au début des années 1970 avec l'ouverture du Département de Philosophie au sein de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Brazzaville.

Mais cette ouverture du Département de Philosophie n'était pas toujours de bon augure : la configuration idéologique de l'époque dominée par le marxisme-léninisme ne facilitait pas une libre expression de la pensée et moins encore une diversité d'opinions. C'était le temps du Parti unique !

Néanmoins, les pionniers de cette belle aventure de la pensée philosophique ont dû faire preuve de courage et de sagesse pour concilier aux yeux du monde deux postures antithétiques : respecter la ligne politique du pays tout en gardant leur esprit critique. Ce n'était autrement qu'une forme de praxis de la maxime hégélienne : « … chacun est le fils de son temps ; de même aussi la philosophie, elle résume son temps dans la pensée » (Hegel, 1989, p.43).

Or, la dimension critique et historiale de la philosophie trouve son ancrage dans l'écriture comme « remède contre l'oubli » (Platon, 1990, 275a-b), en tant que graphisme, art du scribe dont la fonction première est de consigner la pensée ou le discours, en vue de sa conservation à travers le temps, sa « re-pensée » et/ou son perpétuel examen critique. Ce qui est aisé dans un cadre institutionnel approprié. D'où la création de la revue *MAKANISI* comme outil de pensée du Département de Philosophie de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Marien Ngouabi. Comme, en langue lingala, *Makanisi* signifie effectivement « les pensées » ; certes, au sens large du terme, mais surtout dans la perspective philosophique, c'est-à-dire en tant que réflexion permanente et examen critique. Ce qu'exprime, non seulement la lettre grecque φ que les fondateurs de *Makanisi* ont adoptée comme symbole de cette revue, mais aussi cet objet d'art, symbole du pouvoir mental, du peintre espagnol Salvador Dali (1904-1989), qui trône sur sa couverture : une jarre en forme de tête humaine, pétrifiée de fentes et de lignes inextricables, à la fois ouverte au monde – par l'ouverture de son crâne –

et centrée sur soi-même par son regard baissé. La philosophie n'est-elle pas une interrogation, ou mieux une méditation, sur le monde et sur soi-même ?

Et pourtant, après son premier numéro en 1986, *Makanisi* a connu une longue hibernation : trois décennies de silence, pour diverses raisons ! Mais, cette fois, tel le Phénix de la mythologie, notre revue renaît de ses cendres. Pour une longue durée ! Le nombre et la nature des contributions qui composent ce numéro de relance en sont un bon signe. Mieux que quiconque, le sommaire et les différents résumés chapotant chaque texte, en annoncent sans doute la véritable teneur de *ma-kanisi* de ces éminents chercheurs qui ont osé apporter leur touche à la renaissance de cet instrument de savoir. Que tous trouvent ici l'expression de notre gratitude mutuellement partagée.

Evariste Dupont BOBOTO

Références bibliographiques

- Hegel, 1989, Principes de la philosophie du droit, trad. André Kaan, Paris, Gallimard.
- Platon, 1989, Phèdre, trad. Luc Brisson, Paris, GF Flammarion.

Philosophie et spiritualité dans les Dialogues de Platon

Amen Krishna Ndounia
Université Marien Ngouabi(Congo)
ndouniaak@yahoo.fr

Résumé

Le véritable sens des Dialogues platoniciens est à chercher au-delà d'une simple lecture intellectuelle, spéculative ou historiciste. Car, en tant que compositions ingénieuses de Platon, ils rendent compte du processus cognitif à travers une mise en scène de figures historiques symbolisant les différentes facultés de l'âme humaine. Ainsi traduisent-ils dans un discours à la discursif et mythique, un processus dialectique et spirituel de connaissance des Idées ou Essences éternelles dont l'intellection est le mode d'accès et la contemplation le but sublime. Dès lors, les Dialogues s'inscrivent dans une expérience consciente de la rencontre de l'âme mortelle avec l'Ame immortelle ou l'Etre divin.

Mots-clés : Dialogues, philosophie, spiritualité, expérience consciente, intellection, Etre divin.

Abstract

The true meaning of the Platonic Dialogs is not to be sought in an intellectual, speculative or historical reading. As Plato's ingenious compositions, they account for the cognitive process about a staging of characters symbolizing different faculties of soul. Into a discursive and mythical discourse, they translate a dialectic and spiritual process of knowledge of Ideas or Eternal Essences whose intellection is access way and contemplation sublime purpose. From then on, Dialogs are part of a conscious experience of a meeting of mortal soul with immortal soul or divine being.

Keywords: Dialogs, philosophy, spirituality, conscious experience, intellection, divine Being.

Introduction

Concédant au mythe la trame de l'origine et de la nature de l'écriture comme une invention d'un dieu – le dieu Theuth –, Platon (*Phèdre*, 1990, 274c-d) lui confère au départ un double pouvoir : celui de servir à la fois de « remède contre l'oubli », en tant qu'aide-mémoire, et de technique d'accroissement de la science en tant que moyen graphique de codification d'informations ou d'expériences. Mais, sous forme de mise en garde du roi Thamous Amon-Râ à l'inventeur de ce *pharmakon* – comme le souligne Jacques Derrida (1990, p.264) –, Platon en montre néanmoins les limites :

> … cet art produira l'oubli dans l'âme de ceux qui l'auront appris, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire : mettant, en effet, leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères, et non du dedans, grâce à eux-mêmes, qu'ils feront acte de remémoration ; ce n'est donc pas de la mémoire, mais de la remémoration, que tu as trouvé le remède. Quant à la science, c'en est la semblance que tu procures à tes disciples, non la réalité. Lors donc que, grâce à toi, ils auront entendu parler de beaucoup de choses, sans avoir reçu d'enseignement, ils sembleront avoir beaucoup de science, alors que, dans la plupart des cas, ils n'auront aucune science ; de plus, ils seront insupportables dans leur commerce, parce qu'ils seront devenus des semblants de savants, au lieu d'être des savants (*Phèdre*, 1990, 275a-b).

Cette contrariété que Platon met en évidence entre « remémoration » et « mémoire », « semblance de science » et « science », « semblants de savants » et « savants », laisse en entrevoir deux degrés d'enseignement ou de pédagogie, et, par conséquent, deux types de connaissance ou de science que l'on devrait repérer chez Platon. Car, si au premier degré du savoir l'exercice des facultés intellectuelles ou mentales à partir des considérations extérieures à la conscience est une exigence – ce qui relève d'un acte de « remémoration » –, le deuxième degré repose sur une prise de conscience de la « réalité du monde » et de « soi-même » comme une « essence divine » dont une ouverture particulière de la « mémoire » est une nécessité, parce qu'il s'agit d'une transcendance de l'âme, d'une élévation du « monde sensible » vers le « monde intelligible », de la rencontre de la « conscience » avec l'âme divine ». S'entremêlant et se dissimulant à travers les Dialogues de Platon, ces deux niveaux de connaissance font du texte platonicien un « texte » qui, comme dit Derrida (op.cit., p.257), « cache au premier regard, au premier venu, la loi de sa composition et la règle de son jeu ». Et cette « règle » de composition des textes platoniciens se joue dans la convocation du mythique et du rationnel comme technique de dévoilement en même temps que du voilement de ce qui est essentiel dans le discours. Car, pour Platon, l'essentiel ne se trouve pas dans l'« étude » en tant qu'exercice intellectuel des facultés mentales, mais dans la « spiritualisation de soi » comme un état divin qui résulte à la fois du processus dialectique et de la contemplation des Essences ou de l'Idée du Bien. C'est ce qui nous conduit à la formulation de notre thématique, à savoir : « Philosophie et spiritualité dans les Dialogues de Platon », ce que commandent deux interrogations majeures : les Dialogues platoniciens constituent-ils des comptes rendus des débats des personnages historiques discutant des problèmes de leur époque ou des mises en scène suivant une logique pédagogique et cognitive traduisant un message préconçu ? Peut-on concevoir la connaissance des essences ou de la vérité chez Platon en dehors de la transcendance de l'âme ?

Ces deux interrogations nous conduisent à trois hypothèses que nous traduisons en moments essentiels de notre réflexion. Dans le premier moment : « De la lecture historiciste et intellectuelle des dialogues de Platon », nous tenterons de montrer que, loin de célébrer simplement la mémoire des grands penseurs, et notamment celle de son maître Socrate victime de l'injustice et de la Démocratie athénienne, les Dialogues platoniciens traduisent, à travers les grandes thématiques philosophiques de cette époque, une ordonnance cognitive et éthique dont la trame est à chercher dans l'intelligibilité mythique au-delà du rationnel. Dans le deuxième moment : « Du symbolisme des Dialogues et l'interaction des facultés de l'âme », nous nous efforcerons de montrer que la composition des dialogues est une mise en scène du processus cognitif ou dialectique dont le but ultime est la connaissance des Essences intelligibles. Dans le dernier moment : « De l'Intellection comme fondement spirituel de la science chez Platon », nous essayerons de montrer que, loin d'être une spéculation intellectuelle, la philosophie ou la science véritable est, chez Platon, une expérience spirituelle dont le moyen d'accès est l'intellection et le but la contemplation de l'Etre divin, ce qui implique la rencontre consciente de la conscience avec la dimension divine de l'être humain.

1. De la lecture historiciste et intellectuelle des Dialogues de Platon

L'exigence pédagogique voudrait qu'un texte écrit, en tant que *pharmakon* destiné au public ou faisant l'objet d'une publication, comporte une note introductive, un avertissement ou une notice. C'est ainsi que tous les Dialogues de Platon comprennent souvent des notices des traducteurs qui, non seulement indiquent le contexte historique dans lequel ils semblent avoir été élaborés, mais en résument les points essentiels pour en faciliter la compréhension.

En effet, le souci de détermination du contexte historique d'élaboration de l'œuvre de Platon conduit les traducteurs et commentateurs à définir une chronologie – et par conséquent un classement – des Dialogues par rapport aux thématiques qu'ils mettent en évidence. Ainsi, plusieurs chronologies ont été adoptées – et même contestées.

En fait, rappelant que la « collection des œuvres de Platon comprend trente-cinq dialogues », un recueil de lettres, des définitions et six petits dialogues apocryphes : *Axiochos, de la Justice, de La Vertu, Démodocos, Sisyphe, Eryxias*, Emile Chambry (*Théétète*, 1988, p.11) souligne que les Anciens avaient classé ces Dialogues de façon artificielle (Idem). C'est le cas d'Aristophane de Byzance qui les avait organisés en cinq trilogies, à savoir : « 1. *République, Timée, Critias* ; 2. *Sophiste, Politique, Cratyle* ; 3. *Lois, Minos, Epinomis* ; 4. *Théétète, Euthyphron, Apologie* ; 5. *Criton, Phédon, Lettres* » (Idem), tout en citant le reste sans ordre.

Or, « *Platon lui-même avaient regroupé exceptionnellement le Théétète, le* ***Sophiste*** *et le* ***Politique****, avec l'intention d'y adjoindre le* ***Philosophe****, qui est resté à l'état de projet, et aussi la* ***République****, le* ***Timée****, le* ***Critias*** *et un dialogue qu'il n'écrivit pas* » (Idem). Mais, c'est au temps de César que Derkylidas et Thrasylle adoptèrent un classement par tétralogies qui, aux deux tétralogies conçues par Platon lui-même, comprenaient les tétralogies tragiques (Idem) ; et, c'est cet ordre qu'ont reproduit les éditeurs jusqu'à nos jours, à savoir :

> 1. *Euthyphron, Apologie, Criton, Phédon* ; 2. *Cratyle, Théétète, Sophiste, Politique* ; 3. *Parménide, Philèbe, Banquet, Phèdre* ; 4. *Premier et second Alcibiade, Hipparque, Rivaux* ; 5. *Théagès, Charmide, Lachès, Lysis* ; 6. *Euthydème, Protagoras, Gorgias, Ménon* ; 7. *Hippias mineur et Hippias majeur, Ion, Menexène* ; 8. *Clitophon, République, Timée, Critias* ; 9. *Minos, Lois, Epinomis, Lettres* (Idem).

Mais, les Dialogues ont été quelquefois regroupés suivant deux formes : la « diégétique », qui se présente sous une forme d'exposition ou de relation d'une action, et la « zététique », qui traite d'une recherche en vue de pénétrer les principes ou la raison d'être des choses. C'est ainsi que, en plus de son titre initial, chaque Dialogue est publié avec un sous-titre qui en indique le contenu. Par exemples : *Théétète* ou *sur la science*, *Parménide* ou *sur les Idées, Phèdre ou de la Beauté*, *Sisyphe* ou *de la Délibération*, *la République* ou *sur la Justice*, *Phédon* ou *de l'âme, Philèbe* ou *du Plaisir, les Lois* ou *sur la Législation*…

Toutefois, certains traducteurs ont adopté une chronologie des Dialogues qui permettrait de suivre l'évolution de la pensée de Platon. C'est ainsi que dans sa traduction des *Œuvres complètes* en deux tomes, Léon Robin (1977) adopte l'ordre suivant :

- Le Petit Hippias, Le Grand Hippias, Ion, Protagoras, L'Apologie de Socrate, Criton, Alciabiade, Charmide, Lachès, Lysis, Euthyphron, Gorgias, Ménexène, Ménon, Euthydème, Cratyle, Le Banquet, Phédon, La République ;

- Phèdre, Théétète, Parménide, Le Sophiste, Le Politique, Timée, Critias, Philèbe, Lois, Epinomis, Lettres, Le second Alcibiade, Hipparque, Les Rivaux, Théagès, Clitophon, Minos, Axiochos, Du juste, De la Vertu, Démodocos, Sisyphos, Eryxias.

Quelquefois, les Dialogues sont regroupés en dialogues de jeunesse, de maturité et de vieillesse ; et c'est ainsi qu'Emile Chambry (1986) regroupe comme premiers Dialogues : *Seconde Alcibiade, Hippias mineur, Premier Alcibiade, Euthyphron, Lachès, Charmide, Lysis, Hippias majeur*, Ion. Dans cette perspective, il se dégage trois groupes de dialogues :

1. Le premier groupe est celui des Dialogues dits « socratiques ». Procédant par la maïeutique, ils ont un caractère aporétique, en ce qu'ils n'aboutissent pas à

une résolution du problème posé. En effet, dans ces Dialogues, comme le signifie Alexandre Koyré (2008, p.14), la « *discussion se termine en queue de poisson, par un aveu d'ignorance. Par ses questions insidieuses et précises, par sa dialectique impitoyable et subtile* », Socrate finit par démontrer la faiblesse ou les limites des arguments de ses interlocuteurs, l'infondé de leurs opinions, l'inanité de leurs croyances (Idem). Parmi ces Dialogues, il y a le *Petit Hippias*, l'*Euthyphron*, le *Lachès*, le *Charmide*, le *Lysis*, auxquels s'ajoutent, non seulement les deux Dialogues apologétiques, à savoir : l'*Apologie de Socrate* et le *Criton* (Jeannière A., 1994, p.21), mais aussi – en les situant dans la période du premier voyage de Platon en Sicile – « le *Grand Hippias*, le *Ménon*, l'*Euthydème*, le *Ménexène*, puis le *Protagoras*, le *Cratyle* et le *Gorgias*, qui annoncent les thèmes de la maturité » (Idem).

2. Le deuxième groupe est celui des Dialogues qui semblent avoir été écrits avant le premier voyage de Platon en Sicile (Idem), probablement entre 385 et 370 avant Jésus-Christ, parmi lesquels le *Banquet*, le *Phédon*, la *République* et le *Phèdre* (en chantier). Ils ont la particularité d'être diégétiques, c'est-à-dire qu'ils exposent ou décrivent des réalités d'un certain ordre, telles que les multiples dimensions de l'« amour ».

3. Le troisième groupe des Dialogues est constitué du *Phèdre*, *Parménide*, *Théétète*, *Sophiste*, *Politique*, *Philèbe*, *Timée*, *Critias* et des *Lois*. On peut les qualifier de zététiques, car ils procèdent par l'examen d'une question ou l'étude d'une thématique à partir de laquelle on voudrait accéder à la connaissance d'un objet précis, par exemple la « science », l'« âme », le « monde »…

Mais, rattachant « la forme littéraire du dialogue » à l'influence de Socrate sur son élève, Luc Brisson relève dans les *Œuvres complètes* (Platon, 2011, p.XI), suivant la « forme dialoguée », deux principaux groupes de Dialogues, à savoir :

- les dialogues directs : *Alcibiade, Criton, Cratyle, Criton, Euthyphron, Gorgias,* les deux *Hippias, Ion, Lachès, Lois, Ménon, Phèdre, Sophiste, Philèbe, Politique* ;

- les dialogues racontés : *Banquet, Charmide, Euthydème, Lysis, Parménide, Phédon, Protagoras, République, Théétète ; et des dialogues exposés : Apologie, Ménèxène, Timée et Critias*.

Aussi Brisson (Idem) souligne-t-il que

> …la pratique du dialogue par le Socrate de Platon est donc indissociable de l'idée que se fait Platon de ce que c'est que savoir, de ce que c'est qu'enseigner. Et parce qu'il écrit des dialogues dont l'interlocuteur principal est avant tout Socrate, mais Critias (dans le *Critias*), Timée (dans le *Timée*), l'Etranger d'Elée (dans le *Politique* et dans le *Sophiste*) et l'Etranger d'Athènes (dans les *Lois*), Platon s'efface dans un anonymat total.

Toutefois, à côté de la recherche d'une chronologie vraisemblable des Dialogues, les éditeurs de Platon s'efforcent de déterminer la véracité des circonstances historiques des événements qu'ils relatent ; car, Platon installe souvent ces Dialogues dans un contexte historique qui évoquent certains événements du passé, en y mettant en scène Socrate et certains personnages de son époque, si ce ne sont des « figures inconnues » sous la dénomination d' « Etrangers ».

Le monumental dialogue de la *République* s'ouvre par une rencontre impromptue de Socrate avec le vieux Céphale, père de Polémarque. En effet, cheminant avec Glaucon vers Athènes au retour de la ville de Pirée (sise à dix kilomètres environ) pour prier la déesse Bentis ou Athéna et assister au cérémonial organisé en son honneur, Socrate est rattrapé par l'esclave de Polémarque qui l'invite en sa

résidence, afin d'assister à une « *fête de nuit qui vaut la peine d'être vue* » (*Rép*., 1986, 328a), fête au cours de laquelle « *une course aux flambeaux* » est organisée le soir, « *à cheval, en l'honneur de la déesse* » (Idem). Ayant accueilli favorablement l'invitation, Socrate rencontre ainsi le vieux Céphale, un « *riche fabricant d'armes syracusain venu se fixer au Pirée sur le conseil de Périclès* » (Ibid., p.391), qui appartient à une classe d'hommes de négoce qui cherchent « *un titre de noblesse dans la culture de la philosophie et des belles-lettres* » (Idem). C'est alors que Socrate profite de l'interroger sur ce qu'il éprouve dans cet « *état de vieillesse* » qui, pour certains est un moment de lamentations et de regret, en ce qu'elle leur prive des plaisirs de la jeunesse, notamment ceux de l'amour, du vin, de la bonne chère ; et, à cela s'ajoutent les outrages auxquels l'âge les exposent de la part de leurs proches qui accusent la vieillesse d'être la cause de tous les maux. Or, selon le vieux Céphale, la vieillesse ne serait par la cause de leurs maux, car il a rencontré des vieillards qui ne l'éprouvaient point. C'est alors que, au sujet de l'amour comme possession d'une femme, il rapporte à Socrate la réponse qu'à un homme fit le poète Sophocle : « …*c'est avec la plus grande satisfaction que je l'ai fui, comme délivré d'un maître rageur et sauvage… De toutes façons, en effet, à l'égard des sens, la vieillesse apporte beaucoup de paix et de liberté* » (Ibid., 329a-c).

Cette introduction, qui paraît pourtant comme une digression, détermine au bout du compte tout le reste du Dialogue dont le but fondamental est l'élévation du « monde sensible » vers le « monde intelligible », en vue de la contemplation des Essences ou des Idées intelligibles, et notamment de *« l'Idée du Bien qui est la plus haute des connaissances* » (Ibid., 505a), dispensatrice des quatre vertus cardinales, à savoir : la « sagesse », la « tempérance » (ou la maîtrise de soi), le « courage » et la « justice » dont la vieillesse devrait prédisposer un homme qui a mené sa vie avec sagesse.

Dans la notice de son édition du *Théétète*, Diès Auguste résume le contexte historique de ce Dialogue. Ainsi, il dit :

> La conversation qu'il raconte eut lieu, à la veille du procès de Socrate, entre Socrate, Théodore de Cyrène, qui professait alors la géométrie à Athènes, et un jeune élève de Théodore, Théétète. Elle fut redite par Socrate à Euclide de Mégare. Celui-ci la transcrivit de mémoire et profita de chacune de ses visites à Athènes pour se faire préciser les points où ses souvenirs étaient en défaut, puis, rentré chez lui, corriger et compléter sa transcription. Ainsi le dialogue de Socrate avec Théodore et Théétète se trouva, finalement, reconstruit par Euclide avec une fidélité parfaite. Le dialogue, et non le récit qu'en avait fait Socrate ; car transcrire les formules de récit eût été complication gênante : Euclide les a donc supprimées. Cette conversation de Socrate avec Théétète, ainsi reproduite par lui sous forme de dialogue direct, une occasion s'offre à Euclide aujourd'hui d'en donner lecture à Terpsion, qui l'a entendu souvent mentionner par Euclide et a toujours eu l'idée de demander quelque jour à en prendre connaissance. Théétète, en effet, vient de passer à Mégare. On l'emporte de Corinthe à Athènes, gravement atteint de blessures reçues à la bataille et de la maladie contractée au camp. Les deux amis reposeront en écoutant la lecture que fera l'esclave d'Euclide : ils retrouveront ainsi, dans le jeune Théétète du dialogue, la merveilleuse nature dont Socrate avait tout de suite eu la divination, et les promesses que l'âge mûr a si glorieusement remplies (*Théét.*, 1955, p.119-120).

Quand bien cet enchevêtrement des séquences du récit soit une imagination littéraire ou poétique de son auteur, les commentateurs de l'œuvre de Platon cherchent néanmoins à en établir la véracité historique, tant en rapport avec les événements évoqués, notamment la guerre au cours de laquelle Théétète fut blessé, qu'avec la narration du dialogue par Euclide. C'est ainsi que dans cette

notice du *Théétète* Diès écrit :

> Dès lors, en effet, que Platon avait résolu de faire faire par Euclide la transmission de ce dialogue, cette transmission aurait pu être une narration directe si elle avait eu lieu peu d'années après la mort de Socrate. Rien ne s'opposait à ce que, entre 392 et 390, Euclide racontât de vive voix la rencontre survenue entre Socrate et Théétète (*Théét.*, p.120)…

C'est dire que, selon Diès, il existerait une concordance évidente entre la fiction littéraire dans laquelle Platon construit ces Dialogues et les faits historiques qu'ils évoquent. Et pourtant, poursuivant son analyse, il ne manque pas de souligner, à propos de Théétète, que

> … ce portrait de Théétète est un modèle et un symbole. Platon enseigne encore en le dessinant et en a pris les éléments dans cette nature idéal du philosophe que traça le sixième livre de la République. Ici, entre la *République* et le *Théétète*, le parallélisme est minutieux et souvent textuel. Modèle offert aux jeunes élèves de l'Académie, symbole du vrai philosophe, et symbole aussi de l'homme qui, pour Platon, incarne la philosophie, Théétète est la jeune doublure de Socrate. Le Socrate de Platon est comme en voie de se dédoubler. Nous avons ici Théétète, qui est au physique et au moral, le portrait de Socrate (Ibid., p.124).

Au bout du compte, comme le signifie Karl Jaspers (1989, p.24), « *les écrits de Platon reflètent le développement spirituel de toute vie. Mais on n'a jamais réussi à en écrire l'histoire de manière probante* ».

En fait, la trame des Dialogues platoniciens est à chercher, non pas dans l'historicité du contexte de leur composition, mais dans l'ingénieuse traduction de la complexité des rapports entre l'homme et le monde ou l'âme et le corps, tant du point de vue du processus cognitif que de la transcendance du « monde sensible » vers le « monde intelligible » dont Platon nous en fait l'invite.

2. Des Dialogues comme une mise en scène des processus cognitifs de l'âme

Il transparaît, dans une certaine mesure, une corrélation entre l'interactivité des personnages des Dialogues et les processus cognitifs qu'ils mettent en évidence. C'est dire que le rôle que Platon fait jouer à ses personnages n'est pas fortuit, mais réfléchi ; autrement dit, leur fonction est symbolique, de sorte que le Dialogue platonicien est, au fond, une mise en scène des processus cognitifs de l'âme.

En fait, comme chez tous les grands penseurs de l'Antiquité, l'homme est, chez Platon, un microcosme, c'est-à-dire une image réduite et réfléchie du monde ou de l'univers ; c'est ce qu'il expose dans la cosmologie du *Timée*.

En effet, le *Timée* rend compte de la formation du monde et de l'homme. En tant qu'œuvre du Démiurge, le monde – dont l'homme est une « répétition » – est constitué de deux entités distinctes : l'« âme » et le « corps ». L'âme du monde est formée de trois substances : le Même, l'Autre et l'Intermédiaire (un mélange des deux premières) (*Timée*, 1963, 35b). Et, après le mélangé équitable de ces trois substances, le Démiurge procède à leur division ou séparation ainsi qu'il suit (Ibid., 35b-c) :

> En premier lieu, il a séparé du mélange total une portion. Ensuite il a pris une seconde portion double de celle-là ; puis une troisième portion égale à une fois et demie la seconde et à trois fois la première ; une quatrième double de la seconde ; une cinquième triple de la troisième ; une sixième égale à huit fois la première ; une septième égale à vingt-septième fois la première.

C'est dire donc que l'âme du monde est une structure septuple dont le processus de formation passe par des opérations mathématiques qui, faisant intervenir les intervalles et « *le rapport du nombre deux cent cinquante-six au nombre deux cent quarante-trois* » (Ibid., 36b), nous rapproche des valeurs du « nombre d'or », à savoir : 1,618 – que l'on obtient à partir de la résolution de la première équation du second degré : $x^2 - x - 1 = 0$, comme nous le démontrons dans notre article *Du carré logique au Carré magique*… (Ndounia A. K., 2013, pp.223-225).

Ainsi, si l'âme est formée de trois substances, le corps du monde, lui, est aussi un mélange mathématique de quatre éléments, à savoir : le feu, l'air, l'eau et la terre.

Or, participant de la composition des corps en tant que principes, ces quatre éléments en déterminent également la nature.

Dès lors, Platon (Ibid. 40a) distingue quatre espèces d'êtres : « *la première est l'espèce céleste, celle des dieux, la seconde l'espèce ailée, c'est-à-dire celle qui circule dans l'air, la troisième l'espèce aquatique, et la quatrième l'espèce qui va à pied et qui vit sur la terre ferme* ». C'est dire que par rapport à l'élément prédominant dans chaque corps, le monde abrite quatre types d'êtres : les êtres ignés, les êtres aériens, les êtres aquatiques et les êtres terriens.

En fait, la différence entre ces espèces d'êtres est fondamentale. Car, l'espèce ignée ou céleste, c'est-à-dire celle des Dieux, est l'œuvre du Démiurge lui-même ; ce qui lui confère une immortalité de fait. Quant aux autres espèces, elles sont l'œuvre des fils de Dieu, c'est-à-dire des dieux de second rang ; aussi sont-elles mortelles (Ibid., 41c-d).

L'acte de formation du monde repose donc sur deux ordres d'intelligence : celui du Père, en tant qu'auteur du monde et des dieux, et celui de ses fils, en tant qu'auteurs des êtres mortels. Si l'auteur du monde se charge lui-même de la formation du principe d'intelligence, c'est-à-dire de l'âme des mortels, mais il confie à ses Fils (ou les Dieux) la charge de la formation de la corporéité des espèces mortelles, à savoir : les êtres aériens, aquatiques et terriens. Or, ces quatre éléments peuvent être conçus, non pas seulement comme de simples principes ou « matières » constitutifs des corps, mais aussi comme des plans du monde.

Ainsi, le monde compterait deux dimensions majeures, celle de l'âme (ou spirituelle) et celle du corps (ou matérielle). La dimension de l'âme comprend trois plans : le Même, l'Autre et l'Intermédiaire, tandis que celle du corps en comporte quatre : le Feu, l'Air, l'Eau et la Terre. Et, si, d'un côté, l'Intermédiaire est une substance charnière entre le Même et l'Autre, de l'autre, le Feu est un élément intermédiaire entre la dimension de l'âme et celle corps. De ce fait, en tant qu'elle participe du divin, l'âme est une structure igné, ce qui fait d'elle effectivement une « étincelle de feu ».

Donc, de même que le monde, l'être humain est aussi une structure septuple. Or, participant du corps des Dieux, le « feu » est, non seulement l'élément intermédiaire entre le divin et le mortel, mais aussi celui qui assure dans l'être humain le lien entre l'âme et le corps.

Mais, quel est ce principe intermédiaire, qui participe à la fois de l'âme et du corps en l'homme ?

La lecture du *Timée* nous permet de le comprendre. En effet, dans l'âme du monde ou l'âme divine, le Même est un principe immobile et l'Autre un principe mobile ; leur unicité est assurée par l'Intermédiaire, un principe qui participe à la fois de l'immuabilité et de la mobilité. C'est ce qui se traduit dans l'acte même de

la formation de l'âme par le Démiurge (Ibid., 2011, 35a-b) :

> Entre l'Etre indivisible et qui est toujours le même et l'Etre divisible qui devient dans les corps, il forma par un mélange des deux premiers une troisième sorte d'Etre ; et de nouveau en ce qui concerne le Même et l'Autre, il forma un composé tenant le milieu entre ce qu'il y a en eux d'indivisé et ce qu'il y a de divisible dans les corps ; et, prenant ces trois ingrédients, il forma de la même façon par un mélange, où ils entraient tous, une seule réalité, en unissant harmonieusement par la force la nature de l'Autre, rebelle au mélange, au Même, et en les mêlant à l'Etre, formant une unité à partir de ces choses.

Cependant, après avoir emprunté du monde les portions de feu, d'air, d'eau et de terre (Ibid., 43a) pour former le corps mortel, les Dieux n'ont pas réussi, à leur tour, à unifier d'un seul coup le principe immortel de l'âme (par nature immobile) avec le corps mortel (par nature mouvant). Les révolutions de l'âme immortelle furent alors perturbées, et toute la structure avançait sans aucun ordre (Ibid., 43a-b). Pour ce faire, les Dieux dotèrent cet animal mortel qu'est l'être humain d'une autre espèce d'âme mortelle (Ibid., 69c-d.). Manifestant trois principes essentiels : le principe concupiscible, irascible et rationnel (Platon, 2011, 336a et sqq.), cette âme mortelle dispose, sur le plan cognitif, de trois facultés fondamentales, à savoir la sensibilité, la pensée et la raison.

Ainsi, tout comme l'âme du monde ou le principe divin, l'âme mortelle est une structure septuple, par les cinq organes de sens (comme pouvoir de la sensibilité) et la pensée et la raison (comme pouvoirs de la conscience).

En fait, si la sensibilité est le pouvoir d'imagination sensible, la pensée est celui d'imagination mentale. Elles fonctionnent toutes les deux comme des miroirs, l'un braqué sur le monde extérieur, et l'autre tourné vers le monde intérieur de l'âme. Entre les deux se trouve la raison : un pouvoir intermédiaire de discrimination et/ou d'unification des d'images sensibles (objets) et des images mentales (idées). En effet, en tant que pouvoir de connaissance, la raison est l'œil de l'âme (Platon, 1986, 533d) ; car, étant un principe igné de l'âme mortelle ou de la conscience, elle a le pouvoir de percevoir, d'examiner et de distinguer à la fois ce qui vient du corps par le biais des organes de sens et ce qui vient de l'âme divine par l'entremise de la pensée. Ainsi, elle peut élaborer diverses formes de connaissance, en raisonnant, soit sur les objets sensibles, soit sur les idées de la pensée, ou en combinant les deux afin de saisir le sens ou l'essence des uns à la lumière des autres.

Dès lors, la pensée platonicienne peut se comprendre comme une exploration consciente des multiples dimensions du corps et de l'âme ; c'est ce « voyage » de la conscience à travers les dimensions du corps et de l'âme que Platon s'efforce de reconstituer dans ses Dialogues, soit dans un langage mythique dont le sens symbolique exige une certaine herméneutique, soit dans un langage discursif dont la compréhension du sens – au-delà de toute sophistique ou psittacisme – repose dans une « expérience consciente » de cette faculté particulière que Platon appelle la « mémoire » (*Phèdre*, 1989, 275a-b) ou la « réminiscence » (*Ménon*, 1986, 81a-82a). Ce qui nécessite la maîtrise des phases ou étapes du processus cognitif.

En effet, au livre VI de la *République* (1986, 508a-e), Platon présente la contemplation de l'Idée du Bien – ou le Soleil divin – comme le but et la finalité de la connaissance véritable. Ainsi, il dit (Ibid., 505a) :

> …ce qui répand la lumière de la vérité sur les objets de la connaissance et confère au sujet qui connaît le pouvoir de connaître, c'est l'Idée du Bien ; puisqu'elle est le principe de la science et de la vérité, tu peux la concevoir

> comme objet de connaissance, mais si belles que soient ces deux choses, la science et la vérité, tu ne te tromperas point en pensant que l'Idée du Bien en est distincte et les surpasse en beauté ; comme, dans le monde visible, on a raison de penser que la lumière et la vue sont semblables au soleil, mais tort de croire qu'elles sont le soleil, de même, dans le monde intelligible, il est juste de penser que la science et la vérité sont l'une et l'autre semblables au bien, mais faux de croire que l'une ou l'autre soit le bien ; la nature du bien doit être regardée comme beaucoup plus précieuse.

Et c'est par le biais de la dialectique que l'âme peut parvenir à cette contemplation, en s'élevant, « *du sensible à l'intelligible, sans rupture, mais par degrés* », comme le signifie Jannière Abel (1994, p.89).

Pour rendre compte des étapes que l'âme doit franchir pour pouvoir y accéder, Platon se sert de l'image d'une ligne qu'il divise inégalement, d'abord en deux segments ou sections (*Rép.*, 509a-511e) correspondant, l'un au « monde sensible », et l'autre au « monde intelligible », et ensuite, chacune des deux sections en deux, de sorte que toute la ligne se trouve divisée en quatre sections. Comme le signifie Luc Brisson et Jean-François Pradeau (2007, p.31) : « *La ligne se propose de donner une image simple des quatre modes de connaissances qui correspondent aux quatre genres d'objets susceptibles d'affecter l'âme qui les connaît* ».

La première section du « monde sensible » représente le domaine des « images », c'est-à-dire des ombres et des reflets des choses qui se perçoivent sur la surface des eaux ou de tout autre corps poli et brillant (Ibid., 509e). Il s'agit là de la réalité des choses du monde ambiant, telle qu'elle se donne par le biais des organes de sens. En effet, cette perception sensible repose dans une métaphysique du « voir » qui échappe au commun des mortels. Regardant une chose, nous ne la voyons pas telle qu'elle est dans sa réalité, mais telle que son image se reflète et se réfléchit dans le champ de notre conscience.

Dès lors, se jouent de nous deux images : la « chose » qui apparaît dans l'espace naturel et sa projection dans notre conscience. Pris dans ce « jeu de miroirs », nous croyons voir les choses là où elles sont, alors que nous ne les percevons qu'à travers nos yeux, simplement comme des reflets dans notre conscience, c'est-à-dire là elles ne sont pas. Or, le lieu où elles sont et ce qu'elles sont réellement nous sont en réalité inaccessibles. Ainsi, si la première section de la ligne est celle des images, la deuxième est celle des choses naturelles.

A côté des choses naturelles, Platon range également, dans cette deuxième section, les produits d'art, en ce qu'ils sont des reproductions concrètes ou « imitations » des choses ; or, celles-ci, quoique concrètes, ne sont en fait que des reproductions d'« images » des choses naturelles ou des projections de la conscience. De ce fait, les modes ou pouvoirs de connaissance des objets dans ces deux domaines respectifs sont l'« imagination » et la « croyance ».

Au bout du compte, si nous prenons réellement conscience de ce « jeu de miroirs », de la manière dont les différentes sortes d'images s'entremêlent et se juxtaposent les unes avec les autres dans le champ de notre propre conscience, alors notre pouvoir de connaître traverserait et dépasserait ces deux premiers niveaux ou sections, pour aborder les réalités de la troisième section.

En effet, dans la troisième section – considérée comme la première du monde intelligible –, Platon range les nombres, les figures géométriques, les hypothèses. Ces éléments sont, non pas des images sensibles, mais des notions conceptuelles, des concepts, c'est-à-dire des produits de l'activité mentale ou de l'intellect sur les images sensibles. Ce sont des déductions que l'intellect opère et organise en mettant en parallèle les images sensibles et les « images mentales » qui nous

viennent par le biais de la pensée. Ainsi, si la sensibilité est le pouvoir des organes de sens d'où émanent les « images sensibles », la pensée est le pouvoir des « idées ». Or, notre connaissance dépend de la corrélation entre une image sensible et une image mentale ; sans image mentale, aucune image sensible ne trouverait son sens. C'est dire que la détermination du sens d'une image ou d'un objet sensible dépend absolument du surgissement dans la conscience d'une « image mentale », c'est-à-dire d'une « idée ». Celle-ci surgit dans la conscience par le biais de la pensée.

De ce fait, si la sensibilité est la porte de notre conscience ou âme animale ouverte sur le monde sensible, la pensée en est celle qui l'ouvre sur le monde intelligible. Ainsi, de même que notre conscience ne produit pas les images sensibles mais les perçoit simplement par le biais des organes de sens, de même elle ne produit pas les images mentales mais les perçoit par le biais de la pensée ; cependant, elle produit des « concepts » : les nombres, les figures géométriques, les hypothèses, etc. La conscience opère ces « ajustements » ou réajustements entre les « images sensibles » et les « images mentales » à partir du pouvoir de la raison. Ainsi, Platon l'appelle : l'« *œil de l'âme* » (Ibid., 1986, 533d) ; car c'est la raison qui « voit », qui perçoit, et ce qui vient du monde sensible par le biais des organes de sens, et ce qui vient du monde intelligible par le biais de la pensée. Elle se trouve alors encadrée par des « miroirs ».

Dans le *Théétète*, Platon rend compte de ce processus cognitif, quant à l'interactivité de ces trois facultés de l'âme, en mettant en scène trois personnages : Théodore, Théétète et Socrate.

Théodore est astronome et maître ès géométrie. La géométrie est la science des formes. En tant qu'une branche des mathématiques, elle est une propédeutique à la science dialectique. Car, par le biais de cette science mathématique, l'âme ou la conscience peut s'exercer et entrevoir, au-delà de la multitude des formes passagères ou illusoires des choses sensibles, la connaissance d'une « forme unique » qui les détermine toutes (*Théét.* 148d-e ; *Phèdre* 265b-d).

Loin d'être le fait de l'imagination sensible, la connaissance d'une « forme unique » est un acte de l'imagination transcendantale, celle qui, étant de l'ordre de la pensée discursive, est déterminée, non pas par l'activité de la raison sur les images sensibles, mais par l'interaction entre la raison et la pensée ou à partir de l'analyse critique et rationnelle des rapports entre les Formes et les Idées.

Théétète est l'élève de Théodore. Il s'exerce à la géométrie, c'est-à-dire à la représentation et à l'étude des « formes » des choses. Désirant le savoir, il est donc naturellement « philosophe » ; et c'est ainsi que Socrate lui apprend que le sentiment d'étonnement qu'il éprouve est la « *vraie marque d'un philosophe* », car la philosophie n'a pas une autre origine (*Théét.*, 1988, 155d). En effet, la philosophie est ici le « désir de savoir » dans l'âme ; il est l'expression de l'ignorance, des limites de la raison. Ainsi, Théétète est le symbole de la raison, mais d'une raison non encore consciente d'elle-même. Pour cela, il a besoin d'un guide qui, devant l'aider à surmonter ou transcender les limites de l'imagination sensible, lui permet d'« accoucher des idées » (Ibid., 150b-c), d'apprendre à considérer les choses au moyen de l'imagination transcendantale de la raison. Et ce guide qui a la maîtrise de la « maïeutique », n'est autre que Socrate.

Socrate est le symbole d'une raison consciente de soi. Il a fait l'expérience du chemin qui mène de l'imagination sensible à la contemplation des Essences éternelles, et notamment de l'Idée du Bien. De ce fait, il a le pouvoir d'appliquer la « maïeutique » sur les âmes qui le côtoient. Ainsi, comme le dit Humbert J. (1967, p.91) : « *Socrate éprouve pour les âmes qu'il libère une sympathie active et profonde, parce qu'il est passé lui-même par les mêmes épreuves* ». Il est donc le seul qui peut apprendre à

Théétète ce qu'est la science et ce qu'elle n'est pas, par quelle faculté on l'apprend, et comment et où la chercher, et de quoi est-elle l'objet.

En effet, dit Socrate, l'objet de la science est « ce qui est commun en toutes choses » (Ibid., 185d-e) ; et, pour certaines choses, c'est « *l'âme elle-même et par elle-même qui… examine les notions communes en toutes choses* » (Idem), et « *elle le fait pour les autres au moyen des facultés du corps* » (Idem). Par conséquent, ce n'est « *point dans les impressions que réside la science, mais dans le raisonnement sur les impressions ; car c'est par cette voie, semble-t-il, qu'on peut atteindre l'essence et la vérité, tandis qu'on ne le peut par l'autre voie* », celle des facultés du corps. C'est dire donc que « …*la sensation et la science ne sauraient jamais être la même chose* » (Ibid., 1988, 186d-187a).

Cependant, « …*il y a une chance que l'opinion vraie soit science* » (Ibid., 187b). Car,

> …une opinion fausse est une sorte de méprise qui se produit lorsque, confondant dans sa pensée deux choses également réelles, on affirme que l'une est l'autre. De cette façon on juge toujours quelque chose qui est, mais on prend l'un pour l'autre, et l'on pourrait dire à juste titre que, quand on manque ce qu'on visait, on a une opinion fausse (Ibid., 189b).

Et, toutes ces opérations ont lieu dans l'âme sous forme de dialogue entre les différentes facultés que sont la sensibilité, la pensée et la raison. Ainsi, résumant toutes ces opérations de l'âme sous le nom de « pensée », Platon (Ibid., 190a) fait effectivement dire à Socrate qu'elle est

> …un discours que l'âme se tient à elle-même sur les objets qu'elle examine… Mais il me paraît que l'âme, quand elle pense, ne fait pas autre chose que s'entretenir avec elle-même, interrogeant et répondant, affirmant et niant. Quand elle est arrivée à une décision, soit lentement, soit d'un élan rapide, que dès lors elle est fixée et ne doute plus, c'est cela que nous tenons pour une opinion. Ainsi, pour moi, opiner, c'est parler, et l'opinion est un discours prononcé, non pas, assurément, à un autre et de vive voix, mais en silence et à soi-même.

Ainsi, tout comme l'« opinion vraie », « …*l'opinion fausse ne se rencontre ni dans les rapports naturels des sensations, ni dans les pensées, mais dans l'ajustement de la sensation à la pensée* » (Ibid., 195c). L'opinion fausse n'est donc plus ou moins qu'« *un désaccord de la pensée et de la sensation* » (Ibid., 196c), tandis que l'opinion vraie en est un accord.

Or, il n'y a de science véritable que de l' « être » en tant que ce qui est commun en toutes choses (Ibid., 185d-e). De ce fait, aussi rationnelle soit-elle, l'opinion vraie ne saurait donner lieu à la science. Car, dit Socrate (Ibid., 210d) :

> … c'est le comble de la naïveté de nous dire à nous qui cherchons la science, que c'est l'opinion droite avec la science de la différence ou de toute autre chose. Ainsi, Théétète, la science n'est ni la sensation, ni l'opinion vraie, ni la raison ajoutée à l'opinion vraie.

Le dialogue du *Théétète* s'achève sans parvenir à la définition de la science. Mais, qu'est-ce alors que la science chez Platon ? De quoi est-elle réellement l'objet ? Quel est son fondement ?

3. De l'intellection comme fondement spirituel de la science chez Platon

Trois sortes d'images peuplent notre conscience : 1° les « images sensibles » qui nous viennent par le biais des organes de sens ; 2° les images mentales ou « idées » dont la pensée est la source, et 3° les concepts en tant que produits de la réflexion, c'est-à-dire de l'activité de la raison ou du raisonnement, soit sur les impressions des sens ou les « images sensibles », soit sur les « images mentales » ou idées , soit sur les unes en rapport avec les autres et en quoi consistent nos différentes expériences.

Mais, le commun des mortels prend souvent pour des « idées », soit les images sensibles, soit les concepts, en tant qu'ils séjournent tous dans notre conscience. Or, de même que du monde sensible ou des « choses naturelles » la conscience ou la raison ne perçoit que des images ou des formes sensibles par l'intermédiaire de la sensibilité, de même, des « Idées » ou Essences du « monde intelligible » la raison ne perçoit que des Formes et non la réalité en soi. Et, entre autres Dialogues, Platon traite de cette problématique dans le *Parménide* comme de la dialectique de l'Un et du Multiple, de l'Etre et du Non-Etre, des Formes et des Idées. Il pose donc la Forme, non seulement comme la manifestation de l'Idée, mais aussi comme l'Etre des choses ; car, c'est dans l'étau de la Forme que les choses peuvent être connues.

En effet, au livre X de la *République* (1986, 596a-597d), Platon présente la Forme comme l'Etre des choses qui trône dans la nature ; et, pour chaque série de choses, le Démiurge ou Dieu n'a conçu qu'une et unique Forme. Ce qui s'inscrit dans la droite ligne de l'Etre parménidien en tant qu'Etre-Un (Voilquin Jean, op.cit., p.94).

Aussi, étant posée comme quelque chose d'intermédiaire entre les Idées et les choses, la Forme assure alors la fonction de ce que Kant (1986, p.151) appelle : le « schème transcendantal », ainsi qu'il le signifie :

> Il doit y avoir un troisième terme qui soit homogène, d'un côté à la catégorie, de l'autre, aux phénomènes, et qui rende possible l'application de la première au second. Cette représentation intermédiaire doit être pure (sans aucun élément empirique) et cependant il faut qu'elle soit, d'un côté, *intellectuelle* et, de l'autre, sensible. Tel est le schème transcendantal (Idem).

En tant que système de notre entendement opérant la synthèse entre le sensible et l'intellectuel ou l'image sensible et l'image mentale, le schématisme est, selon Kant, « *un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera toujours difficile d'en arracher le vrai mécanisme* » (Ibid., p.153).

Or, ce sont ces différents mécanismes de l'imagination que Platon tente de nous expliciter dans ses Dialogues. Ainsi, partant du langage kantien, si nous pouvons appeler « imagination sensible », la sensibilité en tant que pouvoir de perception des images sensibles, la pensée est l'« imagination transcendantale » en tant que pouvoir de perception des Formes qui, transcendant la sensibilité, est de l'ordre de l'intellect, c'est-à-dire des interactions entre la pensée et la raison ou de l'activité de la raison sur les idées.

De ce fait, en tant qu'intermédiaire entre les images sensibles et les Idées, les Formes relèvent de la troisième section, tandis que les Idées relèvent essentiellement de la quatrième section de la ligne que nous avons évoquée plus haut ; ce qui signifie qu'elles sont de l'ordre de la deuxième dimension du monde intelligible.

Or, si l'on prolonge ainsi la division de la ligne, on parvient, au-delà de la quatrième section, à une cinquième, celle de la sphère de l'Idée du Bien ou l'Etre des Idées.

En fait, loin d'être une spéculation intellectuelle, ce processus cognitif que présente Platon dans les Dialogues repose sur un vécu, une « expérience spirituelle » de l'âme. Il s'agit d'un véritable chemin spirituel d'élévation de l'âme du « monde sensible » vers le « monde intelligible, de l'« ignorance » vers la « connaissance », de l'« illusion » vers la « Vérité ». Et, comme propédeutique contribuant à l'application de la science dialectique en tant que possibilité permettant à l'âme de s'affranchir des « limitations terrestres », Platon préconise l'étude des sciences mathématiques

et de l'astronomie, auxquelles il adjoint deux arts : la musique et la gymnastique (*Rép.*, 378e).

En effet, si par l'étude de la mathématique l'homme apprend à détourner ses regards des « réalités concrètes » – qui ne sont qu'illusoires –, pour embrasser les réalités abstraites à partir desquelles peuvent se concevoir les réalités intelligibles, par l'étude de l'astronomie (Ibid., 528d-e et sq.), s'exerce à tourner ses yeux vers le haut afin de contempler les révolutions du ciel qui sont parentes de celles de l'âme.

Or, de même que, reposant sur les harmoniques, la musique aide l'âme à soutenir son mouvement ascensionnel vers la « région supérieure », la gymnastique, elle, permet au corps de supporter les révolutions de l'âme et de la laisser libre de tout mouvement.

C'est dire donc que la philosophie ou le processus cognitif platonicien n'a de valeur que s'il devient un vécu personnel, réel et intime. Et c'est cette « mystique » de la philosophie platonicienne qui la démarque de nos spéculations et conjectures intellectuelles dépendantes des livres qui font désormais de la philosophie un simple genre littéraire plutôt qu'une « pratique » de la « sagesse ». Ce que, dans sa préface à *La Bhagavad-Gîtâ* (Aurobindo S., 1985, p.8), a su traduire Jean Herbert en termes éloquents :

> De nos jours, lorsqu'un philosophe professe un système quelconque, on ne s'inquiète guère de savoir s'il en tire les conclusions logiques qui affectent la vie pratiquent et s'il les applique lui-même dans sa propre vie ; une telle question paraît saugrenue et fort peu « scientifique ».

De la pratique de ce processus cognitif platonicien comme un « vécu logique et spirituel » dépend donc l'élévation de l'âme. C'est ce que Platon s'efforce de nous faire comprendre à partir de cinq facteurs de connaissance dont la pratique méthodique détermine la prise de conscience, non seulement des différentes étapes spirituelles de ce processus cognitif en soi-même comme expression de l'élévation de l'âme, mais aussi de l'intellection et la contemplation des Essences éternelles et de l'Idée du Bien.

En effet, dans la *Lettre VII* (342b), Platon détermine ces cinq facteurs de connaissance comme étant le « nom », la « définition », la « représentation », la « science » et « ce qui est en soi ». Et, pour les illustrer, il se sert de l'exemple du « cercle » : un nom que l'on peut définir comme « … *ce dont les extrémités se trouvent en tous points à égale distance du centre*… » (Idem.).

Le troisième facteur est la représentation du cercle comme ce que l'on peut dessiner et effacer, fabriquer ou détruire. Mais, ces affections ne touchent pas le « cercle en soi » sur lequel se rapportent, en quatrième lieu, trois pouvoirs essentiels de l'âme, à savoir : l' « opinion vraie », la « connaissance », et l' « intellection ». Or, de toutes ces trois facultés ou pouvoirs réunis, seule « *l'intellection… se rapproche… du cinquième, tandis que les autres s'en éloignent davantage* » (Ibid., 342c-d).

Dans *Théétète*, Platon exclut l'opinion vraie, aussi rationnelle soit-elle, de l'ordre de la science. Présupposant l'existence de l'opinion fausse, l'opinion vraie se construit à partir de la perception sensible ou du raisonnement sur les impressions des sens. Dans la perspective de la classification classique des sciences, on peut ranger dans l'opinion vraie toutes ces sciences dites naturelles dont l'objet d'étude se trouve dans la nature et est perçu par le biais des organes de sens. Elle relève du plus bas niveau de la pensée discursive.

Au-dessus de l'opinion vraie s'élève la « connaissance », telle qu'évoquée dans la *Lettre VII*. Elle est le degré supérieur de la pensée discursive. On peut y ranger

toutes les sciences rationnelles, entre autres, les mathématiques, l'astronomie, bref toute la métaphysique, telle qu'elle s'est développée depuis Aristote, comme détermination des principes premiers et des premières causes, c'est-à-dire de l' « être en tant qu'être » ou substance première des êtres (comme objet de l' « ontologie ») et de la « substance unique » en tant que « souverain bien » dans les êtres (comme objet de la « théologie ») (Aristote, 1991, 2, 982b).

Or, chez Platon, la connaissance ou la science véritable est de l'ordre de l'intellection en tant que seul mode à partir duquel on peut parvenir à la contemplation de « ce qui est en soi », c'est-à-dire l'Etre en soi, les Essences éternelles ou les Idées.

En fait, de l'« intellection », Platon soutient, dans le *Timée* (2011, 51e), que, si tout homme peut prendre part aux autres facteurs de connaissance au moyen de l'éducation ou de la persuasion, mais « *à l'intellection participent seuls les dieux, et une toute petite catégorie d'êtres humains* ». C'est de l'intellection que dépend effectivement la science véritable, la contemplation des Essences éternelles, des Idées et surtout de l'Idée du Bien.

Qu'en est-il de l'intellection ?

L'intellection implique assurément, dans le processus cognitif, l'apport de la conscience ou l'âme mortelle, non pas dans sa dimension sensible, c'est-à-dire en rapport avec la sensibilité comme pouvoir du corps qui la rattache au monde sensible, donc aux passions et désirs du corps, mais dans sa dimension rationnelle dont la pensée et la raison constituent les facultés intellectuelles supérieures. Cependant, l'intellection n'a lieu que si la raison devient réellement impassible, suspend son pouvoir critique ou de jugement et s'abandonne à la « pensée » orientée essentiellement sur l'Intelligible. Ce n'est alors que s'opère l' « ouverture » et, par la suite, une « rencontre consciente » de l' « âme animale » ou la conscience avec l' « âme immortelle » ou l' « étincelle de feu divin » qui sommeille en chaque être humain. Dès lors, ce processus cognitif s'entrevoie comme une « révolution » au cours de laquelle, grâce à la science dialectique, l'âme s'élève et dépasse la limite du monde sensible, pour s'installer sur le « dos du ciel », afin de contempler l'Etre éternel. Ce que Platon expose dans le *Phèdre* (247c-d) :

> … lorsqu'elles ont atteint la voûte du ciel, ces âmes qu'ont dit immortelles passent à l'extérieur, s'établissent sur le dos du ciel, se laissent emporter par leur révolution circulaire et contemplent les réalités qui se trouvent hors du ciel. Ce lieu qui se trouve au-dessus du ciel, aucun poète, parmi ceux d'ici-bas, n'a encore chanté d'hymne en son honneur, et aucun ne chantera en son honneur un hymne qui soit digne… Eh bien ! l'être qui est sans couleur, sans figure, intangible, qui est réellement, l'être qui ne peut être contemplé que par l'intellect – le pilote de l'âme –, l'être qui est l'objet de la connaissance vraie, c'est lui qui occupe ce lieu...

En fait, en tant qu'acte de l'intellect comme noyau de la raison, l'intellection est la finalité de la science dialectique ou « vraie philosophie » chez Platon. Elle présuppose un acte de « mort », car elle est consécutive à la séparation de l'âme d'avec le corps ; et ce n'est ainsi que « …*les vrais philosophes s'exercent à mourir* », dit-il dans le *Phédon* (1987, 67e).

En effet, loin d'être une mort physique, cette « mort philosophique » consiste dans le détachement conscient et méthodique de la pensée et la raison, d'une part, de tout ce qui a rapport avec la sensibilité ou les impressions sensibles, et, d'autre part, de tout ce qui est relatif à l'activité de la raison sur les impressions sensibles et sur ses propres constructions conceptuelles ou spéculations intellectuelles.

Aussi Platon tente-t-il de mettre en scène dans *l'Apologie*, le *Criton* et le *Phédon*, le « conflit intérieur » consécutif à l'éveil et à la contemplation de l'Etre éternel à travers le procès, la condamnation et la mort de Socrate.

Dès le départ, Socrate est accusé par trois sophistes : Mélètos, Anytos et Lycon, et pour trois chefs d'accusation : la méconnaissance des dieux de la Cité, l'introduction de nouvelles divinités et la corruption de la jeunesse (*Apologie*, 17b).

Les trois sophistes symbolisent ici les facultés principales de l'âme : la sensibilité, la pensée et la raison.

En effet, Mélètos est celui qui formule les trois chefs d'accusation contre Socrate. Poète de son état, c'est un « *honnête homme si dévoué à la cité* » (*Apologie*, 24b). La poésie est un langage par images. Ainsi Mélètos est-il la figure de la sensibilité ou du pouvoir de l'imagination sensible dans l'âme. Or, il ne peut faire autrement que de recourir à son ami : Anytos. Celui-ci est un riche marchand de « *peaux tannées* » (*Apologie*…, p.15). Il est la mère des idées, c'est-à-dire la pensée. L'idée n'est-elle pas quelque chose de poli, de brillant, qui, dans le processus cognitif, est mise en confrontation avec l'image sensible pour lui donner sens ? La conscience ordinaire ne connaît d'autres « divinités » que ces images sensibles et mentales acquises par le biais de l'expérience empirique ou du raisonnement sur les impressions sensibles.

Or, seuls, Mélètos et Anytos ne peuvent formuler leurs chefs-d'accusation contre Socrate. C'est ainsi qu'ils recourent à Lycon, un rhéteur ou scribe, présenté comme étranger à la cité. Etrangère à l'ordre immédiat des choses, la raison – tel l'oiseau de Minerve – ne vient qu'après coup. Lycon est effectivement la figure de la raison dans l'âme. La raison n'est-elle pas la faculté qui produit la connaissance par l'unicité de l'objet et l'idée ? Lycon consigne donc les trois chefs-d'accusation pour lesquels Socrate est accusé devant l'« archonte-roi », l'intellect ou le noyau de la conscience.

Mais, dans leurs fonctions naturelles, sans une certaine catharsis et l'aide de la science dialectique, ces trois facultés naturelles de l'âme demeurent limitées et ne sauraient contribuer à l'ascension de l'âme vers la contemplation de l'Etre divin.

Le parallèle que Platon établit au début du *Phédon* (58a-c) entre la victoire de Thésée sur le Minotaure et la mort de Socrate constitue une autre indication du sens de la mise en scène platonicienne de cette « mort philosophique ». Le mythe rapporte effectivement que chaque année étaient sacrifiés au monstre sept filles et sept garçons pour apaiser son courroux. Or, entre temps, Dédale avait construit autour du monstre un labyrinthe. Ainsi, grâce au fil que lui avait offert Ariane, Thésée réussit à s'infiltrer dans l'édifice et parvenir à assommer le monstre. Les Athéniens célébraient cette victoire de Thésée sur le Minotaure, en lançant jusqu'à Délos un bateau. Aussi longtemps que celui-ci ne fût revenu à son point de départ, aucun condamné à mort ne devait être exécuté ; et c'est ainsi que Socrate séjourna longtemps dans la prison et eut ainsi le temps de converser avec ses amis sur l'immortalité.

Célébrant alors le triomphe de l'âme sur le corps, voire de la « vie » sur la « mort », Socrate devient la figure de Thésée qui tue le Minotaure, le « libéré de la caverne » qui brise les chaînes qui l'attachaient aux illusions du monde sensible ou du corps.

Une analogie évidente transparaît également entre ce symbolisme mythique et l'interaction des facultés de l'âme dans ce processus cognitif, tel que Platon le met en scène dans le *Phédon* en rapport avec l'immortalité de l'âme. L'intuition du langage mythique nous fait comprendre qu'une « année » symbolise ici une existence humaine, une vie terrestre, c'est-à-dire le temps qui s'écoule entre la naissance et la mort. Le Minotaure est une figure de Chronos : c'est le dieu ou l'« être du temps ». Il est enfermé dans un « labyrinthe », c'est-à-dire le « corps humain », construit par Dédale, les « forces de la nature ». Il sévit en dévorant les enfants, les êtres qui, sans cesse, viennent à l'existence avec et dans le temps. Ainsi, au cours d'une vie terrestre, lui sont sacrifiés dans le corps humain sept filles et sept garçons. Les sept garçons symbolisent les sept sens ou facultés de l'être humain, à savoir les cinq organes de sens du corps (le toucher, le goût, l'odorat, l'ouïe et la vue) auxquels sont liés les deux facultés de l'âme mortelle ou la conscience, à savoir la pensée et la raison. Or, chaque faculté a une double prédisposition : sensible et intelligible ou positive et négative, que la symbolique mythique représente en termes de « garçon » et de « fille ». C'est dire donc qu'en chaque existence humaine, l'être du temps dévore sept facultés sensibles et leur double intelligible. Tuer le Minotaure, c'est donc triompher de l'être du temps. Ce qui n'est possible que par la pratique de la « dialectique », en s'élevant, par degrés, du monde sensible dans le monde intelligible. Le « monde intelligible » ou la « région supérieure » est le domaine de l'Ame immortelle ou l'Etincelle divine. La conscience ou l'âme mortelle ne peut y parvenir que si elle se transporte en elle-même à travers les domaines terrestre, marine et aérien – ou mieux les différentes facultés du corps –, jusqu'au domaine du feu, celui qui est correspondant à la sphère de la raison ; car, ne peut aborder le feu que quelque chose du feu dont la raison est le principe dans l'âme mortelle.

Platon fait de Socrate la figure de la raison devenue consciente d'elle-même. Par l'exercice de la mort ou la dialectique ascensionnelle, elle s'est élevée jusque dans cette « région supérieure » où, en tant qu' « œil de l'âme », elle parvient à contempler l'« Etre divin », l'Ame immortelle. C'est en ce lieu qu'elle soupire par les « paroles » : « *Criton, nous devons un coq à Asclépios, payez-le, ne l'oubliez pas* » (*Phéd.*, 1987, 117e).

Médecin des Dieux, Asclépios est porteur de la « vie ». Il est une autre figure de l'Ame divine, en ce qu'elle guérit de la mort. Pour délier Socrate de ses chaînes ou ramener l' « âme divine » à la vie, Asclépios a besoin d'un sacrifice : le « coq ». C'est l'oiseau dont le sang sert de libation aux esprits de la frontière entre l'ici-bas et le royaume des morts dans les rituels antiques.

Socrate est donc le symbole de l'âme accomplie. En effet, le monde sensible ou l'ici-bas est pour l'âme humaine un séjour de pérégrinations. Par la philosophie ou l'« amour de la sagesse » comme exercice à la mort, par l'étude de la science dialectique, elle apprend à remonter dans le « monde intelligible » d'où elle est tombée, afin de contempler ou re-contempler l'Etre divin, tel qu'il est dans son lieu céleste. Et du dévoilement de cet Etre divin à la conscience, Platon dit dans la *Lettre VII* (1988, 341b-d) :

> Là-dessus, en tout cas, de moi du moins, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura même jamais, car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs, mais qui, à la suite

> d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais seul. Pourtant, il y a au moins une chose que je sais bien, c'est que, par écrit ou oralement, c'est moi qui aurais le mieux exposé la chose ; et que, à coup sûr, si l'écrit était mauvais, ce n'est pas moi qui en éprouverais le moins la peine.

C'est sans doute dans cette perspective que s'explique, comme le dit Solcan Dan (2009, p.236) « *l'intérêt de Socrate pour la sphère de l'humain* » qui « *s'accompagne… d'une réflexion constante sur la divinité et sur les rapports avec les hommes* ». C'est grâce à la contemplation de l'Etre divin que l'âme peut recouvrer ses « ailes » qu'elle a perdues par sa chute et son incarnation dans un corps sensible, ailes qui lui permettraient de se réinstaller dans la demeure céleste. Or, à ce propos, dit Platon (*Phèdre*, 1988, 249a) :

> … aucune âme ne revient au lieu d'où elle est partie avant dix mille ans ; car elle ne recouvre pas ses ailes avant ce laps de temps, à moins qu'elle n'ait été l'âme d'un homme qui ait cherché la vérité avec un cœur simple ou qui ait aimé les jeune gens d'un amour philosophique.

Ce qui signifie que « …*seule, la pensée du philosophe ait des ailes* » (Ibid., 249c). Néanmoins, toute âme humaine « *a naturellement contemplé les essences* » (Idem), autrement elle ne serait pas incarnée dans un corps humain (Idem.). Cependant, comme « *il n'est pas également facile à toutes les âmes de se ressouvenir des choses du ciel à la vue des choses de la terre* » (Idem), seule l'étude la philosophie peut permettre à l'âme d'un être humain de se rappeler les essences divines, afin de se faire pousser des ailes.

Telle est la dimension spirituelle de la philosophie que Platon définit dans le *Banquet* (210a-b) comme les « *mystères d'Eros* » dont le dernier degré ou le but est la « contemplation ». Celle-ci implique à la fois un « savoir » et un « art de vivre », de sorte que le philosophe platonicien est celui qui, sachant, vit mieux.

Conclusion

Faisant le point de la pensée platonicienne, Luc Brisson (2017, p.233-243) s'interroge dans son récent ouvrage : *Platon*, si ce grand penseur de l'antiquité avait une « doctrine secrète » qui serait exclusivement orale et réservée aux membres de l'Académie. Or, nous estimons, à notre humble avis, que si « doctrine secrète » il y a chez Platon, ce n'est, ni au-delà des Dialogues, ni dans la lecture et les spéculations intellectuelles que leur interprétation génère qu'il faudrait la chercher, mais à travers ce style d'enseignement dialogué qui, imbriquant le rationnel et le mythique, le discursif et le symbolique, ne cesse d'exercer un merveilleux attrait sur notre conscience. Le secret du Dialogue platonicien se trouve donc dans l'exercice et l'expérience consciente de la dialectique du sensible vers l'intelligible, autrement dit dans ce « voyage » de l'âme ou la conscience qui mène à la contemplation des Essences éternelles, notamment des Idées et de l'Idée du Bien, ou mieux à cette « sublime rencontre » de l' « âme mortelle » avec l' « Ame immortelle » dans la « sphère de feu ». C'est dans l'intelligibilité de ce voyage de l'âme qui requiert l'intellection et la contemplation de l'Etre divin, que pourrait s'élaborer assurément le Dialogue que Platon a projet sans pouvoir l'écrire, à savoir : *Le Philosophe*.

Références bibliographiques

- ARISTOTE, 1991, *La métaphysique,* I et II, trad. Jean Tricot, Paris, Vrin.

AUROBINDO Shri, La Bhagavad-Gîtâ, 1985, trad. Camille Rao et Jean Herbert, Paris, Albin Michel.

- BRISSON Luc, 2017, *Platon*, Paris, Editions du Cerf.

- BRISSON Luc et PRADEAU Jean-François, 2007, *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses.

- HUMBERT Jean, 1967, *Socrate et les petits socratiques*, Paris, PUF.

- JEANNIERE Abel, 1994, *Platon*, Paris, Seuil.

- KANT Emmanuel, 1986, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF.

- KARL Jaspers, 1989, *Les grands philosophes, 2 Platon-Saint Augustin*, Paris, Presses Pocket.

- KOYRE Alexandre, 2008, *Introduction à la lecture de Platon*, suivi de *Entretiens sur Descartes*, Paris, Gallimard.

- NDOUNIA Amen Krishna, 2013, « Du carré logique au carré magique. Parallélisme entre la pensée mythique et la pensée rationnelle » in *Penser l'épistémologique*, Hommage à Charles Zacharie Bowao, Paris, L'Harmattan, pp.137-159.

- PLATON, 1955, *Théétète*, trad. Diès Auguste, Paris, Les Belles Lettres.

- PLATON, 1986, *Protagoras*, *Euthydème, Menexène, Ménon, Cratyle*, trad. E. Chambry, Paris, GF Flammarion.

- PLATON, 1986, *République*, trad. Robert Baccou, Paris GF Flammarion.

- PLATON, 1988, *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, trad. Emile Chambry, Paris, Garnier Flammarion.

PLATON, 1988, *Le Baquet, Phèdre*, trad. Emile Chambry, Paris, GF Flammarion.

- PLATON, 1988, *Parménide, Théétète*, trad. Emile Chambry, Paris, Garnier Flammarion.

- PLATON, 1989, *Lettres,* trad. Luc Brisson, Paris, GF Flammarion.

- PLATON, 1990, *Phèdre*, trad. Luc Brisson, suivi de Derrida Jacques, *La pharmacie de Platon*, Paris, GF Flammarion.

- PLATON, 1963, *Timée, Critias*, trad. Albert Rivaud, Paris, Belles Lettres.

- PLATON, 2011, *Œuvres complètes* (sous la direction de Luc Brisson), Paris, Garnier Flammarion.

- PLATON, *Œuvres complètes*, tome I [*Le Petit Hippias, Le Grand Hippias, Ion, Protagoras, L'Apologie de Socrate, Criton, Alciabiade, Charmide, Lachès, Lysis, Euthyphron, Gorgias, Ménexène, Ménon, Euthydème, Cratyle, Le Banquet, Phédon, La République*], trad. Léon Robin,

- PLATON, *Œuvres complètes*, tome II [*Phèdre, Théétète, Parménide, Le Sophiste, Le Politique, Timée, Critias, Philèbe, Lois, Epinomis, Lettres, Le second Alcibiade, Hipparque, Les Rivaux, Théagès, Clitophon, Minos. Axiochos, Du juste, De la Vertu, Démodocos, Sisyphos, Eryxias*], trad. Léon Robin, avec la collaboration de M.-J. Moreau, Paris, Gallimard, 1977, 1671 pages.

- SOLCAN Dan, 2009, *La piété chez Platon, une lecture conjuguée de l'Euthyphron et de l'Apologie de Socrate*, Paris, L'Harmattan.

- VOILQUIN Jean, 1986, *Les penseurs grecs avant Socrate*, Paris, Garnier Flammarion.

De la portée révolutionnaire de la pragmatique : le modèle inférentiel contre le modèle du code

Laurent Gankama
Université Marien Ngouabi (Congo)
gankamalaurent@gmail.com

Résumé

La présente réflexion met en lumière la distinction entre le modèle du code et le modèle inférentiel dont la contribution novatrice se traduit par une nouvelle perception de la communication et de la pragmatique. En montrant qu'il est possible d'inférer le sens implicite d'un énoncé qui ne découle pas de sa formulation explicite, le principe inférentiel introduit une révolution en pragmatique. Dans ce sens, il met en avant l'interprétation des discours en fonction des données contextuelles de l'échange communicationnel, le recouvrement par le destinataire de l'intention communicative du locuteur, et par conséquent, l'exploration des rapports entre la communication et la cognition.

Mots-clés : modèle du code, modèle inférentiel, sens contextuel, intention communicative, pragmatique cognitive.

Abstract

The present reflection highlights the distinction between the model of the code and the inferential model, the innovative contribution of the latter, which results in a new perception of communication and pragmatics. By showing that it is possible to infer the implicit meaning of an utterance that does not derive from its explicit formulation, the inferential principle introduces a pragmatic revolution. In this sense, it puts forward the interpretation of the discourses according to the contextual data of the communicational exchange, the recovery by the recipient of the communicative intention of the speaker and consequently the exploration of the relations between the communication and the cognition.

Keywords: code model, inferential model, contextual sense, communicative intent, cognitive pragmatism.

Introduction

Réfléchir sur le caractère révolutionnaire de la pragmatique, c'est mettre en évidence et en avant la conception du langage de Paul Grice, énoncée aussi bien à travers la notion de signification non naturelle ou intentionnelle que par le moyen du principe de coopération et des maximes conversationnelles, notamment au regard de sa contribution, à la mise en place d'une approche novatrice, qui s'appuie sur le modèle inférentiel. Selon Sperber et Wilson (1987, p. 697-699), le modèle inférentiel passe par la remise en cause du modèle du code, qui a été prédominant pendant des siècles en philosophie du langage, en linguistique et en théorie de la communication. Il nous convient alors d'exposer, dans un premier temps, le modèle classique du code et ses limites, avant de mettre en exergue et en perspective, aussi bien l'interprétation inhérente au modèle inférentiel que l'intérêt que celui-ci implique dans le champ communicationnel.

1. Le modèle du code et ses limites

Si les êtres humains sont souvent perçus comme des animaux communicants, c'est que la communication apparaît comme un processus constitutif de la nature et de l'être de l'homme. Autrement dit, la communication fait partie intégrante

de la vie humaine, et représente clairement une réalité, tant banale qu'ordinaire de son existence. Elle se manifeste par les diverses formes d'expression mises en œuvre par l'homme : la parole, les gestes, les textes écrits, les œuvres d'art, les chants, les savoir-faire, les savoir-être, les façons de s'habiller, etc. La communication recouvre donc un champ si large, riche et complexe, de sorte que tout ce qui est humain semble être porteur de sens et potentiellement disposé et destiné à la relation communicationnelle. Ces multiples dimensions et domaines ouvrent la voie aussi bien à la réussite qu'à l'échec de mise en œuvre de l'activité communicationnelle. En effet, les échecs et limites éventuels auxquels se heurte l'exercice de la communication – en tant qu'interaction qui requiert l'émission et la réception de messages ou de sens – soulèvent particulièrement le problème si majeur des difficultés inhérentes à ce processus. Ces difficultés tendent à révéler qu'au-delà de la facilité et de la banalité apparentes que présente l'acte communicationnel, semblent s'y dissimuler le problème et la nécessité de l'explication, de l'élucidation et de la compréhension. Car la communication implique, de manière incontournable, la transmission et l'échange d'idées, d'états mentaux, qui, n'étant pas communs à tous les êtres humains engagés dans cette relation, ne peuvent être accessibles que si les différents protagonistes partagent dans cet échange des codes communs, à savoir des systèmes d'association d'un sens – en tant qu'élément mental – à un signe – en tant qu'élément externe. De ce point de vue, la communication repose de manière classique sur le modèle du code, et, conformément à ce modèle, l'interprétation d'un énoncé se révèle une entreprise de décodage, c'est-à-dire un effort de recouvrement de la pensée qui lui est associée d'après les conventions ou les règles du langage.

Le modèle du code peut alors se résumer en trois points (D. Sperber, 2000, p.119-128). Suivant le premier point, un code permet d'associer à tout sens une expression, et à toute expression un sens. Le deuxième point dispose que les langues humaines sont fondamentalement et essentiellement des codes. Dans le troisième point, il apparaît que le locuteur encode au moyen d'une expression le sens qu'il veut communiquer. L'auditeur décode l'expression et identifie ainsi le sens voulu.

Ce modèle du code explique la manière dont la communication humaine se produit. Ce procédé autour duquel se structure l'approche classique de la communication, d'Aristote à la sémiotique contemporaine, montre que les hommes disposent de codes les plus riches que sont les langues ; et ceux-ci leur permettent d'encoder tous les sens qu'ils voudraient exprimer et véhiculer. Dans ce sens, le locuteur est censé encoder, au moyen d'une phrase, le sens qu'il voudrait communiquer, pendant que l'auditeur est appelé à décoder cette phrase en vue de découvrir ce que le locuteur a voulu lui communiquer. Il s'agit là d'une illustration du codage à partir duquel différents types de messages peuvent être mis systématiquement en relation avec des types de signaux. Mettant alors en évidence la fonction du code, ce système consiste à véhiculer de l'information entre des mécanismes de traitement. C'est dire donc que le modèle du code traduit les conditions et les procédures de communication par une succession de codages et de décodages. De ce fait, ce processus requiert que, pendant que les locuteurs énoncent des messages ou utilisent des signaux linguistiques pour coder leurs pensées et véhiculer les idées qu'ils souhaitent exprimer, les auditeurs, à leur tour, cherchent à comprendre ces idées, en décodant lesdits messages ou signaux. Ainsi, lorsque la pensée décodée par l'auditeur ou l'interlocuteur correspond à celle codée par l'émetteur ou le locuteur et, en cas de reconnaissance mutuelle entre les deux partenaires, on parlerait alors de réussite de la communication. Dans ces conditions, la communication se déroulerait sous la forme d'un

émetteur-récepteur ou locuteur-interlocuteur, médiatisé par un message ou une information, dont la compréhension nécessite de la part de celui qui la reçoit, à savoir le récepteur ou l'interlocuteur, un effort de décodage ou de dévoilement du sens véhiculé.

Tel est le schéma suivant lequel se met en œuvre l'échange communicationnel fondé sur le modèle du code. Selon Dan Sperber (2000, p.119-128), ce paradigme trouve sa légitimité dans l'articulation des repères communicationnels suivants :

1- Un code permet d'associer à tout sens une expression, et à toute expression un sens ;

2- Les langues humaines sont des codes ;

3- Le locuteur encode, au moyen d'une expression, le sens qu'il veut communiquer, de sorte que l'auditeur décode l'expression et identifie ainsi le sens voulu.

Ce modèle du code explique la manière dont la communication humaine se produit. Ce procédé autour duquel se structure l'approche classique de la communication, d'Aristote à la sémiotique contemporaine, montre que les hommes disposent de codes, les plus riches possible, que sont les langues, qui leur permettent d'encoder tous les sens qu'ils voudraient exprimer et véhiculer. Dans ce sens, le locuteur est censé encoder au moyen d'une phrase le sens qu'il veut communiquer et l'auditeur est appelé à décoder cette phrase en vue de découvrir ce que le locuteur a voulu lui communiquer. Cela revient à indiquer que l'acte communicationnel nécessite autant une offre de signification soumise par l'émetteur auprès du récepteur que l'effort de compréhension du sens par celui-ci. L'effectivité de l'exercice communicationnel repose alors sur la mise en œuvre de ce processus d'échange à travers lequel, deux ou plusieurs personnes nouent une relation de partage de significations, de telle sorte que les unes émettent leurs intentions signifiantes à travers des signes linguistiques compréhensibles et les autres les reçoivent, en saisissent le ou les sens véhiculés.

Par code, en tant qu'objet de la communication, on fait référence aux différents signes linguistiques partagés par les hommes, dans le cadre de leurs conventions sociales et qui leur permettent de parler, de signifier, de comprendre, d'interagir par le langage. Dans ce sens, pour parler et s'exprimer, il faudrait non seulement que les hommes disposent d'une compétence linguistique, mais encore qu'ils recourent à des signes pour véhiculer leurs idées, pensées et messages. Ces signes, qui se traduisent et s'extériorisent sous forme de sons, de mots, de phrases écrites ou orales, représentent des symboles, des codes à partir et à la faveur desquels les hommes véhiculent leurs idées, leurs pensées, leurs aspirations, leurs désirs et établissent ainsi des rapports de communication entre eux. Cette communication interhumaine est rendue possible par le fait que ces différents mots et signes linguistiques disposent d'une charge sémantique que les hommes leur ont conventionnellement attribuée. Dans ces conditions, l'acte communicationnel requiert le recours à ces symboles ou ces codes, en tant que supports de signification ou de formalisation des différents sens que les hommes y attachent de manière conventionnelle. Il s'agit là d'un paradigme communicationnel fondé sur le respect des repères signifiants ou de standards signifiants établis par la société pour faciliter l'interaction communicationnelle entre les hommes.

C'est dans la perspective de ce paradigme du code que s'inscrit le schéma de la communication esquissé par Roman Jacobson. Ce schéma met en exergue à la fois les acteurs et les facteurs qui interviennent dans une interaction, en y jouant un rôle et en influençant, sous des façons particulières, le message véhiculé. Il met en relation l'émetteur ou le destinateur avec le récepteur ou destinataire, par le moyen du canal, du code, du message et du référent.

Le destinateur, l'émetteur et le destinataire ou le récepteur communiquent dans le cadre d'une interaction normale et il s'agit là d'une communication bidirectionnelle où deux personnes interagissent de façon courante. Dans le cas où il s'agit d'un échange mis en œuvre dans un cadre institutionnel, on voit se produire ou se dérouler une communication unidirectionnelle, car c'est une seule personne qui fournit le message ou produit la parole et l'autre se limite simplement à écouter. Une telle interaction impose une hiérarchie relativement rigide, à l'instar de ce qui se passe dans une salle de classe, où l'enseignant s'exprime, transmet un cours ou une leçon aux apprenants, qui s'efforcent de comprendre ce qui est transmis.

Quant au message véhiculé, il peut être représenté par un matériel transmis ou par l'information transmise par l'interlocuteur ou le locuteur. Ce message varie dans sa durée, dans sa forme, dans son contenu. Dans les interactions individualisées, le message est en général adapté à l'interlocuteur, alors que dans les communications institutionnalisées, le message paraît plutôt rigide et standard.

Ces différentes interactions requièrent l'existence d'un contact ou d'un canal, qui peut être physique ou psychologique, un référent et surtout un code. Le référent indique la situation à laquelle renvoie le message, ce dont il est question dans le message ou l'information, à savoir le contexte. Le code quant à lui désigne un ensemble conventionnel de signes, soit sonores ou écrits, soit linguistiques ou non linguistiques, communs en totalité ou en partie au destinateur et au destinataire. C'est dire que le code doit être compris par les deux protagonistes de l'échange pour rendre possible la transmission et la réception du message. Il arrive, dans certains cas, que le message mette en œuvre plusieurs codes en même temps (langue orale, gestes, habillement, etc.). Dès lors, peuvent être mis en jeu des cas de redondance, de complémentarité ou de contraste dans lesdites expressions.

Il apparaît que le modèle communicationnel élaboré par Roman Jacobson (1960, p. 350-377), introduit non seulement une dimension psychologique dans les constructions classiques de la communication, à l'instar de celles de Shannon et Weaver, mais encore ajoute trois autres facteurs : un objet ou un référent, un code ou l'ensemble de règles du langage utilisé et un contact ou un médium. Chaque facteur qui y intervient dispose d'une fonction spécifique. Il y a la fonction référentielle qui intéresse le lien entre l'objet et le message, la fonction émotive qui concerne le rapport entre le message et son destinateur ou son émetteur, la fonction conative se rapporte au lien entre le message et son destinataire, la fonction esthétique entre le message et lui-même, la fonction phatique entre le message et le médium, la fonction métalinguistique qui s'établit entre le message et le code. Tel qu'il est constitué, le modèle du code est souvent caractérisé par opposition au modèle inférentiel.

C'est ce qui ressort chez Sperber et Wilson qui, en s'appuyant sur la théorie gricéenne de la signification, établissent une distinction entre le modèle du code et le modèle inférentiel, en tant que « *deux processus d'accès au sens* » (P. Egré, 2010, p. 6).

En effet, le modèle du code s'illustre dans le circuit communicationnel à travers l'encodage et le décodage. L'encodage consiste en une espèce de voilement, de masquage ou d'habillage du sens d'un message ou d'un discours par son expéditeur, qui, pour s'exprimer, fait nécessairement usage de mots, de signes ou de symboles linguistiques ou non linguistiques pour formaliser ce qu'il souhaite dire et véhiculer. L'encodage apparaît, de ce point de vue, comme un impératif communicationnel, dans la mesure où non seulement l'homme doit

communiquer pour des nécessités relatives à son existence sociale et à sa vie institutionnelle, mais encore cette communication passe par l'usage des mots et signes divers, dont l'essence se trouve dans la représentation du sens, traduisant ainsi la fonction symbolique du langage. Dans ce sens, chaque mot ou chaque signe expressif employé par l'homme pour véhiculer une idée revêt la portée et la valeur d'un code, d'un symbole, porteur de sens, représentatif de quelque chose, indicateur d'un message véhiculé par celui l'émet ou l'utilise. Ce système d'encodage participe clairement du dispositif requis pour la communication, qui met en parallèle et surtout en relation un expéditeur et un récepteur, un locuteur et un interlocuteur et qui nécessite un échange, une transmission de sens. Ce sens transmis est généralement encodé, sous des éléments expressifs divers, souvent conventionnels (mots, phrases, symboles, images, etc.) propices à sa formalisation. C'est dire que chaque message ou chaque discours, en tant qu'expression d'un sens, apparaît comme une forme, un système codé qui renferme un contenu, qui nécessite d'être dévoilé, interprété par celui à qui il est destiné. Cet effort de dévoilement ou d'interprétation du sens véhiculé se ramène au décodage par le destinataire ou l'interlocuteur du message envoyé par l'expéditeur ou du discours énoncé par le locuteur.

Dès lors, on peut admettre que le modèle de communication par code est fondamental, notamment pour rendre possible et effective une interaction normale et régulière, qui prévoit des conditions classiques et conventionnelles de perception, d'interprétation et de compréhension du sens des messages ou des énoncés. Seulement, comme le soulignent Sperber et Wilson (1989, p. 27), le contenu encodé et décodé ne contribue pas à épuiser l'acte de signification. Car, au-delà de ce processus de communication par la voie de l'encodage et du décodage, il est possible de recourir à un autre modèle. Cela tend non seulement à montrer que l'acte de signification ne s'enferme pas dans l'encodage et le décodage, mais encore à mettre en évidence les limites inhérentes au modèle du code.

C'est dire qu'au-delà de ses atouts, le modèle du code comporte néanmoins des limites. Celles-ci se situent particulièrement dans le fait que malgré la réalité selon laquelle il se montre « adéquat du point de vue explicatif (il explique la communication et son échec), il est inadéquat du point de vue descriptif », en raison de l'exigence qui établit que « *la communication verbale implique une bonne dose d'inférence* » (J. Moeschler, A. Auchlin, 2005, p. 156).

Certes, la réussite d'un acte communicationnel dépend de la nécessité pour les protagonistes de cet échange de partager un code commun pour se comprendre. De ce point de vue, le partage d'un code commun représente la condition nécessaire du succès de la communication. Mais, cette exigence ne paraît pas pour autant suffisante pour garantir la réussite de l'acte communicationnel. Dans certains cas et contextes particuliers d'interaction, le recours au modèle inférentiel paraît indispensable.

2. Le modèle inférentiel comme une des dimensions révolutionnaires de la pragmatique

S'il apparaît que le modèle de communication par code, c'est-à-dire suivant la procédure d'encodage et décodage des messages, comporte des limites, il s'ensuit que l'acte communicationnel requiert aussi la prise en compte d'un autre modèle interprétatif. Cela revient à souligner que le dépassement du modèle du code, au regard non seulement de ses limites mais aussi de la nécessité de considérer d'autres modalités et interactionnelles implique le recours à une autre et nouvelle approche de la communication, celle qui s'appuie sur l'inférence.

En effet, dans le déroulement des actes de communication verbale en général et non littérale en particulier, les interlocuteurs émettent et échangent des énoncés dont la signification ne correspond pas nécessairement à la charge sémantique qui leur est conventionnellement et ordinairement attribuée. En fonction de certains contextes d'interaction communicationnelle, les locuteurs peuvent émettre des actes de parole dont les sens ne peuvent être déterminés qu'en rapport avec ce cadre particulier de l'échange. De telles significations, dont le fondement et l'ancrage sont contextuels, nécessitent d'être inférées, déduites par les interlocuteurs qui en sont les destinataires. Autrement dit, dans certains échanges communicationnels, les locuteurs sont amenés à utiliser certains mots ou certaines expressions dont la compréhension ne dépend nullement de la référence à leur sens conventionnel ou traditionnel. Ces expressions, qui portent des significations autres que celles auxquelles elles sont traditionnellement attachées, ne peuvent être comprises que si les interlocuteurs qui en sont les destinataires s'efforcent de les interpréter en rapport avec le contexte de leur énonciation. Dès lors, pour qu'ils comprennent ce que signifient lesdites expressions, ils doivent en faire une interprétation contextualisée, adaptée aux circonstances, à la situation ou au cadre dans lequel se réalise l'échange.

C'est pour autant rappeler et indiquer que les mots, les expressions, y compris les usuelles, ne possèdent de sens figé et invariable. Les termes à l'aide desquels nous formulons nos énoncés disposent plutôt de sens dynamiques, voire aléatoires, puisque leur compréhension, leur interprétation sont variables en fonction des contextes dans lesquels on les utilise. Dans de telles conditions, où les énoncés possèdent des significations indirectes, contextuelles, le modèle qui s'avère commode pour interpréter et comprendre ce qui est dit ou affirmé par un locuteur c'est le modèle inférentiel. La particularité de ce modèle réside dans le fait qu'il permet d'inférer de ce qui est dit par un locuteur le sens qu'il a voulu exprimer, au-delà du sens littéral et apparent qui découle de la portée conventionnelle des termes utilisés. Il s'agit alors d'un modèle d'interprétation du sens des énoncés qui met en avant la capacité de l'interlocuteur d'une interaction ou du récepteur d'un message à identifier et déterminer ce qui est profondément véhiculé par le locuteur ou l'expéditeur. Ce modèle, qui amène les interlocuteurs à interpréter le vouloir-dire de leurs partenaires ou protagonistes, c'est-à-dire ce qu'ils ont voulu dire à travers leurs discours, ouvre la possibilité de mettre le langage en rapport avec la pensée, l'esprit ou la structure mentale du locuteur. Dans ce sens, étant donné que la parole représente un moyen d'expression de la pensée, des idées, il est possible pour l'homme, en tant que locuteur, de traduire ce qu'il pense ou ce qu'il veut dire par des mots divers et variés, sans s'enfermer dans les protocoles conventionnels définis dans les codes ou les standards symboliques régulièrement utilisés dans les langues usuelles. Dans ce sens, les intentions de communication peuvent être véhiculées au moyen de n'importe quelle expression linguistique choisie par le locuteur pour en rendre compte. De telles intentions, exprimées par un locuteur, ne peuvent être déterminées qu'en dehors des référentiels des codes linguistiques et nécessitent que soit identifié le vouloir-dire dudit locuteur.

Tel qu'il se présente, le modèle inférentiel apparaît comme un supplément, voire un dépassement du modèle du code. C'est essentiellement dans les théories contemporaines de la communication, en l'occurrence celle de Dan Sperber et Deirdre Wilson, qui a exercé une influence très considérable sur les recherches pragmatiques récentes. Cette approche s'inscrit comme un effort de mise en évidence du caractère révolutionnaire des idées de Paul Herbert Grice, en montrant que celles-ci débouchent sur une conception entièrement nouvelle de la communication.

Dans *La Pertinence* (D. Sperber, D. Wilson, 1989), Sperber et Wilson soulignent que le modèle du code, en tant que paradigme classique d'interprétation des discours, qui a dominé la philosophie du langage, les recherches en linguistique et en théorie de la communication depuis près de vingt-quatre siècles, devrait être opposé, à la suite des travaux de Grice, au modèle inférentiel.

Conformément au modèle du code, l'interprétation d'un discours ou d'un énoncé se ramène à un effort de décodage de celui-ci, c'est-à-dire à un exercice de recouvrement de la pensée ou de l'idée qui lui est conventionnellement associée selon les règles et dispositions du langage. Or, la représentation que se font les théoriciens et défenseurs du modèle inférentiel de l'interprétation est assez différente. En effet, ils considèrent une énonciation, non point comme un message codé, mais plutôt comme une action douée ou porteuse de sens. Dans cette optique, un locuteur peut, à travers le contenu d'une énonciation, recouvrer en contexte l'intention de communication de son interlocuteur.

Seulement, cet effort de recouvrement requiert que le locuteur formule quelques hypothèses qui lui permettraient de passer, de façon inférentielle, de ce que l'interlocuteur dit à ce qu'il veut dire, c'est-à-dire à ce qu'il a l'intention de communiquer. C'est autant indiquer que suivant le modèle inférentiel, la communication ne peut s'avérer effective et probante que lorsque l'intention de parler, de dire, de communiquer du locuteur est reconnue par son interlocuteur ou son auditeur. En plus, dans le processus de cette reconnaissance, l'interlocuteur ou l'auditeur doit parvenir à inférer le contenu des intentions de communication du locuteur.

Les prémisses de cette inférence se traduisent ou se présentent sous deux ordres. D'un côté, l'énoncé lui-même, et le contenu qui est explicitement exprimé ou véhiculé selon les conventions de la langue utilisée, représentent un point de départ indépassable. Sur ce point, le modèle inférentiel se limite à compléter le modèle du code et non à s'y substituer, car il s'agit d'un simple niveau de restitution de sens, qui implique le passage de la forme verbale ou sonore de l'énoncé à son contenu sémantique, de la nécessité de traduire, à travers l'énoncé, le contenu de ce qui est dit.

De l'autre côté, il paraît cependant indispensable pour l'auditeur ou l'interlocuteur d'émettre des hypothèses interprétatives qui ne sont pas nécessairement dépendantes de la signification linguistique de l'énoncé, mais qui s'attachent aux informations liées au contexte d'énonciation et aux principes généraux qui régissent toute conversation rationnelle. Jacques Moeschler et Antoine Auchlin présentent la spécificité du modèle inférentiel en ces termes :

> Le modèle du code rend compte de la dimension linguistique de la communication : les phrases sont analysées en autant de formes logiques, qui doivent être enrichies par le modèle inférentiel, dont la tâche est d'expliquer comment et pourquoi le destinataire est amené à assigner telle ou telle interprétation à un énoncé. Le modèle inférentiel interviendra notamment pour expliquer le déclenchement des significations secondaires, à savoir non littérales, mais aussi pour déterminer les référents des expressions référentielles (noms propres, syntagmes nominaux définis, indéfinis, démonstratifs, pronoms personnels, etc.), ainsi que la force illocutoire de l'énoncé (J. Moeschler, A. Auchlin, 2005, p. 156).

Il apparaît que la raison d'être, le bien-fondé du modèle inférentiel se trouve dans cette mise en lumière des conditions d'interprétation des énoncés, notamment dans la façon de décliner de certains énoncés les significations non littérales qui en ressortent, les sens possibles ou éventuels auxquels

peuvent se référer certaines expressions spécifiques. C'est dire que ce modèle permet de comprendre que dans l'acte communicationnel, certains messages et énoncés émis ou envoyés disposent à la fois de significations littérales et de significations non littérales. Les significations littérales sont celles qui se trouvent conventionnellement établies par les différentes langues, souvent répandues et communément connues par les différents protagonistes de l'échange langagier. Ces significations paraissent tellement évidentes et explicites qu'elles n'exigent nullement des interlocuteurs ou des destinataires des efforts d'interprétation. De leur côté, les significations non littérales sont celles qui ne ressortent pas clairement des repères conventionnellement établis. Loin d'être explicites, elles sont plutôt implicites attachées au contexte particulier d'énonciation ou d'émission du discours concerné et exigent en conséquence un effort d'interprétation.

Le modèle inférentiel s'inscrit alors dans ce cadre de mise en œuvre des conditions à travers lesquelles les hommes sont amenés à dévoiler le sens caché, implicite, non déclaré, à partir de ce qui est explicitement dit, écrit ou exposé. Il montre comment il est possible d'inférer un sens, de tirer une signification à partir de ce qui est dit ou annoncé, en déterminant les implications possibles qui découlent de chaque message émis ou de chaque discours énoncé. Car un discours peut transmettre une multitude sens à la fois apparents et non apparents.

Toutes ces indications tendent à montrer que le modèle inférentiel fonctionne comme un modèle pragmatique. Le caractère pragmatique du modèle inférentiel se légitime essentiellement par le fait qu'il explique comment, à la lumière aussi bien des informations livrées par l'énoncé que d'autres informations non linguistiques, le destinataire peut se montrer apte à émettre des hypothèses interprétatives. De ce point de vue, quelques traits caractéristiques permettent d'identifier le modèle inférentiel.

Parmi ces différents traits, nous pouvons retenir en premier lieu le fait que « *le modèle inférentiel produit une conclusion sur la base d'hypothèses contextuelles, fonctionnant comme prémisses* » (J. Moeschler, A. Auchlin, 2005, p. 156). Cela revient à dire que le modèle inférentiel est censé d'un côté expliquer la manière dont on doit procéder pour construire des hypothèses contextuelles à partir desquelles il est possible d'interpréter le sens d'un énoncé et, de l'autre, établir des règles d'inférence qui serviraient de prémisses pour en tirer des conclusions.

En deuxième lieu, l'autre trait caractéristique qui mérite d'être mis en exergue se situe dans le fait que les inférences qui dérivent du modèle inférentiel sont non démonstratives. Cela revient à dire que pour le destinataire d'un énoncé, la compréhension de celui-ci repose sur la nécessité de faire une hypothèse sur le vouloir-dire du locuteur. Dans cet effort, même si ce destinataire recourt à des règles d'inférence, il ne disposera d'aucune garantie sur la vérité de la conclusion qu'il aura tirée, car les prémisses peuvent s'avérer fausses. Ces inférences qui ne garantissent nullement la vérité des conclusions sont alors considérées comme des inférences non démonstratives. A ce titre, elles n'ont pas de caractère logique. Elles sont plutôt pragmatiques. En vertu de leur caractère pragmatique, elles se distinguent alors des inférences logiques, qui, elles, se caractérisent par le fait qu'elles préservent la vérité, en établissant les conditions de validité, de telle sorte que la conclusion soit la conséquence nécessaire des prémisses.

Or, les inférences pragmatiques ont un caractère non démonstratif parce qu'elles s'appuient sur un raisonnement qui n'est pas conscient et démonstratif. Il s'agit, dans la plupart des cas, d'inférences tirées à partir d'hypothèses qui ne sont pas fournies par le discours lui-même mais qui sont conçues par le destinataire pour espérer attribuer une conclusion ou un sens à l'énoncé du locuteur.

Ce faisant, il n'a aucune garantie sur la correspondance entre le résultat du processus d'interprétation qu'il a déclenché et l'intention communicative du locuteur.

Dans ces conditions, on est en face d'une communication considérée comme un processus à haut risque, du fait que rien ne donne au destinataire de l'énoncé la garantie que les hypothèses contextuelles qu'il a construites lui permettraient d'obtenir la conclusion de l'inférence non démonstrative qui corresponde à l'intention communicative du locuteur.

C'est autant signaler que dans le cadre de la communication verbale, le recours à des hypothèses contextuelles ouvre le chemin à une forme d'incertitude, à un résultat probabiliste. Cette incertitude semble liée au fait que non seulement les hypothèses contextuelles ne sont pas explicitement offertes aux hommes, par la voie verbale, mais encore la plupart des discours que nous émettons sont elliptiques.

Etant donné que le sens véhiculé par un locuteur ne se manifeste pas toujours dans l'expression explicitement présentée et qu'un effort d'interprétation est requis de la part du destinataire pour inférer, au moyen d'hypothèses contextuelles, l'intention qui y est communiquée, on voit se dégager deux dimensions fondamentales du modèle inférentiel.

D'une part, ce modèle se fonde sur le fait que l'interprétation d'un énoncé est fonction de son contexte. Dans ce cadre, les hypothèses contextuelles se traduiraient par la possibilité d'imaginer, de projeter, d'inférer, d'induire des conclusions qui découlent de la configuration du contexte concerné par l'énonciation.

D'autre part, les inférences non démonstratives sont annulables ou défaisables, car elles peuvent se montrer vraies dans un contexte et s'avérer fausses dans un autre cadre. Il ne s'agit pas ici d'exclure la vérité des inférences pragmatiques, mais plutôt de montrer que le caractère d'une conclusion dépend du fondement vrai des hypothèses qui permettent de l'inférer.

Il convient de rappeler que, tel qu'il se trouve explicité, le modèle inférentiel apparaît sans doute comme une expression et une conséquence du principe de coopération formulé par Grice en ces termes :

> Nous pourrions ainsi formuler en première approximation un principe général qu'on s'attendra à voir respecté par tous les participants : que votre contribution conversationnelle corresponde à ce qui est exigé de vous, au stade atteint par celle-ci, par le but ou la direction acceptée de l'échange parlé dans lequel vous êtes engagé. Ce qu'on pourrait appeler principe de coopération (P. H. Grice, 1979, p. 61).

Le sens et la portée de ce principe se traduisent, entre autres, par le fait que l'activité communicationnelle, en tant que processus relationnel, implique la coopération, la complémentarité, l'effort de construction collégiale et concertée du sens entre les partenaires qui y sont engagés. Cet effort commun et multilatéral devrait conduire à l'émergence des « *notions de coénonciation et de coconstruction du sens qui contredisent nettement le modèle du code et font droit à l'activité du destinataire d'une communication* » (J-P. Meunier, 1995, p. 11).

C'est dire que le modèle inférentiel rend compte d'une évolution remarquable de l'activité communicationnelle, qui permet d'engager la responsabilité tant du locuteur que de l'interlocuteur ou du destinataire dans la réussite de leur interaction. Le propos suivant de Trognon s'inscrit dans cette perspective :

> L'observation du processus interlocutoire d'assignation d'une signification à un énoncé par un locuteur montre que cette signification n'est pas simplement donnée à reconnaître mais qu'elle est construite matériellement au cours de l'échange interlocutoire (A. Trognon, 1986, p. 73).

On voit bien que la mise en place du modèle inférentiel a contribué à modifier la façon dont sont perçus à la fois le mécanisme et les finalités de l'activité communicationnelle. Dans ce sens, Sperber et Wilson ont montré que les êtres humains communiquent « *pour modifier et élargir l'environnement cognitif mutuel qu'ils partagent entre eux* » (D. Sperber, D. Wilson, 1989, p. 242). Cette idée met en évidence la perspective selon laquelle la communication se caractérise par sa pertinence. C'est dans le sens de cette caractérisation que Sperber et Wilson sont amenés à affirmer ce qui suit : « *Nous avons avancé qu'une information pertinente pour un individu est une information qui modifie et améliore la représentation globale que cet individu a du monde* » (D. Sperber, D. Wilson, 1989, p. 111).

Une telle représentation des rapports interhumains montre à quel point la communication comme échange et partage se distingue fondamentalement de la communication comme transmission. Dès lors, l'activité cognitive, qui était réduite au décodage dans le modèle du code, est devenue, à la faveur du développement de la pragmatique avec les travaux de Sperber et Wilson, une activité essentielle d'inférence. Celle-ci consistera à partir, pour l'auditeur, de l'énoncé d'un locuteur pris comme indice et à supposer que ce locuteur respecte le principe de pertinence pour inférer toutes les hypothèses possibles sur le monde comme environnement ou univers mutuel partagé. La cognition associée à la communication, sous l'angle de l'activité inférentielle, devient ainsi un champ intéressant de recherche.

Lorsqu'elle est greffée sur le modèle du code, la cognition fonctionne essentiellement comme une activité intrapsychique de décodage ; ce qui tend à se rapprocher de la manière dont le sens commun perçoit cette activité, en considérant que les processus cognitifs ont leur siège dans la tête ou dans le cerveau.

Or, certains psychologues, à l'instar de Jean Piaget, mettent en avant l'importance de l'interaction sociale, c'est-à-dire de la coopération et de la coordination entre individus, en tant que facteur qui favorise le développement cognitif individuel. Pour montrer que la décentration est le facteur essentiel du développement cognitif et que la décentration rend possible la pensée logique, Piaget écrit : « *C'est assurément le choc de notre pensée avec celle des autres qui produit en nous le doute et le besoin de prouver* » (J. Piaget, 1978, p. 164).

Cette affirmation de Piaget révèle que non seulement la décentration a un effet sur la cognition, mais encore s'articulent, dans cette cognition, l'inter et l'intra-individuel. Cela revient à indiquer que les opérations intrapsychiques mises en œuvre dans le cadre de la cognition consistent essentiellement en l'intériorisation des significations produites au cours des relations interindividuelles. Cette imbrication de l'interindividuel dans l'intra-individuel montre qu'il s'y produit une interaction presque similaire à celle qui s'accomplit dans le modèle inférentiel, d'autant plus que « *l'activité inférentielle d'un destinataire » vise à « répondre à la question qu'est-ce qu'il a voulu dire au sujet de notre monde mutuellement partagé* » (J-P. Meunier, 1995, p. 13).

Cette activité interprétative suppose alors une décentration et une intériorisation du point de vue d'autrui, de telle sorte que la réponse de ce sujet, devenu locuteur dans l'interaction, dispose qu'il restitue l'effort intra-individuel au niveau de la relation interindividuelle, après qu'il y ait inscrit son regard personnel.

On peut alors constater qu'à la différence du dispositif classique de communication, basé sur la centration du sens, le processus coopératif-inférentiel a la particularité d'être décentré, ouvert à plusieurs significations et implications et de mettre en œuvre une activité cognitive considérable. Il faut rappeler que ces deux modèles d'interprétation ne s'opposent pas de manière radicale, car il existe quelques interférences qui les relient. Par exemple, une communication à caractère stratégique, qui se déroule sous la forme d'une transmission et d'une action sur le comportement, peut solliciter et impliquer une importante activité cognitive. Il s'agit, dans ces conditions, d'une implication du destinataire dans la construction du message. De même, dans certains cas, une communication coopérative-inférentielle peut s'appuyer sur des sources communes et même instrumentales.

Il ressort de cette analyse du modèle inférentiel qu'à la suite de la révolution impulsée dans le champ de la pragmatique par les travaux de Paul Herbert Grice et sous l'influence de celui-ci, a émergé une nouvelle théorie, à savoir la théorie de la pertinence (TP) de Dan Sperber et Deirdre Wilson. Elaborée à partir de leur ouvrage intitulé *Relevance. Communication and Cognition*, publié en 1986 et traduit en français en 1989, cette théorie a introduit aussi une révolution en pragmatique, qui se justifie par deux raisons. D'un côté, elle représente la première théorie pragmatique à indiquer comment elle se situe par rapport à la linguistique en général et à la syntaxe en particulier. De l'autre, la théorie de la pertinence s'inscrit dans une tradition des sciences cognitives, incarnée par le cognitivisme de Jerry Fodor. A partir de ces deux considérations, on peut considérer la théorie de la pertinence à la fois comme une théorie de l'interprétation des énoncés en contexte et comme une théorie de la cognition.

Par ailleurs, on peut identifier deux caractéristiques de la théorie de la pertinence. La première consiste pour cette théorie à revendiquer son rapport avec une théorie syntaxique dénommée la grammaire générative, qui formule à la fois une hypothèse cognitive et une hypothèse linguistique. La deuxième caractéristique quant à elle est celle qui permet à la Pertinence de se relier à une hypothèse cognitive qui n'est autre que la théorie de la modularité de l'esprit de Jerry Fodor (J. A. Fodor, 1986).

Dans cette optique, la théorie de la pertinence prévoit que le processus d'interprétation des énoncés par les locuteurs passe par le respect des trois étapes suivantes : l'étape de transduction, l'étape de décodage linguistique et l'étape de traitement central. Dans ce processus, le contexte tient une place fondamentale, dans le sens où il représente l'environnement cognitif mutuel au locuteur et au destinataire, fournissant ainsi un ensemble d'informations disponibles qui alimentent le mécanisme déductif et interprétatif.

Le principe de pertinence qui fonde cette théorie suppose la production d'efforts et d'effets cognitifs. Il repose sur la présomption d'une pertinence optimale mise en œuvre par les locuteurs dans leur acte de communication ostensive. En supposant que le locuteur a produit l'énoncé le plus pertinent dans les circonstances de déroulement de l'acte communicationnel, l'interlocuteur peut alors y prêter attention et s'engager dans un effort d'interprétation. Par cet effort interprétatif, il s'attend à recueillir un effet cognitif. Dès lors, un énoncé est considéré comme pertinent dans un contexte s'il induit au moins un effet dans ce contexte. C'est dire que la pertinence est dépendante aussi bien des effets contextuels que des efforts cognitifs. De ce point de vue, la pertinence est relative à chaque personne, puisqu'elle varie d'un individu à l'autre. La prise en compte des effets contextuels de la communication permettrait sans doute au destinataire

d'effectuer une interprétation consistante, en recouvrant l'intention informative et communicative du locuteur.

Conclusion

Il ressort de l'analyse du rapport entre le modèle du code et le modèle inférentiel que les mécanismes de compréhension et d'interprétation des actes de langage varient et évoluent dans le temps. Si, le plan classique, le modèle du code semble requis pour rendre compte du sens des discours énoncés dans un acte communicationnel conformément aux repères conventionnels de la sémantique de la langue utilisée, le modèle inférentiel met en évidence de la dimension pragmatique du langage, en centrant l'interprétation sur les données contextuelles de l'interaction. Ce modèle a introduit une révolution dans le champ de la pragmatique, car il a surtout permis de mettre en valeur aussi bien le sens implicite des discours, la portée non littérale de la communication que la dimension cognitive de la pragmatique.

Références bibliographiques

- EGRE Paul, 2010, « Sens et Interprétation. Communication et Usage Linguistique », cours, séance 1 du 18 octobre 2010, Paris, CNRS, IJN, 10 pages.

- FODOR Jerry A., 1986, *La Modularité de l'esprit. Essai sur la psychologie des facultés*, traduit de l'anglais (Etats-Unis) par Abel Gerschenfeld, Coll. Propositions, Paris, Editions de Minuit.

- GRICE Herbert Paul, 1979, « Logique et conversation », traduit de l'américain par Frédéric Berthet et Michel Bozon, *Communications*, 30, p. 57-72.

- JACOBSON Roman, 1960, « Linguistics and Poetics », Sebeok (éd.), *Style in Language*, Cambridge, MA : M.I.T. Press, p. 350-377.

- MEUNIER Jean-Pierre, 1995, « Deux modèles de la communication des savoirs », Supplément à *Recherches en communication*, n° 4, 16 pages.

- MOESCHLER Jacques, AUCHLIN Antoine, 2005, *Introduction à la linguistique contemporaine*, Paris, Armand Colin.

- PIAGET Jean, 1978, *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Nestlé.

- SPERBER Dan, 2000, « La communication et le sens », *Qu'est-ce que l'humain? Université de tous les savoirs*, sous la direction d'Yves Michaud, volume 2, Paris, Odile Jacob, p. 119-128.

- SPERBER Dan et WILSON Deirdre, 1987, « Precis of Relevance : communication and cognition », in *Behavioral and Brain Sciences*, 10, p. 697-699.

- SPERBER Dan, WILSON Deirdre, 1989, *La Pertinence. Communication et cognition*, traduit de l'anglais par Abel Gerschenfeld et Dan Sperber, Paris, Les Editions de Minuit.

- TROGNON Alain, 1986, « Les modèles linguistiques de la communication », Rodolphe Ghiglione (Editeur), *L'homme communicant*, Paris, Colin, p. 37-73.

La question nietzschéenne de l'événement et son interprétation par Martin Heidegger

Akanis Maxime AKANOKABIA
Université Marien Ngouabi (Congo)
akanismaxime@gmail.com

Résumé

Cette réflexion consiste à repenser le statut de l'événement dans l'univers métaphysique nietzschéen. Pour mieux clarifier cette réflexion, nous avons fait le choix d'élire un corpus à partir duquel se donne à voir la question nietzschéenne de l'évènement. Ce corpus métaphysique qui crée les voies d'accès à la pensée nietzschéenne de l'événement est celui de Martin Heidegger. Il s'agit de chercher à comprendre, comment se donne à voir le concept nietzschéen de l'événement à partir de l'herméneutique heideggérienne. Selon l'interprétation heideggérienne, le concept nietzschéen de l'événement, constitue l'essence même de l'histoire de l'Occident. C'est à partir de l'expression « Dieu est mort » que se donne à voir la dimension nietzschéenne de l'événement. Cette expression signifie que le monde suprasensible n'existe plus, et tous ceux qui croient en son existence doivent désormais apprendre à vivre sans ce fantasme, et à inventer un nouveau monde.

Mots-clés : Evénement, interprétation, métaphysique, mort de Dieu, surhomme.

Abstract

This reflection consists in rethinking the status of the event in the Nietzschean metaphysical universe. To better clarify this reflection, we have chosen to elect a corpus from which to reveal the Nietzschean question of the event. This metaphysical corpus that creates the pathways to the Nietzschean thought of the event is that of Martin Heidegger. It is a question of trying to understand, how to see the Nietzschean concept of the event from Heideggerian hermeneutics. According to the Heideggerian interpretation, the Nietzschean concept of the event is the very essence of the history of the West. It is from the expression «God is dead» that the Nietzschean dimension of the event is revealed. This expression means that the supersensible world no longer exists, and all those who believe in its existence must now learn to live without this fantasy, and to invent a new world.

Key words: Event, interpretation, metaphysics, death of God, superman.

Introduction

Dans les *Cahiers Congolais de Métaphysique*, on peut lire :

> Il faut reprendre à Marx et Engels la métaphore du spectre pour penser la place de la métaphysique dans la philosophie et déterminer son rapport aux autres disciplines philosophiques. Car une chose est sûre : la métaphysique est un spectre qui hante la philosophie. Nombreux sont en effet les courants philosophiques qui travaillent à ruiner la métaphysique… Et pourtant, la métaphysique ne cesse de renaître de ses cendres, à rebours de la chronique de sa fin annoncée et de réapparaître plus vivante que jamais de son prétendu dépassement (C. T. Kounkou, 2015, p.5).

Ces propos clarifient, à nouveaux frais, la place majeure qu'occupe la métaphysique dans l'édifice philosophique occidental, car certains philosophes ont tenté de la dépasser ; d'autres, par contre, ont même proclamé sa mort. La métaphysique en tant que telle, demeure la veine essentielle du dispositif philosophique. C'est à ce titre que Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (1999) disaient :

> l'on peut en effet établir sans trop de peine que, de l'ensemble entier des termes et des concepts dont s'est nourri le discours philosophique jusqu'à aujourd'hui, il n'en est aucun qui, dans sa capacité à désigner ce qu'il y a d'essentiel, d'englobant et de décisif dans la démarche philosophique, puisse espérer rivaliser avec celui-ci.

Nietzsche est d'ailleurs, parmi ceux-là mêmes qui ont annoncé la fin de la métaphysique, occasionnant par conséquent ce qu'il qualifie lui-même d' « inversion de la métaphysique ». Une inversion qui annonce la fin de la décadence au profit d'une philosophie qui privilégie d'abord et avant tout le vivant. L'objet de notre réflexion, est de savoir comment comprendre le fond même d'une œuvre aussi dense que celle de Nietzsche, si l'on n'a pas pris le soin de bien le lire ? Bien lire Nietzsche, signifie aussi savoir écouter et savoir aussi s'aligner derrière ceux-là mêmes qui ont consacré toute leur carrière à le lire, à l'enseigner et à l'interpréter. Or, interpréter Nietzsche signifie qu'on l'a lu et compris, alors que comprendre Nietzsche, cela suppose que l'on soit en parfaite harmonie avec son corpus. Un corpus dense et énigmatique qui nécessite une certaine habitude. C'est dans cette perspective que Martin Heidegger, en lecteur et interprète attentif du philosophe de *l'éternel retour et du même*, figure parmi ces grands métaphysiciens qui ont ouvert la voie à une meilleure connaissance de la pensée de Nietzsche. Cette réflexion vise à clarifier, à partir de certaines occurrences précises, la manière dont se donne à voir l'interprétation nietzschéenne de l'événement à partir de Martin Heidegger. Comment appréhender le fameux *Holzwege* heideggérien comme l'une des voies d'accès à la compréhension de la question nietzschéenne de l'événement ? Le philosophe fribourgeois serait-il l'interprète fidèle de la pensée de Nietzsche ? Si tel est le cas, sur quoi réside la pertinence d'une telle interprétation ? Autrement dit, quel rapport pourrait-on établir entre l'annonce de la mort de Dieu (entendue comme événement) et le projet nietzschéen qui se trame derrière un tel événement ?

1. De l'événement comme concept métaphysique

L'objet de la philosophie c'est l'être dans son éclatement, c'est-à-dire, l'être dans sa globalité et sa diversité. Elle est la science de l'être dans sa pure apparition et sa pure donation. Elle questionne tant ce qui est que ce qui pourrait être, c'est ainsi qu'elle s'intéresse à l'évènement. Autrement dit, la question « qu'est-ce que l'événement », et en quoi celle-ci relève d'une question à portée métaphysique, a toujours été une préoccupation essentielle du discours philosophique. Mais, ce qui est plus intéressant, c'est toute l'attention particulière que le questionnement philosophique contemporain porte sur le concept d'événement. Voilà pourquoi, il n'est pas surprenant de constater que ce concept occupe actuellement une place majeure dans le corpus métaphysique et phénoménologique français. On peut à cet effet, citer la littérature philosophique abondante à ce sujet : *l'être et l'événement* (1988) d'Alain Badiou, *l'événement et le monde* (1998) et *l'événement et le temps* (1999) de Claude Romano sans oublier les travaux de Gilles Deleuze, Paul Ricœur, Jean-Luc Marion, Jean Greisch, François Dosse,… qui ont, chacun selon son orientation, a pu problématiser le concept. Ce qui signifie en termes clairs, que le concept d'« événement » occupe une place de choix dans l'espace philosophique contemporain. Comme le fait remarquer Stéphane Vinolo (2013, p.51) :

> Néanmoins, cet intérêt pour l'événement est aussi le fait de la philosophie, et tout particulièrement des œuvres des philosophes français les plus importants de la deuxième moitié du vingtième siècle. Que ce soit Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Alain Badiou, Jacques Rancière ou encore Jean-Luc Marion, tous ont placé au cœur de leur philosophie une pensée de l'événement. L'herméneutique événementiale que propose Claude Romano s'inscrit donc dans le prolongement de cette longue tradition et doit être située eu égard à ces pensées de l'événement, se lire non seulement en prolongement mais aussi en dépassement ou en déplacement de celle-ci.

Qu'entendons-nous par événement et comment se donne à voir cette notion dans l'édifice philosophique nietzschéen ?

Il serait quelque peu absurde de procéder à la clarification nietzschéenne du concept « d'événement » sans pour autant circonscrire le plus précisément possible, ce que nous entendons-nous-mêmes par événement dans son corpus philosophique. Le questionnement philosophique sur l'événement revêt une connotation toute particulière. Une particularité qui se justifie par le fait que notre temps est essentiellement celui de l'événement : « *Comme le rappelle François Dosse, de même qu'il y eut un moment intellectuel de la structure ou un autre de l'invariant, notre moment est celui de l'événement. Il suffit d'écouter la langue de tous pour entendre à quel point les événements foisonnent*. » (S. Vinolo, 2013, p. 51).

En partant d'une lecture issue de son article intitulé *: Ce que l'événement donne à penser* Jean Greisch (2014, p. 41)*,* définit le concept en ces termes :

> L'événement est d'abord tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, « a lieu » ou « arrive » : l'apparition d'une comète dans le ciel nocturne, une éclipse solaire, la pluie et le beau temps, un tsunami, une naissance, un accident, une mort subite. Pris au sens le plus faible du mot, l'événement est un « fait divers » qu'on peut désigner en allemand par les termes de Vorfall (« incident »), ou de Vorkommnis (l'occurrence, l'avoir lieu). Pour cerner la nature de tels évé-nements, les philosophes anciens se servaient de la distinction de l'accidentel et de l'essentiel. Là où il y a des « incidents », les « accidents » ne sont jamais bien loin ! Le « monde de la vie » ne se laisse pas fractionner en objets, faits et états de choses. Il se présente d'emblée comme un « monde événementiel » où se produisent et arrivent toutes sortes de choses à divers moments, favorables ou défavorables (kairos), sans qu'on les ait prévues ou programmées.

Il ressort de ces propos, que l'événement désigne quelque chose d'inattendu, donc de surprenant. C'est quelque chose qui arrive sans que l'on ne s'y attende. L'événement nous renvoie finalement au hasard, à la contingence, à ce qui n'est pas prévu d'avance tout en créant un effet de surprise. C'est ce qu'il qualifie d'ailleurs de « *trouble- fête qui dérange et même là où il ne le fait pas, il met en question notre prétention à vouloir tout garder sous contrôle* » J. Greisch (2014, p. 41). Ici l'événement n'obéit pas au *parce que*, à une cause qui expliquerait sa raison d'être, il est an-archique disait Romano. Lorsque l'événement apparaît, il n'a pas de cause qui explique sa venue ou son apparition. Aucune raison ne justifie l'apparition de tel ou tel événement, il est sans *pourquo*i, c'est-à-dire qu'il est sans fond, sans justification. L'origine de l'événement est comparable à la réalité du jeu chez Heidegger. Un jeu sans fond, sans *parce que* et sans *pourquoi*, car il s'agit par là d'une caractéristique fondamentale du jeu, c'est-à-dire du fait qu'il soit d'abord avant tout injustifiable, et il y a en lui aucune raison ou aucune cause qui expliquerait sa raison d'être. C'est pareil pour l'événement. Autrement dit, l'événement est sans *parce que,* sans *pourquoi*, il n'admet aucune justification. Dès que l'événement apparaît, il apparaît

sans explication, sans justification. Rien ne peut justifier l'apparition de tel ou tel événement. C'est ce qui fait d'ailleurs sa spécificité. Si l'événement en tant que tel n'a pas besoin de justification et d'explication, c'est parce qu'on ne peut expliquer son « pourquoi ». L'exemple que prend Claude Romano sur l'éclair est édifiant : l'apparition de l'éclair est toujours une apparition surprise et personne ne s'attend à ce qu'il apparaisse, quand il apparaît, personne ne peut justifier son apparition, c'est-à-dire aucune cause ne peut causer la cause de l'éclair, qui, en réalité est sa propre cause. *« Pur commencement à partir de rien, l'événement, dans son surgissement an-archique, s'ab-sout de toute causalité antécédente* » (C. Romano, 1998, p.58). A en croire Romano, l'on peut dire que l'événement n'est rien d'autre que sa propre cause. Il est la cause causante qui cause sa propre cause, et c'est à ce titre qu'il est même qualifié d'événement. Il est par analogie à l'image du Dieu d'Aristote qui, n'a pas besoin d'être engendré. Comme nous le clarifie Stéphane Vinolo en citant d'ailleurs le bel exemple d'Alain Badiou au sujet de la Révolution française et des événements de mai 68 :

> Prenons l'exemple de Mai 1968 cher à Badiou. Toutes les causes que nous pouvons trouver à Mai 1968 sont probablement aujourd'hui décuplées dans la société française. En mai 1968, le chômage était contenu, la voix de la France portait dans le monde, notre politique étrangère était presque indépendante, les inégalités étaient moins criantes qu'elles le sont aujourd'hui. Pourtant, malgré le contexte aggravé que nous vivons, la France ne connaît rien de comparable à Mai 1968. Tout se passe comme si les causes qui ont porté Mai 1968 étaient encore plus présentes en 2013 qu'elles ne le furent en mai 1968, pourtant rien de tel n'a lieu. L'événement n'est donc pas provoqué par des causes que nous trouverions dans le monde pré-événementiel, causes que nous devrions pouvoir reproduire. L'événement se suffit à lui-même, il surgit en lui-même, à partir de lui-même. Il a ses causes en lui-même, autre façon de dire qu'il n'a pas de cause (S. Vinolo, 2013, p.55).

Les lectures de Badiou et de Romano sur l'événement nous ont permis de circonscrire le concept dans sa dimension philosophique tout en dégageant sa spécificité. Une spécificité qui se donne à voir comme l'une des voies d'accès au sens nietzschéen du terme.

En définissant l'événement comme ce qui arrive de manière inattendue, c'est-à-dire, ce qui fait l'objet d'effet surprise, alors, il n'est pas étonnant de constater l'omniprésence de la question dans le corpus philosophique de Nietzsche. Autrement dit, la pensée philosophique de Nietzsche est aussi une philosophie de l'événement. La lecture la plus fluide à ce sujet est celle de Martin Heidegger qui, à en croire son interprétation, crée les modes d'accès pour une meilleure compréhension du moment philosophique de l'événement chez Nietzsche. Il s'agit par-là de clarifier à nouveaux frais, à partir des *Chemins qui ne mènent nulle part*, la question nietzschéenne de la *mort de Dieu* (entendue comme événement) telle qu'interprété par le philosophe fribourgeois. Il s'agit ici d'un nouveau chemin, qui en réalité nous échappe, un chemin dont nous ne connaissons pas encore le point d'arrivée, parce qu'il s'agit d'un chemin nouveau, pour ne pas dire, un chemin qui nous mène nulle part ; et il nous serait très difficile de comprendre ce chemin qui risque de nous conduire à une impasse, car

> Nombreux sont les chemins encore inconnus qui y mènent. Mais un seul chemin est réservé à chaque penseur : le sien, dans les traces duquel il lui faudra errer en incessant va- et-vient, jusqu'à ce qu'enfin il le maintienne comme sien – sans pourtant qu'il lui appartienne jamais – et qu'il dise ce qui s'appréhende par ce chemin. Peut-être le titre *Sein und Zeit* est-il l'indicateur d'un tel chemin. (M. Heidegger, 1962, p.255).

La difficulté d'emprunter un tel chemin est due au fait que nous ne le connaissons pas encore, et même si nous connaissons déjà ce chemin, mais nous ne connaissons pas les conséquences qui surgiront en empruntant ce chemin. Ce fameux chemin c'est bien l'événement qui s'empare de l'Europe, c'est-à-dire le nihilisme, parce que « *Nietzsche lui-même interprète métaphysiquement la marche de l'Histoire occidentale, lorsqu'il la saisit comme avènement et déploiement du nihilisme.* » (M. Heidegger, 1962, p. 254). Le nihilisme dont parle Nietzsche n'est rien d'autre que la *mort de Dieu*, une mort annoncée comme le plus grand événement de notre temps.

2. La figure nietzschéenne de l'événement

Heidegger disait dans le *Nietzsche I* (1971, p.40) que « *le grand penseur est grand du fait de sa capacité de discerner dans l'œuvre d'autres « grands », ce qu'ils ont de plus grand et de le transformer ainsi originellement* ». Ces propos clarifient à nouveaux frais notre propos de départ, car nous avons pris le soin de souligner dès le début de notre réflexion que certains penseurs ont consacré toute leur vie à lire, enseigner et interpréter les grands penseurs, et parmi ceux-là Martin Heidegger ne fait pas exception. Le philosophe fribourgeois a consacré nombreux de ses ouvrages à commenter et interpréter la pensée de son maître, c'est-à-dire l'œuvre de Nietzsche. Et quand Heidegger interprète Nietzsche, son interprétation tourne autour des questions métaphysiques à l'instar de la question nietzschéenne de l'événement. C'est ici toute l'harmonie qui s'entrevoit entre les propos du *Nietzsche I* consacrés à la capacité dont dispose un grand penseur à pouvoir discerner dans la pensée de l'autre ce qu'il y a de plus essentiel et de plus captivant, et ce qui se traduit déjà dans les *Chemins* comme interprétation de l'événement.

En interprète attentif, Martin Heidegger va consacrer de 1936 à 1953 la plupart de ses cours et conférences y compris, au fils de Röcken. Mais, la question relative à l'événement fait partie de ces questions essentielles qui traversent ses cours et conférences, et dominent de part en part son corpus. Cela dit, qu'entend-il par événement dans le corpus nietzschéen ? Autrement dit, comment se donne à voir la dimension philosophique de l'événement dans la pensée de Nietzsche ? Quelles sont les occurrences heideggériennes qui clarifient à nouveaux frais la dimension événementiale dans l'œuvre du philosophe ? A ce propos, relisons le *Nietzsche II* :

> La vérité concernant l'étant dans sa totalité porte le nom de « métaphysique » depuis la nuit des temps. Chaque époque, chaque humanité se voit portée par une métaphysique qui la situe dans un rapport déterminé à l'étant dans sa totalité comme aussi à l'égard d'elle-même. La fin de la métaphysique se dévoile en tant que ruine de la souveraineté du suprasensible et des « idéaux » qui en procèdent. Semblable fin ne signifie cependant nullement la cessation de l'histoire. C'est le début d'un état d'esprit qui prend au sérieux l'événement « Dieu est mort. » Ce début est d'ores et déjà en marche. Nietzsche lui-même conçoit sa philosophie en tant qu'introduction au début d'une nouvelle époque. Le siècle qui vient, c'est-à-dire l'actuel XXè siècle, il le prévoit comme le début d'une époque dont les bouleversements ne se peuvent comparer à ceux connus jusqu'alors (M. Heidegger, 1971, II, p. 33).

Le propos heideggérien montre clairement l'omniprésence du concept d'événement dans la nomenclature philosophique nietzschéenne, et l'événement en tant que tel n'est rien d'autre que « la mort de Dieu ». Autrement dit, l'expression « Dieu est mort » constitue l'événement même de la marche de l'histoire de l'occident, c'est le caractère fondamental de l'histoire occidentale. Mais, avant toute chose, essayons de relire l'aphorisme 125 du *Gai savoir* consacré à l'insensé.

La relecture de cet aphorisme est certes riche en interrogations, mais elle nous permettra de comprendre jusqu'à quel point le geste de *l'insensé* est révélateur, car il s'agit par là d'une nouvelle vie qui s'annonce, de la naissance d'une nouvelle époque et de l'avenir de l'homme sans cet Être supérieur. Comment peut-on parler de la *mort de Dieu* du moment où, c'est bien lui qui crée le monde et donne du sens à tout ce qui est ? Comment accueillir l'annonce d'un tel événement, et que deviendra désormais la vie des hommes sans leur créateur ? Ce qu'il sied de faire, c'est le fait de chercher d'abord et avant tout à comprendre le comment et le pourquoi d'un tel événement. Autrement dit, comment en arriver là, lorsqu'on sait pertinemment que c'est Dieu le maître du monde ? A ce propos, relisons les moments forts du texte intégral de l'aphorisme 125 du *Gai Savoir* intitulé le forcené:

> N'avez-vous pas entendu parler de ce forcené, qui, en plein jour, avait allumé une lanterne et s'était mis à courir sur la place publique en criant sans cesse : « je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! » Comme il se trouvait là beaucoup de ceux qui ne croyaient pas en Dieu, son cri provoqua une grande hilarité. « L'as-tu donc perdu ? » disait l'un. « S'est-il égaré comme un enfant ? » demandait l'autre. « Ou bien s'est-il caché ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? » - ainsi criaient et riaient-ils tous à tort et à travers. Le forcené sauta au milieu d'eux et les transperça de son regard. « Où est allé Dieu ? S'écria-t-il, je vais vous le dire. Nous l'avons tué – vous et moi ! Nous tous, nous sommes ses assassins !

Si le forcené nous annonce que Dieu a été assassiné, et que c'est bien nous qui l'avons tué, alors, pourquoi l'avoir fait ? Dans quel but avons-nous tué Dieu ? Mais en tuant Dieu, que reste-t-il encore à l'homme sur terre ? Si le créateur de la terre et du ciel n'existe plus, que deviendra finalement le monde en tant que tel ? Quel sera l'avenir de l'Etant en tant que tel après avoir été informé d'un tel meurtre ? Qui nous a donné ce courage pour effacer l'horizon ? A ce propos relisons encore l'aphorisme 125 du *Gai Savoir* :

> Qui nous a donné l'éponge pour effacer tout l'horizon Que faisons-nous lorsque nous détachions cette terre de son soleil ? Vers où se meut-elle à présent ? (…) y a-t-il encore un en-haut et un en-bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Le souffle du vide ne nous effleure-t-il pas de toutes parts ?(…) Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consolerons-nous, les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde a possédé jusqu'à présent de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous nos couteaux – qui effacera de nous ce sang ? Avec quelle eau nous purifierons-nous ? (…) La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? (…) Cet événement énorme est encore en route- il n'est pas encore parvenu jusqu'aux oreilles des hommes. Il faut du temps à l'éclair et au tonnerre, il faut du temps à la lumière des astres (…) On raconte encore que le forcené aurait pénétré le même jour dans différentes églises et aurait entonné son requiem… « Mais que sont donc encore les églises, sinon les tombes et les monuments funéraires de Dieu.

Finalement, la question relative à la *mort de Dieu* est un événement. Evénement, non seulement parce qu'il surprend et devient comme un fait accompli, mais aussi et surtout parce qu'il marque la fin d'une époque et annonce le début d'une nouvelle. Nous sommes actuellement confrontés à une situation imprévisible, car le monde vient de vivre un tournant. Nous allons désormais nous habituer à vivre sans cet Être-là (M. Heidegger, 1962, p. 314-315). La dimension historiale de l'événement s'explique aussi par le fait que le monde vient de basculer, et en basculant, toutes les anciennes valeurs basculent aussi. L'horizon s'est obscurci

et l'avenir devient illisible parce que cet Être qui nous guidait n'est plus, nous sommes devenus orphelins et sans appui. Présenté ainsi, « la mort de Dieu » est un événement, le plus important des événements de notre temps parce qu'il constitue comme disait Heidegger (1971, I, p.32), « *le caractère fondamental de l'événement dans l'histoire occidentale*.» Cette expression qui marque l'histoire même de l'Occident est selon l'expression du *Gai Savoir* (§ 343), « *Le plus important des événements récents, le fait que « Dieu est mort », que la croyance au Dieu chrétien a été ébranlée – commence déjà à se projeter sur l'Europe ses premières ombres* ».

Si « *Dieu est mort », et que sa mort devient la figure même de l'événement, essayons alors, de circonscrire le plus précisément possible, ce que Nietzsche entend par l'expression « Dieu est mort* » (M. Heidegger, 1962, p.307). Serait-il assassiné physiquement ou bien l'expression relève-t-elle essentiellement d'une simple plaisanterie ? A ce sujet, la lecture la plus fine est toujours celle de Martin Heidegger, parce qu'elle nous permet de circonscrire le plus précisément possible l'objet du propos nietzschéen. Autrement dit, Heidegger est la meilleure porte d'entrée d'une herméneutique nietzschéenne de l'événement, tout en disposant d'un flair herméneutique singulier, capable de distinguer le spectaculaire de l'extraordinaire. Le *Nietzsche I* et *II* y compris les *chemins qui ne mènent nulle part*, constituent ici la meilleure voie d'accès à la compréhension exhaustive du concept d'événement dans le corpus nietzschéen. C'est pour cette raison qu'Heidegger apparaît à notre entendement comme l'un des meilleurs interprètes de la pensée de Nietzsche (M. Heidegger, 1962, p.308).

La question de l'événement dans le corpus nietzschéen, tel qu'interprété par Martin Heidegger, nous a permis de comprendre en quoi la question du nihilisme qui traduit le statut du monde, constitue l'un des moments privilégiés de la philosophie de l'événement. La question de la *mort de Dieu* constitue ici le socle même de la philosophie de l'avenir parce qu'elle annonce les signes d'apparition d'un nouveau monde. Ce n'est pas tant l'annonce en tant que telle qui nous déstabilise, mais plutôt la disparition d'un monde car, on était déjà habitué à ce monde, c'est-à-dire à croire en l'existence d'un monde supérieur qui était le lieu par excellence du Bien, mais nous allons désormais pouvoir faire sans ce monde. Autrement dit, le monde auquel on s'était habitué n'est plus, il disparaît au profit d'un autre monde plus supérieur parce qu'il incarne une nouvelle table des valeurs. La question de la mort de Dieu comme événement s'identifie à ce que Romano qualifie d'une perte de monde, d'un monde qui s'efface et disparaît.

Avant de signifier ou de dégager la portée philosophique de l'expression « Dieu est mort », essayons d'abord de comprendre avec Heidegger l'interprétation qu'il fait à ce propos. A cet effet, nous ne sommes pas loin des préoccupations du philosophe fribourgeois, puisqu'il dit d'ailleurs lui-même qu' « *avant de prendre hâtivement une position quelconque, essayons de penser le mot « Dieu est mort » tel qu'il est entendu. C'est pourquoi nous ferons bien d'écarter toute opinion hâtive s'offrant si prestement à l'esprit dès que nous entendons ce mot terrible.* » (M. Heidegger, 1962, p. 258). C'est dans cette perspective que son ouvrage intitulé : *Chemins qui ne mènent nulle part* nous est incontournable, car c'est dans le fameux « mot de Nietzsche : Dieu est mort » que s'illustre la meilleure compréhension de cette expression métaphysique. Comme on peut le constater d'ailleurs :

> *Dieu* est le nom pour le domaine des Idées et des Idéaux. Depuis Platon, et plus exactement depuis l'interprétation hellénistique et chrétienne de la philosophie platonicienne, ce monde suprasensible est considéré comme le vrai monde, le monde proprement réel. Le monde sensible, au contraire,

> n'est qu'un ici-bas, un monde changeant, donc purement apparent et irréel. L'Ici-bas est la vallée de larmes, par opposition au mont de félicité éternelle dans l'au-delà. Si nous appelons, comme le fait Kant, le monde sensible monde physique, au sens large du mot, alors le monde supra sensible est le monde métaphysique. Ainsi le mot « Dieu est mort » signifie : le monde suprasensible est sans pouvoir efficient. Il ne prodigue aucune vie. La métaphysique, c'est-à-dire pour Nietzsche la philosophie occidentale comprise platonisme, est à son terme. Quant à Nietzsche, il conçoit lui-même sa philosophie comme un mouvement anti-métaphysique, c'est-à-dire pour lui, anti platonicien (M. Heidegger, 1962, p. 261-262).

Il ressort de ces propos heideggériens que l'expression « Dieu est mort » ne signifie pas que Dieu n'existe pas. Il s'agit bien au contraire selon l'expression de Nietzsche, de la fin du platonisme, de l'écroulement du monde supposé intelligible et qui serait le lieu par excellence du Bien, du Vrai et de la Félicité (Heidegger ibid., p. 313). Ce supposé monde, en réalité n'existe pas, car il s'agit par-là de simple fantasme ou d'une pure fabrication de l'esprit. Du coup, tous ceux qui croyaient en ce monde se trouvent orphelins ; eux qui croyaient en l'existence d'un monde supérieur qui serait le guide et le garant de leur vie. Ce monde qui est en train de s'effondrer s'appelle Dieu. Voilà toute l'explication ou le contenu réel de l'expression « Dieu est mort » qui bouleverse désormais la nouvelle manière de voir le monde : c'est du nihilisme entendu comme caractère même de l'histoire de l'Occident. Même si cette expression ne signifie pas la mort réelle de Dieu ou sa négation pure et simple, il faut noter que cette expression est belle et bien un événement, et qu'elle symbolise selon Heidegger la dimension métaphysique de l'événement chez Nietzsche, puisqu'elle fait déjà partie du tournant même de l'histoire de l'Occident. Comme le note si bien Heidegger :

> Il n'y a plus qu'à prendre la définition nietzschéenne du nihilisme au pied de la lettre, à savoir comme dévalorisation des valeurs les plus élevées, pour en arriver à la conception courante de l'essence du nihilisme – et dont le fait d'être courante est précisément favorisé par l'appellation de « nihilisme » - suivant laquelle la dévalorisation des valeurs suprêmes, c'est manifestement la décadence générale. Cependant, pour Nietzsche, le nihilisme n'est nullement un pur phénomène de décadence : il est en même temps et surtout, en tant que processus fondamental de l'histoire occidentale, la loi même de cette histoire (M. Heidegger, 1962, p. 269).

L'interprétation heideggérienne à propos de la dimension métaphysique du concept d'événement montre à suffisance qu'en expliquant, non seulement ce que signifie « Dieu est mort » tout en dégageant le fond de son contenu réel, Heidegger, nous a permis de comprendre le fameux mot de Nietzsche, tout en épinglant la dimension historiale du nihilisme comme événement. Autrement dit, l'omniprésence de la portée philosophique du concept d'événement chez Nietzsche s'illustre avec précision dans l'interprétation que fait Martin Heidegger. Il s'agit ici, de voir comment à partir du nihilisme comme mouvement fondamental de l'histoire de l'Occident, l'homme arrive à instituer de nouvelles valeurs. Un mouvement historial qui se particularise grâce à la naissance d'une nouvelle table des valeurs au détriment des valeurs anciennes : « *Le nihilisme par lequel la dévalorisation s'achève en une nouvelle institution de valeurs désormais seule valable.* » (Ibid., p.270).

Si l'événement en tant que tel reste au centre des préoccupations métaphysiques de Nietzsche, il faut se dire que la figure majeure de l'événement se donne à voir à partir de l'expression « Dieu est mort ». Une annonce trouble et troublante parce qu'elle crée le déséquilibre et la perte de confiance en la vie, parce que le monde

suprasensible qui leur servait d'appui n'est plus (Romano 1999, p.24)[1], et qu'avec l'avènement du nihilisme entendu comme événement, nous assistons aussi à la naissance d'une nouvelle humanité. Il s'agit par-là de l'avènement de l'événement à partir de l'événement. Comme disait Claude Romano (1998, p.95), « *l'événement est cette métamorphose du monde en laquelle le sens du monde se joue. Métamorphose par laquelle, dans l'effondrement du monde comme contexte, luit le monde comme événemential* ». Ce qui signifie que, dès le surgissement de la *mort de Dieu*, ce n'est pas cette mort en tant que telle qui déstabilise davantage, mais le fait que cette *mort de Dieu* en tant qu'événement soit instauratrice de monde, parce que l'événement pris au sens strict du terme, est instaurateur de monde, c'est-à-dire institution d'une nouvelle humanité. C'est toute la différence qui existe entre l'événement et les faits. L'événement ne connaît pas de contexte préalable, parce que personne aujourd'hui, même le «forcené», ne connaît le contexte préalable de la *mort de Dieu*, contrairement aux faits qui jouissent toujours d'un contexte préalable. Les faits sont une modification des choses du monde, alors que l'événement est instaurateur, créateur d'un monde. Si tel est le cas, comment advient le possible à partir de l'événement ? En d'autres termes, comment rendre possible l'avènement de l'événement à partir de l'événement ?

3. L'événement et le possible

De la même manière que le *festival de Bayreuth* constitue un événement artistique, de la même manière que la *mort de Dieu* constitue un événement métaphysique (M. Heidegger, 1971, II, p.242). C'est pour cette raison qu'il n'est pas étonnant de constater que la notion d'événement domine de part en part la pensée du philosophe de la volonté de puissance. *La mort de Dieu* qui constitue l'événement du siècle, reste un moment privilégié dans l'édifice métaphysique nietzschéen, parce qu'il est d'abord et avant tout instaurateur, c'est-à-dire créateur de monde. Ce nouveau monde qu'instaure l'événement nietzschéen, c'est le monde de la nouvelle culture, c'est le monde de la création et d'une nouvelle institution des valeurs. C'est ce qui fait d'ailleurs sa particularité car, dès qu'un événement apparaît le monde n'est plus pareil, quelque chose change, c'est-à-dire, qu'il y a dans le monde un nouveau monde avec son nouveau type d'homme. Autrement dit, le propre de tout grand événement, c'est de rendre possible la possibilité d'une nouvelle humanité, c'est d'apprendre à vivre avec ce que l'on "sait"(F. Nietzsche, 1888, §38), c'est la manifestation d'un commencement qui se précise. Comme disait Heidegger (1962, p.311) :

> Qu'est ce qui est à présent, en cet âge où le règne absolu de la volonté de puissance a manifestement commencé, et où cette évidence, et l'éclat propre à cette évidence devient lui-même une fonction de cette volonté ? Qu'est-ce qui est ? Notre question ne vise pas des faits, pour chacun desquels, dans la sphère de la volonté de puissance, des preuves se laisseraient à volonté produire ou réfuter. (…) Qu'en est-il de l'être à l'époque du règne commençant de la volonté de puissance ? L'être est devenu valeur. S'assurer la permanence de l'effectif est une condition nécessaire, posée par la volonté de puissance elle-même, de l'assurance de soi-même.

Patrick Wotling n'est pas loin du philosophe fribourgeois lorsqu'il nous rappelle déjà que la culture chez Nietzsche ne nous renvoie pas au savoir,

[1]La mort de Dieu étant l'événement du siècle, c'est finalement ce genre d'événement qui met l'homme en face de sa propre humanité.

mais plutôt à un type d'organisation de la vie humaine, et c'est à ce titre que Nietzsche lui-même qualifie le philosophe de médecin de la culture. Cela dit, qu'entend-il par culture et comment s'adosse ce concept à celui de l'événement ? La culture dont parle Nietzsche n'est-elle pas l'expression d'un nouveau mode d'organisation du monde ? Mais comment envisager une nouvelle structuration du monde lorsqu'on sait que l'homme est encore un être en chantier ? Se serait-il avec ce même type d'homme qu'il conviendrait de construire la nouvelle humanité ? La question nietzschéenne de l'événement n'a-t-elle pas pour objectif fondamental la transformation de l'homme ? Que peut-être ce nouveau type d'homme qui serait le produit ou la conséquence de cet événement qui s'empare de l'Occident ? Comment pourrait-il instaurer un nouveau monde avec les valeurs qui l'accompagnent ? Si l'événement est instaurateur de monde, créateur de possibilités, alors, en quoi peut-il être annonciateur du possible ? A ce propos, relisons Martin Heidegger (1958, p. 122-123) :

> Mais d'où vient le cri d'alarme vers le surhomme ? Pourquoi l'homme d'autrefois et d'aujourd'hui n'est-il plus suffisant ? Parce que Nietzsche reconnaît l'instant historique où l'homme se prépare à accéder à la domination complète de la terre… La question est la suivante : l'homme en tant qu'homme, dans son être tel qu'il s'est révélé jusqu'ici, est-il préparé à assumer la domination de la terre ? Sinon, comment le transformer, pour qu'il puisse « se soumettre » la terre et ainsi accomplir la parole d'un Ancien Testament ? L'homme d'aujourd'hui ne doit-il pas être conduit au-delà de lui-même pour être à la hauteur de cette mission ? S'il en est bien ainsi, le surhomme correctement pensé ne peut être le produit d'une imagination dégénérée, sans frein et s'enfuyant dans le vide.

En présentant l'événement nietzschéen comme le lieu par excellence où s'érigent des possibilités, tout en épinglant le surhomme comme étant cet être-là qui constitue l'avenir même de l'événement, Heidegger clarifie à nouveaux frais, la place du surhomme dans la philosophie de Nietzsche. Cela dit, qu'entend-il par surhomme ? En quoi le surhomme serait-il l'avenir de l'événement ? A ce propos, relisons le *Nietzsche II* :

> *Le surhomme* n'est pas un idéal suprasensible : il n'est pas davantage un personnage se signalant à un quelconque moment ni surgissant quelque part. Il est en tant que le suprême sujet de la subjectivité accomplie le pur exercice de la volonté de puissance… Le surhomme vit du fait que la nouvelle humanité veut l'être de l'étant en tant que volonté de puissance. Elle veut cet être parce qu'elle-même est voulue par cet être, c'est-à-dire se voit en tant qu'humanité inconditionnellement abandonnée à elle-même (M. Heidegger, 1971, II, p.244).

A en croire le propos heideggérien, le surhomme[2] n'est pas un être qui serait différent physiquement de l'homme d'aujourd'hui, car ce qui les différencie fondamentalement, c'est le fait qu'il soit doté d'une nouvelle humanité et qu'il est instaurateur de nouvelles valeurs. Il incarne et représente en son sein une nouvelle forme de vie. Ce qui signifie en d'autres termes que, Le surhomme ne

[2] L'une des meilleures illustrations est aussi omniprésente dans *Essais et conférences* dans son chapitre intitulé *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?* : « *Par le vocable ² surhomme², Nietzsche ne désigne justement pas un homme semblable à ceux que nous connaissons et simplement de plus grandes dimensions. Il ne pense pas davantage à une espèce d'hommes qui rejetterait toute l'humanité, qui érigerait en loi le pur arbitraire et ferait sa règle d'une fureur de titans. Le surhomme, à prendre ce mot tout à fait littéralement, est bien plutôt celui qui s'élève au-dessus de l'homme d'hier et d'aujourd'hui, mais uniquement pour amener cet homme, en tout premier lieu, jusqu'à son être, qui est toujours en souffrance, et pour l'y établir.* » (M. Heidegger, 1958, p. 122).

désigne pas un individu ou un être plus fort que les autres, mais tout simplement une métamorphose du sujet capable d'inventer ou de créer : c'est l'homme du surpassement et du dépassement de soi-même. C'est l'homme de la volonté de puissance entendu comme le véritable accomplissement du sujet. Il est celui-là qui va toujours au-delà de l'homme d'aujourd'hui, parce que *« Le "sur "dans le nom de "surhomme" contient une négation et signifie le fait d'aller par-delà et au-delà de l'homme tel qu'il a été jusqu'alors*. » (M. Heidegger, 1971, II, p.234). Autrement dit, vivre en sachant que *Dieu est mort*, tout en se demandant comment vivre sans cet Être-là, telle n'est pas la mission de l'homme d'aujourd'hui, mais plus précisément celle du surhomme, c'est-à-dire de l'homme de demain qui est le sens même de la terre.

> La grandeur du surhomme qui ne connaît pas le stérile isolement de la simple exception, consiste en ce qu'il place la volonté de puissance dans la volonté d'une humanité laquelle dans semblable volonté se veut elle-même en tant que le Maître de la Terre. Dans le surhomme réside « une propre juridiction laquelle n'a aucune instance au-dessus d'elle…le surhomme est l'empreinte d'une humanité laquelle pour la première fois se veut elle-même en tant qu'empreinte et s'en empreint elle-même (M. Heidegger, op.cit., p.249-250).

Si la mort de Dieu est un événement et que le surhomme devient la conséquence de l'événement car l'humanité en a besoin, nous pouvons alors dire que, la métaphysique de Nietzsche est essentiellement une philosophie de l'événement, pour la simple raison qu'elle privilégie de part en part le caractère événemential de l'étant. Autrement dit, l'effacement de l'événementiel au profit de l'événemential traduit fondamentalement la volonté du philosophe à vouloir instaurer un nouveau monde : le monde de la volonté de puissance structurant le surhomme avec sa nouvelle table des valeurs. C'est le monde de la vie qui valorise le sensible tout en accordant une primauté ontologique à tout ce qui fait du devenir le caractère même de l'étant, c'est-à-dire de l'avènement de l'événement. Le devenir est le caractère fondamental de l'être de l'étant, entendu d'ailleurs comme la plus haute volonté de puissance[3]. L'on constate aisément, que la volonté de puissance reste inséparable du vivant, et que,

> La plus haute volonté de puissance, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus vivant dans toute vie, revient à se représenter le passé comme devenir permanent dans le Retour éternel de l'Identique et à le rendre ainsi stable et permanent. Cette représentation est une pensée qui, comme Nietzsche le remarque et le souligne, "imprime" à l'étant le caractère de son être (*Sein*). Cette pensée prend sous sa garde, sous sa protection, le devenir, auquel un heurt continuel, la souffrance est, inhérent (M. Heidegger, 1958, p.140).

Ces propos heideggériens montrent jusqu'à quel point la volonté de puissance est strictement liée à la notion de vie, car la vie est volonté de puissance, comme il n'y a pas de volonté de puissance sans vie. Ce qui revient à dire qu'on ne peut parler de volonté de puissance sans évoquer la notion de vie parce que les deux vont ensemble. Dans cette relation intime qui existe entre la vie et la volonté de puissance, il y a bel et bien le concept du devenir qui demeure au centre de tout. Ce qui signifie en d'autres termes qu'il n'y a pas de vie sans devenir, et que le devenir constitue le caractère même de tout ce qui est. Comme Heidegger le note d'ailleurs :

> "Devenir" signifie la transition de quelque chose à une chose … les changements naturels et qui traversent en le régissant…Ce qui déploie ainsi son règne, Nietzsche le pense comme le trait fondamental de tout

[3]. Cf. *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p.140.

> ce qui est effectif, c'est-à-dire, en un sens plus large, de l'étant. Ce qui détermine ainsi l'étant dans son essence (*essentia*), il le comprend comme volonté de puissance (M. Heidegger, 1962, p.277).

Dans le corpus métaphysique occidental, la question de la *mort de Dieu* est un événement, et derrière cet événement surgissent d'autres événements à l'instar du surhomme, entendu comme la conséquence de l'événement car, après la « mort de Dieu », il faut que les gens se créent les conditions d'une nouvelle forme de vie, d'une nouvelle humanité. Il faut pouvoir désormais apprendre à vivre sans cet Etre-là qui était l'incarnation du Bien. Ainsi, l'écroulement de ce monde n'est-il pas sans conséquence, parce qu'en s'écroulant, les anciennes valeurs s'écroulent en même temps, et que la naissance du surhomme apparaît comme la conséquence logique de l'événement, tout en étant lui-même aussi un événement, parce qu'étant au cœur du tournant métaphysique.

Conclusion

Nous pouvons dire au terme de notre réflexion que, la métaphysique contemporaine est essentiellement une métaphysique de l'événement, et que la tradition philosophique n'a pas démérité en faisant de ce concept l'une de ses préoccupations. C'est ainsi que l'on doit saluer tout le travail entrepris ces dernières années par les philosophes français de notre temps, qui, en faisant de l'événement un concept au cœur de la pensée, ont réussi à entretenir toute la richesse d'une notion qui avait déjà fait objet de débats. C'est dans cette perspective qu'il n'est pas étonnant de constater l'omniprésence du concept d'événement dans la pensée de Nietzsche. D'où, l'objet de notre propos, car, en s'interrogeant sur la dimension métaphysique du concept d'événement dans l'édifice métaphysique nietzschéen, nous avons voulu comprendre en quoi, ce concept est instaurateur de monde. Autrement dit, comment à partir de la notion d'événement, l'on arrive à la construction d'une nouvelle humanité ? En s'interrogeant ainsi, nous avons fait le choix d'un corpus métaphysique dans le but de créer de véritables modes d'accès à la compréhension du concept dans le dispositif nietzschéen. Le corpus élu est bel et bien celui de Martin Heidegger car, le philosophe de Fribourg a consacré plusieurs de ses cours, conférences et séminaires à la pensée de Nietzsche. En commentant et en interprétant Nietzsche, le concept *d'événement* revient de façon récurrente.

Des *Essais et Conférences*, en passant par les *Chemins qui ne mènent nulle part*, jusqu'au *Nietzsche I* et *II*, sans oublier bien d'autres textes, Heidegger a placé le concept d'événement au centre de son herméneutique. Son flair herméneutique nous a permis de comprendre en quoi l'expression relative à « la mort de Dieu » demeure au centre du corpus nietzschéen. Concept central, parce qu'il détermine l'ensemble de son corpus métaphysique : le nihilisme, la volonté de puissance, le surhomme… sont autant d'événements qui structurent de part en part l'œuvre de Nietzsche. C'est la raison qui explique tout le choix porté sur l'interprétation heideggérienne du concept nietzschéen de l'événement. Ainsi, Martin Heidegger demeure-t-il à notre avis l'un des rares interprètes à s'être soucié précisément de la cohérence de la philosophie de Nietzsche, à s'être interrogé sur le mode de structuration interne de sa pensée. C'est ici que se tient à coup sûr l'un de ses grands mérites en sa qualité d'interprète de la pensée de Nietzsche. C'est sur ce plan, qu'il était précieux à notre avis, d'engager le dialogue avec lui, lorsqu'il s'agissait de comprendre la question de l'événement dans l'univers métaphysique nietzschéen. Un événement qui accorde une place centrale à la transformation de l'homme. L'homme doit désormais s'auto-construire et s'auto-surmonter afin de

devenir un homme nouveau au sein du nouveau monde car, notre façon de penser le monde et notre place en son sein a changé.

Références bibliographiques

- BADIOU, Alain, 1988, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil.

- BADIOU, Alain, 2006, *Logique des mondes, L'Être et l'Événement, 2*, Paris, Seuil.

- DOSSE, François, 2010, *Renaissance de l'événement, un défi pour l'historien : entre sphinx et phénix,* Paris, PUF.

- GUERY, François, 1999, *Ainsi parla Zarathoustra (*volonté, vérité, puissance - 9 chapitres du livre II), Paris, Ellipses.

- GUERY, François, 1995, *Heidegger rediscuté (Nature, technique et philosophie),* Descartes & Cie.

- GRANIER, Jean, 1997, *Nietzsche*, 'Que sais-je ? ' Paris, PUF.

- GRANIER, Jean, 1966, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche,* Paris, Seuil.

- GREISCH, Jean, 2014, « Ce que l'événement donne à penser », *Recherches de Science Religieuse (Tome 102,* Centre Sèvres.

- HAAR, Michel, 1993, *Nietzsche et la métaphysique,* Paris, Tel Gallimard.

- HEIDEGGER, Martin, 1958, *Essais et conférences,* Trad. fr, André Préau, préface de Jean Beaufret, Paris, Gallimard.

- HEIDEGGER, Martin, 1962, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr, Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard.

- HEIDEGGER, Martin, 1971, *Nietzsche I*, trad. fr, de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard.

- HEIDEGGER, Martin, 1971, *Nietzsche II*, trad. fr, de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard.

- KOUNKOU, Charles Thomas, 2015, *Cahiers congolais de métaphysique*, Paris, Paari.

- MARION, Jean-Luc, 1997, *L'idole et la Distance,* Paris, Grasset.

- MARION, Jean-Luc, 1997, *Étant donné. Essa²i d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF.

- MARION, Jean-Luc, 2001, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris, PUF.

- MARION, Jean-Luc, 2010, *Certitudes négatives*, Paris, Grasset.

- NARBONNE, Jean-Marc et LANGLOIS Luc (dir), 1999, *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Vrin.

- NIETZSCHE, Friedrich, 1993, *Œuvres tome 1,* Collection 'Bouquins', pour la traduction française des textes du professeur Pütz, pour l'appareil critique et la révision des traductions par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont.

- NIETZSCHE, Friedrich, 1993, *Œuvres tome 2,* Collection 'Bouquins', pour la traduction française des textes du professeur Pütz, pour l'appareil critique et la révision des traductions par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont.

- NIETZSCHE Friedrich, 1995, *La volonté de puissance I.* Texte établi par Friedrich Würzbach et traduit de l'Allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard.

- NIETZSCHE Friedrich, 1995, *La volonté de puissance II.* Texte établi par Friedrich Würzbach et traduit de l'Allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard.

- RANCIERE, Jacques, 1989, « A propos de l'Etre et l'Evénement d'Alain Badiou », in *Cahier du Collège international de philosophie »*, Paris, Horlieu.

- ROMANO Claude, 1998, *L'événement et le monde,* Paris, PUF.

- ROMANO Claude, 1999, *L'événement et le temps,* Paris, PUF.

- VINOLO, Stéphane, 2013, L'apostrophe de l'événement. Romano à la lumière de Badiou et Marion, in *Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol XXI, No 2.

- WOLF, Francis, 1997, *Dire le monde*, Paris, PUF.

- WOTLING Patrick, 1995, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF.

- WOTLING Patrick, 2008, *La philosophie de l'esprit libre*. Introduction à Nietzsche, Paris, Flammarion.

- WOTLING Patrick, 2016, '*Oui, l'homme fut un essai'. La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, Paris, PUF.

- WUNENBURGER, Jean-Jacques, 1990, *La Raison contradictoire*, Paris, Albin Michel.

- WUNENBURGER, Jean-Jacques, 1991, *L'imaginaire*, Paris, PUF.

- WUNENBURGER, Jean-Jacques, 1997, *Philosophie des images*, Paris, PUF.

L'indissociabilité de l'être et le temps chez Heidegger

Paul MIAMBOULA
Université Marien Ngouabi (Congo)
p_miamboula@yahoo.fr

Résumé

L'originalité de la pensée de Heidegger est d'avoir lié de façon indissociable la question de l'Être et celle du Temps. L'Être n'est saisi qu'à travers l'homme ; et, n'étant pas l'antithèse de l'Être, le temps est déjà devenir. En révélant que c'est à partir du temps que nous comprenons l'Être, Heidegger montre que la philosophie trouve son origine dans l'existence d'un Être qui ne peut plus être compris, tel que le veut la philosophie moderne depuis Descartes, comme un sujet centré sur lui-même. La question du temps n'est donc pas pour Heidegger une simple question philosophique parmi tant d'autres, mais celle qui peut donner accès à ce qui constitue l'humanité comme telle. Ce que Heidegger accomplit en posant la question du rapport de l'être et du temps, c'est cette révolution du mode de penser que requiert la prise en vue de l'essentielle finitude de l'homme et de l'Être.

Mots-clés : Être, Temps, Ontologie, Temporalité, Homme, révolution, humanité.

Abstract

L'originalité de la pensée de Heidegger est d'avoir lié de façon indissociable la question de l'Être et celle du Temps. L'Être n'est saisi qu'à travers l'homme ; et, n'étant pas l'antithèse de l'Être, le temps est déjà devenir. En révélant que c'est à partir du temps que nous comprenons l'Être, Heidegger montre que la philosophie trouve son origine dans l'existence d'un Être qui ne peut plus être compris, tel que le veut la philosophie moderne depuis Descartes, comme un sujet centré sur lui-même. La question du temps n'est donc pas pour Heidegger une simple question philosophique parmi tant d'autres, mais celle qui peut donner accès à ce qui constitue l'humanité comme telle. Ce que Heidegger accomplit en posant la question du rapport de l'être et du temps, c'est cette révolution du mode de penser que requiert la prise en vue de l'essentielle finitude de l'homme et de l'Être.

Keywords: Être, Temps, Ontologie, Temporalité, Homme, révolution, humanité.

Introduction

L'Etre est au sens le plus général, le plus profond et le plus caché du terme, le thème constant de la méditation heideggérienne. Elève et discipline de Husserl, Heidegger oriente la phénoménologie vers la question fondamentale de l'Être. Il retrouve par là toute une tradition philosophique initiée par Platon et Aristote pour qui, la question de l'ontologie de la science de l'être, est une interrogation première. Il ne s'agit pas cependant de se demander à nouveau qu'est-ce-que l'Etre ? Ou pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?, mais d'interroger le fondement même de ces questions qui déterminent depuis son origine, toute l'histoire de la philosophie et de la pensée occidentale. Ce qui fait l'originalité de la pensée de Heidegger est d'avoir lié de façon indissociable, la question de l'Être et celle du temps. La tâche que se propose Heidegger est précisément d'élucider le rapport de l'Être et du temps. Il souligne surtout que l'ontologie n'est pas séparable d'une analyse de la temporalité. Heidegger met la question de l'Être au centre de sa réflexion, en distinguant celui-ci de l'étant. L'Être désigne ce qu'il y a au fondement même des choses, alors que l'étant désigne les choses

telles qu'elles existent. L'Être pose la question de savoir ce qui fait que quelque chose « est » (pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien), alors que l'étant nous pousse simplement à nous demander ce que sont ces choses, c'est-à-dire qu'elle est leur essence. Selon Heidegger, il faut revenir à la question fondamentale de l'Etre, oubliée par la philosophie depuis Héraclite. Il faut donc rappeler que Heidegger est philosophe de l'ontologie, que l'Être, au sens le plus général, le plus profond et le plus caché du terme, est le thème constant de sa méditation. Pour Heidegger, les hommes sont dans le monde. Mais les hommes ne sont pas dans le monde comme les livres sont dans la bibliothèque. Cette image ne suggère pas une clôture, mais tout au contraire une ouverture sur le dehors. N'est-ce pas là une réponse de thème husserlien de l'intentionnalité ? Sans doute Husserl dit-il expressément que toute conscience vise un objet transcendant, autrement dit au dehors. Seulement chez Husserl, l'intentionnalité s'interprète finalement dans le sens de l'idéalisme transcendantal. Il n'y a que pour une conscience qui vise cet objet ; l'objet visé est transcendant, mais à l'intérieur d'une immanence définie par l'activité d'une subjectivité constituante donatrice de sens. Heidegger rejette résolument cet idéalisme, et il le rejette en l'approfondissant. Quelle est la condition qui rend possible l'intentionnalité de la conscience ?

C'est l'être, l'être qui nous convoque, qui nous provoque ; l'être qui nous illumine de sa clarté énigmatique. Tandis que Husserl restait dans la lignée idéaliste de Descartes, Heidegger prendrait plutôt la suite d'Héraclite et de Parménide. La vérité pour lui, est tout le contraire d'une construction transcendantale. Ce n'est pas nous qui faisons la vérité, nous qui ne sommes pas selon Heidegger les démarrages de la vérité, mais les « bergers de l'Être ». C'est la vérité qui se donne à nous, qui se révèle à nous.

Heidegger nous invite à comprendre que la vérité est avant tout dévoilement : quelque chose qui était caché nous est donné, quelque chose qui se dissimulait se dévoile, se manifeste à nous. Mais pourquoi Heidegger remontait-il jusqu'aux présocratiques ? Toute la philosophie classique n'est-elle pas une méditation sur l'Être, une ontologie ? Leibniz par exemple ne posait-il pas le problème des problèmes en demandant : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Seulement toute la philosophie classique depuis Platon a posé le problème de l'être d'une façon qui lui a fait oublier ce problème, bien plutôt qu'elle ne lui a permis de le résoudre. Platon avec sa théorie des idées substitue au problème de l'Être celui de «l'eidos», de l'essence. Si l'idée est certaine « vue » que nous prenons de l'Être, elle n'est pas l'Être lui-même, source cachée de toute présence. De même c'est oublier le problème de l'Être que de chercher comme Saint Thomas ou Leibniz l'origine de tous les « étants » dans cet « étant » supérieur qu'on appelle Dieu. C'est là, confisquer l'Être dans un Etant particulier, opérer une dissolution plutôt qu'une solution du problème posé. C'est pourquoi, selon Heidegger, la « destruction » des métaphysiques classiques est une propédeutique nécessaire à la constitution d'une ontologie générale. La région proprement « ontologique » se situe donc pour Heidegger à un niveau beaucoup plus profond que 1' « ontique » qui limiterait sa méditation au problème des Etants, sans atteindre le principe le plus fondamental qui est inscrit au plus intime de tous les Etants, qui fait que les Etants sont et qui est l'Être lui-même en question ? Les manières d'être qui sont propres à l'Homme sont appelées par Heidegger des « existentiaux ». Et c'est cette analytique existentiale dont s'est inspirée à sa façon la philosophie existentielle bien connue qui en a vulgarisé certains thèmes. Dans Être et Temps, l'Être n'est saisi qu'à travers l'homme. De plus, le temps n'est pas l'antithèse de l'Être, il est déjà devenir.

1. La temporalité du Dasein

Définissant le sens ontologique du souci comme être-en-avant de soi, la temporalité se temporalise vers l'avenir caractérisant le Dasein comme avenant ou

à venir. En tant qu'il existe comme être-en-avant de soi, le Dasein *ek-siste*[4] comme *ek-statique*[5], ce phénomène renvoyant à la temporalité comme sens ontologique du souci.

Dans la seconde section de *Être et Temps*, Heidegger traite du Dasein et de la temporalité sur la base du résultat de l'analyse fondamentale du Dasein, et face au devoir d'une interprétation existentielle originelle de cet étant. Mais la temporalité du Dasein n'est pas un étant : elle temporalise ses modalités. C'est pourquoi la finitude de la mort sont des possibilités authentiques du projet ontologique. La temporalité du Dasein fonde une appréhension de l'Être à venir. Car la temporalité comporte un caractère extatique. Elle rend possible le projet du Dasein en tant qu'il questionne l'Être. Perpétuellement, le projet de l'Être reçoit la question de l'Être qui est la question fondamentale de la Persée de Heidegger. Si l'Être ne fait plus question c'est que, étant considéré comme ce concept universel dont l'extension est la plus grande et la compréhension la plus petite, il est du même coup tenu pour indéfinissable et évident.

L'articulation temporelle rend présente les structures évidentes qui sont celles du Dasein. La temporalité ne fait rien d'autre que d'articuler les possibilités de son unité extatique. Si des structures non authentiques paraissent, c'est qu'elles sont elles aussi temporalisées à travers le Dasein. C'est bien dans la finitude que le Dasein élabore la question de l'Être. Existence et transcendance sont de l'ordre de l'effectivité, ou même de l'ordre de la facticité. Ainsi, Monde et Dasein se révèlent comme identiques. A constituer temporellement le quotidien, le Dasein exprime le comment de l'existence. Or, il est essentiellement historique. L'historicité du Dasein se manifeste sur le mode de la temporalité et sur celui de la quotidienneté. L'historicité du Dasein se construit existentiellement. C'est dans l'anticipation de la mort que le Dasein est jeté dans sa totalité. C'est dans cette appropriation de l'Être-jeté-à la mort que le Dasein constitue son historicité. En effet, le monde historique se précise dans l'horizon de la temporalité extatique du Dasein, qui est donc historique. L'Être passé est répété ou repris dans 1»historicité authentique. La révélation dans laquelle consiste pour une large part la science historique ne signifie rien d'autre que la représentation du passé. L'histoire comme science révèle donc les possibilités passées du Dasein. L'historicité est donc constitution temporelle du Dasein en tant qu'il est dans le monde dans lequel il se construit. L'historicité permet au Dasein de s'identifier concrètement à la question et surtout au mode de questionnement ontologique. Dans les perspectives de l'ontologie, ce qui se constitue totalement, c'est la quotidienneté historique concrète. Cette totale concrétion permet d'interpréter le Dasein quotidien. La préoccupation du temps ajoute l'évidence d'une structure existentielle temporelle. Jeté dans le monde, finalement, le Dasein se fait défaut à lui-même. L'intra-temporalité caractérise le temps public, ou l'usage de l'horloge. La mesure du temps de la préoccupation du Dasein se temporalise dans la lecture du temps. Et le temps du monde se trouve temporalise par la temporalité extatique du Dasein.

Particulièrement dans Être et Temps, Heidegger interroge le mode d'être de l'être humain, mode à comprendre comme existence temporelle, c'est-à-dire ouverte sur des possibilités. Ces possibilités sont des manières de se rapporter au monde, aux autres, mais, aussi à soi-même et à la mort, sur le mode de souci et de

[4]Chez Heidegger désigne l'être hors de soi qui caractérise « la manière humaine d'être » c'est-à-dire le dépassement de soi par soi dont témoignent le souci, le projet, la préoccupation de l'avenir.

[5]Transcendance par rapport à soi-même, « sortie de soi », sens déjà présent dans le terme existence et qui définit la conscience dans son rapport originaire avec le temps. L'ek-stase est donc l'existence au sens où le Dasein a pour horizon le temps. Les trois eks-stases temporelles qui sont les échappées vers l'avenir le passé et présent, sont les trois orientations du mouvement par lequel la temporalité met l'être hors de lui-même.

l'exigence d'authenticité. Il s'agit, pour l'homme, d'assumer sa capacité à être le lieu de la manifestation de l'Être. Chez Heidegger, la temporalisation est un processus originaire contre la psychologie du temps présenté par Husserl comme intérieur à la conscience, au sujet. Le temps étant le mouvement de temporalisation qui caractérise le sujet existentiel ou Dasein qui veut dire l'être-là de l'Être. L'existant humain, non enfermé dans un Étant comme une chose, est voué à être jeté hors de soi, donc à avoir devant lui une dimension d'à-venir à vivre. Il s'expérimente comme ayant toujours encore à être. Sur ce fond de l'avenir, première extase du temps, le Dasein se rapporte à son passé déjà-là qu'il n'a pas lui-même vécu, mais qu'il a à assumer, à faire sien, à être. Le temps n'est donc pas une suite de maintenant constamment subsistants, comme la conception vulgaire du temps ponctuel et linéaire des calendriers et des horloges. Cette temporalité « affaissée », usée, est dérivée de la temporalité authentique, extatique, qui jaillit abruptement de l'existence humaine, comme son ouverture même à l'avenir et au passé. Référée comme ultime avenir à l'être-pour-la-mort, cette temporalité de l'existant est sa finitude.

La temporalité est finalement chez Heidegger (1927, pp. 383-391), « *le mode d'être d'un être qui est soi-même hors de soi*». Sous quel signe le temps place-t-il notre existence ? Non seulement le temps place notre existence sous le signe de l'irréversible, mais il éveille en nous la possibilité d'une conscience morale : je me reproche de mon passé parce que je ne peux rien faire pour annuler les erreurs que j'ai commises. Parce que le temps est irréversible, je crains mon avenir et je porte le poids de mon passé ; parce que mon présent sera bientôt un passé sur lequel je n'aurai aucune prise, je suis amené à me soucier de ma vie. Selon Heidegger, c'est même parce qu'il est de part en part un Être temporel que l'homme existe. Les choses sont mais seul l'homme existe : l'homme est jeté hors de lui-même par le temps. Être temporel, ce n'est donc pas simplement Être soumis au temps : c'est être projeté vers un avenir, vers du possible, avoir en permanence à se choisir et à répondre de ses choix ; ce que Heidegger nomme le souci.

2. Souci et temporalité

Cette disposition à l'égard du monde, des autres et de lui-même, Heidegger l'appelle souci : « *L'expression souci n'a rien à voir avec le tourment, le tracas et le souci du nécessaire vital...* » (1986, p. 191). Le souci ne peut pas s'entendre dans sa résonnance morale ou psychologique, mais réunit les différents modes d'être. Les existentiaux du Dasein que l'analyse a permis de dégager : l'existentialité indique que nous avons à être, que l'existence est pour nous un projet : la facticité renvoie à 1' «être-jeté » du Dasein, c'est-à-dire au fait qu'il est toujours déjà jeté en un monde ; enfin, « l'être-déchu » : parce qu'il est absorbé par le monde, le Dasein a aussi la possibilité de s'y oublier, de se fondre dans le « non » général de l'opinion publique. Or, le phénomène du souci permet précisément de penser l'unité de ces trois modes. Il est donc un phénomène originaire de portée ontologique, et non une simple donnée psychologique du sujet. Par le souci, le Dasein se rapporte à son existence sur le mode du sujet et se précède sans cesse ; mais ce projet lui-même, ne peut se comprendre que parce que le Dasein est déjà dans le monde ; c'est à partir de son '' Là" que le Dasein se comprend à partir donc de sa situation ; enfin le souci peut nous entraîner à l'oubli même de notre être dans notre préoccupation et notre immersion dans le monde. Essayons de voir comment se lient ces possibilités d'être pour le Dasein à partir de l'analyse de l'angoisse : l'angoisse renvoie 1»homme d'abord à ce « devant-quoi » car ce dernier est angoissé et éclairé par là sa situation d'être-jeté. Mais, par ailleurs, lorsque l'homme est angoissé, c'est moins à tel ou tel objet qu'il est confronté qu'au néant lui-même, à l'insignifiance du monde : c'est à lui-même qu'est livré le Dasein dans l'angoisse, c'est à sa possibilité infinie d'exister qu'il est renvoyé. Enfin, c'est notre situation d'être-déchu que l'angoisse rend visible : l'angoisse précipité l'homme auprès des choses, de leur présence rassurante et familière.

L'analyse de l'angoisse que Heidegger ressaisit dans l'unité du souci révèle la structure temporelle originale du Dasein : quand il se comprend comme possibilité, le Dasein est en avance sur lui-même ; mais il est aussi passé en tant qu'il se découvre aussi déjà là, dans sa facticité, et présent dans l'être-déchu dans son existence auprès des choses. Il est remarquable que cette appartenance à une triple temporalité ne privilégie pas le présent, comme **c**'est le cas par exemple chez saint Augustin ou encore chez Husserl : c'est à partir de l'avenir, de ce qu'il ouvre comme projet, que nous comprendrons le Dasein dans ce qu'il a de plus authentique : c'est dans l'horizon de la mort, en tant précisément qu'elle n'est qu'un pur possible avec lequel nous ne pourrons jamais coïncider, qu**'**il nous faut finalement ressaisir l'être du Dasein. La mort dont il est question ici n'est pas le décès, mais parce qu'elle est pure ouverture à un possible qui ne sera jamais effectif, elle est aussi pour le Dasein l'occasion de se comprendre dans ce qu'il a de plus propre. Si en effet, le propre du Dasein est d'être rapport à soi, rapport à sa propre possibilité d'exister, on comprend alors que la mort comme possible absolu, nous délivre ce qu'il y a de plus authentique en lui.

Le souci, en tant que souci au sens existential, constitue l'être du Dasein. C'est ce souci (existential) qui engendre le souci (existentiel), parce que l'homme est capable de l'éprouver le souci comme peur, angoisse, tracas, ennui, pitié. Heidegger (1986, p. 231) affirme que

> …c'est l'angoisse, cette possibilité d'être du Dasein étroitement unie au Dasein qui se découvre en elle, qui apporte la base phénoménale permettant de saisir explicitement l'entièrement d'être original du Dasein. L'être de celui-ci se révèle être le souci.

Lorsque Heidegger parle de la temporalité relative au Dasein, il veut souligner le fait que le Dasein se présente comme étant dans le temps. Le temps est ici la condition de possibilité pour bien saisir l'être du Dasein. Cette mise en place des caractères existentiels de la condition humaine nous permet de mieux comprendre la place de la temporalité dans le dispositif heideggérien. C'est parce que l'homme est d'abord être-au-monde qu'il existe ; et dans son existence authentique, il se définit par le souci et l'angoisse qui ne sont possibles que dans le temps, condition ultime de toute possibilité. Le temps est donc l'être même de l'homme. De ce fait, la temporalité constitue l'essence de l'existence humaine et authentique sans oublier les choses inertes.

En réalité, c'est la temporalité qui nous ouvre à la mort comme lieu temporel : « *Ce n'est qu'à partir d'elle que l'entièrement et articulée de l'être du Dasein comme souci devient existentiellement intelligible* » (Ibid., p.287).

Le Dasein en tant qu'étant, est de façon a priori dans le temps, il est projet et anticipation. Il se projette dans l'avenir et se veut plus réaliste ; tel est son futur, dit Jean Beaufret (2000, p.96) : « *c'est seulement en effet dans la mesure où par le projet, l'étant nommé homme se porte à l'extrême pointe de son être que le temps prend vie* ».

Dans le projet de l'être humain et son anticipation vers l'avenir, il est toujours confronté à l'angoisse, qui au sens philosophique et non pathologique fait éprouver l'homme dans l'évidence que ce que nous apporte, comme l'écrit Jean Beaufret (Idem) :

> …la lumière à laquelle nous sommes convoqués, ce n'est pas l'installation dans le nécessaire et le permanent, mais la précarité de la contingence [...]. Faut-il dire davantage pour faire admettre enfin que l'angoisse dont parle Heidegger n'est pas le symptôme morbide qui relève du psychiatre, mais bien l'angoisse qui n'est pas un recul et fuite devant la vie, mais courage de l'assumer dans la simplicité nue du destin qui nous est propre.

Dans cet esprit, Jean Beaufret affirme avec assurance que le salut de l'homme est possible dans l'angoisse, seul facteur déterminant à l'ouverture du là. En effet,

l'homme trouve le salut dans l'angoisse qui, elle-même fait partie intégrante du souci et du temps.

Le souci, en dernière instance, est le point incontournable d'unification de tous les existentiaux afin que le Dasein parvienne en sa totalité la plus propre. Ainsi, Heidegger (1986, p.250) souligne que « *la constitution même du Dasein tout entier n'est donc pas simple dans son unité, mais elle présente une articulation structurale qui trouve son expression dans le concept existential du souci* ». Le souci est ainsi *a priori* une condition du Dasein et non une qualité empirique. Il est l'être du Dasein. A cet effet, le souci est l'unité structurale de l'existence. En tant que structure originaire permettant de saisir le Dasein en sa totalité, le souci est le point de départ de l'élucidation de la finitude et de la temporalité du Dasein. Se pose alors le problème de l'ipséité qui n'est existentiellement déchiffrable que sur l'être propre du Dasein comme souci. Le problème heideggérien du souci à partir de l'être, devient en fait le problème de l'essence de la vérité. Ainsi, dès le départ est annoncé la question sur le sens de l'être qui soulève une autre question, celle de l'oubli de l'être comme aporie essentielle. Ce que Heidegger identifie comme « oubli de l'Être » ne serait ainsi que l'envers de l'affirmation du sujet comme ce nouveau Dieu qui, pour mieux dominer tout le réel par la technique, a besoin de se le rendre calculable et machinable.

Cette temporalité qui se développe sur le mode du souci, Heidegger entreprend de l'approfondir en s'efforçant de cerner l'historicité de l'homme, tel qu'il lui appartient de s'étendre, comme une unité, de sa naissance à sa mort : qu'est-ce en effet que le souci, si ce n'est dynamiquement entendu, une telle extension ? En tant que souci, le propre de la réalité humaine tient à la façon dont, en se projetant vers un avenir, elle vient se heurter en quelque sorte à la nécessité de la mort, pour, de là, revenir vers les possibilités léguées par le passé : des possibilités toujours déjà délimitées par le conditionnement social, les habitudes, les traditions, etc. Ainsi, entre la limitation de l'avenir (la mort) et celles du passé (la déréliction) il appartient à l'homme de se décider résolument pour un présent.

Conclusion

En somme, la tâche de Heidegger est-elle pour autant achevée à partir de l'explication de l'Etre ? Assurément pas. Il s'agissait de saisir l'être à partir du temps et au point de parvenir à élucider la temporalité de cet étant privilégié qui est Dasein en tant qu'il a un rapport à l'être, qu'il est comme le dira la lettre sur l'humanisme, « *le berger de l'être* ». Être et Temps, livre inachevé, n'accomplit en ce sens qu'une partie du programme de Heidegger : il lui fallut encore dans ses œuvres postérieures à venir, interroger toujours plus profondément le pourquoi de cet oubli de l'être ; le destin de la question ontologique semble en effet bien paradoxal : à peine ouverte par la philosophie grecque, elle semble aussitôt recouverte puisque c'est moins l'être en tant que tel que l'étant que questionne Heidegger. Retrouver la question de l'être suppose un long travail de destruction de la métaphysique, c'est-à-dire de dévoilement progressif de ce qui a été recouvert, ce qui commande un dévoilement ; autant dire que la question de la vérité consiste en philosophie, à retrouver ce qui a été perdu ou dissimulé.

Aux yeux de Heidegger, il faut retrouver le sens de l'être dans une conjugaison de la temporalité et de l'ontologie. En révélant que c'est à partir du temps que nous comprenons l'être. Heidegger a montré que la philosophie trouve son origine dans l'existence d'un être qui ne peut être compris, comme le veut, la philosophie moderne depuis Descartes, comme un sujet centré sur lui-même. La question du temps n'est donc pas pour lui une question philosophique parmi d'autres, mais celle qui, seule, peut donner accès à ce qui constitue l'humanité comme telle. Ce que Martin Heidegger accomplit en posant la question du rapport de l'être et du temps, c'est cette « révolution du mode de penseurs » que requiert la prise en vue de l'existentielle finitude de l'homme et de l'être. « La temporalité est la condition de possibilité de la constitution ontologique du

Dasein et elle doit donc être aussi celle de la compréhension de l'être qui fait partie de cette constitution », dit Françoise Dastur (1990, p.97). S'il est possible de montrer que le temps est l'horizon de la compréhension de l'être en tant que tel, l'ontologie serait alors établie en tant que science, c'est-à-dire que la thématisation de l'être trouverait son fil directeur à partir duquel deviendrait possible une généalogie des diverses modalités possibles de l'être qui ne les construisait pas par déduction. Heidegger propose dans l'introduction de *Être et Temps* de nommer la détermination originaire temporale. Il s'agit donc de montrer comment la temporalité rend possible la compréhension de l'Être : si celle-ci est elle-même rendue possible par la constitution fondamentale du Dasein comme être-dans-le-monde, nous sommes alors renvoyés au problème temporel de la transcendance du monde. Heidegger pose en effet l'unité de l'Être du Dasein et du monde, en montrant que celui-ci fonde également dans la temporalité. Cependant, dès l'introduction de l'Être et le Néant, Sartre prend ses distances à l'égard de l'égard de l'ontologie phénoménologique heideggérienne. Si Heidegger comprend l'être de l'étant comme le concept rigoureusement phénoménologique du phénomène, en tant qu'il est d'abord et le plus souvent dissimulé. Pour Sartre, Heidegger s'en tient de la sorte en phénomène d'être sans accéder à l'être transphénoménal du phénomène ; toutefois, il échappe par principe à la condition phénoménale. A l'être heideggérien qu'il interprète comme un phénomène en retrait mais phénoménologiquement dévoilable, Sartre oppose une conception qu'on peut dire transcendantale de l'être transphénoménal : « l'être est simplement la condition de tout dévoilement, il est être-pour-dévoiler et non être dévoilé ». En fait, Etre et Temps aurait pu s'intituler l'Être et le Temps, car l'être humain vit dans le temps de plusieurs manières. Si, comme tous les êtres vivants, l'homme naît, vit et meurt, il est la seule créature à avoir conscience du temps qui passe. Cette possibilité de se projeter dans l'avenir lui ouvre aussi un champ de possible, de l'avenir qui est ouvert. Le coup de force de Heidegger est d'imposer une autre approche du temps vu comme devenir, liée au remords, à l'angoisse de l'avenir et, finalement, au sens de la vie. Le temps est donc l'être essentiel de l'homme et ce temps ne désigne en aucun cas, une succession linéaire.

Heidegger a compris que le temps était essentiel pour comprendre la conscience d'objet en tant qu'elle est une succession d'esquisses qui en dévoilent progressivement l'unité ; la conscience constituante est constituée elle-même dans et à travers le temps. Heidegger découvre toujours que la temporalité, mais aussi le monde sont déjà là. La tâche de Heidegger est-elle autant achevée ? Assurément pas. Il s'agit de saisir l'Être à partir du temps et, au point où nous en sommes, nous sommes seulement parvenus à élucider la temporalité de cet étant privilégié qu'est le Dasein en tant qu'il a un rapport à l'Être, qu'il est comme le dira encore la Lettre sur l'humanisme, « le berger de l'être ».

Références bibliographiques

- BEAUFRET (Jean), *De l'existentialisme à Heidegger. Introduction aux philosophies de l'existence*, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 2000, 182 p.

- CORVEZ Maurice, *La philosophie de Heidegger*, Paris, Vrin, 1950, 180 p.

- DASTUR Françoise, *Heidegger et la question du temps*, PUF, 1990, 127 p.

- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, 590 p.

- HEIDEGGER Martin, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964, 189 P.

- HEIDEGGER Martin, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971, 263 p.

- HEIDEGGER Martin, *Qu'est ce que la métaphysique ?* (Notes et commentaires de Marc Froment-Maurice), Paris, Ed. Nathan, 1998, 143 p.

- HUSSERL Edmund, *Idées directives pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, 567 p.

- MARION Jean-Luc, « L'état et la phénoménologie », in *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, P.U.F, 1984, 356 p.

- MERLEAU-PONTY Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, 93 p.

- POGGELER Otto, *La pensée de Heidegger, un cheminement vers l'être*, trad. Marianna Simon, Paris, Aubien-Montaigne, 1967, 410 p.

- RICŒUR Paul, *A l'école de la phénoménologie*, Librairie philosophique, J. Vrin, 1986, 383 p.

- SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, 681 p.

- SARTRE Jean Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 54

- WAELHENS Alphonse, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1955, 377 p.

Ethnicité et subversions démocratiques en Afrique

Pierre OYANDZA
et
Ghislain Thierry MAGUESSA EBOME
Université Marien Ngouabi (Congo)
oyandzapierre2@gmail.com
ghisebome@gmail.com

Résumé

Cet article analyse le fait démocratique en Afrique subsaharienne, particulièrement au Congo. En s'appuyant sur le constat partagé par de nombreux analystes, il montre que l'ethnicité, mieux l'ethnocentrisme, en s'incrustant dans l'exercice de la démocratie subvertit celle-ci, en la dépulpant de sa substance essentielle. Les éléments constitutifs de cette subversion sont de trois ordres : (i) le délitement de la conscience nationale, (ii) l'influence des puissances ethno-traditionnels dans l'exercice du pouvoir politique, et (iii) le glissement épistémologique de l'ethnocentrisme à l'ethnopartisme.

Mots-clés : Conscience nationale, démocratie, ethnicité, ethnocentrisme, ethnopartisme.

Abstract

This article examines the democratic fact in South saharan Africa, particulary in Republic of Congo. Drawing inspiration from a widely shared view among many analysts, It shows the ethnicity or ethnocentricity pervades the practice of democracy, it from Its essential substance. The elements constituying this subversion fall into three categories : (i.). The delition of the national consciousness ; (ii.). The influence of ethno-traditional leadership on the exercice of the political power and (iii.). The epistemological slipping of ethnocenticity into ethnopartism.

Keywords: Democraticy, ethnicity, ethnocentricity, ethnopartism, national consciousness.

Introduction

L'expérience démocratique en Afrique subsaharienne est dominée par la résurgence d'une donnée indéniable – l'ethnie. De nombreuses analyses de la problématique démocratique en Afrique affirment que l'intrusion de l'ethnie dans le jeu politique est source de plusieurs tensions, donnant ainsi raison aux théoriciens de l'incapacité des Africains à prétendre au jeu démocratique. Ce constat est justifié par la montée des revendications ethniques dans le contexte de démocratisation de l'Afrique, particulièrement de l'Afrique francophone au sud du Sahara. La diversité des ethnies et leurs tensions, que pointe ce constat, dans la relation au pouvoir fourvoient l'universalité du jeu démocratique et les enjeux du pouvoir politique en Afrique. Il s'agit d'un fait irréfutable sur lequel s'appuie cet article, pour montrer que le paradigme ethnique structure le jeu démocratique en Afrique subsaharienne. Aussi revient-il, à travers cette analyse, de montrer que la mobilisation de l'ethnie, mieux de l'ethnicité, dans le jeu politique subvertit l'essence de l'exercice démocratique en Afrique. Partir de cette considération, c'est

présenter l'ethnicité comme le vecteur négatif qui s'incruste et infeste la substance démocratique pour l'innerver de plusieurs maux inauthentiques considérés comme des impostures communicatives de la subversion de la démocratie en Afrique. D'où le titre de cet article : *Ethnicité et subversions démocratiques en Afrique*. Ici, l'enjeu est de montrer comment la manipulation de la donnée ethnique dévoie et fragilise les valeurs essentielles de la démocratie, en retrouvant la corrélation qu'il y a entre le processus démocratique et l'exacerbation et/ou l'excroissance des revendications ethniques au cœur des jeux et enjeux du pouvoir en Afrique subsaharienne francophone. Ce qui permet de fixer trois (03) éléments principaux, constitutifs de la subversion démocratique en Afrique subsaharienne, à savoir, (i) le délitement de la conscience nationale à partir de l'exacerbation de la donnée ethnique, (ii) l'influence des puissances ethno-traditionnels dans l'exercice du pouvoir politique et (iii) le glissement épistémologique de l'ethnocentrisme à l'ethnopartisme.

1. Exacerbation de l'ethnie et délitement de la conscience nationale

Pour comprendre comment l'ethnicité subvertit la conscience nationale dans les démocraties africaines, il est important de relire les philosophies fondatrices des Etats africains au sortir des années de colonisation d'une part, et de cerner les contours et le poids de la donnée ethnique dans le jeu démocratique en Afrique contemporaine d'autre part.

En effet, le rapport qui existe entre ethnie et conscience nationale s'inscrit dans le contexte d'une Afrique qui se cherche à l'aube de l'accession de ses Etats à la souveraineté nationale (indépendances). Il est question de construire des Etats-nations pour conjurer les heurts et divisions entretenus par le système colonial dont le principe de gouvernance politique était : « *diviser pour mieux régner* ». Cette préoccupation au cœur de l'action publique a occasionné la création des partis uniques, ontologiquement portés par la nécessité de fédérer les groupements ethniques au sein d'une entité rationnelle et juste, l'Etat. Pour le cas du Congo, sur lequel s'appuie cet article, le processus de construction de l'Etat-nation a été porté par l'expérience révolutionnaire et monopartite comme système de gouvernance politique.

Toutefois, le monopartisme conçu comme levier de construction d'un Etat unitaire et égalitaire n'a pas su rasséréner les clivages ethniques. Bien au contraire, il s'est révélé être un instrument de domination politique au service de l'ethnie à laquelle appartenait le Président de la république. C'est ce que Pascal Lissouba (1975, pp.31-32) appelle la « *tribu-classe* », ceci pour montrer que l'ethnicisme est le mal fondamental qui gangrène les efforts de construction d'un véritable Etat-nation dans les sociétés africaines, particulièrement le Congo.

Les conférences nationales tenues, au début des années 1990, pour marquer le passage du monopartisme à la démocratie n'ont pas réglé les tensions ethniques structurant le jeu du pouvoir politique. Au contraire, l'avènement de la démocratie a de plus en plus exacerbé la question ethnique, délitant ainsi les efforts de construction d'une conscience nationale. Dans ce contexte, l'exacerbation du fait ethnique a fini par positionner les ethnies et les régions comme entités adverses et ennemies, altérant ainsi les rapports à l'autre. Cette exacerbation du fait ethnique glisse généralement à une chosification de l'autre ou à une bestialité collective,

telle que l'on peut le retrouver dans la formule de la « bêtise humaine ». en effet, pour se donner une forme d'acquit de conscience au sortir des affrontements fratricides entre milices ethnopolitiques entre 1993-1994, la classe politique congolaise s'est accordée d'appeler cette parenthèse de sang, qui n'a pas été malheureusement de trop, la « bêtise humaine ». A partir de ce cas précis, on comprend que l'ethnicisme est un handicap au processus de l'unité nationale et de construction d'une conscience nationale. Il est un vecteur de négativité et un élément de désunion nationale.

Ce rappel historique permet de saisir la relation entre ethnicité et délitement de la conscience nationale, dans un contexte de l'ouverture démocratique en Afrique. Pour cela, il est à relever que le paradigme de la pensée révolutionnaire qui a marqué les années de monopartisme, avait dévoyé le débat sur le tribalisme en mettant en avant le devoir d'unité du peuple. Malheureusement, le mode opératoire mis en œuvre par le système monolithique s'est montré significativement violent et autoritaire. Les consciences ont été simplement subjuguées et les revendications essentielles étouffées. Les revendications identitaires manipulées sous la colonisation et réprimandées par les gestionnaires du parti unique se sont finalement incrustées et enfouies dans une sorte d'inconscient collectif qui se dévoile à l'occasion des conférences nationales préludes à l'ouverture démocratique dans la plupart des pays africains.

Pour le cas du Congo, la conférence nationale s'est montrée acerbe et critique vis-à-vis des tendances de gestion ethno-tribale du système monolithique, au point de faire penser qu'elle a été une arène offerte aux autres ethnies pour amener au supplice celle qui paraissait dominante. D'ailleurs, la conférence nationale a pu inscrire dans le jargon politique congolais les néologismes comme la « *cuvettisation du pouvoir*[6] », la « *Mbochisation*[7] » ou l' « *oyocratie*[8] » qui sont venus conforter la théorie dite de l'*OBUMITRI*[9].

L'expression publique et politique du refoulé ethnique a détourné la conférence nationale de ce qui devrait être principalement son objet : édicter un ensemble de principes fondateurs de la démocratie. Ainsi dévoyée, la Conférence national a été réduite à une simple joute du pouvoir pour le pouvoir et rien que le pouvoir. Sans discuter et sans établir les conditions d'accès au pouvoir, la Conférence nationale a réussi, malheureusement, à faire ressurgir les disparités et les conflits identitaires. On peut ici dire que la conférence nationale a été une ruse de l'histoire. Des dictateurs d'hier s'appuie sur une telle conclusion pour s'incruster au cœur de la démocratie, et pire pour ceux d'entre eux qui ont pu survivre au balai des conférences, d'en trouver les moyens qui vont saborder les processus électoraux,

[6]Le concept de « cuvettisation » renvoie à la région de la Cuvette, située au Nord du Congo, dont est originaire le président Denis Sassou Nguesso. Les conférenciers voudraient montrer que le pouvoir était exclusif aux originaires de cette région.

[7]Mbochisation, renvoie à l'ethnie Mbochis à laquelle appartient le président Denis Sassou Nguesso.

[8]Oyocratie, vient de deux mots : Oyo, village d'origine du président Denis Sassou Nguesso, et de « cratie » qui signifie pouvoir. Oyocratie est donc le pouvoir des originaires d'Oyo.

[9]OBUMUTRI : néologisme forgé par les putschistes du mouvement dit du M22 qui dénonçait une certaine tendance à l'ethnocentrisme au sein du monopartisme de l'époque.

O.BU.MI.TRI signifie : Oligarchie Burocratico – Militaro, Tribal.

comme cela peut se lire chez René Otayeck (2009, p.2),

> Le problème est que la timide démocratisation en cours depuis le début des années 90 semble être étroitement corrélée à la multiplication des revendications ethniques ou religieuses qui s'expriment de plus en plus fréquemment par la mobilisation de la rhétorique de l'autochtonie. Il est dès lors tentant d'incriminer la démocratie qui aurait libéré cette force du mal, longtemps refoulée ou contenue par les régimes de parti unique, qu'est l'ethnicité ; et d'en conclure qu'elle est totalement inadaptée à ses sociétés fortement segmentées et constamment exposées, de ce fait, au danger de conflit ethnique.

Nous retenons à travers cette citation que l'auteur met en relation démocratie et conflit ethnique, en montrant que celui-là serait la cause de celle-ci. C'est d'ailleurs ce que nous devons démontrer ici, en explicitant le lien entre le travail de la rhétorique de l'autochtonie et la donnée ethnique. En effet, quand on suit le travail amorcé par le penseur français Jean François Bayart (2001, p.182) à propos de « *la rhétorique de l'autochtonie* », nous découvrons qu'elle joue un rôle essentiel dans le déroulement du jeu électoral dans des démocraties nouvelles en Afrique. Au moyen de la rhétorique de l'autochtonie se réalise la politisation des identités ethniques au cours des processus électoraux. Rhétorique qui fait de telle sorte que les joutes oratoires soient construites comme des formes explicites qui subliment l'ethnie et l'identité, au détriment des valeurs fondatrices de la démocratie universelle.

La rhétorique de l'autochtonie permet de placer la nation et l'ethnie dans un rapport sémantique d'opposition, subvertissant en cela la démocratie, et donnant, par contre, plus de substance aux revendications ethniques. L'objectif poursuivi par de tels discours est de transformer les élections en une arène de confrontation identitaire et ethnique. Cette rhétorique met aux avant-scènes de la vie publique une élite politique qui manipule la donnée ethnique et les identités communautaires pour accéder aux postes de responsabilité. Ce qui est un dévoiement démocratique dont le but est de faire éclater les bribes de conscience nationale et d'enfermer les consciences dans le carcan réduit des communautés ethniques.

Le paradigme ethnique qui structure un tel jeu démocratique devient le vecteur nocif à la construction de la conscience nationale. Le seul dessein qu'il se donne est celui de renforcer la mécanique identitaire, de faire replier chaque ethnie sur elle. Aussi les élections sont-elles vécues comme une confrontation des ethnies, et une course au pouvoir, puisque l'ethnie qui accède devra tout faire pour sa confiscation. Ce qui justifie des déclarations du genre : « *c'est notre pouvoir* » ou bien « *C'est notre tour, nous avons attendu pendant 27 ans* [10]». Cette fonctionnalité des identités déstructure la conscience nationale et compromet toutes les initiatives visant la mise en œuvre d'un Etat juste et égalitaire, un Etat de droit, comme le souligne avec justesse Kambayi Bwatshia (1995, p.45) :

> La construction d'un Etat de droit démocratique au Zaïre se complique par le fait que la société zaïroise elle-même est marquée par de profonds

[10]Propos de l'ancien Ministre Congolais des finances et de l'Economie (1993-1997), Moungounga-Kombo Nguila lors d'une interpellation du Gouvernement par l'Assemblée nationale.

> clivages communautaires aigus, fondés sur l'ethnicité et la tribalité qui, au niveau du pouvoir, sont érigées en idéologies : ethnisme et tribalisme.

On lit chez le penseur zaïrois un réquisitoire foncier de l'ethnicisme comme frein essentiel à la construction d'un Etat démocratique et d'une conscience nationale, puisque se développent des formes de consciences fragmentaires qui fragilisent l'unité nationale. Ici, l'Etat n'est plus un consensus des volontés, mais une entité partisane de légitimation et de domination d'un groupe ethnique sur les autres. Ce qui permet à l'historien congolais Ngoïe-Ngalla D. (2003, p.130-132), de souligner que « *la montée de l'ethnisme et de l'intégrisme révèle une crise de l'Etat-nation en construction. Celui-ci échappe difficilement au péché de l'ethnicisation du pouvoir*. »

Dans ce contexte de confrontation des ethnies, la démocratie perd sa substance plénière pour se lire comme un vecteur de conflictualité et de rejet de l'autre que l'on finit par étiqueter comme étant « *le mauvais* », « *la menace permanente* ». Il se développe dès lors une altérité négative, source de violences, au point de donner raison à ceux qui pensent que l'Afrique n'est pas prête à l'exercice de la démocratie.

Tout semble converger pour affirmer que l'ouverture démocratique des années 1990 a conféré un pouvoir important aux ethnies qui désormais régulent et déterminent le fonctionnement de l'Etat. En ce sens qu'il se développe une nouvelle mentalité politique qui met en avant le sentiment ethnique, l'appartenance régionale, au lieu de construire des valeurs autour desquelles devraient émerger la conscience nationale.

C'est une tendance grave qui réduit les compétitions électorales aux simples enjeux ethnocentristes dénaturant, par conséquent, l'essence de la démocratie. Il s'agit d'une défaillance morale de la démocratie africaine ; au lieu de célébrer la noblesse argumentative, les compétitions électorales exacerbent le rejet de l'autre, comme en témoignent les expériences malheureuses et dramatiques que le Congo a connues entre 1993 et 2001 et récemment à l'occasion des élections de mars 2016.

Il est clair que c'est l'ethnicité qui rend la démocratie africaine conflictuelle. Or, dans un contexte de conflictualité identitaire, l'Etat est incapable d'assumer sa fonction régalienne et son rôle de ferment de l'unité nationale. Puisque l'Etat est otage des diverses manipulations qui accentuent les clivages identitaires. Perdant son rôle vecteur de justice et de sécurité, l'Etat n'est plus qu'un simple instrument au service d'une entité ethnique dont l'hégémonie sur les différentes sphères publiques est incontestable.

2. L'influence des puissances ethno-traditionnelles dans l'exercice du pouvoir

De ce qui précède, il ressort clairement que la manipulation des identités ethniques ouvre au développement d'une conscience fragmentaire qui met la tribu, mieux l'ethnie au centre du jeu politique. Mais, dans une Afrique où la survivance des monarchies et autres entités de pouvoir traditionnel côtoient l'administration publique, on ne saurait faire éluder l'influence que ces entités exercent sur les pouvoirs politiques. Déjà, leur influence sur la conscience des peuples est capitale. Aussi les chefs traditionnels jouent-ils le rôle de médian entre les élites politiques et les populations.

Les chefs traditionnels et les notables travaillent à la construction d'un imaginaire politique susceptible de consolider l'unité de la communauté autour du candidat adoubé. Cet adoubement traditionnel est gain important dans la mise en œuvre de l'équation personnel du candidat. Ainsi adoubé, le candidat devient celui de l'ethnie, se proclamant être son leader et son porte-parole attitré puisque investi d'une certaine légitimité enfouie au tréfonds des âges. Mû par la finesse du jeu, son devoir est, non seulement, de subordonner le pouvoir politique au pouvoir traditionnel, mais aussi et surtout, de réussir l'intrusion du sacré dans la sphère politique, ceci sous la forme d'un syncrétisme « idéologique » aux seules fins de se consacrer ou d'être consacré comme « *le fils du pays capable de faire le pont entre la sphère moderne du pouvoir et la sphère mystico-traditionnelle des mânes* », ce qui lui donne un bouclier pour se maintenir ou pour accéder au pouvoir.

Il n'est plus surprenant de voir les leaders politiques faire usage des ressources symboliques du pouvoir traditionnel, telles que peau de panthère, queue d'éléphant, balai traditionnel. Ce syncrétisme va jusqu'à la redynamisation des cultes et confréries traditionnels dont l'intérêt est de montrer son ancrage ethnique, et surtout de refaire un imaginaire autour de la force vitale et mobilisatrice des entités traditionnelles incarnant le pouvoir et la puissance. Bien plus, ils font références aux héros vénérés par l'ethnie ou à ceux des anciens qui sont inscrits dans la conscience communautaire comme exemples de dignité. C'est ce qui ouvre à une forme de messianisme. Au Congo, c'est Bernard Kolélas, ancien premier ministre et président fondateur du Mouvement congolais pour la démocratie intégral (MCDDI) qui a réussi à corréler démocratie et messianisme, en reprenant à son compte les combats politiques de Matsoua, Fulbert Youlou, et dans une certaine mesure celle du cardinal Emile Biayenda. En R.D.C, le président Joseph Kabila a inscrit son action politique dans le prolongement de l'héritage lumumbiste. Il a même, à la fin de son mandat, rendu visible sa proximité à l'église Kimbanguiste pour profiter de l'aura et de la protection spirituelle de Simon Kimbangu.

Toujours dans le même registre, les principaux partis politiques au Congo ont réussi de se doter d'une figure tutélaire, de réhabiliter un héros national ou de se mettre sous la protection spirituelle d'une religion incarnée par une figure locale. C'est le cas du Parti congolais du travail (PCT au pouvoir) qui consolide son influence nationale en mettant en avant la figure et le charisme de son fondateur Marien Ngouabi affublé du qualificatif d' « *immortel et grand ami de la jeunesse* » ; l'Union panafricaine pour la démocratie sociale (UPADS, principale formation de l'opposition institutionnelle) négocie sa légitimité et son ancrage à partir de la figure charismatique de Pascal Lissouba (son fondateur et ancien Président de la République de 1992-1997) ; le Rassemblement pour la démocratie et le progrès social (RDPS), l'une des principales formations de la coalition au pouvoir s'appuie sur la figure de Jean Pierre Thystère Tchicaya (ancien président de l'assemblée nationale décédé en 2008) et sur l'église Lassyste.

Le rôle mobilisateur des puissances traditionnelles est ainsi cause d'une inanition idéologique au sein des partis politiques. Inanition idéologique qui consacre une tendance à la fragmentation de l'espace public en groupements conflictuels ethniques. Inanition idéologique manifeste au sein des forces au pouvoir comme à l'opposition, en révélant que l'enjeu politique est simplement

le contrôle des ressources nationales et l'assouvissement des besoins matériels de l'élite politique et ethnique, remettant les aspirations profondes des citoyens au second rôle. C'est ce que l'opinion publique congolaise qualifie de « *politique du ventre* ».

En vérité, cette inanition idéologique entretenue par une élite politique et ethnique bénéficie de l'inculture politique des citoyens dans un contexte de dénaturation du jeu politique, mieux de l'essence de la démocratie.

Pour consolider le rapt de la démocratie, les élites politico-ethniques sollicitent la protection des chefs traditionnels reconnus comme de véritables tribuns au sein des communautés ethniques qu'ils incarnent. Les chefs traditionnels sont aguerris à une rhétorique politique dont la visée est de reconstruire une conscience collective déconnectée de l'intérêt national et des valeurs républicaines, en mettant en exergue la fierté ethnique. Cette rhétorique de la manipulation désarticule la conscience individuelle et citoyenne, en l'inscrivant dans une dynamique communautaire, mieux communautariste dont l'intérêt est de placer le « fils du pays » sous la protection des siens. Il n'est pas surprenant qu'à la veille d'une élection des candidats présupposés organisent leur adhésion aux cercles initiatiques et spirituels locaux pour se faire adouber.

Cette rhétorique pernicieuse mobilise des éléments de langage qui mettent en exergue l'ethnie en transposant certains conflits identitaires enfouis dans la conscience communautaire au niveau politique ; ceci afin d'occulter l'enjeu politique et de mettre en exergue l'identité ethnique. C'est un travail de noyautage des perceptions individuelles, d'asphyxie des valeurs citoyennes au profit d'une perception communautaire du jeu politique. C'est la rhétorique des affects dont la motivation fondamentale est l'instrumentalisation ethnique du jeu démocratique au moyen de la manipulation des affects identitaires. On ne dira jamais assez de la manipulation ; on manipule les affects identitaires pour détourner les citoyens des véritables enjeux électoraux. Dans des sociétés à fort taux d'analphabètes et de pauvreté comme le Congo, les véritables aspirations démocratiques sont reléguées au second plan. On réussit ainsi la fragmentation sociale sur la base du repli identitaire et ethnique.

Par ailleurs, il se développe dans les localités des comités de sages et de notabilités aux pouvoirs confus, qui travaillent à influencer les modes de gouvernance locale. Ces comités de sages et de notabilités s'arrogent des pouvoirs exceptionnels en s'appuyant sur des valeurs ancestrales, au point où, consciemment ou inconsciemment, il leur est reconnu une autorité morale. C'est fort de cette notoriété, que la Constitution congolaise qui ne faisait pourtant aucune allusion aux pouvoirs traditionnels dans sa version de 2002, a fini par conférer une puissance institutionnelle aux sages et aux notabilités, à l'occasion de son changement le 25 octobre 2015. Ainsi, l'article 230 de l'actuelle constitution du Congo dispose :

> Il est institué un Conseil consultatif des sages et des notabilités traditionnelles chargé d'émettre des avis sur la gouvernance démocratique, culturelle et sociale de l'Etat et de faire au Gouvernement des suggestions pouvant contribuer à une gestion politique solidaire.

Cette ouverture que le législateur congolais appelle « évolution institutionnelle » est une marque franche de reconnaissance de l'influence que les notabilités traditionnelles exercent sur le pouvoir politique. On devrait ici se rappeler que le professeur Placide Moudoudou[11], au plus fort temps du débat sur le changement ou non de la constitution congolaise, affirmait au cours d'une émission sur RFI, que

> Le serment sacré des cercles initiatiques traditionnels avait plus de force et de contrainte que le serment constitutionnel. Ainsi, il faudrait remplacer le serment présidentiel par un engagement sur certaines forces traditionnelles.

C'est lui qui a présidé la commission qui a rédigé la nouvelle constitution du Congo.

3. Glissement épistémologique de l'ethnocentrisme à l'ethnopartisme

La mobilisation de la donnée ethnique dans le jeu politique est un problème fondamental qu'il vaut mieux dérouler pour comprendre le fonctionnement de la démocratie en Afrique. D'ailleurs, on ne peut mieux analyser les figures de la démocratie en Afrique sans s'appuyer sur le rôle et la fonctionnalité des ethnies, en ce sens que celles-ci sont régulatrices du jeu politique dans l'espace concerné. Ceci entendu, la corrélation entre le processus de démocratisation et l'exacerbation identitaire qu'il nous faut montrer ici, serait irréfutable. Cette corrélation est au précisée par la typologie des partis politiques que présente Charles Zacharie Bowao (2014, pp.48-57). La typologie de Bowao considère, qu'au Congo, il existe trois principaux types de partis politiques : les ethnopartis classiques qui s'appuient sur une base ethno-régionale et qui structurent fondamentalement le jeu politique depuis l'ouverture démocratique en 1992 ; les ethnopartis non-classiques, dirigés par des leaders qui ont une aura locale. L'influence de tels partis ne va pas au-delà de la localité d'origine du leader. Ce sont des partis sur lesquels s'appuient les ethnopartis non classiques ; enfin, les partis potentiellement nationaux ou partis de cadres qui n'ont généralement aucun ancrage, parce que réfutant ou refusant de faire référence à l'ethnie ou à la région. Ce dernier type de partis n'a généralement pas d'élus.

Il ressort que les partis autour desquels s'organise le jeu démocratique au Congo sont substantiellement ethnocentristes. Ce qui donne raison de penser, comme le philosophe congolais, à une forme d'impertinence ethnocentriste dont l'effet dévastateur sur l'idéal et la fonctionnalité de la démocratie et du multipartisme permet de justifier, ici, une forme de glissement épistémologique de la démocratie. En effet, en perdant sa substance universelle du fait d'un ethnocentrisme qui la gangrène, la démocratie cesse d'être postulée comme le paradigme politique porteur de l'avenir de notre humanité.

S'appuyant sur l'ethnie, les partis politiques vecteurs reconnus de la conscience civique et démocratique se transforment en des lieux d'expression des causes identitaires, au lieu d'être des écoles de formation, d'affermissement

[11]Juriste de formation, ancien doyen de la faculté de droit de l'université Marien Ngouabi de Brazzaville, ancien député à l'Assemblée nationale. Il a présidé la commission de révision constitutionnelle d'octobre 2015. Il est depuis 2018 membre de la Cour Constitutionnelle. Je reprends de mémoire ses propos.

des valeurs républicaines et de la culture démocratique. Dans un tel ordre dévoyé, les partis politiques sont le reflet d'une configuration ethnique et/ou régionale qui contraste avec l'essence de la démocratie et du multipartisme. En un mot, l'ethnie est manipulée par une élite ethnopolitique. Il s'agit ici d'« *un ethnocentrisme dévastateur servant un clientélisme outrancier* », comme l'affirme Denis Sassou Nguesso (1997, p.116).

L'ethnocentrisme récurrent dans des Etats d'Afrique où la conscience nationale est encore fragmentaire et fragile, est symptomatique d'une subversion démocratique, en ce sens qu'à défaut des partis politiques, se développe une forme des cercles ethniques de conquête ou de conservation du pouvoir et de contrôle des ressources nationales. On pourrait reprendre les mots de Philippe Franck (1997) qui pense qu'au Congo « *le lancement d'un parti passe par l'édification d'un bastion autour d'une communauté ethnique* » ; en considérant cette communauté comme le noyau dur et le lieu de décision. Une tendance qui ne sert qu'à placer les autres ethnies à la périphérie du pouvoir et de la direction du parti.

Ce travail est soutenu par une élite politique pernicieuse qui travaille au développement d'une démocratie fondée sur l'ethnie. La démocratie de l'ethnie est celle qui mobilise, dans la création et le fonctionnement des partis politiques comme lors des confrontations électorales, des éléments ethniques et communautaires dont l'enjeu est la consécration de la suprématie ethnique. Il y a ici une forme d'intelligence pernicieuse de la démocratie dans l'exercice du pouvoir et à l'intérieur des partis politiques.

Cette intelligence pernicieuse est prégnante dans la structuration des partis politiques qui ont souvent leur ancrage dans la région d'origine de leurs leaders. Il ne s'agit pas d'un hasard, mais d'une stratégie subversive qui mobilise les ressorts ethniques et régionaux pour consolider les bastions électoraux du parti, comme le souligne à juste titre Essè Amouzou (2013, p. 166), il y a une

> […] fragmentation du paysage politique calquée sur les différentes régions des leaders des partis politiques. Le programme politique du parti n'a aucune valeur, tout est placé sur son identité qui permet de lui garantir une large audience populaire au sein de son ethnie. […] A côté du positionnement officiel des instances faîtières du parti, se tient dans les coulisses une rhétorique partisane destinée à créer une base ethnique comme noyau du parti.

De l'analyse de cette affirmation, il est clair que les partis politiques créés sur la base identitaire fragilisent la cohésion nationale en favorisant une forme de distribution des rôles politiques fondés sur un élément subversif : l'ethnie.

La donnée ethnique dénature et subvertit le jeu démocratique et favorise une fonctionnalité triviale des partis politiques. Considérés comme de simples outils de conquête et/ou de conservation de pouvoir par une ethnie, les partis politiques cessent d'être les lieux de discussions républicaines et d'argumentation prospective. Ils se définissent désormais comme de simples lieux où se fortifient et se consolident des relations identitaires ethno-régionales dans la conquête du pouvoir.

Sur le plan électoral, ces partis politiques dont les idéologies ne sont que des effets de mode, mobilisent les électeurs en s'appuyant sur les ressorts fragiles

et psychologiques impliquant les fragmentations identitaires, au détriment des vrais débats de construction nationale. La conséquence d'une telle déviation reste celle de déparer la démocratie de son attrait et de sa consistance éthique et universelle ; puisque la rhétorique de l'autochtonie la transforme en une simple arène de confrontation des ethnies et de leurs leaders. La démocratie ainsi déparée féconde le multi-ethnisme au lieu du pluralisme des opinions. Au bout d'une telle logique, l'individu est réduit à sa simple expression grégaire, et le vote une simple arithmétique ethno-régionale. Tout semble laisser croire que l'opinion publique ne détermine rien dans le choix des dirigeants politiques au cours des élections. Tout est déterminé par la portée démographique de chaque ethnie dans la région ou la localité, de l'audience du candidat et de son acceptation par des notabilités traditionnelles ou encore par un système trivial de confrontation ethnique qui consiste à faire triompher le candidat d'une ethnie minoritaire.

Cette prostitution du jeu électoral dénature la démocratie. En conférant une place primordiale au sentimentalisme et au repli identitaire, le système issu de cette entreprise triviale altère le sacro-saint principe de contrôle et de contradiction raisonnée de la démocratie. Ce système oblitère aussi le fonctionnement des différentes institutions de contre-pouvoir nécessaires au maintien des équilibres dans un système dit démocratique. En effet, comment prétendre à la puissance du contrôle dans un espace public affecté par le sentimentalisme et où l'identité et l'ethnie sont les référents premiers dans l'exercice du pouvoir.

Le Congo donne un exemple clair de ce mode de fonctionnement institutionnel. En effet, courant août 2018, la commission nationale de lutte contre la corruption, la concussion et la fraude venait d'épingler dans un rapport rendu public des cas de détournements dont serait responsable l'actuel ministre des hydrocarbures. Ce dernier a dû recourir à une forme de riposte politique dans son fief de Pointe-Noire où les sages et cadres de son parti ont dénoncé le complot et marqué leur soutien indéfectible au « fils du coin ». La conséquence a bel et bien été la dissolution de cette commission.

En un mot, l'ethnocentrisme développe une démocratie atypique où la parenté et l'identité sont érigées en bouclier ; où les institutions de contre-pouvoir ne sont que de simples apparats, généralement pour obtenir la caution morale de la communauté internationale et permettre de participer aux grandes rencontres internationales.

Nous retrouvons ici l'intelligence nocive de ce que la rhétorique révolutionnaire au Congo a qualifié d'OBUMITRI. Nous l'avons indiqué *supra*, l'OBUMITRI est une pratique du pouvoir qui permet à un régime de s'appuyer sur un petit groupe, constitutif de son noyau dur, et appartenant à la même ethnie. Ce petit groupe qui inspire toutes les décisions du chef fonctionne comme une forme de confrérie au sein de laquelle s'opèrent toutes les promotions politiques et administratives.

Ce qui précède conforte le glissement épistémologique de l'ethnocentrisme à l'ethnopartisme, puisque cette tendance au repli identitaire se révèle aussi dans le fonctionnement des partis politiques qui est totalement dépendant des référents identitaires ethno-régionalistes. Même si, pour donner un apparat national à leurs partis et protéger leur ethnie de l'assaut des critiques diverses, les leaders recrutent quelques supplétifs dans les autres ethnies, le centre de la décision politique reste l'ethnie.

Ce fonctionnement des partis politiques dans les démocraties africaines suggère à Essè Amouzou (2013, p.182), le concept de « *démocratie atypique* », en soulignant que cette forme de démocratie « *se caractérise par un réseau de personnalités imbriquées les unes dans les autres et mobilisant leurs atouts pour la conservation du pouvoir* ». Le penseur togolais estime qu'une démocratie qui émerge dans de telles conditions est anomique. Une démocratie anomique est, en ce sens, celle où émerge un pluralisme monolithique, fondé sur le culte de la personnalité et la puissance d'une ethnie. C'est une démocratie dont les partis politiques consacrent la médiocrité, et fonctionnent sur la base de la corruption, la manipulation et les affinités tribales. Ces partis récusent la discussion et le débat contradictoire, pour faire la promotion au politiquement correct, c'est-à-dire à cette tendance qui consiste à dire que la rhétorique partisane est plus essentielle que la critique interne et performative.

On peut, dans l'approfondissement de cette analyse reprendre le propos de Pierre Nzinzi (2000) qui forge le concept de démocratisme pour qualifier cette dénaturation substantielle de la démocratie par la donne ethnocentriste. Comme nous, Pierre Nzinzi considère cette tendance comme un glissement épistémologique nocif à l'expression démocratique. Aussi écrit-il :

> Ainsi dégradée en « démocratisme », la démocratie a perdu tout son potentiel révolutionnaire hérité des lumières. Instrumentalisée, elle n'est plus qu'une idéologie devant permettre la conservation des positions dominantes acquises […] Pour saisir les enjeux de cette falsification du pluralisme, nous avançons l'hypothèse que la démocratie, en Afrique, se construit sous le signe du platonisme, ou plus exactement d'un « néo-platonisme » politique qui privilégie la forme sur le contenu, se méfie de la souveraineté du peuple, et redoute autant l'altérité que le pouvoir de l'opinion ».

Evidemment, en rompant avec la culture de la discussion la démocratie africaine devient une menace à l'altérité. C'est la conséquence inéluctable du jeu des identités exclusives qui prennent racine dans le fonctionnement des partis politiques. La démocratie africaine se décline comme une fracture des solidarités nationales, pour s'affirmer comme une tendance à la fragmentation et au travestissement de la conscience citoyenne.

Conclusion

Au bout de cette analyse, il ressort avec certitude que l'ethnicité subvertit la démocratie. En effet, la mobilisation de la donnée ethnique dans l'expression de la démocratie a pour conséquence première le délitement de la conscience nationale et la déflagration de la citoyenneté. En conférant à l'ethnie une fonction essentielle, la démocratie en Afrique se découvre comme le lieu d'une confrontation ethno-régionale qui se répercute, malheureusement, dans le fonctionnement des partis politiques. On comprend ainsi que l'ethnicité que nous articulons ici comme ethnocentrisme, est un élément subversif de la démocratie. La charge expressive de l'ethnocentrisme dans la mise en œuvre de la démocratie en Afrique subvertit son universalité. En un mot, l'attribut du système qui ressort de cette analyse aurait été « l'ethnocratie », pour reconnaitre le caractère structurant de l'ethnie dans le jeu politique en Afrique subsaharienne.

Références bibliographiques

- Amoussou Essè, 2013, *La démocratie à l'épreuve du régionalisme en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.

- Bayart Jean François. & al., 2001, « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », in *Critique internationale*, 10, janvier 2001.

- Bowao Charles Zacharie, 2014, *L'Imposture ethnocentriste. Plaidoyer pour une argumentation éthique du politique*, Brazzaville, Hémar.

- Bwatshia Kambayi., 1995, *Demain le Zaïre : Choix idéologiques et barrières mentales*, Kinshasa, Centre de recherche Eugemonia.

- *Constitution du Congo* (Brazzaville) du 25 octobre 2015

- Franck Philippe, 1997, « Ethnies et partis : le cas du Congo » in revue *Afrique contemporaine*, n°182, p3-15.

- Lissouba Pascal, 1975, *Conscience du développement et démocratie*, Dakar-Abidjan, NEA.

- Ngoïe-Ngalla Dominique, 2003, *Le retour des ethnies – Quel Etat pour l'Afrique* ?, Paris, éd. Bajag-Meri.

- Nzinzi Pierre, 2000, « La démocratie en Afrique : l'ascendant platonicien » in *Politique africaine*, n°77, 200/1, p.72-89, Mis en ligne par cairn.info le 15/11/2012, https://doi.org/10.3917/polaf.077.0072.

- Otayeck René, 2009, *L'Afrique au prisme de l'ethnicité : perception française et actualité du débat*, Paris, CNRS.

- Sassou-Nguesso Denis, 1997, *Le manguier, le fleuve et la souris*, Paris, Plon.

Liberté religieuse et citoyenneté : réflexions sur les propos de Jean-Jacques Rousseau

Michel Emile MANKESSI
et
Alain Francis NGOMBE
Université Marien Ngouabi (Congo)
mmankessi@gmail.com
ngouembe@gmaail.com

Résumé

De nos jours, la religion ne s'exprime presque plus à l'âme de l'homme politique. Or, selon Rousseau, dans *Du contrat social*, la société civile commence avec l' « instinct divin » comme juge infaillible du bien et du mal. Cet instinct divin, sublime émanation de la substance éternelle, envahit l'âme de l'homme et le relie à Dieu. De ce fait, la religion consoliderait les liens sociaux et favoriserait le vivre ensemble, en conciliant liberté religieuse et responsabilité politique. Le plus grand ardu défi social à relever est que le bon citoyen soit également le bon religieux. Dès lors, la vie institutionnelle cède le pas au sentiment religieux. Ainsi, l'homme tournera le dos à la corruption qui gangrène l'administration de l'État, en se levant contre les abus de pouvoir et la non-observance des serments ou engagements entre le citoyen et le politique, l'Etat et le peuple.

Mots-clés : religion, citoyen, éthique, politique, foi, Dieu.

Abstract

Today, religion can no longer reason with the soul of the politician. However, from Rousseau's social contract, it appears that civil society begins with divine instinct, an infallible judge of good and evil, a sublime emanation of the eternal substance that often invades the soul of man and connects it to God. Seen in this way, religion can consolidate social ties and promote living together, by reconciling religious freedom with political responsibility. For us, the most difficult challenge will be for good citizens to be good religious. From then on, the man who is an actor in institutional life should give way to religious sentiment. In this way, he turns his back on the corruption that plagues the administration of the state, and will hardly give way to possible abuses of power or the non-compliance of reciprocal commitments between the state and the people.

Keywords: religion, citizen, ethical, political, faith, God.

Introduction

Assurément, on reconnait le religieux dans la cité par la croyance en Dieu qui se traduit par des actes. Or, de nos jours, cette croyance n'est plus opérationnelle dans les faits. Un constat découle de cette observation, à savoir que la croyance ne peut plus raisonner à l'âme de l'homme politique. Il existe bien une véritable détresse de conscience : un bon religieux n'est plus un bon citoyen. Le fait que les hommes s'éloignent de Dieu, occasionne une dégénérescence qui affecte l'ensemble des institutions contemporaines sous ses formes diverses.

Il faut dire que l'humanité vit aujourd'hui une période d'éloignement de Dieu. S'étant séparés de Dieu, les hommes ont également méprisé leurs responsabilités politiques fondamentales : celle de produire des citoyens vertueux. En effet, plutôt que d'attendre l'aide de Dieu, le problème de la religion aujourd'hui est de

l'accueillir intérieurement en une conviction authentique afin de faire la volonté de Dieu. Et l'homme ne peut faire la volonté de Dieu que là où est rattaché.

Pour nous, si la mission de la religion est de consolider les liens sociaux et de favoriser le vivre ensemble, il est donc possible de concilier la religion et la politique. Car l'infidélité de l'homme à Dieu est quelque fois le produit des désordres qui divisent la société. Nous voulons donc que l'éclipse du religieux oblige la société à se définir.

Lorsque nous remontons les temps, précisément dans les sociétés anciennes, particulièrement occidentales, nous constatons que les rapports entre la religion et la politique étaient présents chez les Grecs anciens, les Égyptiens et les Indiens. Les institutions politiques étaient construites sur la morale de la religion. Dès lors, prendre la religion au sérieux, c'était donc la considérer comme la substance des lois, des gouvernements et des mœurs. Vu de cette manière, la religion peut donc contribuer au raffermissement des liens sociaux et à l'amélioration des institutions en Afrique.

Dans la recherche obstinée de l'amélioration des institutions, il se dégage souvent et partout plusieurs approches éthiques, sanitaires, etc. qui impliquent une capacité de travailler et de vivre ensemble. Loin de se reconstruire seulement sur les valeurs ethnico-politico-sanitaires, l'État a aussi besoin d'une base plus solide pour relever les défis des institutions. Il serait donc nécessaire que le sentiment religieux intervienne pour renforcer l'autorité des lois. Cette disposition ressort du projet politique de Rousseau dont voici un extrait pertinent : « *Pour que la société fût paisible, dit-il, et que l'harmonie se maintînt, il faudrait que tous les citoyens sans exception fussent également bons chrétiens* » (ROUSSEAU Jean-Jacques, 1964, p.466). Nous faisons donc un recours à la religion, pour donner une assise morale aux institutions de l'État.

Nous croyons, en effet, que la religion peut soutenir les citoyens dans leur volonté libre d'obéir aux lois. Dès lors, de quelle religion s'agit-il ?

Il ne s'agit pas dans cet article de faire une présentation des principaux univers religieux. Nous voulons, à partir de la vision rousseauiste, déconstruire la laïcité et ne plus entraîner la neutralité des religions. Dès lors, nous voulons ouvrir le monde vers une forme de religion qui garantit la liberté des consciences de chaque citoyen. Une religion qui accepte les règles communes de la république où la tolérance doit être indispensable à la vie sociale. Il faut donc que religion et politique fonctionnent ensemble. Avant tout, qu'est-ce qu'une religion ?

1. Sens de la religion

Le terme religion vient du mot latin *religare* qui veut dire (re) lier ; et de *religere*, lien, sentiment. Il peut être défini comme un ensemble de croyances, de lois, de rites, etc. Il relie l'homme à un Être suprême, ou une chose sacrée provoquant chez l'homme le respect, l'adoration, etc.

Toutefois, nous pouvons retenir ici comme définition fondamentale que la religion est une institution qui a pour rôle de monter à l'homme le chemin du salut.

Il faut dire qu'il en va des religions comme les goûts et les couleurs. Chacun peut en avoir une idée, et une idée si claire et rassurée par rapport à ce qu'on croit être persuadé d'excellence ou de la supériorité de celle-ci sur celle-là. Mais,

Rousseau n'envisage pas la religion par rapport au sentiment, plutôt que dans son rapport avec la société.

1.1- Un peu d'histoire

Si l'on s'en tient à l'histoire, les premiers rois furent des dieux et que les gouvernements furent originairement théocratiques. De là naquit le polythéisme, et il y eut autant de dieux que des peuples. Il s'ensuivit que chaque État avait son culte et ses dieux, chaque religion était attachée aux lois de l'État. À l'heure du paganisme, c'était les dieux qui combattaient pour les hommes, et non les hommes pour les dieux. L'avènement du christianisme a tout changé dès lors que Jésus, ayant établi sur terre un royaume spirituel, la religion et la politique furent séparées : « *raedi caesari quae sunt caesari et quae sunt dei deo.*» (Il faut rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est Dieu). Toute bonne politique fut interdite dans la religion, même dans les États Chrétiens. L'Église devait se consacrer sur les choses spirituelles, et le temporel relevait du gouvernement de l'État. Cette séparation suscite l'aversion de Rousseau. La religion civile de Rousseau va donc se dresser contre la religion chrétienne pour défendre la religion naturelle. Pour lui, la religion envisagée dans son rapport à la société, possède des longs états de service.

1.2- Les figures de la religion

Dans son dernier livre *du contrat social*, Rousseau distingue trois types de religion : la religion de l'homme, du citoyen et celle des prêtres.

Premièrement, la religion de l'homme. Elle est la pure religion de l'évangile. Elle n'a pas de temples, pas d'autels, pas de rites. Elle est purement bornée au culte intérieur du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale. Cette religion est aussi appelée religion du cœur. De même que la religion du vicaire savoyard dans l'*Émile*, elle correspond au vrai théisme. Rousseau déclare qu'une telle religion est sainte et sublime. Cependant, elle est mauvaise parce qu'elle prêche que : la patrie du chrétien n'est pas de ce monde. Elle éloigne les chrétiens de la vie active, du monde ou de leur condition terrestre. Ici, les chrétiens sont faits pour être esclaves. En effet, la religion de l'homme n'entretient aucune relation particulière avec le corps politique. L'essentiel pour le chrétien est d'aller au paradis.

Or, Dieu ne tend pas l'oreille à la prière, mais à l'action. Le chrétien, situant sa véritable patrie hors de ce monde, est différent à tout ce qui, bon ou mauvais, se produit dans l'État. Il n'est pas possible, en effet, que le chrétien qui regarde le ciel et attend tout de la rédemption soit un bon citoyen.

Deuxièmement, la religion des prêtres. Elle est présente en Occident, à Rome. Elle instaure un droit innommable qui empêche l'homme d'être à la fois dévot et citoyen. Cette religion est proche de l'esprit du christianisme, précisément, du catholicisme romain. Pour Rousseau, le christianisme ne vaut rien parce qu'elle rompt l'unité naturelle de l'homme, aussi bien que son unité sociale, faisant de lui un être double, en contradiction avec lui-même. Politiquement, elle est évidemment mauvaise et bizarre.

Troisièmement, la religion du citoyen. Elle a ses dieux, ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par des lois. Elle identifie le droit divin aux droits positifs, les devoirs de l'homme à ceux du citoyen. Elle réunit le culte divin à

l'amour des lois et fait de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens ; respectueux de la législation et prêts à mourir pour elle.

Que faut-il retenir ici?

En effet, un bon citoyen doit être un bon chrétien. Parce que la charité chrétienne ne permet pas de penser du mal de son prochain. Une société des bons citoyens, des vrais chrétiens serait plus qu'une société d'hommes. La religion du citoyen est donc la meilleure, parce qu'elle fait coexister la ferveur religieuse du cœur, l'instinct divin et le rationalisme politique. La vie politique trouve son origine dans le credo que chante le cœur. Ce dernier, témoin de la conscience morale, trouve ses racines dans la religion, sensible à la bienveillance de Dieu.

1.3- Sortir de l'intimité de l'expérience religieuse

La religion de Rousseau a une valeur radicale. Elle est active en son idée même et n'a besoin d'aucun recours à la révélation. Elle doit s'appuyer sur le droit divin naturel qui est la loi de l'évangile et sortir de l'intimité de l'expérience religieuse si elle doit s'édifier. Par le droit, Rousseau en appelle à la spiritualité la plus haute de son âme, qui est aussi la profondeur de son cœur : que la volonté de Dieu règne partout dans le monde. À ce propos, faisant nôtre l'interprétation que donne Michel Launay de la conception rousseauiste de la religion – « *La foi en Dieu ne se manifeste pas par des paroles, qui peuvent être trompeuses, car on peut toujours faire le faux serment de croire en Dieu, mais uniquement par des actes* » (Launay Michel, 1971, p.10). L'on doit noter que les seuls actes qui montrent qu'on se conduit comme un croyant en Dieu sont des actes d'obéissance à la loi ; les actes justes, raisonnables et les sacrifices de sa vie à son devoir.

Si la religion est généralement définie comme une institution salutaire qui inscrit dans chaque homme une manière uniforme d'adorer Dieu, par un culte public ou non, le culte essentiel pour tout chrétien devient alors celui du cœur, un culte capable de faire un peuple des vrais chrétiens, enfants de même Dieu ; qui se reconnaissent tous pour frères en formant la plus parfaite société que l'on puisse imaginer. Une société où règne la raison (ce qui est utile pour le bien-être de l'homme), des actes d'obéissance aux lois, des actes justes, où chacun remplirait son devoir. Le peuple serait soumis aux lois ; les chefs seraient justes et modérés ; les magistrats intègres, incorruptibles, etc. Il n'y aurait plus ni vanité ni luxe. On peut donc ici retenir que sans la croyance en Dieu, il n'y a pas de moralité. Mais de quel Dieu s'agit-il ?

Le Dieu de Rousseau est, dit Bernard Groethuysen (1949, p.283),

> Cet être qui veut et qui peut, cet être actif par lui-même, cet être enfin, quel qu'il soit, qui meut l'univers et ordonne toutes choses, je l'appelle Dieu. Je joins à ce nom les idées d'intelligence, de puissance, de volonté, que j'ai rassemblées, et celle de bonté qui en est une suite nécessaire…

Pour définir son Dieu, Rousseau ne recherche pas de formule. Dieu n'est pas un être simple, il faut le voir sous ses différents aspects, en analysant l'idée telle qu'elle se développe, sous ses différentes formes. En réalité, le Dieu que Rousseau invoque et appelle de tout son cœur, lorsqu'il a besoin de consolation, n'est pas le Dieu naturel, l'ordonnateur de l'univers. Le Dieu naturel ne représente qu'un des aspects de la divinité. Il y a un autre dieu qui a des rapports plus directs avec

l'individu : ce dieu est le principe de toute action ; une substance immatérielle qui règle nos destinées.

Rousseau pense au dieu de son âme. C'est lui qui juge des actions des hommes et récompense les bons. Le dieu de la morale qui donne la force et la vertu. Ne pas croire en lui, c'est détruire toute vertu ; ne plus faire le bien. Or le bien, l'homme est condamné à le faire. C'est le souci d'un homme bien né. Il n'est donc point besoin d'un Dieu naturel pour apprendre à l'homme à être bon. Rousseau lui-même, malgré les circonstances de sa vie, était un de ces hommes bien nés, tout ce qu'il a fait de bien dans sa vie provient uniquement de son bon naturel. Puisqu'il est doué d'une âme, il agit à son image, afin qu'il puisse être libre, bon et heureux. L'homme devient méchant parce qu'il n'écoute pas la voix de l'âme ; il fait un mauvais usage de ses facultés ; il devient malheureux et méchant. La religion est donc la gardienne de la morale. C'est ce qui ressort à la fois dans la lettre de Rousseau à M. Bourgoin du 15 janvier 1769 et dans le chapitre III de *Du contrat social* :

> Il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs ; mais les dogmes de cette religion n'intéressent ni l'État ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale.

Elle tire sa raison d'être de la vertu qu'elle doit affermir et protéger : c'est là ce qui détermine ses fonctions et son essence. Tout homme a donc l'obligation de faire son devoir moral. La religion doit le contraindre à être honnête. Les dogmes de religions sont des principes moraux sans lesquels, il est impossible d'être bons citoyens, ni sujet fidèle : « *Quand un homme sert bien l'État, il ne doit rendre compte à personne la manière dont il sert Dieu* » (ROUSSEAU J.-J., 1964, p. 468).

Dès lors, il est de bon aloi de penser que, toute intolérance religieuse constitue une source d'intolérance civile. Elle peut être une source de conflits. Le fait que les hommes s'éloignent de Dieu, occasionne une dégénérescence qui affecte l'ensemble des institutions contemporaines sous ses formes diverses. Car l'infidélité de l'homme à Dieu est quelque fois le produit des désordres qui divisent la société. Il n'est donc pas loisible que l'homme s'éloigne de dieu. Tel est le projet de Rousseau (Ibid., p.468) qui transparaît dans l'extrait que voici :

> Si j'avais des protestants à mon voisinage ou dans ma paroisse, je ne les distinguerais point de mes paroissiens en ce qui tient à la charité chrétienne ; je les porterais tous également à s'entre aimer ; à se regarder comme frères ; à respecter toutes les religions et à vivre en paix chacun dans la sienne. Je pense que solliciter quelqu'un de quitter celle où il est né, c'est le solliciter de m al faire et par conséquent faire mal à soi-même… ne portons pas les citoyens à la désobéissance : car nous…savons très certainement que c'est mal faire de désobéir aux lois.

2. Enjeux de la religion

La religion offre des réponses, les plus puissantes, à la question du sens de l'existence. Il faut donc que la croyance en Dieu permette aux religieux d'établir l'équilibre.

Dans un monde en crise, la religion, la croyance en Dieu est aussi le souci de réunir le culte divin à celui de la loi. Elle peut permettre aux confessions religieuses de construire l'unité ; de vivre comme des frères, pour le bien-être de la société. Cette vision permet aux uns de ne plus s'en prendre aux autres. Jamais aucune querelle religieuse ne pourrait plus ranger les hommes.

2.1. Le nom de Dieu

Dieu est le gardien de la morale. Le seul nom de Dieu doit rappeler à tout moment que les hommes sont des frères et qu'ils sont appelés à vivre ensemble. Ainsi, au nom de l'amour qu'elle prêche, la religion doit réunir des hommes et commander des actions humaines. Il est de bon aloi de faire un retour constant vers le dieu du sentiment pur, protecteur de la morale qui couronne la conduite de l'homme.

Sans la croyance en Dieu, il n'y a donc pas de moralité. Dès lors, Dieu sort de l'intimité de l'expérience religieuse, il devient un argument pour soutenir les cœurs défaillants, un argument d'une valeur pratique. Car, l'essentiel pour le chrétien n'est ni d'aller au paradis, ni d'être esclave. Il doit plutôt respecter des valeurs religieuses, aimer son prochain et la vie collective. On peut donc enfin construire une vie sociale sur une éthique religieuse.

2.2- Être libres et responsables

La meilleure religion à venir sera libre de tout dogme. Elle ne sera plus une religion au sens traditionnel du terme, qui nécessite une croyance en la Bible, au Coran ou aux enseignements de Jésus ou de Mahomet. Le temps de domination d'un prophète, d'un livre est passé. Désormais, chacun se trouve obligé de se diriger lui-même sans pouvoir se débarrasser du fardeau de la liberté sur une autorité extérieure. De même que la philosophie est adogmatique, la religion doit se pratiquer sans système, dans l'alliance de toutes les idées émancipatrices.

Dorénavant, Dieu est à chercher dans l'intimité de la conscience, plutôt que sur l'autel d'une quelconque église. Car le culte essentiel pour un croyant est celui du cœur. La foi en Dieu est une expression fondamentale de la conscience. Elle est une obligation de l'esprit et du cœur, dans le respect de la liberté de conscience que nulle volonté extérieure ne doit contraindre. Ainsi donc, dans l'univers religieux, il n'y a plus de place pour les thaumaturges. Dieu n'est plus conçu comme un phénomène de croyance, mais surtout comme un phénomène de civilisation. C'est de telle manière que les peuples primitifs avaient accoutumés de déposer, voire même de châtier leurs dieux quand ceux-ci ne leur accordaient pas la victoire, le bonheur, le bien-être. Les Monarques ont, de tout temps, été traités de la même façon que les dieux, ce qui témoigne en faveur d'une ancienne identité, d'une origine commune. Le peuple d'Israël, traité rigoureusement par son Dieu, persista à lui montrer tant de soumission. Tout ceci nous permet de penser que la religion n'a pas donné aux peuples autre chose qu'un accroissement de sa confiance en lui-même au travers de son sentiment d'être préféré par Dieu. Quiconque croit en Dieu doit de quelque manière, participer à sa grandeur » (Daniel J., 1996, p.35).

L'ordre des valeurs au lieu de viser à la gloire transcendante et gratuite de Dieu, obéit à des fins utilitaires, pour le service des hommes. Dès lors, il faut « un nouvel esprit religieux » (Gauchet M. 1998, p.9) pour une meilleure emprise des religieux à servir la patrie, et la religion à instituer la démocratie. L'homme ne doit plus se laisser enfermer dans une forme objective déterminée de religion. Le religieux ne doit plus continuer à s'enfermer dans la religion. Sa croyance en Dieu doit plutôt s'accomplir comme un fait social par la réalisation des principes démocratiques : Unité-Travail-Progrès. Une croyance ouverte à toutes les idées particulières émancipatrices.

C'est une vanité bien folle de s'imaginer que Dieu prenne un si grand intérêt au cérémonial de la religion, à la forme de l'habit du prêtre, à l'ordre des mots qu'il prononce, aux gestes qu'il fait à l'autel. Rousseau à la quête d'une morale, fonde sa religion sur la morale. Dès lors, les vrais devoirs de la religion sont très loin des institutions divines ou de la dévotion. Car la meilleure religion est plutôt une expression de la vérité, de l'amour et de la justice : un cœur juste est le vrai temple de la vérité ; un lieu d'apprentissage des valeurs partagées ; lieu qui élève aux valeurs de tolérance, d'acceptation, de dignité signes d'universalité. Cette obligation est de toutes les religions, de tous les pays et de tous les hommes.

2.3- Éclairer la démocratie

La religion peut éclairer les difficultés qui affectent la réalisation de la démocratie dans tous les États. Et cela, justement, permet d'éviter la rupture entre les deux formes de pensée et le terme laïcisation. La religion commande la forme politique des sociétés, elle définit l'économie du lien social. C'est de cette manière que, dans les sociétés anciennes, le religieux faisait partie intégrante du fonctionnement social. La religion tout comme la démocratie ne peuvent être fondées sur le calcul, sur l'intérêt ; ni sur une organisation scientifique et technique de la société. Car il ne peut y avoir démocratie sans révolution intérieure. Tout ce qu'on veut vivre dans une société se passe de part et d'autre au plus profond de l'âme. La conscience est un instinct divin. Elle est donc en commun avec l'infini. C'est le sanctuaire où l'homme se décide pour la servitude ou la liberté. Dès lors, on peut même établir un gouvernement légitime libre sur les fondements d'une religion. N'est-ce pas dans ce sens que la révolution d'Angleterre a réussi parce qu'elle a établi un gouvernement de libre discussion sur le fondement d'une religion de libre examen ? De la même façon, on répète, d'une manière générale, que le développement de la démocratie en Amérique repose sur la religion ; l'esprit de l'indépendance de la France s'identifie avec le principe du christianisme. En effet, la religion peut satisfaire à de nombreuses exigences. Elle peut éventuellement être présente dans le monde politique qui lutte pour établir la démocratie. Parce que, les principes traditionnels de la religion tels que la tolérance, le respect, la fraternité et autres, s'appliquent en démocratie. En réalité, une communauté des vrais religieux formerait des vraies institutions et des bons responsables politiques.

2.4- Être porteur d'un message de paix

La religion doit réveiller le monde et accueillir les événements spirituels présents dans les communautés et dans le monde. Elle a le devoir de rencontrer les histoires des hommes et des femmes d'aujourd'hui à la lumière de deux catégories pastorales, la proximité et la rencontre, deux façons par lesquelles Dieu lui-même s'est révélé dans l'histoire, allant jusqu'à l'incarnation ; être porteur d'un message qui facilité l'intégration et non l'exclusion. Les effets de la crise sont de plus en plus sensibles dans la vie quotidienne des populations. Le religieux doit lutter contre l'injustice qui sépare les riches des pauvres, les puissants des démunis.

Le monde est une réalité à double tranchant. D'un côté, il y a l'unification du peuple de Dieu qui vient, de tous les coins du monde, pour adorer le Seigneur. De l'autre, il y a une conspiration à l'échelle planétaire pour corrompre les hommes. La tâche du religieux aujourd'hui est d'œuvrer pour le passage de la cité terrestre à la cité de Dieu. Car dans un monde en pleine mutation, il n'y a donc pas lieu

d'enfermer la religion comme dans un cocon. À ce titre, les religieux doivent être des porteurs d'un message de Dieu qui facilite l'intégration et non l'exclusion, qui élargit les possibilités de l'intercompréhension humaine.

2.5- Redonner l'espoir aux hommes désespérés

La religion n'a pas de moyens matériels pour satisfaire aux attentes du monde. Cependant, elle a une autre façon d'agir et de répondre à ses attentes : redonner l'espoir aux hommes désespérés en leur transmettant la joie, dans un monde déchiré par la souffrance. En réalité, grâce à la joie, le monde pourra subir l'adversité sans s'aigrir ; supporter le chagrin sans se briser. Et la souffrance, loin de rendre les hommes amers, élèvera leurs âmes. De telle manière, elles oublieront les souffrances de ce monde et la religion approchera d'une certaine grandeur. N'est-ce pas là le rôle fondamental de la religion ?

La joie ou le bonheur n'est ni dans le monde, ni dans l'argent, ni dans le pouvoir, ni dans la position sociale. C'est dans l'homme que nous devons la chercher. Malheureusement, il est souvent l'auteur de son propre désespoir parce que la religion, diluée dans un monde liquide où tout est liquide, est très loin de lui montrer le chemin. En effet, la religion doit être témoins d'une façon d'agir pour donner l'espoir aux hommes plongés dans le désespoir.

Rousseau ne parle pas explicitement de l'Afrique dans ses écrits, moins encore de la possibilité de son évangélisation. Cependant, certaines allusions que l'on trouve dans *Du contrat social* peuvent être rapportées à l'Afrique noire. Comment ne pas penser à l'Afrique lorsque Rousseau parle de la religion du prêtre ou du christianisme? Il y a une floraison de religions en Afrique, cependant la corruption gangrène le fonctionnement des institutions de l'État. La présence des religieux dans les institutions qui devait mettre les Peuples dans l'espérance ne rassure plus. La religion en Afrique est encore très loin de la souffrance de l'homme.

L'Afrique centrale est essentiellement catholique. Et, dans la plupart des États, la religion occupe une place importante. C'est ce qui nous avons qualifié ici de raisonnable. Cependant, les problèmes politiques tels que les élections, le changement de la constitution, la misère sociale divisent encore les religieux d'Afrique qui ne peuvent parler d'une seule voix, parce que, ses dirigeants sont à la solde des hommes politiques. Dès lors, le politique a troublé volontairement les rapports naturels existants, il est devenu déraisonnable. Les religieux, loin d'être témoins de la vérité ou de la paix donnent plutôt un poids considérable à la violence et aux guerres civiles. Il est donc temps de rationaliser la religion pour le plus grand bien du continent. Car, derrière toute religion, il y a toujours une éthique qui se dissimule.

Conclusion

Notre manuscrit a montré que la religion est bonne pour autant qu'elle permette à l'homme d'accomplir ses devoirs de citoyen et ne le détourne pas de la vie de la cité. Dieu ne parle pas aux hommes individuellement, il leur parle par l'intermédiaire de la société. Il fait agir dans les cœurs la volonté générale toujours droite. Il faut donc que la religion donne à l'homme l'amour de la patrie. Une religion qui réunit le culte divin à l'amour des lois, qui réglemente les institutions de l'État, doit faire de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens et faire du principe social un principe divin. Toutes les forces spirituelles seraient alors tendues vers un objet commun. Dès lors Religion et société se confondraient, Dieu et patrie ne feraient plus qu'un. La religion s'impose donc comme une voie privilégiée. Et, la démocratie est une forme d'administration non loin de la religion, parce

qu'elle est le régime politique le plus naturel de l'homme / conforme à l'instinct divin. Elle peut s'accomplir par les valeurs religieuses qui souvent sont très loin de s'appliquer. De la même manière qu'on travaille pour l'avènement du christianisme, les religieux peuvent aussi s'impliquer pour respecter les principes démocratiques dans les institutions de l'État. Car d'après l'ordre établi dans la création, l'esprit dirige et l'intellect exécute ses ordres. La coopération naturelle entre l'esprit et l'intellect, chacun occupant la place qui lui revient, est ce que nous pourrions qualifier de raisonnable.

Références bibliographiques

- DANIEL Jean, 1996, *Dieu est-il fanatique?* Essai sur une religieuse incapacité de croire, Arléa.

- FREUD Sigmund, 1948, *moïse et le monothéisme*, Paris, Gallimard.

- GAUCHET Marcel, 1998, *la religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard.

- GROETHUYSEN Bernard, 1949, *Jean Jacques Rousseau*, Paris, Gallimard.

- GRONDIN *Jean,* 2009, *la philosophie de la religion*, Paris, PUF.

- LAUNAY Michel, 1971, *Introduction des premiers écrits religieux, pédagogiques et politiques de Rousseau,* O.C. II, Paris, Éditions du Seuil.

- MICHEL Fabre et Loïc Clavier, 2019, *le religieux sans la religion*, vivre et éduquer sans absolu, Mont Saint Aignan, Presse Universitaire de Rouen et du Havre.

- ROUSSEAU Jean-Jacques, 1964, *Du contrat social,* O.C.III, Pléiade

- TRIGANO Shmuel, 2001, qu'est-ce que la religion ? Paris, Flammarion.

- VOLLMANN Herbert, 1978, *le monde tel qu'il pourrait être*, Strasbourg, éditions françaises du Graal

- WILLAINE Jean-Paul, 1995, *Sociologie des religions*, Paris, PUF

La personne humaine : une réalisation traditionnelle

Adjoavi ATOHOUN
Université de Lomé (Togo)
atcune@yahoo.fr

Résumé

En science, précisément en médecine, il arrive que l'on supprime certains médicaments (physiques) du marché thérapeutique, mais non l'histoire des théories qui ont permis d'aboutir à la découverte de la théorie médicale améliorée. Cela montre bien que la connaissance ou la vérité ou encore le spirituel est indivisible, à la différence de la matière divisible qui se supprime. Notre thème se propose justement de démontrer que la personne humaine étant spirituelle, elle se réalise dans la continuité du traditionnel qui se réforme sans rupture révolutionnaire.

Mots-clés : humain, personne, réforme, révolution, tradition.

Abstract

In the field of science, specifically in medicine, some drugs (physical) are sometimes removed from the therapeutic market, but not the history of theories that led to the discovery of improved medical theory. Observably, knowledge or the truth or even the spiritual is indivisible, unlike the divisible matter that is suppressed. This paper is concerned with demonstrating that the human being is spiritual and, therefore, is realized in the continuity of the traditional which reforms itself without revolutionary break.

Keywords: human, person, reform, revolution, tradition.

Introduction

Quand les peuples ou nations sont avides de changements d'organisations politiques, les individus sont assoiffés de nouvelles formes de vie morale (vie intérieure). Et, toutes ces tendances et aspirations au changement s'avèrent légitimes. En effet, tout homme est appelé, sous peine d'y décroître, à croître dans sa vie morale, conditionnée politiquement. Les bouleversements révolutionnaires[12] dans les organisations politiques et dans la pratique morale (le cas de l'homosexualité par exemple) sont autant d'exemples révélant que le changement sans orientation, celui qui ne se réfère pas au Bien traditionnel (toujours ancien et toujours nouveau), loin de réaliser l'individu en personne humaine, le rétrograde.

Evidemment, appelé à bondir pour conquérir sa nature, l'existant aspire continuellement à l'innovation. Voilà pourquoi, la monotonie le fatigue et le changement innovant assouvit son cœur[13]. Face à ce désir du changement, se pose le problème suivant : l'existant perd souvent de vue la continuité ou l'unité entre les acquis anciens de sa nature et ceux toujours innovants de son présent et de

[12]Le révolutionnaire s'oppose à la réforme, à l'amélioration, à la continuité du traditionnel, lequel sauvegarde les acquis favorables du passé et donc de l'histoire "une" et indivisible d'une société ou d'une personne.

[13]En effet, l'Etre parfait vers lequel tend l'étant est riche en nouveautés ; Il est le Beau ou le Vrai ou encore le Bien toujours ancien et toujours nouveau. Plus l'étant, dans le temps, tend vers l'Etre, mieux il délecte infiniment sa nouveauté (toujours ancienne).

son avenir. Mais l'homme peut-il conquérir sa nature (éternellement innovante) sans une continuité avec ce qu'il y a d'ancien dans ladite nature ? Ce qu'il y a d'ancien dans la conquête de la nature d'un homme, l'acquis passé de sa nature, ne constitue-t-il pas une étape *sine qua non* à l'avènement du nouveau, telles les différentes marches d'un seul escalier ? Le traditionnel n'est-il pas justement le garant de cette continuité ?

Une personne humaine (une nature humaine conquise et réelle) est une réalisation vertueuse progressive, continue et toujours innovante, c'est-à-dire traditionnelle. Comme l'écrit C. Natali (2004, p. 138), « *l'action vertueuse est vue comme une composante du bonheur* ». Car, chaque action vertueuse est une étape de réalisation de la nature "une", à la fois ancienne et neuve (traditionnelle), de l'agent. Toute action s'accomplit dans un cas particulier ; et chaque action « ornée » de vertu morale est originale. Une personne humaine, c'est justement cette somme "une" et continue (traditionnelle) de toutes les actions vertueuses (chacune à la fois ancienne et neuve puisqu'originale) d'un agent moral. Après la distinction nature humaine, individu humain et personne humaine, nous traiterons de la tradition dans ses différentes dimensions, pour démontrer enfin que la personne humaine est une réalisation traditionnelle.

1. Nature humaine, individu humain, personne humaine

Alors que l'expression "nature humaine" est une abstraction conceptuelle signifiant un genre animal spécifique, les expressions "individu humain" et "personne humaine" représentent des réalités concrètes, avec cette différence que l'individu étant moins parfait, il est appelé à s'accomplir en personne humaine (parfaite).

1.1. La nature humaine

Le mot nature est polysémique[14]. La nature d'une chose entendue comme son essence, renvoie à son genre et à son espèce. Car, l'essence d'une chose, c'est l'essence de son espèce (qui présuppose son genre). C'est dans l'espèce d'une chose qu'on identifie son essence. Et l'espèce est la différence existante au sein du même genre. Comme l'écrit Aristote (2004, *Métaphysique*, t. 2, I, ch. 8, 1057b 40),

> j'appelle genre, en effet, ce qui constitue l'unité et l'identité de deux êtres et qui est différencié dans ces êtres d'une façon qui n'est pas simplement accidentelle, soit qu'on le conçoive comme matière ou autrement.

En d'autres termes, le genre fait l'unité et l'identité de deux ou plusieurs êtres, tout en les distinguant en espèces, non pas accidentellement, mais substantiellement. Dans le cas des animaux par exemple, tous, quels qu'ils soient, ils forment un seul et même genre.

Un animal, c'est une âme (un principe de vie, c'est-à-dire, ce à partir de quoi un vivant vit) dans un corps. Evidemment, tous les êtres vivants de notre monde sublunaire, à savoir les hommes, les animaux et les végétaux ou plantes, n'ont pas leur âme dans leur corps. Dans le cas des plantes, leur principe de vie, mieux, ce sans quoi elles ne peuvent plus continuer de vivre, c'est la nourriture (l'eau et les autres éléments nutritifs contenus dans le sol). La plante a donc une âme nutritive inhérente au sol et non à elle-même. Effectivement, son principe de vie (sa nourriture) ne fait pas partie intégrante de son corps de plante ; au contraire,

14. "Nature" signifie d'abord l'univers physique ; ensuite elle désigne la force qui gouverne cet univers ; enfin, elle stipule l'essence d'une chose.

ledit principe de vie, son âme, se trouve hors de lui, dans le sol, d'où elle le soutire par le biais de ses racines. Il en ressort que la plante n'est pas un animal, vu que son âme n'est pas dans son corps. S'agissant de l'homme et des autres animaux, ils sont tous des animaux.

Les animaux (y compris l'homme) sont appelés comme tels parce qu'ils ont tous leur âme dans leur corps. Le principe de vie de l'animal, ce sont ses sens. « *Or, les animaux possèdent, tous, au moins l'un des sens savoir, le sens du toucher* » (Aristote, 1947, *De l'âme*, II, ch. 3, 414b 2), le plus indispensable de tous les sens, quant à la survie de l'animal. Remarquer que l'organe du toucher n'est pas la chair mais le cœur. Comme l'affirme Aristote (1947, *De l'âme*, II, ch. 11, 423b 23-26), « *c'est à l'intérieur que se trouve la faculté tactile…La chair n'est que l'intermédiaire du toucher* ». Par le mot "intérieur", Aristote ne désigne rien d'autre que la région du cœur. Et chez l'animal, l'arrêt de l'activité des fonctions du cœur est une étape décisive du processus de sa mort, raison pour laquelle, le principe de vie de l'animal, son âme, ce sans quoi il ne peut continuer de vivre, ce sont ses sens, notamment celui du toucher.

S'agissant de l'homme, certes, il est un animal, car, ayant son âme dans son corps. De ce point de vue, il est du même genre que tous les animaux. Mais à en croire la définition du genre ci-dessus, admettant l'identité et la différence (non accidentelle mais essentielle) comme caractéristiques, il apparaît très clair que, dans le cas précis du genre des animaux, l'animal est différent en chacun d'eux. Autrement dit, ce qui fait du cheval par exemple un animal est distinct de ce qui fait de l'homme un animal. En effet, l'animal dans le cheval, ce sont ses sens, notamment celui du toucher (dont l'organe est le cœur) dans son corps ; il a donc une âme sensitive. Par contre, l'animal dans l'homme, c'est le fait que son principe de vie : son esprit (qualité de sa substance) est dans son corps ; l'homme a donc une âme spirituelle[15]. Autant le cheval est une espèce d'animal, autant l'homme en est une espèce. L'homme est un animal avec différence spécifique : âme spirituelle.

Si la nature d'une chose entendue comme son essence se trouve dans l'essence de son espèce, "homme" est un attribut essentiel des animaux dont la différence spécifique est l'âme spirituelle. Evidemment, on n'est pas homme par hasard comme on peut être musicien par contingence. Cela étant, la nature humaine étant définie comme une âme spirituelle dans un corps sensible, l'expression nature humaine apparaît en toute clarté comme une définition générale. Toute définition est une notion générale, conceptuelle et abstraite, portant sur l'attribut essentiel (et non accidentel) d'une chose. La définition d'une chose est sa quiddité. Et « *il y a seulement quiddité de ce dont la notion est une définition* » (Aristote, 1991, *Métaphysique*, t. 1, Z, ch. 4, 1030a 7). L'expression " homme noire" par exemple regroupe deux concepts. Alors que homme définit une espèce d'animaux, "noir", un attribut accidentel de "homme" ne définit rien, car, on peut être homme, sans être noir. Aussi, "homme" est-il une notion définitionnelle, la quiddité, la nature (l'appréhension abstraite désignant ce que l'on est de par l'essence de son espèce) des animaux dotés d'une âme spirituelle. Mais si la nature humaine est une notion abstraite, l'individu humain et la personne humaine sont des réalités concrètes.

[15]Une âme n'est pas synonyme de substance. Mais chez l'homme, sa substance (qui le détermine du point de vue de l'être) est en même temps son âme par laquelle il se détermine dans sa vie spécifique (la vie de l'esprit par laquelle il assume les divers degrés de vies végétative et sensitive). Aucun homme n'est responsable de sa substance. Mais tout se passe comme si, à travers l'esprit d'un homme (qualité de sa substance), c'est sa substance même qui est remise entre "ses mains" pour qu'il se détermine de l'intérieur.

1.2. Individu humain et personne humaine

Aux impératifs suivants : "Montrez-moi l'homme général ! Montrez- moi la nature humaine ! Montrez- moi un individu humain !", on ne peut satisfaire qu'au dernier. En effet, pas plus que l'homme en soi, la nature humaine n'existe pas concrètement. Ne peut être concret qu'un individu humain, possédant les critères d'une nature humaine. L'individu est donc concret. En règle générale, l'individu est une essence sensible concrète, qui subsiste dans la nature qui le détermine. Mieux, il est la concrétisation d'une essence ou d'une nature qui est d'ordre sensible. En ce sens, on peut parler d'un individu animal, ou d'un individu humain, car ils sont, tous les deux, sensibles. Un cheval par exemple est un individu, un indivisible, c'est-à-dire subsistant (concrètement) de façon autonome et, séparée de la nature générale, abstraite et animale qui le définit. Voilà pourquoi il existe une seule nature de cheval mais plusieurs individus de chevaux.

« *L'individu inclut la nature propre à l'espèce avec en plus, des éléments qui débordent la notion spécifique, parce qu'ils sont en eux-mêmes étrangers à la nature spécifique* » (H. Bouesse, 1950, p. 46).

En effet, ces éléments qui débordent la nature spécifique rendent comptent de l'originalité propre à tout être, ou à toute substance. La substance ou la forme de tout être est toujours unique. C'est en raison de cette unicité que l'on peut distinguer, parmi les chevaux, tel cheval de tel autre. C'est également à cause de cette originalité substantielle que l'on peut distinguer un individu humain d'un autre. Dans cette optique, Lucrèce (1924, pp. 62-63) écrivait :

> Examine successivement les individus, de chaque espèce : malgré leur parenté, tu trouveras entre eux des différences de formes. Autrement, le petit ne pourrait reconnaître sa mère, ni la mère son petit : or, ils le peuvent et se connaissent entre eux, non moins bien que les hommes.

Un peu plus loin, il (Lucrèce, 1924, p. 63) précise : « *Les tendres chevreaux, à la voix tremblante, savent reconnaître leurs mères cornues ; les agneaux pétulants, le bêlement des brebis qui les nourrissent ; ainsi, comme le veut la nature, chacun sans exception accourt à la mamelle qui lui donne son lait* ». L'unicité de chaque individu, en l'espèce, celle de l'individu humain transparaît ultimement dans son visage. Et sur toute la planète, aucun visage humain ne peut être assimilé à celui d'un autre. Il reste vrai que certains individus se ressemblent, tels des jumeaux. Pourtant, au sein même de ces ressemblances, tout visage garde quelque chose d'unique, qu'on ne saurait retrouver nulle part ailleurs, chez les individus humains du monde. Mais si l'individu inclut la nature propre à son espèce avec en plus des éléments qui débordent la notion de son espèce, chez l'homme, l'individu est en puissance sa nature (spirituelle) : sa personne.

Comme l'écrit H. Bouesse (1950, p. 47), « *la personne n'est rien d'autre que la substance individuelle subsistante, chez la nature raisonnable* ». Autrement dit, si un individu est une concrétisation d'une nature d'ordre sensible, une personne est l'effectivité concrète et réelle d'une nature spirituelle. Une personne subsiste dans la nature spirituelle qui la détermine. Et toute personne est concrète à l'instar de tout individu. Toutefois, alors qu'une personne est un être spirituel[16], un individu est un être sensible ou animal. Remarquer qu'il y a une distinction fondamentale entre un individu animal et un individu humain. Et, comme précisé plus haut, un individu humain est, en puissance, une personne humaine. En ce sens aucun

[16]Il existe différents types de personnes : des personnes qui sont des êtres purement spirituels et des êtres qui, d'abord nés individus, sont appelés à se réaliser en personnes, en l'occurrence, en personnes humaines.

individu humain ne saurait être considéré comme un être purement sensible à l'instar d'un animal, purement animal. Les sens humains sont toujours habités par l'esprit humain (la capacité ou la faculté d'activité de l'âme humaine). L'homme n'est ni bête ni Dieu. S'il était bête, il aurait été un individu purement animal. En revanche, s'il était Dieu, il aurait été une personne purement divine. L'homme est un être médian.

L'homme naît animal, doté d'un esprit qui le rend capable de se réaliser en personne humaine. La personne humaine n'est pas une donnée ; elle est une réalisation de toute la vie, car l'homme, comparé à l'animal, naît inachevé. « *L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser ; une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer* » (B. Pascal, 2004, p. 160). Justement, c'est parce qu'il est un roseau pensant qu'il est capable de réaliser sa personne, et cela, pendant sa vie durant. Comme l'écrit E. Garin (1969, p. 125), « *l'homme n'est rien mais il a tout en lui car il est tendu vers l'avenir. Son humanité ne lui est pas donné d'emblée…Il n'a pas de visage ; c'est son action qui lui en modèle un* ». « *La suprême ressemblance de l'homme avec Dieu se réalise dans une action* », écrit également Thomas d'Aquin (1933, p.164) pour signifier que la personne humaine est une conquête de la vie entière ; elle est une réalisation qui se fait progressive dans la continuité du traditionnel, tant du point de vue du savoir que de l'action.

2. Le traditionnel (la continuité) en science et en philosophie

La vérité n'est ni immédiate ni finie. Il faut passer par bien des détours pour la découvrir, non dans sa totalité mais, toujours davantage, continûment et infiniment. La continuité dans la découverte, des vérités scientifiques et philosophiques, interpelle donc autant le savant que le sage à toujours partir des acquis de leurs devanciers pour aller plus loin qu'eux et, à s'informer sur leurs erreurs, sous peine de tomber dans le même piège qu'eux.

2.1. Le concept de tradition

Le latin *traditio* (tradition) issu de *tradere,* qui vient de *trans* (à travers) et de *dare* (donner) signifie étymologiquement, faire passer à un autre, remettre, transmettre. Elle apparait comme une connaissance vécue ou expérimentée par l'homme, dans son rapport au monde, et transmise de génération en génération. De ce point de vue, elle insinue d'une part un vécu expérimenté et de l'autre, une continuité entre le passé, le présent et l'avenir. La tradition, considérée comme vécu expérimenté, se distingue nettement d'une théorie conceptuelle ou d'un système explicatif purement rationnel. Derrière le mot tradition, se cache l'idée d'une sagesse (collective) qui a fait ses preuves et qui pourtant reste indémontrable de façon adéquate par des concepts. La sagesse véhiculée par une tradition, si elle en est une, est existentielle. Elle relève d'une expérience (interne) révélatrice, consécutive à un événement déterminant et immémoriale. Comme l'écrit E. Mounier (1962, p. 43), « *les révélations faites à l'esprit par la transcendance ne peuvent s'exprimer que dans une forme nouvelle, mélange intime de savoir et de non-savoir, provocation plus que certitude* ». Dans cette même optique, Pigeaud, au sujet des connaissances expérimentées intérieurement, écrit dans la présentation de l'ouvrage : La *Vérité des songes* d'Aristote (1995, p. 56) que, « *c'est bien à la déraison humaine que Dieu a donné la divination : en effet, personne ne parvient à la divination vraie et inspirée par un dieu en faisant usage de sa raison* ». C'est bien par déraison et raison que l'on s'achemine vers le savoir portant sur l'Absolu et sur la rectitude des mœurs ; et les acquis traditionnels s'inscrivent dans cet ordre de savoir.

Toute tradition est universelle, à l'instar de la vérité. Et, la variation des traditions, due aux collectivités diverses, ne rend compte que des dimensions très riches de la vérité, une et universelle. La tradition se veut une transmission culturelle, relative aux doctrines religieuses, morales, politiques, etc. Comparée à la coutume, la tradition est plus une pensée qu'une pratique habituelle. En effet, la coutume apparaît beaucoup mieux comme une répétition des habitudes ou pratiques anciennes, dictées par une tradition. Bien que distincte l'une de l'autre, tradition et coutume sont profondément liées. En Afrique par exemple, bon nombre de traditions ont compris que, la fidélité de la femme au foyer est fondamentale pour la réussite d'une famille. Que faut-il donc faire pour réaliser cette fidélité ? Bien de coutumes africaines s'y prenaient dans la pratique de l'excision chez les jeunes filles[17].

La tradition ne se veut pas répétitive ; elle n'est pas immuable, mais les principes auxquels elle se réfère sont stables, permanents. Etant une pensée sage, la tradition apparaît enrichissante, évolutive, et ouverte à la vérité qui est pluridimensionnelle. La tradition n'est pas le traditionalisme qui recourt aux valeurs traditionnelles, dans la pure et simple volonté de retourner à celles-ci telles qu'elles ; bien au contraire, elle transmet un héritage culturel, dans une évolution historique. De ce point de vue, il n'ya pas de progrès possible sans tradition. C'est au jour le jour que la vérité se dévoile à l'homme. Et la tradition est le garant de ce dévoilement progressif de la sagesse. Le traditionalisme s'oppose au progrès alors que, la tradition y est tout ouverte. En effet, ce n'est pas l'ancienneté d'une pratique traditionnelle qui garantit sa légitimité. Un acquis traditionnel du passé peut être passible d'erreurs. L'on se doit de corriger l'erreur découverte aujourd'hui, tout en sauvegardant, à tout prix, ce qui reste bon, au-delà de cette déviation. Evidemment, « *derrière un jargon érudit se cache bien souvent l'ignorance* » (P. Feyerabend, 2014, p. 75). Car, l'intelligence humaine, capable de connaissances, est aussi capable de biens des erreurs.

La grande erreur du siècle des Lumières de la raison au XVIIIe siècle par exemple, c'est d'avoir rompu avec les acquis traditionnels, pour s'enfermer dans l'utopie de la raison raisonnante, ce qui donna naissance à une révolution française par exemple. La tradition est universelle car l'humain auquel elle se réfère est universel. Toute tradition est toujours, celle d'un peuple ou d'une communauté de personnes. Voilà pourquoi, la tradition joue au niveau collectif, le rôle que joue la mémoire au niveau individuel. Transmise de générations en générations dans un peuple, elle est considérée comme fondée en vérités référentielles. Dans la pratique traditionnelle, l'homme se réfère à son passé pour mieux comprendre son présent et son avenir. Le refus de toute référence est un signe très probant du refus du traditionnel et donc du progrès. Pourtant, la référence au passé traditionnel permet de bondir dans l'avenir à un double point de vue : soit l'on acquiert du passé une meilleure découverte de l'humain, soit ce passé est fait d'une erreur servant de leçons pour l'avenir. Mais si la modernité se démarque du traditionnel, c'est surtout du point de vue pratique (en politique et en éthique) que se pose le problème. Ce problème n'est pas récurent sur le plan de la connaissance.

[17]La référence à l'esprit de cette coutume (à cette tradition) révèle que cette pratique coutumière entrave dangereusement la liberté des jeunes filles, raison pour laquelle bien de coutumes s'en passent aujourd'hui.

2.2. La continuité traditionnelle dans les connaissances scientifique et philosophique

L'esprit humain, l'ensemble des facultés de l'intelligence (capacité de connaitre le vrai) et de la volonté (capacité de choisir le bien) fait la différence spécifique de cet animal spécial qu'est l'homme. De toute la nature, seul l'homme a une âme dotée d'esprit dont le développement est indispensable à sa réalisation en personne humaine. La science (au sens des sciences expérimentales et exactes) est justement l'un de ces moyens de découverte de la vérité, nourriture de l'esprit humain, lumière du parcours réalisateur de la personne humaine. Etant pluridimensionnelle et infinie, la vérité, en l'espèce celle scientifique, se veut traditionnelle, au sens de la continuité entre les théories. Remarquer qu'au niveau des sciences expérimentales et exactes, on n'a pas affaire à une expérience, spirituellement, vécue ; c'est plutôt le domaine des preuves rationnelles ou des démonstrations par le biais des concepts. Pourtant, dans ce domaine, il y a référence aux acquis théoriques du passé, ce qui traduit bien, la continuité requise par le traditionnel.

Considérons l'exemple des théories du géocentrisme et de l'héliocentrisme en science. Le géocentrisme soutient que la terre (immobile) est au centre de l'univers et que le soleil et les planètes tournent autour d'elle. Cette position fut défendue dans l'Antiquité d'abord par Aristote (IV^e^ siècle avant Jésus-Christ) puis par le mathématicien, l'astronome et le géographe Claude Ptolémée (entre l'an 100 et 170). Ce dernier, plus tard, comprit que la théorie du géocentrisme ne correspondait toujours pas aux phénomènes observés et, conclut que, la terre n'est pas au centre de l'univers ou du système solaire (ensemble du soleil et des planètes). A la Renaissance (XV^e^-XVI^e^ siècle), Copernic (1473-1543), le premier, contredit ouvertement la théorie du géocentrisme au profit de l'héliocentrisme. Celui-ci, en effet, stipule que le soleil est au centre de l'univers et, autour du soleil en question, tournent la terre et les astres dudit univers. Dans une philosophie de l'histoire des deux théories scientifiques en question, il faut remarquer que la théorie de l'héliocentrisme ouvertement admise au XVI^e^ siècle exclut celle du géocentrisme tout en y gardant quelques acquis.

En effet, le géocentrisme de Claude Ptolémée soutenait d'abord que la terre, immobile, est au centre de l'univers. Lorsqu'il rectifie plus tard que la terre n'est pas au centre de l'univers et qu'elle connait des mouvements circulaires, Ptolémée fit là une avancée qui, progressivement prépare le champ à Copernic. Celui-ci, d'ailleurs, pour énoncer sa théorie, s'est référé aux travaux de ses prédécesseurs Nicolas de Cuse (qui affirme en 1450 que des passagers, enfermés dans un bateau toujours à la même vitesse sur une mer calme, ne sentiraient pas ce mouvement) et Nicolas d'Oresme, un savant français du XIV^e^ siècle. La référence à Ptolémée et à d'autres savants antérieurs à Copernic a permis à celui-ci, de sauvegarder quelques acquis inhérents au géocentrisme, qui, rectifié, conduit à l'héliocentrisme. Cette référence au passé (ou aux travaux des prédécesseurs) traduit une continuité qualifiée justement de traditionnelle en science tout comme en philosophie.

Pour philosopher, les premiers penseurs grecs étaient partis des mythes de leur époque ; ils les ont rationalisés. « *Un seul coup d'œil au corpus platonicien permet de dire que le mythe est un moyen d'exprimer un propos universel en prenant appui sur des événements singuliers et fictifs* » (P. Feyerabend, 2014, p. 92). En effet, les mythes expriment bien souvent et, de façon légendaire, des valeurs traditionnelles et universelles, observables chez telle ou telle société. Comme l'écrit P. Feyerabend (2014, p. 80), « *un mythe est constitué de deux éléments, un évènement historique, d'une part, et l'exagération ou la déformation de celui-ci d'autre part. On supprime l'exagération et l'on*

obtient un récit historique ». A travers la rationalisation des mythes de leur époque, les premiers philosophes ont donc pris appui surs les acquis historiques de leurs prédécesseurs, attitude qui traduit la continuité, requise par le traditionnel, dans la recherche philosophique. L'esprit critique philosophique requiert d'ailleurs cela.

C'est surtout chez Aristote que l'on remarque cette méthode critique. A la lecture de ses ouvrages, on se rend bien compte qu'aux premiers livres, il prend tout son temps pour étudier la théorie des prédécesseurs sur l'objet de son étude, avant d'énoncer sa théorie personnelle. Evidemment, sa démarche critique laisse bien comprendre que, d'une part, l'on doit s'appuyer sur les acquis des prédécesseurs pour aller plus loin qu'eux dans la découverte de la Vérité et que, d'autre part, le constat de leurs erreurs sert de leçons pour ne pas tomber dans le même piège qu'eux. « *Plusieurs peuvent plus voir qu'un homme seul* » (R. Descartes, 2000, p. 104). Et, « *tout philosophe pense en réaction contre un autre penseur* », écrit justement P. Hadot (2011, p. 111) pour montrer que la philosophie ou l'amour de la sagesse est traditionnel. Mais il faut noter que la philosophie tient compte, non seulement des connaissances traditionnelles conceptuelles, mais aussi de celles traditionnelles vivantes (dépassant la simple raison raisonnante), lesquelles relèvent souvent des mœurs et religions, nécessaires à la réalisation traditionnelle de l'individu en personne humaine.

3. La personne humaine et sa réalisation traditionnelle

La réalisation de l'homme, né individu et appelé à devenir personne, s'opère graduellement dans un contexte politique approprié. Mais si celui-ci conditionne l'achèvement de tous, en dernière analyse, c'est la bonne vie morale que chacun mène, instant après instant, qui détermine son accomplissement continu et graduel en personne humaine.

3.1. Contexte politique de l'autoréalisation en personne humaine

L'homme est un animal politique, pour reprendre les mots d'Aristote. Et s'il revient à tout individu humain de se réaliser lui-même en personne humaine, cette réalisation se produit dans un contexte donné : celui social ou politique. Point n'est possible de pratiquer la vertu morale (réalisatrice en personne humaine) sans un minimum de bien-être économique, dans un cadre politique paisible. Il apparait donc très clair que, l'essor économique d'une société est tributaire de sa bonne organisation politique. Et l'une des caractéristiques d'une bonne organisation sociale, c'est son sens du traditionnel. Noter que le principe de toute organisation politique, c'est la loi ; autrement dit, sans loi, pas de société organisée. Mais alors, sur quel critère doit-on se baser pour établir des lois politiques ? J. J. Rousseau (2001, p. 86) déjà écrivait que : « *Les mêmes lois ne peuvent convenir à tant de provinces diverses qui ont des mœurs différentes qui vivent sous des climats opposés* ». Cela laisse comprendre que toute loi politique doit se référer à l'histoire de la communauté à laquelle elle est destinée. Cette référence au passé historique c'est justement le sens du traditionnel qui appelle continuellement à des réformes.

La vie de toute communauté d'hommes, du fait même qu'elle est une vie, se veut dynamique. En aucun cas, elle ne peut être statique. Partant, les lois s'appliquant aux vies communautaires doivent nécessairement se conformer à ce dynamisme. L'idée de dynamisme insinue un changement, une évolution, mieux, un progrès et, tout progrès est symbole d'un changement dans la continuité, dans l'unité. *« Ce qui est en mouvement éternellement et d'une manière continue est un* », écrit justement Aristote (2004, *Métaphysique*, t. 2, ʌ, ch. 8,1074a 40). Aussi, toute réforme est-elle un reflet du changement dans la continuité, c'est-à-dire un changement traditionnel. Toute

vie est faite de contingences. De ce point de vue, la vie d'un individu humain, pas plus-que celle d'une communauté, n'a rien d'absolu au point où, on dirait d'elle, "en aucun cas". En conséquence, l'établissement des lois, mieux, la réforme des lois régissant la vie communautaire ne doit pas être intransigeante.

Aristote (1992, *Ethique à Nicomaque*, IV, ch. 9, § 15) comprenait bien cela quand il écrivait : « *les prescriptions légales ne sont qu'indirectement les actes de justice qu'il s'agit d'appliquer* ». Et, précise-t-il,

> …c'est en pratiquant ces actes d'une certaine manière, c'est en les répartissant d'une certaine façon, qu'on arrive à exercer véritablement la justice. Or, c'est là une œuvre plus difficile que de connaitre ce qui convient à la santé de notre corps (Aristote, 1992, Ethique à Nicomaque, IV, ch. 9, § 15).

Il est une œuvre très difficile d'exercer véritablement la justice. En effet, l'établissement ou la réforme des lois (devant régir la vie sociale) ignore les contingences ou imprévus de la vie ; car il n'y a de science que du général, pour reprendre les mots d'Aristote. Autrement dit, nous ne connaissons que ce qui est régulier, constant, général. Et le législateur établit des lois en ne tenant compte que de ce qu'il sait : le prévisible. Face au cas imprévisible, que doit-on alors faire ? N'est-ce pas l'occasion de recourir traditionnellement à l'ancien (la loi relative aux situations régulières, prévisibles) pour établir le neuf ? Ne s'attache-t-on pas ainsi à l'esprit de la loi et non à sa lettre?

Dans la vie pratique (qu'elle soit politique ou éthique), on ne transige pas, parce qu'on ignore l'imprévu. Si l'homme était omniscient, il aurait été en droit d'être intransigeant dans sa vie pratique. Voilà pourquoi, la politique est un art et non une science, strictement parlant.

L'exigence d'une réforme continuelle en politique pour le bien des individus, c'est l'autre nom du sens du traditionnel dans ledit domaine. Et l'exercice de l'art politique en tant que tel est pour les expérimentés, les prudents. Aristote (Cf. *Ethique à Nicomaque*, I) pense avec raison que les jeunes (de l'esprit et de l'âge)[18] peuvent faire les mathématiques mais se trouvent incapables de faire une sérieuse étude de la politique. Effectivement, ce qui manque le plus aux jeunes de ce genre-là, c'est l'expérience qui ne s'acquiert qu'avec le temps et surtout avec la vertu de la prudence. « *L'expérience d'un être humain dépend entièrement des objets singuliers qu'il rencontre* » (P. Feyerabend, 2014, p. 87). Et, l'on ne saurait tirer profit de l'expérience, sans référence au passé et aux prédécesseurs du champ politique dans lequel l'on s'engage. Le grand problème des régimes politiques aujourd'hui, en Afrique précisément, c'est l'aspiration à la démocratie, sans un véritable sens du traditionnel, pour *« nouer la nouvelle corde autour de l'ancienne* ». Pour la plupart des cas, on parle de réforme, mais on pense à la révolution suicidaire aux individus.

Le principe en politique, c'est la loi, sujette aux réformes continuelles, compte tenu du dynamisme des vies auxquelles elle s'applique. Car, s'agissant de l'homme, le changement lui est beaucoup plus naturel que la constance, puisqu'il est fait pour bondir dans son être. Lorsque le changement dans la vie politique ne vise pas la réforme (le traditionnel), il ne peut être que révolutionnaire. La révolution politique, c'est un changement qui cherche à faire table rase de tout le passé

[18]Le jeune est, selon Aristote, jeune d'après l'âge ou en fonction d'une immaturité intérieure, qui fait qu'on ne se laisse pas instruire par les évènements, en dépit de l'âge avancé que l'on aurait.

politique d'une communauté, pour y établir, radicalement parlant, un nouveau système politique, doté de lois nouvelles, sans référence aux anciennes. Mais, donne-t-on à une communauté politique ses lois et constitutions ? Ne serait-il pas préférable de l'écouter, c'est-à-dire analyser attentivement son présent, au regard de son passé, en vue de l'avenir. Toute communauté politique est assimilable à un corps lourd auquel je ne peux attribuer arbitrairement un quelconque poids. Je ne peux pas voir, par exemple, une brique et dire que je lui donne dix grammes pour poids. Même si je fais une estimation au sujet de son poids, c'est parce que j'avais auparavant pesé une brique de cette espèce et qui est dotée d'un poids approximatif. Mesurer le poids d'un corps, c'est peser celui-ci ; et le peser, c'est en quelque manière, l'interroger sur sa pesanteur ; c'est écouter ledit corps qui informe lui-même sur son poids. De la même manière, on ne peut, en aucun cas, donner à une communauté politique des lois et, à plus forte raison, une Constitution (ensemble des lois fondamentales qui constituent ou déterminent l'organisation de cette communauté politique).

La Constitution d'une communauté découle de son histoire et du dynamisme de son histoire ; elle ne s'invente pas. « *L'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société religieuse ou politique, qu'il ne peut donner la pesanteur aux corps, ou l'étendue à la matière*.» (L.-G. De Bonald, 2014, p. 3). La constitution d'une communauté organisée découle naturellement de son histoire c'est-à-dire, du cours naturel des évènements dans leurs contingences, dans leurs imprévisibilités. Ces événements passés sont évocateurs et traditionnels. Ils sont à interroger avant toute réforme législative, en l'espèce, constitutionnelle. Le naturel, c'est en quelque sens l'histoire, le cours des événements passés.

> Toute société religieuse ou politique qui n'est pas encore parvenue à sa constitution naturelle tend nécessairement à y revenir. Cette tendance, contrariée par les passions de l'homme, ce combat entre l'homme et la nature pour constituer la société est la seule cause des troubles (L.-G. De Bonald, 2014, p. 3).

Un peu plus loin, il (L.-G. De Bonald, 2014, p. 3) poursuit :

> La force, l'indépendance, le perfectionnement en tout genre sont, dans la société religieuse et politique, les fruits nécessaires de la constitution ; la faiblesse, la dépendance, la détérioration religieuse et politique sont l'infaillible partage des sociétés non constituées.

Aussi, le traditionalisme, dans son attachement aveugle au passé sans soucis du progrès et, les révolutions politiques (soucieuses d'une rupture radicale avec le passé des communautés) sont-ils à combattre en vue de l'émergence de constitutions naturelles, cadres adéquats à la réalisation traditionnelle des individus en personnes humaines.

3.2. Une personne humaine : une réalisation (morale, ontologique) traditionnelle

« *Tout changement se fait de quelque chose vers quelque chose* » (Aristote, 2002, *Physique*, V, ch. 1, 225a 1). Et en aucun cas, l'on ne saurait se réaliser dans le temps sans s'y prendre graduellement et donc traditionnellement. Comme indiqué plus haut, l'individu humain est en puissance une personne humaine qui est une autoréalisation traditionnelle et ontologique (à travers la bonne vie morale). L'homme n'est ni Dieu ni bête. Il naît animal, doté des facultés spirituelles (la raison et la volonté) susceptibles de l'aider à se tourner vers le divin pour devenir un animal divin. Si l'homme ne se réalise pas, il s'anéantit. Un individu peut

devenir un animal spirituel très bestial (qui fait un mauvais usage de son esprit pour devenir plus sauvage que le pur animal sauvage). Jamais il ne pourra se réduire en un pur ou simple animal, du fait qu'il ne se réalise pas en personne humaine. En revanche, jamais il ne pourra non plus devenir Dieu ; à travers le bon usage qu'il fait de son esprit, en se tournant vers Dieu, un individu pourra devenir une personne humaine c'est-à-dire, un animal divin[19] et non une personne divine.

L'homme est par nature, un être médian (un animal spirituel appelé à devenir un animal divin) qui se réalise traditionnellement c'est-à-dire, continument et progressivement. L'individu humain se réalise en personne humaine par ses bonnes actions. A travers sa raison (faculté de connaitre le vrai) et sa volonté (faculté de choisir le bien qui finalise) l'homme peut agir bien envers l'Autre, autrui, et lui-même. Et l'action bonne, c'est l'action conforme à la vertu morale en l'occurrence, à la justice, la plus grande des vertus morales. Car « *Vivre dans le bien, comme il faut et dans la justice, c'est la même chose* » (Platon, 2005, *Criton*, 48b). A chaque action bonne, l'individu humain se réalise graduellement en personne humaine (ontologique) et est appelé à cela, non pas une fois pour toutes, mais pendant sa vie durant. A l'accomplissement de toute action, le monde ontologique propre à l'agent moral se « tisse » (quand on agit bien) ou se « déchire » (quand on agit mal). « *Kant distingue deux sortes de commencements : l'un qui serait le commencement du monde, l'autre qui est un commencement au milieu du cours du monde : ce dernier est celui de la liberté* » (P. Ricœur, 1990, p. 128) qui permet d'agir (puisque celui qui n'est pas libre ne peut pas agir) et de réaliser son monde ontologique.

L'autoréalisation en personne humaine est traditionnelle (graduelle) et conforme à la nature. Tout ce qui est naturel est bon pour l'homme et l'obéissance aux lois naturelles (Ne pas voler autrui, ne pas le tuer…) n'est que l'autre nom de la vie moralement bonne ou conforme à la vertu morale. L'obéissance aux lois morales naturelles inhérentes à toute conscience humaine épanouit la liberté de chacun. Il s'agit de ce que L. Lavelle (2008, p. 52) appelle : « *Une liberté finale qui nous découvre la vérité, …, et, en nous portant toujours au-delà de nous-mêmes nous révèle un infini toujours actuel et toujours renaissant* », c'est-à-dire traditionnel. Evidemment, si l'infini se dévoile à l'homme sous une forme toujours ancienne et toujours renaissante actuellement et dans l'avenir, mieux l'individu humain se rapproche de cet infini, mieux il devient une personne humaine, un animal divin qui se veut infini à l'instar du divin, l'infini. Avec L. Lavelle (2005, p. 70), « *on reconnaît ici le caractère des choses infinies qui est de ne pouvoir rien ajouter à ce qu'elles sont et pourtant d'y ajouter toujours* ».

Mais malheureusement, l'individu humain s'écarte de l'infini par son relativisme éthique (refus de toute référence aux normes morales naturelles et universelles) qui, justement, se veut révolutionnaire. Il reste vrai que le changement est beaucoup plus naturel à l'homme que la constance. Mais alors, en vue de quoi l'homme est-il changeant ? N'est-ce pas pour aboutir à sa finalité, sa réalisation graduelle, en personne humaine ? Dans la vie éthique, quand on n'avance pas, on recule. Tout changement révolutionnaire fait table rase de tous les acquis passés, ce qui est morbide. Et « *le propre du malade, c'est en effet de ne rien supporter longtemps et de chercher un remède dans le changement* » (Sénèque, 1962, p. 68) rétrograde. Dans l'ordre éthique, le changement révolutionnaire, loin d'améliorer, ramène, non au point zéro de l'échelon de graduation naturelle en personne humaine, mais à moins l'infini, si l'on ne se détourne pas de la voie qui est contre-nature.

[19]Comme le pense Aristote, l'être médian propre à tout homme est tel que, on ne peut pas supporter que son corps dégénère à sa mort. Quand celui-ci dégénère, il manque à la personne humaine pleinement réalisée, son caractère animal (puisque c'est le corps qui est sensible ou animal chez tout homme).

Un exemple très flagrant du caractère révolutionnaire du relativisme éthique, c'est l'homosexualité. La pratique homosexuelle est révolutionnaire du point de vue naturel et partant, éthique. Comme l'écrit P. Hadot (2011, p. 252),

> un livre bien neuf et bien original serait celui qui ferait aimer de vieilles vérités. Ces vieilles vérités, ce sont celles qui réapparaissent à toutes les époques, à notre époque aussi, à la fois parce qu'elles ont été vécues si fortement dans le passé qu'elles continuent à marquer notre inconscient, et parce qu'elles renaissent aussi toujours au fur et à mesure que les générations refont l'expérience de la vie.

L'expérience montre bien que naturellement, depuis que le monde a existé, un couple se compose d'un homme et d'une femme qui se complètent mutuellement dans l'amour, puisque l'amour est un manque.

En effet, l'homme est très doué dans le raisonnement ou dans la connaissance des choses universelles. La femme, quant à elle, est très apte dans le sentiment du singulier ; elle ressent des vérités qui relèvent à la fois du savoir et du non-savoir. Par son cœur (la raison non- raisonnante), la femme éprouve la vérité relative aux données d'ordre sublime et ineffable. C'est ainsi que dans le couple naturel, psychologiquement et spirituellement, les conjoints se complètent entre eux, pour leur réalisation personnelle, pour la reproduction et pour l'éducation des enfants. L'homosexualité, est contre-nature, parce qu'elle tourne dos à cette disposition complémentaire, conforme à l'ordre naturel. La richesse propre à l'unité d'un divers y fait défaut. Le relativiste éthique veut rompre avec la continuité naturelle et changer de modalité de vie éthique ; pourtant, on ne change pas pour changer mais, pour bondir dans son être et dans l'autoréalisation de sa personne.

« *L'action est la marque du passage de l'homme dans le monde* » (E. Garin, 1969, p. 125) ; et, toute action marque, de son empreinte, l'âme de l'agent moral pour l'ennoblir ou l'avilir, selon qu'elle soit bonne ou mauvaise. Or, pour reprendre les mots de Cicéron (1962, p.42), « *je ne parle pas des richesses ; puisque n'importe qui peut les posséder, si indigne qu'il soit, je ne les mets pas au rang des biens. Le bien est de ces choses que le premier venu ne peut posséder* ». Aussi, L'individu humain est-il appelé à se dépasser, et à rompre avec lui-même, c'est-à-dire avec son relativisme éthique, pour se réaliser en référence à l'unique Bien, au traditionnel Bien. Car, « *[être] dans la vérité* », c'est, pour le Dasein, exister « *au contact de l'être pur* » (P. Gaudet, 2014, p. 56), le Bien véritable. Toute la vie intérieure de l'homme est comme une seule phrase prononcée dans le temps et qui ne se comprend qu'en référence à chacun des mots (faits de syllabes) qui la composent. « *C'est ce qui est spécifiquement indivisible qui est substance* » (Aristote, 1995, *Partie des animaux*, I, ch. 4, 645a 30). Et la personne humaine réalisée est une substance au sens noble du terme. Une substance traditionnellement achevée et indivisible. On ne peut donc séparer le passé du présent ni de l'avenir d'une personne humaine. Celle-ci forme une unité continue, indivisible et infinie : une unité traditionnelle.

Conclusion

La personne humaine se dit du point de vue pratique. Et, la pratique est à la fois politique et morale. Si la bonne pratique politique favorise le contexte d'émergence de la personne humaine, la bonne vie morale la détermine ou la réalise. Tout homme est responsable de sa réalisation en personne humaine car, nul ne peut agir à la place d'autrui ou lui donner ce qu'il est, sinon ce qu'il a, le quantitatif divisible. La personne humaine est de l'ordre de l'être et ce qui "est" est indivisible. On peut voler à autrui tous ses biens matériels. En aucun cas, l'on ne saurait lui voler sa personne c'est-à-dire, les actions bonnes qui « tissent »

au jour le jour son être, sa stature de personne ontologique et traditionnelle. Le traditionnel est spirituel et celui-ci étant 'un", il est indivisible.

La bonne action est à la fois belle et vraie ; autrement dit, tout ce qui est bien moralement, est d'abord beau (ordonné) et vrai (conforme au réel). Or, la vérité ne vieillit pas. Tradition veut dire transmettre. Et dans la réalisation d'une personne humaine (traditionnelle, toujours ancienne et toujours nouvelle), chacune des bonnes actions accomplies (dans toute la vie "une") se transmet et se tisse, tels les fils d'un tissus "un". De ce point de vue, on ne peut en aucun cas prétendre réaliser sa personne dans quelque révolution politique ou éthique. Loin de là, sous peine de rétrograder, l'on doit toujours s'engager dans la voie de la réforme, de l'amélioration, conservatrice des acquis passés, pour avancer toujours plus loin, au jour le jour jusqu'à l'éternité, dans la conquête de sa personne : la stature d'animal divin.

Plus un individu humain (un animal spirituel) devient une personne humaine (un animal divin), mieux il se rajeunit, s'embellit ou se rénove intérieurement. La beauté spirituelle est infinie.

> Nous sommes en prise avec l'Absolu ; chacun dispose de cette certitude grâce à sa conscience, au sein de laquelle il est en mesure de renaître à lui-même à chaque instant et de se conformer ainsi à la vie de l'Esprit auquel il participe (L. Lavelle, (2008, p. 59).

Mais Ce qui manque le plus à notre monde d'aujourd'hui, tant sur le plan politique que sur le plan éthique, c'est le sens de la vertu morale. « *Ce n'est pas des richesses que vient la vertu, mais c'est de la vertu que viennent les richesses et tous les autres biens, pour les particuliers comme pour l'Etat* » (Platon, 2005, *Apologie de Socrate*, 30b) affirmait justement le grand Socrate. Evidemment, l'homme vertueux ne vit pas les changements dans le désordre, mais dans l'ordre de la continuité traditionnelle ; partant, les biens matériels eux-mêmes lui sont donnés et le servent à satiété.

Références bibliographiques

AQUIN (d') Thomas, 1933, *La vertu*, trad. R. Bernard, Paris, Desclée.

ARISTOTE, 1947, *De l'âme*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin.

ARISTOTE, 1992, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Barthélemy, Paris, Poche.

ARISTOTE, 1995, La *Vérité des songes*, trad. J. Pigeaud, Paris, Payot.

ARISTOTE, 1991, *Métaphysique*, t. 1, trad. J. Tricot, Paris, Vrin.

ARISTOTE, 2004, *Métaphysique*, t. 2, trad. J. Tricot, Paris, Vrin.

ARISTOTE, 1995, *Partie des animaux,* trad. J.-M. Le Blond, Paris, Flammarion.

ARISTOTE, 2002, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion.

BOUESSE Humbert, 1950, *Le mystère de l'Incarnation,* Paris, Gabalda.

CICERON, 1962, *Le bonheur dépend de l'âme seule*, trad. E. Bréhier, Paris, Gallimard.

DE BONALD Louis-Gabriel, 2014, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Paris, F.B. FB Editions.

DESCARTES René, 2000, *Discours de la méthode,* Paris, Flammarion.

FEYERABEND Paul, 2014, *Philosophie de la nature*, trad. M. Dumont et A. Lochmann, Paris, Seuil.

GARIN Eugenio, 1969, *Moyen âge et Renaissance*, Paris, Gallimard.

GAUDET Pascal, 2014, *Philosophie et existence*, Paris, L'Harmattan.

HADOT Pierre, 2011, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Le livre de poche.

LAVELLE Louis, 2008, *Introduction à l'ontologie*, Paris, Le Félin.

LUCRECE, 1924, *De la nature*, t.1, Paris, Les Belles Lettres.

MOUNIER Emmanuel, 1962, *Introduction aux existentialismes*, Paris, Gallimard.

PASCAL Blaise, 2004, *Pensées*, Paris, Gallimard.

PLATON, 2005, *Apologie de Socrate*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion.

PLATON, 2005, *Criton*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion.

RICOEUR Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil.

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

SENEQUE, 1962, *De la constance du sage*, trad. E. Bréhier, Paris, Gallimard.

NATALI Carlo, 2004, *L'action efficace, études sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Louvain-la-Neuve, Editions Peeters.

L'expérience de la mort : entre réflexion philosophique et croyance religieuse

Pierre Hubert MFOUTOU
Université Marien Ngouabi (Congo)
hubertmfoutou@gmail.com

Résumé

Quelle est l'attitude convenable devant la mort ? La réponse à cette question se trouve chez deux philosophes qui ont marqué l'histoire d'une emprunte que le temps n'a pas pu effacer : Platon et Epictète. Ces deux penseurs immortels nous entrainent dans l'élan de la pensée à comprendre qu'on ne doit pas être craintif à l'approche de notre échéance thanatique. Ils nous exhortent à quitter la basse échelle des enfants éperdus qui tremblent devant la mort, qui voient en elle une brisure de l'être, un écoulement et une ruine. Ils nous invitent à se hisser vers la cime glorieuse des adultes, de ceux qui ont une vue de hauteur, de ceux qui voient en la mort une nouvelle vie. Platon et Epictète nous donnent les moyens de mourir à la belle fortune, c'est-à-dire d'affronter la mort avec un front serein.

Mots-clés : Mort, crainte, sérénité, vie, croyance.

Abstract

What is the proper attitude to death? The answer to this question is found in two philosophers who have marked the history of a borrows that time could not erase: Plato and Epictetus. These two immortal thinkers lead us in the momentum of thought to understand that we should not be afraid of approaching our thanatic deadline. They exhort us to leave the low ladder of the distraught children who tremble before death, who see in her a breaking of being, a flow and a ruin. They invite us to climb to the glorious peak of adults, of those who have a view of height, of those who see death as a new life. Plato and Epictetus give us the means to die to fortune, that is, to face death with a serene forehead.

Keywords : Death, fear, serenity, life, belief.

Introduction

Dans son ouvrage intitulé *Organon*, Aristote (2014, p. 148) écrit : « l'homme est un animal mortel ». Il traduit en filigrane la fragilité de la condition humaine. Aristote nous rappelle que le qualificatif de mortel s'applique à l'homme en tant qu'il vit sous la menace de la mort. Il développe un propos qui s'inscrit dans le même registre que le soupir de Pénélope *: Les hommes ne sont pas nés pour longtemps***.**

Cette évidence d'une vie sous la menace de la mort, de nos jours qui sont comptés ne devait pas constituer un fait qui nous convulse l'estomac. Elle ne devait pas nous mettre dans la posture d'une femme de notre époque qui est auteure de cette lettre :

> …J'ai très peur de la mort. En fait cela marche par cycle : il y a des périodes où je n'y pense pas du tout, puis pendant quinze jours, un mois, j'y pense tout le temps, c'est une obsession qui me fait du mal et m'empêche de profiter de la vie. En fait, j'y pense surtout avant de m'endormir (je retarde le moment d'aller me coucher à cause de cela) et encore si je suis seule dans mon lit. Là, j'essaie de repousser cette pensée qu'un jour je disparaitrai, mais je n'y arrive pas, alors cette pensée m'est si insupportable que mon cœur se met à battre très vite et je m'assieds brusquement dans mon lit en

> criant : non ! J'essaie de ne pas y penser, mais c'est toujours dans un coin de la tête et ça me pourrit la vie
>
> (forum.aufeminin.com›… psychologie›angoissephobieetstresse).

L'auteure anonyme de cette lettre est le modèle d'une femme qui ne *sait pas mourir*, qui n'a encore rien compris de l'une des plus grandes leçons de l'humanité : *du jour où tu es né, c'est à la mort que tu marches.* Elle ignore cette réflexion qu'il faut rouler dans son esprit pendant le temps qui précède la mort : « *Veux-tu que la vie te soit douce ? Ne sois pas inquiet de la voir finir.* » (Journal *Le point* de mai-juin 2010, p.27).

C'est autant dire que cette femme témoigne d'une marque de l'enfance spirituelle qu'il faut absolument dépouiller.

De là cette interrogation : comment dépouiller cette marque de l'enfance spirituelle qui nous oblige à craindre la mort ? Comment affronter ce phénomène troublant ?

Ce questionnement suscite en nous le besoin de s'exhorter à bien mourir, à affronter la mort avec un front serein. Il ouvre la brêche à deux choses essentielles : prendre conscience de la durée de sa vie et dominer la crainte de la mort.

1. Prendre conscience de sa durée de vie

Pendant le temps de la vie terrestre, l'homme doit sagement prendre conscience de sa durée de vie ; il doit se faire un rappel au quotidien, à savoir : *la* vie va *vers mort.* Ce rappel signifie que vivre c'est se diriger vers un destin de corruptibilité. Pour emprunter le langage de Salem Yahi (1996, p.23). « *vivre ici-bas c'est s'acheminer vers la mort* »

De ce point de vue, chaque *citoyen terrestre* a le devoir d'intérioriser cette leçon que délivre la biologie de notre temps : dans le patrimoine génétique du vivant se trouve inscrite l'échéance thanatique. Celle-ci est gravée, chevillée aux tréfonds de son être. Elle est *chair de sa chair*, *os de ses os*. C'est autant dire que chaque *citoyen terrestre* a intérêt à adhérer à cette vérité d'Atlan : « *le seul projet reconnaissable en vérité dans les organismes vivants est la mort* » (*Encyclopaiedia universalis,* 1996, p.552).

Une chose est certaine : l'homme n'est pas fait pour prendre racine et s'attacher à la terre. Il est plutôt fait pour passer de ce lieu à un autre. Sa posture est celle d'un étranger sur terre, d'un être passager[20].

Il doit s'interdire de maudire la mort, de la regarder comme un mal. Plutôt il doit se représenter la mort comme un port assuré, voire comme un dernier refuge : « *il y a un port assuré : la mort. Et c'est le point où aboutissent tous les hommes, la mort c'est leur refuge* » (Epictète, 1950, p.394).

S'il est une chose bien assurée au milieu de tant d'incertitudes, c'est que son corps l'investit du pouvoir de mourir. Il suppose la matière instable, celle qui subit l'usure progressive et tend vers la mort. Le corps est authentiquement ce qu'il y a de mortel en l'homme. En lui se trouve déjà présente la *ruine progressive et inexorable de notre être.* Il est notre être en train de mourir. D'ailleurs si je peux affirmer que *je suis mourant* (*sum moribundus*), c'est parce que je suis logé dans cette substance organique qui vieillit, qui *rétrécit* la *marge de ma vie et amoindrit le champ de mes possibilités.* Par lui, je mérite le qualificatif de *vivant mortel.*

---

[20] A ce propos, le livre fondateur de la religion chrétienne (la bible) nous donne une indication :
L'homme ! Ses jours sont comme l'herbe,
Il fleurit comme la fleur des champs,
Lorsqu'un vent passe sur elle, elle n'est plus,
Et le lieu qu'elle occupait ne la reconnait plus (Psaume 103 : 15)

Tout homme qui aspire à être un athlète invincible devant la mort, doit faire ce rappel indigeste. Mais il doit aussi envisager autre chose : dominer la crainte de la mort.

2. Dominer la crainte de la mort

Il faut d'emblée dire que la mort suscite la crainte chez la plupart des hommes. Elle est pour eux source d'angoisse et de frayeur**.** C'est du reste ce que confirme Epicure (2009, p.46) lorsqu'il admet que « *la plupart des hommes, tantôt fuient la mort comme si elle était le plus grand des maux* »[21]. La raison majeure qui justifie cette crainte est connue : la mort nous arrache ce qui est évalué comme le plus haut des biens, c'est-à-dire la vie. Elle nous prive des avantages de l'existence terrestre : le bonheur d'avoir un emploi décent, de mener une vie en rose en compagnie de sa femme, de ses enfants, de ses amis et de tous ceux qui nous sont chers.

Epictète ne se trompe pas lorsqu'il admet que la peur de la mort qui nous gagne souvent est en réalité la peur de perdre ce que nous valorisons à tort en nous : le corps et ses plaisirs (manger, boire, plaisir sexuel…). Tellement nous privilégions notre ventre, nos appétits sexuels que nous avons peur d'en être privé au moment de la mort. Gagné par cette peur, nous considérons le temps de la vie comme un temps où il faut tirer profit en apportant une grande satisfaction au corps. En cela, nous détruisons l'homme en nous, nous tuons la faculté raisonnable et nous descendons au niveau des moutons et des autres bêtes :

> Quand donc agissons- nous comme des moutons ? Quand nous agissons pour l'amour de notre ventre, pour l'amour des appétits sexuels, quand nous agissons à l'étourdie, malproprement avec insouciance, à quel niveau sommes-nous descendus ? A celui des moutons. Qu'avons-nous détruit ? La faculté raisonnable. (Epictète, 1950, p.129).

A cette raison s'ajoute une autre : la représentation du sort que subit notre cadavre. Nous versons dans le trouble et la panique quand nous nous représentons notre cadavre en train de se décomposer et de dégager l'odeur méphitique, de devenir par la suite le fumier qui compose le terreau. De là cette question : Y a –t-il un sens à se laisser emporter par la crainte du moment thanatique ?

Pour répondre à cette question, il faut se reporter à deux philosophes de l'antiquité : Platon et Epictète.

Le fondateur de l'académie nous fait d'abord constater que la peur de la mort est le propre de la foule[22] parce que celle-ci manque de discernement. Dans le *Phédon,* ce dialogue où il choisit de méditer profondément la question du *thanatos*, Platon présente Simmias comme le porte-parole de la foule et lui fait dire : « *au moment où l'homme meurt, son âme se dissipe et c'est là, la fin de l'existence* » (*Phédon* 85d-86d).

La crainte de Simmias qui est aussi la crainte de plusieurs hommes de l'époque de Platon est en réalité dictée par les éducateurs : les poètes illusionnistes. La semence que ces derniers mettent en chacun dès l'enfance c'est l'idée que : «*Quand elle [l'âme] est séparée du corps, elle n'est pas nulle part et qu'elle se corrompt et se perd le jour même où l'homme meurt ; qu'aussitôt qu'elle se sépare et sort du corps, qu'elle n'est plus rien nulle part» (République II, 386c).*

---

[21]Avant Epicure, ce constat a été fait par Platon **:** « On la craint [la mort] comme si l'on était sûr que c'est le plus grand des maux » (*Apologie de Socrate* 29a).

[22]Dans son dialogue intitulé *Le Protagoras*, Platon affirme de manière explicite : « *La foule, si je puis dire n'a point de discernement propre* » (*Le Protagoras*, 376-377b).

Cette idée modèle et remodèle la conscience de l'homme vulgaire. Ce dernier trouve à partir de cette idée, l'assise d'une image tronquée de la mort. Dès lors, il est en proie à l'inquiétude et à la crainte. Son sommeil au même titre que celui des enfants est coupé de réveils terrifiants ; une attente désespérée devient la campagne de sa vie. La mort est donc pour lui une terrible infortune : « *terrible de se voir privé, soit de son fils ou de son frère, soit de ses biens ou de quelque autre chose qui soit du même genre* » (*République* III, 387e).

Cette représentation de la mort comme une terrible infortune relève de l'opinion et fait violence à la vérité. Elle mérite d'être invalidée au profit d'une signification profonde de la mort que nous pouvons résumer en peu de mots : La mort n'est pas la mort de tout l'homme. Elle est la mort d'une partie de l'homme : le corps qui est si peu nous. De là à dire : « *Lorsque la mort approche de l'homme, ce qu'il y a de mortel en lui meurt, à ce qu'il paraît, mais ce qu'il y a d'immortel se retire sain et sauf et incorruptible et cède la place à la mort* » (*Phédon* 106d-107c).

Ce qui est mortel, ce qui meurt dans l'homme qui meurt c'est le corps ; ce qui est immortel, ce qui n'a pas de fin, ce qui se maintient dans la durée, ce qui se retire saint et sauf c'est l'âme.

La mort est simplement le temps de la déliaison, de la désunion, voire de la libération de « *l'âme immortelle prisonnière du sensible* » (A. Jeannière, 1990, p.44). Il sied de rappeler que le temps qui la précède, c'est-à-dire le temps de la vie est celui où l'âme constitue *une union déconcertante avec le corps* ; où elle est dans une liaison déshonorante : son incorporation n'est ni plus ni moins qu'une incarcération. Ses élans sont arrêtés par *une puissance hostile*. Elle subit *une hégémonie qui prend les allures quasi tyranniques*. L'image du corps pour l'âme est celle d'un tombeau, d'une caverne, de la prison et des chaines. La mort est donc le moment pour l'âme de retrouver la liberté, de faire une migration vers une autre terre, vers un autre lieu où règne la vie.

A partir de cette signification profonde de la mort, Platon nous convie à éviter le ridicule de trembler quand notre vie se trouve en danger. Il nous aide à comprendre que l'attitude convenable à l'approche du moment létal n'est pas la peur ou la tristesse commune aux enfants et aux ignorants ; mais plutôt l'intrépidité et la bravoure propre au sage qui connait d'avance le bon sort qui l'attend. Le sage est convaincu que ce qui vaudrait le mieux pour lui, c'est de mourir[23] pour aller habiter un nouveau monde. Refusant de regarder la mort comme un malheur, il manifeste une grande joie à l'image d'un cygne qui « *gémit son suprême chant de mort avant de s'éteindre* » (Eschyle, 1962, p. 290). Il imite le procédé de cet oiseau qui sentant l'heure de sa mort approcher, chante plus mélodieusement qu'il ne l'avait jamais fait auparavant. Et ce qui le fait chanter, ce n'est ni la douleur, ni la faim, encore moins le froid mais, « *la prescience joyeuse d'un ailleurs* » (M. Dixsaut, 2001, p.192).

Le sage bénit la mort puisqu'elle n'est qu'un départ vers un autre lieu d'existence, un changement de résidence. Il voit est en elle :

> La migration de l'âme vers un autre lieu, là où sont tous les morts, où les justes juges prononcent la vérité, où les victimes uniquement jugées et mises à mort se rencontrent, où survie se poursuit dans la conversation, pour chercher toujours davantage, où enfin se trouve comblée l'indescriptible félicité de parler avec les meilleurs d'entre les hommes (J. Brun, 1998, p.148).

[23]Platon marque une parfaite convergence avec le sage Silène qui formule ce commandement : « *Ce qui vaudrait le mieux pour toi c'est de mourir* » (F. Dastur, 1994, p.66).

Tout le bonheur du sage est en proportion des avantages de ce lieu vers lequel il se rend. Ce lieu qui se nomme proprement terre supérieure, se distingue par un sol spécial, un sol diapré de couleurs éclatantes. Il comprend une partie « *pourprée et admirable de beauté* », une autre « *dorée, blanche, plus brillante que le gypse et la neige* » *(Phédon* 110c-111c). Son sol est en outre orné d'or, d'argent (et d'autres métaux précieux) et des pierres toutes précieuses et plus belles. Sa végétation est faite d'arbres (précisément de bois sacrés), de fleurs et de fruits qui « *répondent à la qualité de la terre* ». La terre supérieure porte beaucoup d'animaux qui vivent longtemps. Elle connait des saisons tempérées, favorables à la bonne santé (ce qui justifie l'absence de la maladie).Ses habitants voient « *le soleil, la lune et les autre astres tels qu'ils sont* ». *(Phédon*110c-111c).

Les plus belles phrases écrites sur ce lieu qui attend le sage sont certainement celles de Jacques Darriulat :

> C'est le royaume de l'évidence, le plein soleil de la vérité. Paradis optique et chromatique : intensité de la lumière, pays de la couleur éclatante et pure : pure d'orée, blanche. Pas de noir ni de gris, mais des couleurs intenses et lumineuses …sur la terre supérieure d'en haut, règne un éternel été. Le paradis est fertile : au jardin d'éden pas besoin de travailler. Il suffit de lever la main pour cueillir les fruits : Tout y est égal et exact…les rochers sont lisses et transparents, les pierres sont de gammes : sardoines, jaspes, émeraudes.
>
> (www.jdarriulat.net/Auteurs/Platon/Republique/Rep10.html).

Pour acquérir la grandeur et la noblesse d'âme qui feront que la crainte de la mort soit chassée à jamais, on doit méditer l'exemple de Socrate.

Le maitre de Platon refuse d'être insupportable aux autres par l'audace, l'impudence, la lamentation et le gémissement :

> Ce n'est pas faute de discours que j'ai été condamné, mais faute d'audace et d'impudence et parce que je n'ai pas voulu vous faire entendre ce qui vous aurait été le plus agréable, Socrate se lamentant, gémissant, faisant et disant une foule de choses que j'estime indigne de moi (*Apologie de Socrate*, 38e).

A l'occasion de sa défense, Socrate ne tient pas le discours d'un flatteur qui pérennise sa vie aux dépends des juges[24]. Le discours qu'il tient est plutôt celui d'un *philosophe qui meurt bien, dignement et sans peur.*

Toutefois l'image du philosophe qui meurt bien que fournit Socrate n'a rien de commun avec l'acte du suicide. Il n'est pas permis à un homme de sa trempe, au philosophe qu'il incarne de se faire violence : le philosophe **«** *ne se fera sans doute pas violence à lui-même ; car on dit que cela n'est pas permis* » (*Phédon* 60d-61c). Socrate s'interdit d'adhérer à l'idée du suicide parce qu'il a longtemps assimilé une leçon : ici-bas, nous sommes dans un poste d'où il ne nous est pas permis de s'évader sans le congé des dieux qui nous y ont placé : « *Nous autres, nous sommes comme dans un poste, d'où l'on pas le droit de s'échapper , ni de s'enfuir* » (*Phédon* 60d-62b). En outre, nous sommes un des biens qui appartiennent au Dieu et pendant tout le temps de la vie terrestre, il prend soin de nous (*Phédon* 62b-63a). La mort ne nous arrive pas de façon hasardeuse ; elle vient au temps voulu par Dieu. Cette bonne lecture de

[24]Socrate s'est adressé aux juges en ces termes : « Admettons, dis-je, que vous me teniez ce langage : **"** …nous allons t'acquitter, à une condition toutefois : c'est que tu ne passeras plus ton temps à examiner ainsi les jeunes gens ni à philosopher. Si on t'y reprend, tu mourras. **"** Cette condition-là, si pour m'acquitter vous vouliez me l'imposer, je vous dirais : " Athéniens, je vous sais gré et je vous aime ; mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous ; et tant que j'aurai un souffle de vie, tant que j'en serai capable, soyez sûrs que je ne cesserai pas de philosopher, de vous exhorter, de faire la leçon à qui de vous je rencontrerai" » (*Apologie de Socrate* 29c-28 e).

la vie nous aide à comprendre que le philosophe ne quitte pas cette vie sans le congé de Dieu ; il ne suicide pas : « *il ne faut pas se tuer avant que Dieu nous en impose la nécessité* » (*Phédon* 62b-63a).

Mais le rejet du suicide ne signifie pas l'acceptation d'une offre : celle de fuir, de s'exiler pour échapper à la condamnation des juges. Socrate ne considère pas cette offre comme une aubaine. Il évite le ridicule de s'enfuir comme un vil esclave ayant peur après avoir soutenu sans relâche que philosopher c'est apprendre à mourir (J. Brun, 1998, p.42).

Mais qu'est-ce qu'il en est du point de vue d'Epictète sur la question que nous nous sommes posée plus haut (celle liée à la crainte de la mort) ?

Le disciple de Musonius Rufus pense qu'un homme qui accepte d'être dominé par la crainte de la mort cesse d'être un homme digne de ce nom ; il devient un être abject et lâche, un être caractérisé par la bassesse d'âme. Un tel homme se laisse emporter par la tempête de fausses représentations ; il entasse chagrin sur chagrin et empêche la félicité de se frayer un chemin, de trouver une place dans sa vie.

De ce point de vue, l'homme craintif laisse libre cours à l'imagination ; il permet à ses épanchements d'aller jusqu'où ils veulent. Il est dans l'incapacité de comprendre cette vérité : « *ce qui pour l'homme est le principe de tous les maux et de sa bassesse d'âme et de sa lâcheté, ce n'est pas la mort, mais plutôt la crainte de la mort*» (Epictète, 1950, p.315).

En clair, l'homme dominé par la peur de la mort est incapable de comprendre que l'ennemi de la quiétude humaine n'est pas la mort mais la crainte de la mort.

De là, Epictète invite chacun de nous à quitter la basse échelle du vulgaire qui craint la mort, pour se hisser vers la cime glorieuse du sage, de l'homme capable de dépouiller la mort de son masque trompeur, de la *ramener à sa réalité propre qui n'est rien*. Parvenu à la cime glorieuse du sage, nous pouvons avoir une autre attitude devant la mort : « *une attitude à la fois humaine et pleine de noblesse* » (Epictète, 1950, p.386).

En quoi consiste cette attitude ? Epictète répond : l'attitude humaine et pleine de noblesse que nous devons afficher devant notre fin sur terre est celle qui nous interdit de nous troubler ou de crier, qui nous oblige à garder la sérénité, à attendre la mort bravement et décemment.

Cette attitude nous pousse par exemple à prendre la mesure du verdict d'un médecin même quand il est en notre défaveur. Conscient que ce verdict signale que notre fin est proche, nous ne devons pas être dans l'abattement ; nous devons plutôt être dans la quiétude et considérer notre fin comme ce qui s'inscrit dans le cours normal des choses.

Inutile de flatter le médecin, de lui dire : « *si tu veux, maître, je serai en en bonne santé* » (Epictète, 1950, p.241). Convaincu que la mort est une chose dont la divinité nous a déchargé de toute responsabilité, nous ne pouvons donner au médecin un motif de prendre de grands airs. Nous devons nous contenter de lui attribuer son dû « *comme au cordonnier pour son pied, au charpentier pour la maison, de même aussi pour ce misérable corps, qui n'est pas vraiment mien, qui de sa nature est cadavre* » (Epictète, 1950, p.241).

S'il est une chose que nous devons refuser, c'est de mourir en se lamentant et en tremblant. Nous devons aspirer à mourir divinement.

Mais que signifie mourir divinement ?

C'est affronter la mort avec un front serein, c'est attendre son moment thananique en toute sérénité, loin de la crainte.

Dans cette attente, on s'efforce d'élever son regard vers Dieu, de lui soumettre la propension de sa volonté, de s'attacher à lui de telle sorte que ce qu'il veut nous arrive. Dans cet élan, on refuse d'ouvrir la brèche aux larmes et à la déploration. Plutôt, on transforme son dernier moment en jour heureux, en chantant un hymne solennel et divin du genre : « *Je suis venu quand il [Dieu] lui a plu, je repars quand il lui plaît, et durant ma vie c'était ma fonction de chanter les louanges de Dieu, seul pour moi-même, ou devant un autre, ou devant plusieurs* » (Epictète, 1950, p.314).

Un homme qui meurt divinement se montre fidèle, réservé, généreux, imperturbable jusqu'à sa dernière heure. Il sait qu'il n'est qu'un pion sur l'échiquier divin : c'est par la volonté de Dieu qu'il est venu à la vie et c'est par sa volonté qu'il la quitte, qu'il fait l'expérience d'un *ableben,* c'est-à-dire d'une sortie hors de la vie. Il ne manifeste pas l'audace de se coller avec avidité à l'existence.

Au moment de mourir, il ne peut se fâcher contre Dieu. Ce qu'il a à faire c'est lui adresser des prières agréables, lui parler en ces termes : « *Tu veux qu'à présent je quitte la fête. Je pars plein de reconnaissance pour toi, parce que tu m'as jugé digne de prendre part à la fête avec toi, de contempler tes œuvres et de comprendre ton gouvernement* » (Epictète, 1950, p.226).

A l'horizon d'une telle prière se profile une idée : mourir c'est quitter une fête (celle de la vie terrestre) pour aller vers une autre (celle de la vie céleste).

La vie terrestre s'assimile à une fête[25] pour celui qui a su passer ses jours à l'abri de la crainte, de la tristesse et du trouble, pour celui qui s'est montré joyeux même dans les épreuves difficiles comme la maladie, l'exil et la pauvreté. Au moment de quitter la terre, un tel homme a le droit d'adresser ces paroles à Dieu :

> J'ai subi la maladie quand tu l'as voulu. Les autres aussi, mais moi de bon gré. J'ai subi la pauvreté parce que tu le voulais (...) Je n'ai pas eu de magistrature parce que tu ne l'as pas voulu ; m'en as-tu vu pour cela plus triste ? Ne me suis-je pas présenté à toi le visage rayonnant, prêt à obéir à tous tes ordres, à tes moindres signes ? (Epictète, 1950, p.226).

L'homme de bien en tant qu'ami de Dieu a une bonne raison de garder sa sérénité au moment de mourir : en quittant la fête de la vie, il s'en va pour une autre, celle qui a plus d'éclat c'est –à-dire la fête avec Dieu. Cette fête dans un autre lieu d'existence est celle où il peut contempler ses œuvres : la ville sainte (construite de la main de Dieu), ses rues pavées d'or, sa grande et haute muraille dont les fondements sont ornés de pierres précieuses de toute espèce, ses douze portes (*Apocalypse 21* : 10-21)…

Sa joie est complète lorsqu'il expérimente le bonheur d'entendre la *musica coelestis*, celle que les anges et tous les saints chantent sans fin.

Convaincu du sort qui l'attend, l'homme de bien sauvegarde sa communion avec Dieu même sur son lit de mourant : il ne s'irrite pas contre son créateur. Il accepte de bon gré ce qui lui arrive. Cette bonne communion avec Dieu lui permet d'entendre une voix, celle qu'aucun autre en dehors de lui ne peut entendre : la voix qui sonne la retraite, celle qui lui dit : *viens.*

Cette voix douce et agréable exprime l'invite vers un lieu de splendeur, un lieu qui coïncide avec le séjour de gloire, de beauté, de sainteté et de bonheur parfait où entrent les justes. Ce lieu où se rend l'homme de bien est authentiquement la

[25]Selon Jean Brun, la vie est comparable à un banquet ; elle coïncide avec le destin qui « donne à chacun sa part, son rôle dans l'harmonie du tout » (J. Brun, 1998, p.13).

ville sainte, celle qui n'a besoin ni du soleil, ni de la lune pour l'éclairer, car la gloire de Dieu l'illumine, celle où les portes restent ouvertes pendant toute la journée, « *et même elles ne seront jamais fermées, car là il n'y aura plus de nuit* » (*Apocalypse 21* : 23-25).

Ce qui est sûr c'est que l'homme n'y va pas avec son être entier, mais avec son âme seule. Il abandonne le corps qui n'est qu'un vêtement d'emprunt. Avec son âme, il retrouve sa patrie d'origine : la région supérieure où siège Dieu.

Cette migration de l'âme vers la région divine, sa participation à la fête céleste est la plus belle aventure que puisse vivre l'homme qui a su « *avoir soin de son âme* » (Epictète, 1950, p.55). On peut conjecturer qu'un tel homme a eu du mépris pour le mal : il n'a pas posé des actes honteux ; il n'a pas eu des désirs accompagnés d'une passion basse. Sa seule préoccupation a été d'accomplir des actions bienfaisantes, utiles au bien commun. Sa mort est donc une bonne mort puisqu'elle débouche sur la fête avec Dieu.

Sûr d'une telle mort, l'homme de bien ne peut proférer des paroles de récrimination. Bien au contraire, il sait plaire à Dieu même au moment où la mort vient l'arracher en élevant une prière agréable :

> Ces ressources que j'ai reçues de toi pour comprendre ton gouvernement et pour le suivre, je ne les ai point négligées ; pour ma part, je ne t'ai point déshonoré. Vois comment j'ai usé de mes prénotions. T'ai-je jamais adressé quelque reproche, me suis-je montré mécontent de ce qui arrivait, ou ai-je souhaité que cela fût autre, ai-je transgressé quelques-uns de mes devoirs sociaux ? Je te rends grâce de ce que tu m'as donné ; le temps que j'ai eu pour user de tes dons me suffit. Reprends-les et assigne-leur la place qu'il te plaît. Ils étaient tous à toi, c'est toi qui me les avait donnés (Epictète, 1950, p. 393).

Il ressort de cette prière que l'homme est un intendant que Dieu a établi sur terre. Les biens que Dieu lui a confiés sont multiples. Ce sont les ressources qu'il peut identifier à loisir dans sa propre personne : l'intelligence, la sagesse, la force physique, le génie inventif…

Avant de quitter la terre, il est de son devoir d'exprimer sa reconnaissance à Dieu, de lui rendre compte, de lui rendre une action de grâce et de lui remettre tout ce qu'il avait reçu.

Exprimer sa reconnaissance signifie remercier Dieu pour tous les dons reçus, exprimer sa satisfaction pour avoir reçu ce qui est nécessaire à la vie, pour l'occasion qu'il lui donne de céder la place à d'autres[26].

Rendre compte à Dieu veut dire dresser tout le bilan de sa vie terrestre, de sa conduite, de ses devoirs sociaux. Pour l'homme de bien, ce bilan est ce qui lui donne l'autorisation d'aller avec une *conscience heureuse* : il n'a pas abusé des ressources reçues, il ne les a point négligées ; il n'a pas déshonoré Dieu, il ne lui a point fait des reproches ; il ne s'est pas opposé à sa volonté. Il s'est acquitté de ses devoirs sociaux : servir sa nation, s'occuper de sa femme et de ses enfants, venir en aide aux nécessiteux…

Rendre grâce à Dieu signifie lui témoigner sa reconnaissance pour une chose essentielle : le temps qu'il a eu pour user de ses dons. Quand sa vie touche à son terme, il réalise qu'il n'a été qu'une réalité temporelle, mieux un temps incarné, un temps qui a pris corps, qui est devenu ce qu'il est devenu, qui est appelé à disparaitre. La durée du temps qui lui a été impartie est l'espace compris entre

[26] Un homme de bien n'a rien de commun avec un insatiable, cet homme qui refuse de comprendre que d'autres doivent venir au monde comme il y est venu ; qui veut à tout prix continuer à encombrer le monde.

sa naissance et le moment qui précède son dernier soupir. Ce temps a été son temps, un temps pendant lequel il est venu à l'existence, s'est affirmé comme un être vivant.

Quand son heure sonne, il juge l'opportunité de rendre grâce au Maître absolu du temps pour la durée qui lui a été impartie**.** Convaincu qu'il ne peut outrepasser la limite du temps fixé par Dieu, il ne peut que le célébrer[27].

Enfin, remettre tout à Dieu signifie renoncer à tout ce qui ne nous appartient pas, céder tout à celui qui est supérieur : « *Quand Dieu te demandera ce qu'il t'a donné, ne céderas-tu pas ?* » (Epictète, 1950, p.348). On comprend que le temps de la mort est le temps de rendre ce qui n'est pas à soi à celui qui donne le signal de la retraite comme au général. Ce qui n'est pas à soi qu'on doit céder c'est sa personne, sa raison, ses sens, son misérable morceau de chair.

Conclusion

Au terme de notre réflexion, nous devons admettre que l'homme ne doit pas seulement se préoccuper de bien vivre. Il doit aussi et surtout se préoccuper de bien mourir. Aussi devrait-il recourir à deux choses essentielles : prendre conscience de la durée de sa vie et bannir la crainte de la mort. Prendre conscience de la durée de sa vie signifie intérioriser cette leçon : je suis un être de courte durée, un être dont la fonction essentielle est de marquer mon passage terrestre en bien.

Bannir la crainte de la mort veut dire, mettre un terme à la représentation caricaturale qu'on se fait de ce phénomène corrélatif de la condition humaine, ne plus voir en lui l'enjeu d'*achever sa trajectoire, de se conclure, d'en finir avec sa propre vie* ; mais plutôt reconnaitre avec les grands penseurs comme Platon et Epictète que la mort n'est qu'un passage qui marque la fin d'une vie et le commencement d'une autre.

Il est urgent que l'homme de notre époque adhère à une vérité élevée : mourir c'est faire l'expérience d'une *dies natalis,* c'est-à-dire d'une nouvelle naissance, « la naissance à cette vie qui ne doit plus souffrir des vicissitudes de l'existence terrestre, mais qui doit être incorporée à la vie infinie, immuable et heureuse des personnes divines » (R. Jolivet, 1950, p. 75). Cette vérité le dispose à faire un bon accueil à sa propre mort, à attendre en paix sa dernière heure comme il attend la naissance d'un enfant.

Références bibliographiques

- ARISTOTE 2014 *Œuvres complètes*, trad. des Belles Lettres, Flammarion, Paris

- BRUN Jean, 1982, *Socrate*, PUF, Paris.

- DASTUR Françoise, 1994, *La mort, Essai sur la finitude*, Hatier.

- DIXSAUT Monique, 2001, *Le naturel philosophe, essai sur les dialogues de Platon,* Vrin*,* Paris.

- *Encyclopaeidia Universalis,* 1996, Paris.

- EPICTETE, 1950, *Entretiens, manuel,* trad. Joseph Souilhé et A. Jagu, Belles Lettres, Paris.

- ESCHYLE, 1962, *Tragédies,* Belles Lettres, Paris.

- Homère 1965, *L'odyssée,* trad. Méderic Dufour, Garnier-Flammarion, Paris.

[27]Cette vue s'accorde avec les propos du psalmiste : «Tout homme debout n'est qu'un souffle, oui l'homme se promène comme une ombre » (*Psaume* 39 : 6-7). L'identification de l'homme au souffre ou à l'ombre signifie qu'il est un être de courte durée.

- JOLIVET Régis, 1950, *Le problème de la mort chez Martin Heidegger et chez Jean-Paul Sartre*, édition du Fontenelle, Abbaye Saint Wandrille.

- PLATON, 1977, *Œuvres complètes,* tome 1, trad. Léon Robin, avec la collaboration de Joseph Moreau, Gallimard, Paris.

- YAHI Salem, 1996, *Paroles de vie sur la mort*, éditions françaises du Graal, Paris.

- *La sainte bible*, 1979, édition française de la new scofield, Paris.

- Journal *Le point,* mai-juin 2010, édition Bayard, Paris.

- forum.aufeminin.**com›**… psychologie›angoissephobieetstresse

- www.jdarriulat.net/Auteurs/Platon/Republique/Rep10.html

La problématique de la transformation du monde chez Karl Marx ou la posture d'un philosophe engagé

Norbert AMPA
Université Marien Ngouabi (Congo)
amparobert@yahoo.fr

Résumé

Si la philosophie s'est toujours affirmée comme une réflexion critique sur le monde dans sa multi dimensionnalité, dont elle veut décrypter le sens, et auquel elle doit donner sens au moyen de l'interprétation, ne doit-elle pas restée désintéressée ? Héritier d'Epicure et des philosophes éclaireurs, Marx tient ferme l'idée que la philosophie n'est qu'une activité vaine, futile tant qu'elle se donne une vocation essentiellement cognitive, spéculative ou contemplative. Le philosophe doit aussi par son devoir moral, s'engager avec plus ou moins de lucidité dans les luttes historiques ou les combats de son temps pour défendre les causes justes. Dès lors, la transformation révolutionnaire du monde se situe au centre du projet philosophique de Marx à partir duquel il devient possible de comprendre toute son activité scientifique et révolutionnaire. Ainsi, pour Marx, si l'on doit s'engager à transformer le monde, c'est que le monde n'a toujours pas été celui que nous voulons qu'il soit ; c'est qu'en dehors du monde qui est, celui des faits, il y a un monde possible, celui des valeurs qui doit être, pour lequel le philosophe se bat et dont il rêve. Transformer le monde c'est vouloir réaliser l'utopie d'un monde meilleur, digne de l'humain.

Mots-clés : philosophie, monde, transformation, engagement, intellectuel, communisme.

Abstract

Si la philosophie s'est toujours affirmée comme une réflexion critique sur le monde dans sa multi dimensionnalité, dont elle veut décrypter le sens, et auquel elle doit donner sens au moyen de l'interprétation, ne doit-elle pas restée désintéressée pourrait-on penser ? Marx, héritier d'Epicure et des philosophes éclaireurs, tient ferme l'idée que la philosophie n'est qu'une activité vaine, futile tant qu'elle se donne une vocation essentiellement cognitive ou contemplative. Le philosophe doit aussi par son devoir moral, s'engager avec plus ou moins de lucidité dans les luttes historiques ou les combats de son temps pour défendre les causes justes. Dès lors, la transformation révolutionnaire du monde se situe au centre du projet philosophique de Marx à partir duquel il devient possible de comprendre toute son activité scientifique et révolutionnaire. Ainsi, pour Marx, si l'on doit s'engager à transformer le monde, c'est que le monde n'a toujours pas été celui que voulons qu'il soit ; c'est qu'en dehors du monde qui est, celui des faits, il y a un monde possible, celui des valeurs qui doit être, pour lequel le philosophe se bat et dont il rêve. Transformer le monde c'est vouloir réaliser l'utopie d'un monde meilleur, digne de l'humain.

Keywords: philosophie, monde, transformation, engagement, intellectuel, communisme.

Introduction

Depuis son émergence dans le système de la culture humaine, la philosophie s'est donnée pour objet l'Être, l'expérience humaine en général. Elle veut

s'interroger sur la marche générale du monde. Le monde est ce sur quoi les philosophes portent leurs regards ou leur réflexion critique. Cette quête a été inaugurée, comme on le sait, par les présocratiques qui ont bien voulu expliquer le monde par un principe unificateur dont tout découle. Le monde est à la fois l'objet de la pensée philosophique et le territoire d'où le philosophe déploie sa raison critique. L'homme, le philosophe réfléchit sur le monde et en même temps il est dans le monde. Le rapport entre la philosophie et le monde est différemment expliqué par les philosophes en fonction des principes explicatifs sur lesquels ils se fondent, de leurs conditions sociales, du degré d'épanouissement de l'esprit humain par exemple. Les explications qu'ils donnent au monde, les interprétations qu'ils font du monde sont commandées par l'exigence du sens et de l'intelligibilité. En effet, le propre de la raison critique sur laquelle se fonde la philosophie est de trouver le sens de ce qui est, le sens du monde, mais encore de donner sens au monde. Il est de notoriété publique que la vocation de la philosophie est de penser le monde, d'élaborer les théories ou des systèmes de pensée sur le monde. La question fondamentale que l'on se pose et qui reste d'une actualité brûlante est de savoir si la tâche de la philosophie doit être uniquement de penser le monde sans envisager de le transformer pratiquement. Ou encore qu'adviendrait-il si la philosophie se bornait à l'interprétation du monde ? Que signifie le monde et que veut dire interpréter le monde ? L'interprétation du monde est-elle la condition nécessaire et suffisante de transformation du monde ? Ces interrogations sont au centre de la pensée de Marx. La problématique de la transformation comme visée principale de la philosophie est au cœur de l'activité scientifique et révolutionnaire de Marx. Inspiré par les philosophes matérialistes de l'antiquité grecque et notamment Démocrite et Epicure sur qui il écrit sa thèse de doctorat, ainsi que la philosophie du siècle des lumières, Marx affirme qu'une philosophie qui n'envisage par la transformation (révolutionnaire) du monde, qui se borne à la recherche du sens au moyen de l'interprétation sans prendre une part active dans les luttes historiques pour que la misère humaine, le malheur des hommes puisse succomber, devient une simple idéologie, c'est-à-dire une fuite du monde ou de la vie des hommes qui luttent pour la justice, la liberté, la dignité. La philosophie doit articuler la réflexion critique qui constitue sa dimension théorique avec la transformation (révolutionnaire) qui est sa dimension pratique. La raison d'être des philosophes c'est de penser le monde, mais cette pensée du monde ou de la vie reste insuffisante sans la volonté ou l'engagement de transformer le monde. Ceci dit, notre réflexion s'articulera autour de trois moments.

En premier lieu, nous procéderons à l'élucidation du contexte socio-culturel ou des conditions qui ont commandé l'élaboration de la pensée de Marx. En second lieu, nous analyserons la question de la mise en fonction de la philosophie critique. En troisième lieu, nous analyserons le problème de l'engagement sans lequel aucune transformation du monde n'est effectuable.

1. Le contexte socio-culturel de l'élaboration de la philosophie critique de Marx

Plusieurs facteurs ont inspiré Marx dans l'élaboration de sa pensée ou de son matérialisme dialectico-historique : la philosophie grecque et notamment celle de la période hellénistique orientée essentiellement vers des questions pratiques ; le pragmatisme anglo-saxon ; la morale utilitariste dont les principes sont entre autres, le dévouement au bonheur d'autrui ; l'harmonisation de l'intérêt privé et de l'intérêt de la société, aimer son prochain comme soi-même, la révolution française, la révolution industrielle et les progrès de la science et de la technique qui culminent dans le machinisme avec leurs contradictions. En

effet, l'influence des idées révolutionnaires et notamment celles des philosophes français du XVIII[e] siècle et des encyclopédistes était considérable en Allemagne et particulièrement en Rhénanie pour avoir été française pendant une vingtaine d'années. Le mouvement des Lumières est un trait dominant de la formation intellectuelle du père de Marx qui fut avocat. Cet environnement socio-culturel influence l'orientation de la pensée de Marx qui met l'attitude critique, l'égalité, la justice, la liberté ou l'émancipation humaine au centre de sa démarche. Autrement dit, sous l'influence de son père, du directeur de son collège et de son professeur d'histoire, Marx trouve comme horizon intellectuel dans ses années de formation, la révolution française, la déclaration des droits de l'homme et du citoyen, la démocratie politique et la philosophie de Kant. Attentif donc à la révolution française et industrielle, à la constitution des classes ouvrières et leur lutte, Marx veut rendre compte de ce moment de l'histoire. Il y intègre donc, comme on l'a dit, certains acquis théoriques tels que le progrès des sciences naturelles, la philosophie classique allemande, l'économie politique anglaise et le socialisme utopique français.

Marx se propose donc de penser le monde moderne et ses contradictions de manière critique. Il déploie à sa manière une critique de la modernité, c'est-à-dire il élabore une théorie critique de la société moderne ou capitaliste avec la volonté de participer au combat en vue de proposer à cette société capitaliste une alternative réelle. Il veut penser la société de son époque, ses luttes et ses aspirations. C'est du reste, le but de leur journal, en l'occurrence les *Annales franco-allemandes* qui consiste à exprimer la philosophie critique comme auto-explication de leur époque. Il écrit (1948, pp. 210-211) : « *Nous pouvons exprimer la tendance de notre journal en une seule formule : Auto-explication (philosophie critique) de notre époque sur ses luttes et ses aspirations. C'est une tâche pour le monde et pour nous* ».

Ainsi, le monde dont parle Marx et dont il veut rendre compte c'est l'univers, la nature certes, mais aussi la société moderne et ses contradictions, les théories élaborées sur le monde, les produits de la civilisation humaine comme la technique tout ceci étant inscrit dans l'histoire. Le monde, comme dit Marx, c'est le monde de l'homme, la société, l'exploitation de l'homme par l'homme, les injustices, les inégalités entretenues, et de nos jours, le monde c'est le terrorisme, le racisme, la xénophobie qui a atteint le seuil de l'intolérable en Afrique du sud, la destruction de l'environnement, l'aspiration combattante des peuples à la démocratie, à la liberté, à plus de justice. Or, pour Marx, si la philosophie explique le monde c'est pour mieux le comprendre et le transformer par la suite, c'est-à-dire lui donner une forme plus digne de l'homme. Par transformation, il faut entendre le changement de forme, la modification, le devenir. Expliquant le monde, Marx se donne une orientation matérialiste dialectico-historique. C'est pourquoi selon lui, en effet, le monde est *causa sui,* cause de soi. Il n'est pas le résultat d'une création. De même, l'homme est le produit d'une longue et complexe évolution du monde ou de la nature dont les principales étapes sont la cosmogénèse ou formation du monde, la biogénèse ou formation de la vie et l'anthropogénèse ou apparition de l'homme ou de la pensée réfléchie. Il y a donc la formation de l'univers ou de la nature, la vitalisation de la nature et l'hominisation de la vie. C'est seulement à partir de ce moment-là que l'homme prend conscience de sa souveraineté. Il se rend compte que le monde est là pour lui, pour son activité. Il doit penser le devenir du monde et son propre devenir dans le monde. Suivant Marx donc, le monde doit être pensé de manière critique avec bien sûr la volonté de le transformer pour rendre la vie chaque fois meilleure. Dès lors, selon une inspiration d'origine hégélienne, l'histoire apparaît aux yeux de Marx, comme un procès d'autoproduction de l'homme dont il montre la genèse à travers le travail, liaison pratique et active

entre l'homme et la nature. C'est l'idée qu'exprime Raymond Barre (1957, p.26) lorsqu'il dit :

> Toute la pensée économique de Marx est dominée par la conception de la valeur-travail. Elle prolonge en effet une philosophie d'inspiration hégélienne, selon laquelle, l'homme divisé, aliéné se crée lui-même dans l'histoire en créant par le travail ses propres conditions d'existence. Le travail forcé de l'esclave est libérateur. Cette philosophie rencontre une situation historique bien déterminée : les masses ouvrières en Grande Bretagne.

En effet, c'est parce que l'homme travaille qu'il se distingue de l'animal. Cette production est la manifestation objective de sa personnalité ou de sa nature d'homme.

Or, voilà que ce monde créé par l'homme offre l'image de contradictions qui constituent elles-mêmes le résultat de son activité productive ou de son travail et notamment la division du travail, la propriété privée des moyens de production, les classes sociales, l'exploitation de l'homme par l'homme. Ces contradictions qui pervertissent l'homme à travers la figure des classes exploitée ou opprimées, trouvent paradoxalement leur justification dans certains systèmes de pensée. Marx va-t-il donc être amené à dénoncer ou à critiquer l'ordre existant qui déshumanise l'homme et méta théoriquement les théories qui en constituent selon Marx, un écho idéologique.

2. La constitution de la philosophie critique

La critique est le fait de ne pas accepter une idée ou une pratique sans examen préalable. C'est la dénonciation, la remise en cause permanente de ce que nous savons ou croyons savoir. Elle constitue tout au plus, une attitude intellectuelle qui dispose l'esprit à ne pas adhérer immédiatement à une affirmation sans examen préalable. Dans le domaine de la philosophie, l'activité critique s'exerce suivant deux orientations fondamentales : l'orientation épistémologique par rapport à recherche de la vérité et l'orientation éthique par rapport à l'aspiration au bien et à ce propos Roger Verneaux (1959, p.11) écrit :

> Dans le domaine de la philosophie, il y a deux espèces de critique : une critique des actes humains ou disons de **l'agir,** par rapport au bien tel que le définit la raison ; c'est l'éthique, et une critique des connaissances humaines, ou disons du **connaître** par rapport au vrai**.**

Il convient de faire remarquer que l'emploi de l'expression philosophie critique peut bien paraître tautologique en ce sens que, par définition, la philosophie se présente comme un discours critique. Marx parle de la philosophie critique dans un sens polémique. En effet, selon Marx, en théorie, la philosophie est critique, mais en pratique, elle peut l'être ou pas. En parlant de philosophie critique, il veut montrer la différence entre la pratique de la philosophie qu'il entend fonder et une certaine pratique de la philosophie prégnante à son époque qui justifie l'ordre existant pendant que celui-ci est marqué par une distance criante avec les valeurs humaines et éthiques. Voilà pourquoi chez Marx, les deux orientations, épistémologique et éthique, de la critique sont prégnantes. Ainsi, loin de procéder à l'analyse de tout l'héritage que Marx reçoit, mais n'accepte pas comme de l'argent comptant, nous pointons seulement la critique de l'économie politique et celle de la philosophie spéculative incarnée principalement par Hegel.

En effet, l'économie politique, convient-il de le préciser, est une science née dans le contexte du capitalisme en pleine maturation. Ayant pour objet le travail, la production et les rapports qui lui sont consubstantiels, l'économie politique

définit le travail unilatéralement comme une activité productrice du gain, oubliant ainsi l'aliénation de l'ouvrier ou son exploitation par le bourgeois comme si c'était un fait banal, inessentiel. D'où, Marx se propose de montrer les limites de cette science. En fait, ce qui amène Marx à critiquer l'économie politique, c'est que cette science qui prétend prendre le travail et les rapports qu'il engendre pour objet de son investigation, autrement dit, qui prétend être une science humaine et historique, ne se soucie pas de la condition de l'homme dans les rapports de travail sous le capitalisme et se situe en dehors de l'histoire en considérant les lois qui régissent le capitalisme, non pas comme des lois historiques, mais comme des lois naturelles immuables. Il dit : « *les économistes expriment les rapports de la production bourgeoise, la division du travail, le crédit, la monnaie etc., comme des catégories, fixes, immuables, éternelles* » (1972, p.114). La critique de l'économie politique consiste à caractériser cette science plutôt comme une idéologie qui sert à justifier le capitalisme. Le but visé consiste effectivement à donner un fondement critique à cette science pour qu'elle puisse devenir la base de l'émancipation humaine ou de la transformation sociale.

Par ailleurs, Marx soumet aussi à la critique Hegel à propos du but ou de la vocation même de la philosophie. La tâche de la philosophie selon Hegel, comme on sait, est de concevoir le monde ou la réalité, de prendre simplement conscience ou de connaître des faits accomplis et d'en retracer la genèse ou l'histoire. C'est ce qu'il précise lui-même lorsqu'il écrit :

> Pour dire encore un mot sur la prétention d'enseigner ce que doit être le monde, nous remarquons qu'en tout cas la philosophie vient toujours trop tard. En tant que pensée du monde, elle apparaît seulement lorsque la réalité a accompli et terminé son processus de formation (…) Lorsque la philosophie peint sa grisaille dans la grisaille, une manifestation de la vie achève de vieillir. On ne peut pas la rajeunir (…) mais seulement la connaître. C'est au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son vol (Hegel, 1940, p.45).

Ce passage montre aussi avec éloquence que, Hegel assigne à la philosophie une tâche spéculative ou théorique. La vocation de la philosophie consiste à viser le savoir pour le savoir. Le rapport de la philosophie au monde, à la réalité, celle de l'histoire, est un rapport essentiellement contemplatif. Le rajeunissement d'une réalité arrivée à maturité dont parle Hegel représente un fait historique accompli que le philosophe, penseur de l'histoire, ne fait que constater. Il prend simplement conscience en reconstruisant rationnellement ou en décrivant le processus de formation sans la moindre intention d'envisager une action en vue de modifier cette réalité, surtout quand elle n'est pas conforme aux exigences ou aux valeurs éthiques, autrement dit, le devoir être.

Ensuite, pour Hegel, la philosophie, fondement du rationnel, selon sa propre expression, est la pensée de la vie. Penser ce qui est, ici et maintenant, est la fonction principale de la philosophie. Tout savoir véritable est une méditation de la réalité présente. Vouloir dépasser ce qui est pour construire un au-delà, est une tâche vaine, voire une erreur. Il précise :

> C'est à propos de cette situation de la philosophie par rapport à la réalité que les erreurs se produisent et, j'en viens à ce que j'ai remarqué précédemment, que précisément parce que la philosophie est le fondement du rationnel, elle est l'intelligence du présent et du réel et non la construction d'un au-delà qui se trouverait Dieu sait où, ou plutôt on sait où il se trouve ; il est dans l'erreur, dans les raisonnements partiels et vides (Ibid., pp. 40-41).

Ainsi, étant donné que le réel et le rationnel sont faits d'un même tenant, c'est-à-dire identiques, la philosophie qui est perçue comme le fondement du rationnel, n'a pas la prétention de donner des conseils, n'a rien à reprocher à n'importe quelle manifestation du réel. Son rôle n'est pas d'intervenir ou d'agir pour régler ou modifier ce qui est, mais d'observer ou de théoriser sur ce qui est. Elle ne se prononce pas sur ce qui doit être. Hegel sépare donc le fait et la valeur, le réel et l'idéal ou le possible, le présent et le futur. Cela apparaît comme un paradoxe quand on sait qu'Hegel est un philosophe idéaliste qui, par cette considération, prend une orientation positiviste.

C'est contre cette conception des rapports entre la philosophie et le monde caractérisée par la contemplation ou la passivité que Marx dirige sa rébellion critique en prônant le « *devenir-monde de la philosophie et le devenir-philosophie du monde* ». Pour Marx, la philosophie ne doit pas seulement connaître les lois de l'Être, et de l'histoire, mais plus fondamentalement elle doit participer activement à leur modification.

Donc, non satisfait de cette orientation donnée à la philosophie par son maître Hegel, laquelle orientation hypostasie la spéculation ou, disons, l'interprétation, Marx assigne à la philosophie outre la dimension critique, une dimension pratique et prospective. C'est pour exprimer cette nouvelle orientation donnée à la philosophie par Marx qu'Antoine Spirkine fait remarquer que cette image symbolique, et notamment l'oiseau de Minerve que Hegel utilise pour exprimer le rôle spéculatif de la philosophie, peut impressionner sans pour autant persuader et que la philosophie intervient aussi pour changer le monde et prospecter le futur et à ce propos il note :

> Si nous jetons notre regard sur le passé nous verrons que la philosophie intervenait non seulement comme une chouette volant au crépuscule, à l'heure du déclin des formes périmées de la vie, mais aussi comme une alouette annonçant gaiement l'arrivée du printemps et la crue des eaux qui balayera le mode de vie caduque pour apporter à la terre des formes et des couleurs neuves(…) La sagesse est venue au monde non pour contempler passivement ce qui existe sur terre mais pour lutter, les armes à la main pour la vérité et la justice, le triomphe de la raison et repousser par son égide les forces du mal, du mensonge et des errements (Spirkine, 1986,p.21).

C'est dire que, pour Marx, la critique ou la théorie n'est pas une fin en soi. Elle a une finalité pratique. Elle vise la pratique ou l'agir sur le monde. C'est justement par le biais de l'activité pratique que la transformation du monde peut être effective. Cela constitue d'ailleurs le plus grand reproche que Marx fait aussi à l'ancien matérialisme y compris celui de Feuerbach, de ne pas intégrer l'activité pratique des hommes au cours de l'histoire. D'où les thèses élaborées sur Feuerbach publiées dans *L'Idéologie allemande* dont la onzième s'énonce : « *Jusqu'ici les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer* ».

Cette thèse qui montre les limites de l'interprétation entendue comme décryptage du sens du monde et comme effort pour donner sens au monde, constitue une invitation à l'activité pratique, à l'agir pour modifier les formes du monde. Cette modification des formes jugées caduques du monde n'est pas moins une manière de donner sens au monde. Selon Marx en effet, la réflexion critique sur le monde, l'interprétation du monde ne va pas sans la tentative chaque fois renouvelée de le transformer. D'où la remise en cause ou la critique d'une pratique philosophique prégnante à son époque qui, s'éloignant de la praxis historique,

devient une simple idéologie conservatrice d'un ordre déshumanisant. Seule, la pratique peut permettre la fécondation de la transformation du monde. Or, justement, la pratique reste sans effet en dehors de la volonté d'agir. C'est ce qu'on appelle l'engagement philosophique ou la philosophie de l'action.

3. Philosophie et engagement

Dans le domaine de la philosophie, il y a ce qu'on appelle attitude. L'attitude ici renvoie à la position à adopter, la conduite à tenir face aux situations qui apparaissent dans le monde. Cette attitude philosophique peut varier d'un philosophe à un autre, d'une conception du monde à une autre. Elle concerne l'orientation qu'on se donne dans la vie pratique. C'est ainsi qu'on parle du stoïcisme qui est une attitude consistant à supporter et à s'abstenir face aux problèmes de la vie. Le stoïcisme considère comme une règle de conduite la passivité, la résignation ou l'apathie. On parle aussi du scepticisme, par exemple, qui recommande l'abstention, la suspension du jugement, la neutralité, par conséquent, il nie la possibilité d'agir.

C'est, contre ces attitudes que Marx s'inscrit en faux dans la mesure où il conçoit l'homme comme un être fait pour l'action, un être fait pour agir, pour modifier le monde ou la réalité, c'est-à-dire il est fait pour agir et transformer son milieu. Cela est aussi valable pour le philosophe. C'est ici que se pose le problème de la transformation du monde. La transformation pose le problème de l'engagement du philosophe et met en débat le statut même ou la responsabilité sociale du philosophe ou de l'intellectuel. Cet aspect lié au statut de l'intellectuel est toujours d'actualité. En 1992 par exemple, un numéro spécial de la revue *Humanisme* lui était consacré et il est utile d'en faire le point. En effet, figurent en bonne place dans ce numéro les contributions de Jean-Robert Lagache, l'entretien d'Edgar Morin, les articles de Jean Christophe Moraud, de Madeleine Rebérioux, d'Henri Mitterrand pour ne citer ces figures représentatives. A propos de la caractéristique même de l'intellectuel, il en ressort que l'intellectuel est l'héritier des personnes qui se disent philosophes au XVIII^{e} siècle encore appelé siècle des lumières. Précisément, parce qu'ils sont d'abord et avant tout engagés, c'est-à-dire ils ne restent pas silencieux dans un monde agité. A l'instar des philosophes éclaireurs, ils se dressent contre la tradition ou le conformisme. Comme l'affirme Jean-Robert Lagache (1992, p.10), « *hommes de parti et non d'un parti, ils critiquent naturellement le pouvoir, tout pouvoir, mais surtout politique* ».

L'intellectuel est guidé par le courage et l'honnêteté de l'interrogation permanente au lieu de s'enfermer dans le fanatisme ou les certitudes arcs-boutantes. Cela s'appelle l'esprit critique. C'est pour promouvoir cet esprit critique qu'Edgar Morin (1992, p.12) rappelle « *la mission fondamentale de l'intellectuel : une extrême vigilance à l'égard de soi-même pour vérifier ses affirmations, rechercher à être un peu plus cultivé en puisant dans les savoirs apportés par les sciences* ». Or, malheureusement, déplore-t-il, les intellectuels de notre époque sont de moins en moins cultivés en ce sens que, s'enfermant dans l'hyperspécialisation disciplinaire, ils n'ont pas une vue synoptique des problèmes globaux. Et, parce qu'ils ne sont pas suffisamment informés, ils n'ont pas suffisamment critiqué, poursuit-il. Dans la même perspective nous pouvons citer Régis Debray (2008) dont le portrait de l'intellectuel rejoint un peu celui qu'en a fait Morin. En effet, selon lui, l'intellectuel doit penser contre lui-même. Les meilleurs intellectuels pensent contre eux-mêmes. Ensuite, il déplore, comme Edgar Morin, le fait que l'enfermement disciplinaire engendre l'intellectuel spécialisé, sans prétention totalisante de sorte que, par exemple, entre la politique et le savant, c'est désormais chacun chez soi, chacun pour soi. C'est effectivement cette distance à l'égard de soi qu'on appelle

autocritique. La raison d'être de l'intellectuel ou sa fonction fondamentale est d'agir sur l'opinion de son temps. C'est ce projet d'influence, dit-il, qui distingue, selon lui, en rigueur, l'intellectuel du philosophe qui cherche à se gouverner lui-même par la raison mais aussi du savant qui cherche la vérité dans les choses. L'intellectuel se caractérise aussi par l'alliance entre l'intelligence et son courage à prendre des risques surtout en période de trouble. Il dit (Ibid., p.20) : « *l'intellectuel surtout en périodes troublées, joue sa carrière, sa réputation et parfois sa vie* ». Cela signifie que l'intellectuel doit être orienté vers l'action. Ce n'est pas tant son être, son état en tant qu'intellectuel qui compte. Ce n'est pas une affaire d'état, mais c'est une affaire de conduite dans la vie qui doit déterminer véritablement le statut d'intellectuel à travers, par exemple, ce qu'il appelle le civisme de la désobéissance et à ce propos il précise (Ibid., pp. 20-21) :

> Ce qui importe n'est pas d'être « un » mais de se conduire « en » intellectuel (…). Un Charles de Gaulle se comporte en intellectuel- quand, en 1940, il fait acte d'indiscipline, et trahit en quelque sorte l'Armée, son corps d'appartenance (ou un général de Bollardière quand il condamne la torture pendant la guerre d'Algérie). Quand un catho s'insurge contre sa hiérarchie, un musulman ou juif contre ses représentants officiels, ou médecin contre son conseil de l'ordre- ils se conduisent aussi en intellectuels.

Le statut d'intellectuel ne se décrète pas, il doit s'exprimer ou se matérialiser dans le comportement qu'on adopte face à certaines situations. Enfin, Régis Debray caractérise l'intellectuel par sa capacité à dépasser son identité tribale ou ethnique, c'est-à-dire les communautés natives ou disons naturelles dont la sublimation fait le lit à l'intégrisme, pour faire la promotion de l'universel. Il écrit (Ibid., p.29) : « *Or, faire acte d'intellectuel, c'est toujours rompre l'adhérence à son milieu* ».

Dans le même ordre d'idées, Raymond Aron (1955, p.310) exprime la même orientation de l'intellectuel à l'universalité quand il écrit : « le clerc doit mettre le respect de la vérité au-dessus de la grandeur de la patrie ». Il fait sûrement allusion aux nationalistes antidreyfusards.

En ce qui concerne l'acte de naissance de l'intellectuel ou les circonstances qui président à son émergence, tous s'accordent pour dire que la circonstance historique c'est l'Affaire Dreyfus. En effet, Dreyfus est un capitaine polytechnicien, officier de l'État-major. Il est injustement condamné à la suite d'un procès inique au motif qu'il est juif, donc un étranger. Emile Zola, qui ne pouvait pas garder le silence devant une telle injustice, la dénonce avec véhémence dans sa célèbre lettre ouverte connue sous le titre*, J'accuse.* Jean-Christophe Moraud (1992, p.16) précise : « *L'acte de naissance de l'intellectuel moderne date de cette Affaire Dreyfus. Le jeudi 13 janvier 1898, dans le quotidien* ***l'Aurore*** *dirigé par Clémenceau, Emile Zola lance son nom dans la bataille avec une lettre ouverte à Félix Faure,* ***J'accuse »***.

Il convient de signaler que cette initiative critique a inspiré d'autres personnes qui ont formé un groupe, un front de dénonciation dont les universitaires tels qu'André Gide et Marcel Proust. Ceux-ci forment le groupe des dreyfusards, c'est-à-dire ceux qui deviennent intellectuels en faveur de Dreyfus et Zola. Comme dit Morin (1992, p.12), « *le romancier Emile Zola devient intellectuel en posant la prévalence de la vérité sur la raison d'Etat* ».

D'autres personnes qui apparaissent aussi comme des artisans des idées ont pris le parti de l'exaltation du nationalisme et qui apprécient la condamnation de Dreyfus. C'est le cas de Maurice Barrès considéré comme un antidreyfusard. A partir de cet acte donc, émerge une figure de l'intellectuel engagé avec les dreyfusards. Puisque, comme le précise Jean-Christophe Moraud (1992, p.20) :

> L'article d'Emile Zola confère à ce groupe un statut, celui de clerc (intellectuel ou savant) engagé dont la fonction est de penser contre la société, l'ordre établi, et, comme le dira plus tard Sartre, d'abord contre lui-même et sans transiger (…). La conjoncture pousse les intellectuels à vouer leur œuvre à un discours politique explicite. Malraux publie en 1955 *Le temps du mépris* accompagné d'une préface procommuniste et n'hésitera pas à s'engager en Espagne puis à publier l'***Espoir***.

Le statut d'intellectuel se mesure donc à la posture que l'on adopte à partir des circonstances qui, pour la plupart, choquent la conscience de l'humanité autrement dit, qui relèvent de l'intolérable comme c'est le cas de l'injustice qui caractérise l'Affaire Dreyfus. C'est devant des actes éthiquement condamnables qu'on doit se déterminer en tant qu'intellectuel en dénonçant ces actes au risque de sa vie. Tel est le cas de la violation des droits de l'homme ou des crimes de tous genres contre l'humanité. Voilà pourquoi l'Affaire Dreyfus a présidé aussi à la naissance de la Ligue des droits de l'homme. Madeleine Rebérioux (1992, p. 28) écrit :

> Les travaux récents de Christophe Charles sur la naissance des « intellectuels » (1880-1900), Minuit, 1990, ceux en cours d'Emmanuel Vidal-Naquet et de Vincent Duclert vont dans le même sens (…). La ligue est née de l'Affaire Dreyfus, de la conscience d'une grave illégalité et d'une dramatique erreur judiciaire que les autorités de la République refusent de corriger. C'est pendant le procès intenté en février 1898 à Zola pour avoir écrit J'accuse que l'idée a germé.

Il apparaît de fait que, face à certaines circonstances, face à certains actes horribles ou inacceptables que les hommes commettent, l'intellectuel authentique doit briser la glace, sortir de son silence pour dénoncer, pour dire non, pour accomplir son devoir moral. L'engagement prend ici un sens hautement moral et pragmatique. C'est pourquoi Madeleine Rebérioux indique que l'Affaire Dreyfus a suscité l'engagement, a conduit les intellectuels d'horizons différents à quitter les lieux de travail théorique, laboratoire, Amphithéâtre, salles de rédaction pour les journalistes par exemple, et à s'investir dans la défense de Dreyfus. Cela signifie que l'intellectuel, artisan des idées ou des pensées, certes, mais doit fondamentalement être un homme d'action. Cette action est menée pour défendre un certain nombre de valeur aux rangs desquelles on peut citer la justice, la vérité, la liberté, la paix, la tolérance ou la démocratie. C'est donc par l'action, par son comportement pratique qu'on détermine un intellectuel authentique et à ce propos Madeleine Rebérioux (1992, p.29) peut encore nous éclairer :

> L'action, l'action politique bien sûr, enseigne aux professeurs et aux hommes politiques les plus modérés : un Trarieux, premier président à coordonner une campagne de presse, à se mêler aux ouvriers (…), à multiplier les enquêtes et à prendre position sur des questions aussi brûlantes que la suppression des conseils de guerre, voire l'abolition des lois anti anarchistes sur la presse, les « lois scélérates ». La ligue va fonctionner comme un groupe de pression, comme une entreprise de revendication collective dans le domaine des droits, de tous les droits.

Suivant cette orientation de l'intellectuel à l'activité pratique, on peut soutenir que l'écart ne doit pas exister chez lui entre l'élaboration des idées et l'intervention directe dans les batailles historiques pour faire triompher les causes justes. Les deux postures ne sont pas principiellement incompatibles. Si cette figure de l'intellectuel engagé tourné vers l'action est apparue au siècle des lumières, c'est au 19è siècle qu'elle s'est affirmée davantage. Henri Mittérand (1992, p. 35) précise :

> Le siècle romantique est celui où l'on voit se construire peu à peu le modèle de l'intellectuel engagé, symbolisé par les figures de Hugo de Zola pour la gauche libérale, progressiste, socialisante, internationaliste ou Barrès pour la droite traditionnaliste, militariste, nationaliste.

De ce qui précède, il ressort que le 19è siècle qui est le siècle de Marx, est le siècle dont le trait caractéristique réside dans l'engagement, dans l'orientation de l'intellectuel vers l'action au lieu de s'enfermer dans la spéculation. C'est d'ailleurs pour montrer le lien organique qui existe entre l'intellectuel et l'action qu'Henri Mittérand affirme comme Régis Debray que, ce qui compte, n'est pas le mot intellectuel, c'est plutôt le phénomène ou le modèle de comportement pratique s'exprimant par l'intervention ès qualité des créations de fiction, de poésie ou de philosophie dans les affaires politiques ou plus généralement institutionnelles. Ensuite, il y a le fait que cet engagement ne signifie pas que tous les intellectuels servent pratiquement les bonnes causes, qu'il y en a qui sont progressistes alors que d'autres sont conservateurs comme Barrès. Cette mise au point est d'autant plus significative que nombreux sont ceux qui peuvent croire que s'engager c'est intervenir pour faire progresser la société vers l'amélioration de la condition humaine. C'est pour mieux montrer ces différentes orientations que peut prendre l'engagement qu'Henri Mittérand prend soin de classer les intellectuels du XIX^{e} siècle en différents types qu'il est utile de connaître d'autant plus que ce classement nous semble encore d'une certaine actualité.

Ainsi, la première catégorie d'intellectuels est constituée des écrivains et savants à qui le régime en place a donné le statut de fonctionnaires, d'agents, de privilégiés à en juger par leur rang et qui servent sans réserve apparente la cause du pouvoir. Au rang de ces intellectuels il cite Prosper Mérimée, dont la monarchie a fait un Inspecteur général des monuments historiques. De cette catégorie, il dit :

> Ceux-là sont en quelque façon engagés désengagés. Engagés au service du pouvoir, mais se tenant à l'écart de toute cause politique, indifférents aux conflits qui secouent le pays, enfermés dans leurs charges, leur œuvre, leurs mondanités. De grands serviteurs (1992, p.36).

La seconde catégorie d'intellectuels est composée des écrivains qui ont délibérément associé à leur carrière littéraire une carrière politique et ont de fait, cherché et obtenu les charges de la représentation parlementaire ou de l'action gouvernementale (députés, sénateurs, ministres, …). « *Les uns du côté des puissants, les autres du côté des petits. Certains passent progressivement d'un camp à l'autre* » (1992, p.36).

A ces deux catégories nous pouvons adjoindre une troisième constituée des « intellectuels » qui sont totalement désengagés au nom de la neutralité, réduisant ainsi le rôle de l'intellectuel essentiellement à l'élaboration des idées ou à l'approfondissement de la théorie. On peut aussi épingler le cas des intellectuels qui, comme dit Henri Mittérand, se jettent dans une bataille politique sans y chercher nul tremplin pour une carrière institutionnelle. Leur discours et leur action se confondent totalement avec leur œuvre et en sont une phase ou un accent de leur existence morale, artistique ou scientifique. Il cite le cas de Voltaire qui est d'abord écrivain et secondairement défenseur de Calas, mais aussi au XIX^{e} siècle Zola et Maurras qui ont pratiqué, dit-il, une sorte d'intervention autonome et qui ont choisi pour lieu d'exercice l'opinion publique, non pas la représentation parlementaire ou la participation à un exécutif quelconque.

A propos justement du désengagement d'une certaine catégorie d'intellectuels au nom de la prétendue neutralité, disons une fois de plus qu'une telle attitude intellectuelle constitue plutôt une fuite des responsabilités à l'égard de la société

voire une hypocrisie. Précisément parce qu'en réalité, il y a toujours un parti à prendre pour défendre ouvertement ou non une position quelconque. Par exemple, Christophe Moraud, dans son article déjà cité, rapporte que Raymond Aron écrit en 1955 : *L'opium des intellectuels*, pour dénoncer l'attrait que le marxisme exerce sur les clercs occidentaux dont Sartre avec qui d'ailleurs, il représente à cette époque deux versants de la vie intellectuelle française. Le versant progressiste attiré vers l'Est et le versant libéral qui subit l'hégémonie de la culture de gauche. Ensuite, Clément Durand indique quant à lui que, si dans son ouvrage intitulé : *La trahison des clercs,* Julien Brenda qui est un écrivain et philosophe de gauche, affirme son hostilité à l'engagement politique de l'écrivain, s'il invite les intellectuels à se garder du combat partisan, il ne s'en montre pas moins défenseur de la démocratie. Ces exemples montrent suffisamment à quel point l'intellectuel, passif ou actif, est responsable à l'égard de la société de son temps. Il est responsable pour n'avoir pas assisté les hommes qui se battent pour la liberté et la justice ou pour être directement intervenu dans les combats politiques en faveur des mêmes valeurs. C'est du reste pour cette raison que Raymond Aron (1955, p.311) après avoir déploré le fait que la majorité des intellectuels ignorent le souci de l'au-delà (allusion faite probablement à l'utopie), tiennent l'organisation de la Cité ou la politique pour le but dernier écrit toutefois :

> L'intellectuel qui attache du prix à l'organisation raisonnable de la Cité, ne se contentera pas de marquer les coups, de mettre sa signature au bas de tous les manifestes contre toutes les injustices. Bien qu'il tâche de troubler la bonne conscience de **tous** les partis, il s'engagera en faveur de celui qui lui paraît offrir sa chance à l'homme (…) L'intellectuel ne refuse pas l'engagement, et le jour où il participe à l'action, il en accepte la dureté.

Au regard de cette analyse, on peut affirmer que Marx fait partie de cette catégorie d'intellectuels engagés comme en témoigne sa volonté, non seulement de théoriser sur la lutte de la classe ouvrière, mais d'organiser cette classe opprimée pour lui faire prendre conscience de sa mission historique qui est celle de s'affranchir au moyen de la lutte, de la domination capitaliste. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il a toujours vécu comme un exilé de la pensée critique et subversive, de la lutte révolutionnaire, qui a eu pour cela une influence historique considérable en matière sociale et politique. C'est ce que montre Henri Mittérand lorsqu'il écrit à propos des circonstances qui ont produit les intellectuels engagés au XIX^{e} siècle :

> On mesure à quelles conditions quelques grands intellectuels européens ont pu, au cours du 19è siècle, orienter et modeler pour cent ou cent cinquante ans, les pensées et les sensibilités, notamment en matière sociale et politique : Hugo, Marx, Zola, … » (1992, p.38).

L'engagement du philosophe est au centre de la pensée de Mahamadé Sawadogo qui le présente comme une exigence fondamentale de l'existence. Il est vu par lui comme un support sur lequel l'existence repose dans sa totalité. Il participe à l'effort pour donner du sens à l'existence. L'engagement se traduit, selon Sawadogo, dans la confiance que le sens, la raison doit l'emporter sur l'insignifiance ou l'absurdité. Il expose les modalités de l'engagement à travers ce qu'il appelle à juste titre les actes fondamentaux de l'existence que sont, parler, penser, agir et décider. L'engagement est consubstantiel à la réflexion philosophique. Les deux sont faits d'un même tenant et à ce propos il écrit :

> L'engagement se retrouve dans l'organisation même de la réflexion philosophique, il établit la transition entre les perspectives, les parties dont elle se compose. Il ne se rencontre pas seulement au commencement de

> la philosophie, il demeure le ressort qui anime le mouvement général de la réflexion philosophique, qui la pousse d'un point de vue à un autre. Il constitue en définitive le critère de la vérité d'une doctrine, d'un discours philosophique. Par lui, la philosophie rejoint l'existence, elle se réconcilie avec l'existence (2001, p. 251).

Dès lors, s'engager c'est se résoudre à agir en fonction des valeurs humaines et éthiques. Dans ces conditions, philosopher consiste à s'engager, afficher la volonté d'être actif. C'est à travers l'engagement que les philosophes participent à la transformation du monde. L'engagement à approfondir la théorie certes, mais aussi et surtout à intervenir dans les luttes historiques.

Disons que la transformation du monde est une visée essentielle de l'activité scientifique et révolutionnaire de Marx. Elle est pour Marx, une activité vitale à plus d'un titre. D'abord, la transformation du monde est aux yeux de Marx une nécessité historique en ce sens qu'elle s'effectue d'abord au niveau des rapports pratiques entre l'homme et la nature par la médiation du travail. Signalons que suivant Marx, l'homme est un être de besoins. Pour satisfaire ses besoins, l'être humain doit entrer en relation permanente et nécessaire avec la nature, la transformer pour produire les biens matériels nécessaires pour sa vie. Le monde naturel est à cet égard la base de la vie, mais aussi de la connaissance humaine. Cette transformation de la nature est un processus au cours duquel l'homme lui-même se transforme et crée la culture ou la civilisation à travers le processus d'humanisation de la nature.

La transformation du monde s'effectue par ailleurs dans le monde social à travers la lutte que les hommes mènent pour chercher à s'affranchir des rapports de domination et d'exploitation de l'homme par l'homme. La lutte est perçue par Marx comme moteur de l'histoire. Cette conception se fonde sur l'idée que l'ordre social ne peut être bien pensé que sous le prisme de la domination. L'esclave est dominé par le maître, le serf est dominé par le seigneur, le prolétaire est dominé par le capitaliste. D'où l'idée essentielle énoncée tout au début du *Manifeste du parti communiste* (1976) **:**

> L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte de classes (…) une lutte qui finissait toujours par la transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la disparition des deux classes en lutte.

Une transformation révolutionnaire est une transformation radicale, en profondeur des structures sociales de manière globale. Chez Marx, la révolution apparaît comme aboutissement d'un conflit ou d'une crise due à l'inadéquation entre les forces productives développées et les rapports de production devenus caducs. Marx précise :

> A un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entre en contradiction avec les rapports de production existants (…) de formes de développement des forces productives qu'ils étaient, ces rapports en deviennent des entraves. Alors s'ouvre une période de révolution sociale. (1977, p. 3).

Ainsi, l'étude des mécanismes de fonctionnement du capitalisme conduit Marx à déduire que celui-ci est né dans l'histoire et a aussi une fin dans le temps. L'organisation des luttes ouvrières vise justement à briser l'appareil répressif du capitalisme par la révolution socialiste qui est inéluctable. Le communisme qui constitue l'étape supérieure du socialisme est considéré par Marx comme le sens de l'histoire, une société humaine et non mercantile où l'homme sera réconcilié avec la nature et avec lui-même, une société sans classes en conflit. L'avènement

du communisme doit être un acte historique et non un acte seulement intellectuel. Ce n'est pas une société réelle, existante mais une société à venir où, comme dit Marx, le libre épanouissement de chacun est la condition du libre épanouissement de tous.

Cette conception du devenir historique de la société est, selon Marx le résultat d'une analyse scientifique de la société capitaliste et non une construction utopique. Quelques tentatives de mise en œuvre historique de cette idée du communisme ont vu le jour dans les pays de l'Europe de l'Est et en Chine. Malgré cela, la théorie marxienne du devenir social n'a pas empêché les critiques à son endroit. C'est le cas de Karl Popper qui lui reproche d'avoir laissé la voie de la science pour verser dans la prophétie historique ou l'historicisme. Cette orientation déterministe amène Popper à considérer Marx plutôt comme le défenseur de la société fermée à laquelle il oppose la société ouverte qu'il tend à identifier au libéralisme ou à la démocratie libérale. Il y a aussi Francis Fukuyama qui, après la chute du mur de Berlin qui symbolisait en quelque sorte la réalisation de la théorie marxienne de l'histoire dont le sens réside dans l'avènement d'une société sans classes, pense pouvoir disqualifier la conception marxienne de l'histoire. Selon lui en effet, la fin de l'histoire n'est pas le communisme comme Marx le prétend, en témoigne la déroute du communisme réel, mais le capitalisme. Au sein même de la tradition marxiste, c'est-à-dire de ceux qui ont cru pouvoir approfondir les analyses de Marx dans le cadre de la théorie critique de la société en particulier du capitalisme, les critique ont été également formulées à l'encontre de Marx. C'est par exemple, le cas d'Habermas qui estime que le marxisme est requis pour faire la lecture du social, mais la théorie de l'émancipation et la lutte pour venir à bout de la logique de la domination consubstantielle au capitalisme ne doivent plus biaiser par l'utopie révolutionnaire. A l'idée d'une transformation révolutionnaire du monde, Habermas substitue la théorie de la pratique ou de l'agir communicationnel. A la violence révolutionnaire il oppose la discussion rationnelle comme moyen de résolution des contradictions sociales et de constitution des espaces d'intercompréhension et de paix.

Pourtant, ces critiques adressées à Marx aussi pertinentes qu'elles puissent paraître ne sont pas elles-mêmes au -dessus de toute critique, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas exemptées de toute tentative de clôture idéologique en prenant le parti de la démocratie libérale telle qu'elle fonctionne en Occident.

Conclusion

Au terme de notre analyse, nous pouvons retenir l'idée fondamentale selon laquelle, chez Marx, la transformation du monde vise l'amélioration de la vie des hommes qui vivent en société. C'est un projet humain. Elle requiert un engagement en faveur du changement des formes de notre vie sur terre, à rendre la vie digne des hommes, être rationnels et raisonnables. Pour Marx, le mécanisme de changement historique fondamental ou de transformation de la société c'est la révolution. La révolution communiste qui ne peut se réaliser avec succès qu'à l'échelle du monde grâce à la solidarité et à l'unité du prolétariat mondial qui en est l'agent principal et qui terrasse le capitalisme devenu lui aussi mondial. Or, si une révolution communiste mondiale reste aujourd'hui une idée philosophique qui cherche un lieu, c'est-à-dire une utopie, la crise du capitalisme mondialisé considéré par les défenseurs de la démocratie libérale comme fin de l'histoire suscite le doute et la prudence. Cela nous tourne vers l'avenir et stimule en nous l'idée d'un retour de Marx. C'est dire que l'avenir reste ouvert de sorte que l'idée du communisme reste comme un principe régulateur des luttes historiques. Se pose alors le problème du droit de rêver pour un homme ou pour une société.

Autrement dit, si l'idée d'un sens ultime de l'histoire qui est, selon Marx, le communisme entendu comme un humanisme est une simple utopie, un rêve, est-il permis d'interdire à l'homme ou à une société de rêver ou de se projeter dans le futur pour penser la possibilité du bonheur à venir, au nom d'un prétendu réalisme qui, de toute façon, tendrait à refuser à la philosophie toute recherche de sens et d'intelligibilité concernant le mouvement de l'histoire ? Pour cela, ce propos d'Henri Mittérand (1992, p.39) peut donner à penser :

> Hugo, Lamartine, Zola, Vallès, et à leur droite Barrès, Péguy, Maurras et les autres étaient habités par un projet politique, par un idéal de la cité, quelle qu'elle fût (…). Ils pensaient un futur, et même le prophétisaient. D'autres intellectuels, comme Lénine, sont passés aux actes (…). Que reste-t-il à nos intellectuels de l'an 2000 ? Ils n'ont plus d'illusions, plus de rêves, plus de modèles, plus d'utopies, plus d'éloquence.

Références bibliographiques

- ARON R., 1955, *L'opium des intellectuels,* Paris, Calmann Lévy.

- BARRE R., 1957, *Economie politique,* t.2, Paris, PUF.

- DEBRAY R., 2008, *L'intellectuel face aux tribus,* Paris, CNRS.

- DURAND C., 1992, *Entretien, in* Humanisme N°203, mars, pp.41-47.

- HEGEL G. W. F., 1940, *Principes de la philosophie du droit,* Paris, Gallimard.

- MARX K., 1948, *Œuvres philosophiques,* t.5, tr. par J. Molitor, Paris, éd. Costes.

- MARX K., 1972, *Misère de la philosophie,* Paris, Ed. Sociales.

- MARX K., 1976, *Idéologie allemande,* tr. Henri Augar, Gilbert Badia et al., Paris, Ed. Sociales.

- MARX K., 1976, *Manifeste du parti communiste,* Paris, éd. Sociales.

- MARX K., 1977, *Contribution à la critique de l'économie politique,* Ed. Sociales.

- MITTERAND H., 1992, *Ecrivains publics, l'engagement des intellectuels au XIX^e siècle, in* Humanisme, N° 203, mars, pp.35-39.

- MORAUD J.-C., 1992, *L'intellectuel et l'action, in* Humanisme, N°203, mars, pp.15-24.

- MORIN, E., 1992, *Entretien, in* Humanisme, N°203, mars, pp. 11-14.

- RAGACHE J.-R., 1992, *Les intellectuels, in* Humanisme, N° 203, mars, pp.9-10.

- REBERIOUX M., 1992, *La ligue des droits de l'homme, in* Humanisme, N°203, mars.

- SAWADOGO, M., 2001, *Philosophie et existence,* Paris, L'Harmattan.

- SPIRKINE, A., 1986, *Le matérialisme dialectique,* Moscou, Ed. du Progrès.

- VERNEAUX R., 1959, *Epistémologie générale ou critique de la connaissance,* Paris, Beauchesne et ses fils.

- COLLIN Denis, *La philosophie comme engagement politique, https.espacestemps.net,* mise en ligne le 29 septembre 2009.

- MOSES Stéphane, *Rationalité philosophique et engagement politique,* 1988. *Scolar.google.com*.

De la générosité et l'impitoyabilité de la nature

KOUASSI- EZOUA Taki Roseline
Université Félix Houphouët-Boigny (Côte-d'Ivoire)
roselinetaki@yahoo.fr

Résumé

La Nature offre à tous les êtres vivants des richesses inestimables pour leur subsistance et leur épanouissement, Véritable mère nourricière, elle régule l'écosystème et veille au bien-être de tous. Cependant, la multiplication et l'acharnement des catastrophes naturelles – inondations, incendies, tremblements de terre, – nous impose de nous interroger sur la véritable essence de la Nature : la Nature nourrirait-elle les vivants pour les faire périr ? Répondre à cette interrogation par l'affirmative serait ignorer l'action de l'homme sur la nature. En effet, les révolutions industrielles ont introduit chez l'homme une addiction à la croissance et à la consommation. On produit démesurément et on consomme exagérément. Les conséquences de ce nouveau mode de vie sont désastreuses et ont pour noms : pollution massive, dégradation de la couche d'ozone, réchauffement climatique, montée des eaux, etc. D'un mot, tout se passe comme si les catastrophes sont une réaction de la nature face à l'action destructrice de l'homme.

Mots clés : Nature, impitoyable, environnement, catastrophe, consommation, écosystème.

Abstract

For their sustenance and fulfillment, Nature offers to man and all living beings inestimable riches: food, water, air, cottage, etc. A true foster mother, it regulates the ecosystem and ensures the well-being of all. However, the multiplication and the relentlessness of natural disasters - floods, fires, earthquakes - forces us to question the true nature of Nature: would Nature feed the living to destroy them? To answer this question in the affirmative would be to ignore the action of man on nature. Indeed, industrial revolutions have introduced into man an addiction to growth and consumption. We produce inordinately and we consume excessively. The consequences of this new way of life are disastrous and have for name: massive pollution, degradation of the ozone layer, global warming, rising waters, etc. In a word, everything happens as if the catastrophes are a reaction of the nature vis-a-vis the destructive action of the man.

Keywords: nature, ruthless, environment, disaster, consumption, ecosystem.

Introduction

Selon la traduction grecque du terme Physis – lui-même dérivé du verbe phyein, qui est traduit par «être engendré», «croître» – la Nature renvoie à ce qui est à l'origine de toute chose, celle qui fait être sans s'épuiser. De cette façon, le concept grec «Physis» contient à la fois les êtres animés et les êtres inanimés, le monde visible et le monde invisible, les idées, le divin, les dieux…C'est cette idée que nous retrouvons ici chez Martin Heidegger (1987, p.70) : « *L'omniprésent ou phusis englobe tout dans la pensée grecque, il tient en balance l'opposition des contraires les plus extrêmes, du ciel le plus haut et de l'abîme le plus profond sans qu'aucun d'eux ne s'efface complètement, car jamais le compromis ne se substitue au combat.* »

Cet extrait de « Approche de Hölderlin » laisse entrevoir en la nature un caractère ambivalent, pluriel. Est ambivalent, ce qui a différentes propriétés voire

ce qui est contradictoire. « *Toute ambivalence de la phusis (…), paix et guerre, abondance et famine, plénitude et réserve semble contenue dans le concept de Sacré.* » (M. Haar, 1985, p.118). Nous pouvons lire à la page 117 de *L'être de la Terre* de Michel Haar : « *le sacré est l'être de la nature.* » En effet : « *la nature ne se dispense pas comme présence sans ombre, comme plénitude de parution égale à soi, paisiblement.* » (M. Haar, 1985, p.117). En elle se disent les contraires. En la nature donc peut se dire la vie, mais aussi la mort.

En effet, bien qu'offrant à l'homme des richesses inestimables pour sa subsistance, elle demeure cependant pleine de dangers. Ainsi, La belle végétation pourrait renfermer des plantes toxiques aussi bien pour les hommes que pour les animaux. Le lion est aussi majestueux que féroce. La belle plage qui offre le spectacle des beaux levés ou couchés de soleil est aussi le lieu des hautes marrées. Tout porte à croire qu'au sein de la nature règne la contradiction : « *ce qui est contraire est utile et c'est de ce qui est en lutte que nait la plus belle harmonie ; tout se fait par discorde* » (J. Voilquin, 1964, p.64). Ainsi, l'eau, l'air, le feu – principes de toute chose selon les Milésiens[28] – ne seraient pas seulement principes de vie mais aussi sources de destruction et de mort. Ce qui est à l'origine peut conduire aussi à la fin. La nature, généreuse, prendrait-elle soin des vivants pour les détruire ?

Du latin *generous*, dérivé de *genus*, c'est-à-dire de race noble, la générosité est la qualité de celui qui a une âme, un cœur grand et noble. Est généreux, ce qui dérive d'une noble excroissance. « *On pourrait dire que le généreux a d'autant plus qu'il donne davantage.* » (G. Marcel, 1991, p.186). De cette façon, parler de générosité de la nature, c'est faire référence à ses potentialités, à ses qualités, à ses richesses, à sa disponibilité. Cependant, dans la nature, l'on parle de plus en plus d'énergie non renouvelable, d'appauvrissement des sols et des sous-sols, de désertification due à l'exploitation massive des forêts. Que la nature généreuse s'appauvrisse, comment comprendre cela ? N'est-ce pas contradictoire ? Comment comprendre que la nature généreuse « se révolte » au point de se montrer cruelle à l'endroit de l'homme ? La générosité pourrait-elle être compatible avec la cruauté ? Or, tout se passe, en effet, comme si la nature en colère réclamait son droit à être traitée autrement, car la nature maltraitée maltraite à son tour l'homme. Dès lors, l'on est en droit de s'interroger : quels rapports l'homme doit-il entretenir avec la nature, pour sa survie et pour la préservation de l'environnement ?

1. La nature, berceau de l'homme et mère nourricière

Désignant le lit du nourrisson, le berceau est son lieu de repos, son univers. Il est souvent conçu, réalisé et préparé avec soin et amour par les futurs parents pour accueillir le nouveau-né. Rien n'est laissé au hasard, tout est fait avec soin : le choix du matériau, la literie – le matelas, le linge, les couleurs –, son emplacement etc. … Destiné à bercer le bébé, soit en le balançant, soit en y adjoignant les accessoires nécessaires (guirlandes, boîte à musique, jeu de lumière), le berceau rappelle l'attention avec laquelle Dieu – comme un père – à préparer ce que devait être le milieu de vie de l'homme. En effet, dans la Bible, le récit mythique de la création nous révèle que Dieu, créateur de l'univers, du ciel et de la terre a créé et a préparé la nature afin qu'elle puisse accueillir l'homme. Tout y a été progressivement disposé pour qu'il s'y épanouisse :

> Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre. La terre était informe et vide ; il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme, et l'esprit de Dieu se

[28]E. Bréhier : « Aussi quand on apprend que, selon Thalès, l'eau est le principe de toutes choses, que Anaximandre, c'est l'infini, et, selon Anaximène, l'air, il faut se garder de voir dans ces formules une réponse au problème de la matière. », 1997, Paris, PUF, p.38.

> mouvait au-dessus des eaux. Dieu dit : Que la lumière soit ! Et la lumière fut. Dieu vit que la lumière était bonne (…). » (Bible, Genèse1, 1-5).

Ainsi, la terre, à l'origine informe et vide, fut comblée, rendue habitable pour l'homme. L'espace et le cadre de vie sont créés, avant même que l'homme ne soit. La minutie de la préparation dévoile le sentiment du cœur d'amour du créateur. Progressivement, la lumière fut séparée des ténèbres, le jour de la nuit. La terre et les eaux furent remplies de diverses espèces d'animaux et de végétaux. Dieu appela à l'existence la richesse et l'abondance.

> Que la terre produise de la verdure, de l'herbe portant de la semence, des arbres fruitiers donnant du fruit selon leur espèce et ayant en eux leur semence sur la terre. *Il en fut ainsi. (…) Dieu les bénit, et Dieu leur dit* Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre, et l'assujettissez ; et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre. *(Bible, Genèse1, 11-28)*

C'est dire que la nature a préexisté à l'homme. Elle a été mise à sa disposition pour son épanouissement. Dieu, ici principe de vie, communique cette vie à l'homme. Il lui donne le pouvoir sur toute chose et consacre ainsi son autorité sur la nature.

Créée donc pour accueillir l'homme, la nature, en tant que son milieu de vie, est destinée à son épanouissement. En elle, l'homme retrouve son chez soi et renoue avec ce qu'il y a de plus originel, de plus pure. De cette façon, communier avec la nature, c'est communier avec Dieu Lui-même. C'est ce qui est mis en exergue par le romantisme français. En effet, la nature sauvage et verdoyante apparaît comme un refuge, un lieu d'évasion et de repos, pour l'homme. Victor Hugo dans ces vers de « Aux arbres » (V. Hugo, 1965, p.200) écrit ceci :

> (…) Quand je suis parmi vous, arbres de ces grands bois,
> Dans tout ce qui m'entoure et me cache à la fois,
> Dans votre solitude où je rentre en moi-même,
> Je sens quelqu'un de grand qui m'écoute et qui m'aime!
> Aussi, taillis sacrés où Dieu même apparaît,
> Arbres religieux, chênes, mousses, forêt,
> Forêt! c'est dans votre ombre et dans votre mystère,
> C'est sous votre branchage auguste et solitaire,
> Que je veux abriter mon sépulcre ignoré,
> Et que je veux dormir quand je m'endormirai.

Aujourd'hui encore, la nature apparait pour beaucoup comme un lieu de repos et de d'évasion. La nature est belle et riche, douce et aimante ; jardins et espaces verts sont des lieux privilégiés pour la rêverie et pour la restauration. L'air frais, le beau paysage, les rayons de soleil ont des effets thérapeutiques sur l'homme et son esprit. L'essor de la naturo-thérapie ou de la médecine\culture Bio atteste de la nécessité des plantes dans prise en charge médicale et les soins quotidiens de l'homme. Dès lors, l'on peut affirmer que la nature apparaît comme un allié pour la vie et la survie de tous les êtres vivants. Elle veille au bien-être de tous et de chacun. La nature, selon les mots de Saint François d'Assise[29], repris par Le Pape François, commentant un passage du *Cantique des créatures* de (SC 285, p. 343-345) est « *notre maison commune (…) qui nous accueille à bras ouverts* » (S.S. Pape François,

[29]Voir Eloi Leclerc, Le cantique des créatures ou les symboles de l'union, Une analyse de Saint François d'Assise, Le Signe\ Fayard, Paris, 1970

Encyclique Laudato si, Mai 2016). Elle nous reçoit en elle et nous fait vivre par elle, en elle et avec elle.

Véritable mère nourricière, elle demeure attentive et attentionnée, en pourvoyant aux besoins liés à l'existence humaine. En effet, la cueillette, la pêche et la chasse furent les premiers modes de subsistance de l'espèce humaine. Les hommes préhistoriques, notamment ceux du paléolithique, se contentaient de prélever directement des ressources disponibles dans la nature pour se nourrir, pour se vêtir, pour se soigner (Sophie Archambault de Beaune, *Chasseurs-cueilleurs : Comment vivaient nos ancêtres du Paléolithique supérieur,* CNRS, Paris, 2007) Nomades, les hommes de cette époque étaient certes abandonnés à l'inconstance des saisons et des climats, mais certains que la nature leur offrirait le nécessaire pour leur subsistance. C'est dire que ces hommes se contentaient de ce que la nature mettait gracieusement à leur disposition. Ainsi, ils vivaient et se déplaçaient en fonction des ressources disponibles (gibier, fruits, plantes, espèces aquatiques, points d'eau, etc.). En somme, ils profitaient pleinement de la générosité et de la richesse de la nature. Mère nourricière donc, la nature a su entourer l'homme de ses largesses et de ses bienfaits.

Par ailleurs, les différentes révolutions industrielles opérées par les hommes ont été rendues possibles grâce à l'action généreuse de la nature qui a encore offert les ressources disponibles dans son sein : houille, pétrole, métaux, gaz, eau pour l'énergie hydraulique, … Dès lors, s'il est vrai que les révolutions industrielles se perçoivent comme un vaste mouvement qui commence à partir de l'invention de la machine à vapeur, et qui va jusqu'à l'aviation, il est tout aussi vrai que durant cette période, les méthodes de productions se transforment profondément : c'est la naissance de la grande industrie[30].

Nous l'aurions vu, entre l'homme et la nature, l'histoire d'amour est réelle, la romance est belle. La nature prend soin de l'homme qui l'entretient en la cultivant, et lui donnant belle et fière allure, en la rendant habitable. D'un mot, l'homme entretient et prend soin de la nature qui, elle aussi, sait prendre soin de lui. Toutefois, une question s'impose à nous : n'est-ce pas cette même nature qui parfois nous apparaît comme un monstre impitoyable ?

2. La nature impitoyable ?

La nature, riche, belle et généreuse peut aussi être impitoyable. Est dit «impitoyable» ce qui est sans pitié, cruel, inflexible. En effet, s'il y a des végétaux à profusion comestibles dans la nature, d'autres se révèlent cependant toxiques, voire mortels. Ainsi, si les haricots verts et les petits pois sont comestibles et nourrissants, les pois rouges, les haricots pater noster, quant à eux, peuvent être à la base de gastro-entérites, de diarrhées hémorragiques, de dépressions respiratoires, de convulsions, de comas voire de mort. De même, s'il peut avoir de la verdure à un endroit, à d'autres, par contre, c'est le désert. De même que la terre peut se révéler fertile à un endroit, à d'autres, au contraire, elle se montre complètement aride, hostile à toute exploitation et à toute culture. C'est dire que si la nature est généreuse vis-vis de l'homme en lui offrant de quoi se nourrir, autant elle peut se montrer dangereuse quand certaines plantes de la nature peuvent causer la mort ; et inexploitable au point de provoquer la famine.

Par ailleurs, dans la nature, au quotidien, certaines espèces vivent ou survivent en détruisant les autres. Ce rapport de nécessité vitale traduit également, d'une certaine façon, cette impitoyabilité qui règne dans la nature.

[30]Sidiki Diakité, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan 1994, p. 69

> Vue de loin, la nature semble harmonieuse. Vue de près, on y observe que les plantes cherchent à s'étouffer les unes les autres et que les animaux utilisent la prédation et le parasitisment. On peut même parler de génocide puisque le succès et la multiplication d'une espèce impliquent nécessairement l'étiolement ou la disparition d'une espèce rivale. (Philippe Thiriart, *Le Québec sceptique* n°60, p. 40).

Dire donc que la nature est impitoyable, c'est dire qu'au cœur de la nature règne une certaine cruauté ; cruauté entre les espèces, cruauté de la nature vis-à-vis des autres êtres vivants mais aussi et surtout, vis-à-vis de l'homme. En effet, les catastrophes dites « naturelles » que l'humanité a connues n'ont cessé de rappeler à l'homme sa vulnérabilité face à la force et la puissance de destruction de la nature. Les éruptions volcaniques, les sécheresses, les tempêtes de sable ou de neige, les pluies torrentielles et les inondations détruisent villes et villages entiers, endeuillant ainsi les populations. Provoquées par des causes météorologiques, sismiques ou autres, ces catastrophes ne sont *a priori*, liées à aucun facteur humain. Elles sont les manifestations aggravées des éléments de la nature : eau, air, feu… Épicure soutenait déjà que « *les séismes se produisent en raison de l'interception de vent dans la terre, de sa disposition le long de petites masses de cette dernière, et de son mouvement continu, ce qui provoque un tremblement dans la terre.* » (Épicure, 1994, p.1184). De nos jours, le séisme ou tremblement de terre désigne, selon les sciences de la terre, une secousse ou une série de secousses brusques qui découle de la libération brusque d'énergie accumulée par les déplacements des plaques tectoniques de la Terre.

Ces «catastrophes naturelles», même si l'homme d'aujourd'hui peut, d'une certaine façon les prévoir, il ne peut empêcher leur survenue. Elles s'imposent à lui ; et leur violence finisse de convaincre de l'impuissance de l'homme face à certains phénomènes de la nature. Mais comment comprendre que la nature si généreuse puisse se montrer si cruelle à l'endroit de l'homme au point de l'installer dans une précarité quasi certaine ?

Aujourd'hui, les catastrophes se multiplient et elles sont de plus en plus graves. Aucune région du globe ne semble être à l'abri de la destruction. Tout semble montrer une nature déchainée contre l'homme, une nature rebelle et insaisissable : une nature déréglée. Ainsi, l'homme qui avec la modernité et les Révolutions Industrielles avait semblé prendre le dessus sur la nature se trouve aujourd'hui malmené par cette dernière. Lui qui, avec René Descartes s'était posé « *comme maître et possesseur* » de la nature se retrouve maîtrisé. Il n'a plus de répit ni de refuge. Où pourrait-il aller, s'il a lui-même saccagé son berceau ?

En effet, l'ère moderne inaugurée par René Descartes a consacré l'autonomie et la suprématie de l'homme sur la nature. Grâce à la science et à la technique, écrit-il dans le *Discours de la méthode*, il est désormais possible de se « *rendre comme maîtres et possesseurs de la nature.* » (R. Descartes, 1963, p. 634). Ainsi, par le déploiement de sa raison, l'homme n'est plus un spectateur assujetti, une victime mais un acteur puissant et entreprenant, capable de percer les moindres secrets de la nature. Dès lors, avec la révolution scientifique et industrielle, « *l'ancien serviteur besogneux deviendra le seigneur fastueux et insatiable* » (S. Diakité, 1994, p.63). Désormais, c'est la nature vindicative et violente de l'homme qui exploite et surexploite impitoyablement la nature. L'homme, cet enfant que la nature a vu naître et grandir a pris son indépendance : il règne en maître absolu. Le sol et le sous-sol sont pris à partie, plus rien n'échappe à son désir de domination. Des espaces verts et forêts entières sont détruits pour faire place à des zones industrielles ou à de bruyantes cités modernes. Le silence des campagnes, le chant des oiseaux et les cris d'animaux font place aux bruits des machines et engins inventés par l'homme pour améliorer ses conditions de vie.

Toutefois, « *si la nature subit sans réagir les transformations qu'on peut lui imposer, il n'empêche que souvent les dieux (et la nature) peuvent se venger des vexations endurées et punir les audacieux qui, par démesure ou orgueil, outrepassent les limites de l'acceptable*.» (S. Diakité, 1994, p.37). De même, dans son article intitulé *Environnement et développement à l'horizon 2020*, Mostafa Tolba précise ceci :

> L'industrialisation croissante n'est pas sans poser des problèmes pour l'environnement et les ressources naturelles. Les problèmes environnementaux ont des conséquences diverses : changement climatiques, réchauffement de la planète, détérioration de la couche d'ozone, menaces sur la biodiversité. (M. Tolba, 2004, p. 302).

Nous assistons ainsi, impuissants, au réchauffement climatique, à la fonte des blocs de glaciers, à la montée des eaux et à des inondations. La pollution est massive et à tous les niveaux : atmosphérique, sonore, aquatique.[31] Même la météorologie ne semble plus rien maîtriser des saisons : les hivers sont de plus en plus rudes, les saisons de pluie de plus en plus violentes et longues, la sècheresse de plus en plus aride. C'est donc dire que « *l'augmentation des températures a une incidence non seulement sur la fréquence et l'intensité des précipitations, mais aussi sur la dynamique des tempêtes.* » (Bérénice Robert, 2015, p.18). Par ailleurs, les feux de brousse et les incendies dues à la sècheresse se multiplient, et le désert continue d'avancer à grands pas alors que l'érosion maritime ronge de plus en plus les côtes : l'homme n'a plus de répit, plus aucun climat, plus aucune saison ne lui est clémente.

Tout semble montrer que la «nature en colère» réclame son droit à être traité autrement. Elle refuse de se laisser détruire. Ainsi, maltraitée, elle maltraite à son tour ; exaspérée, elle réagit avec violence. Elle soumet l'homme aux conséquences de ses propres actions. La mer, par exemple, lui restitue chaque jour les déchets qu'elle reçoit. Mais détruire la nature, n'est-ce pas d'une certaine façon se détruire soi-même. Dès lors, l'on est en droit de s'interroger : que doit-on faire pour rétablir l'équilibre, l'harmonie dans la nature et dans les rapports entre l'homme avec la nature ?

3. De la nécessité d'un retour au lien nuptial

Le rapport de l'homme à la nature a connu de nombreuses mutations au cours de l'histoire. Auparavant objet de contemplation, la nature est considérée, chez les modernes, comme une pure donnée que l'homme peut exploiter et dominer. De cette façon, l'exaltation de la puissance de la subjectivité se pose en s'opposant à toute forme de transcendance et conduit ainsi à un certain assujettissement de la nature. Or, les catastrophes et les destructions occasionnées par la surexploitation de la nature apparaissent non seulement comme le signe de l'impuissance de l'homme face à la maîtrise de ses propres inventions, mais consacre aussi l'échec du projet de la maîtrise de la nature. Tout semble montrer que, malgré l'intelligence et l'expertise de l'homme, la nature est demeurée «rebelle et indomptable». Dès lors, l'enjeu désormais n'est plus la maîtrise de la nature, la soumission de cette dernière, mais l'instauration d'un nouveau type de rapports capables de préserver l'humanité et la terre tout entière de la destruction.

Il s'agit, en effet, pour l'homme de rompre d'une part, avec la crainte morbide de la nature et, d'autre part, il est désormais impérieux de renoncer au désir nocif de

[31]La pollution chimique, par exemple est engendrées par le rejet de produits chimiques d'origine domestiques et/ industrielle (Biocides et pesticides destinés l'éradication des rongeurs tels les rats et les souris, des insectes en vue de la protection des ménages). Des milliers de tonne de déchets toxiques sont déversés chaque jour dans les eaux par les grandes industries, causant ainsi la mort, et la disparition de nombreuses espèces aquatiques.

la dominer quel qu'en soit le prix. Car, comment ne pas percevoir dans l'effet *boom rang* des dérives de la science et de la technique, manifestées dans la multiplication des catastrophes naturelles, le signe que l'homme est intrinsèquement lié à la nature ? Augustin Kouadio Dibi écrit à propos ceci : « *L'homme éprouve nettement en lui-même que, comme homme, il n'aurait pu être ailleurs, sinon qu'au sein de la nature ; il se sent lié à elle dans une sorte de pacte nuptial.* » (A. K. Dibi, 2010). L'expression «pacte nuptial» traduit bien l'intimité et l'indissolubilité du lien qui unit l'homme à la nature. À la vérité, l'homme se découvre dans la nature qui le voit naître, grandir et mourir. Même mort, l'homme ne quitte pas la nature : « *Il ne saurait la quitter. La mort d'ailleurs ne l'y fait-elle pas, un jour, retourner, de manière ultime, dans une étreinte soudaine ? En conséquence, l'homme ne saurait être une province autonome de la nature.* » (A. K. Dibi, 2010). Dire donc que l'homme est dans la nature, c'est dire qu'il ne peut s'y soustraire. La nature le cerne et l'enveloppe de toute part ; elle est pour lui, au sens marcellien, un mystère par opposition au problème[32].

Le propre du mystère, selon Gabriel Marcel, est que je ne puis l'envisager hors de moi ou devant moi sans que je ne m'y trouve impliqué. Il ne m'est pas extérieur comme le problème. De même, la nature ne m'est pas extérieure, je ne peux la contourner ; elle est en moi et ce qui la touche me touche – vice-versa. De cette façon, toute action sur la nature, bonne ou mauvaise, m'affecte inévitablement. D'un mot, toute action de l'homme portant atteinte à la nature se retourne nécessairement contre lui-même, comme pour dire qu'« *en tentant de bouleverser de fond en comble la nature, l'homme ruine ses propres racines* » (A. K. Dibi, 2010) et s'expose ainsi à des catastrophes certaines.

Dès lors, pour la survie de l'humanité et pour la préservation de l'environnement Michel Serres propose l'élaboration d'un nouveau type de contrat : le contrat naturel. En effet, il écrit :

> Au contrat exclusivement social la passation d'un contrat naturel de symbiose et de réciprocité où notre rapport aux choses laisserait maîtrise et possession pour l'écoute admirative, la réciprocité, la contemplation et le respect, (…).Contrat d'armistice dans la guerre objective, contrat de symbiose : le symbiote admet le droit de l'hôte. (M. Serres, 1990, p. 67).

À l'instar du contrat social, le contrat naturel se donne pour objectif de déterminer les conditions d'une vie harmonieuse entre l'homme et la nature et de garantir la paix et la sécurité de tous et de chacun. En effet, la culture de la démesure adoptée par l'homme moderne a fini par déchainer monstrueusement la nature contre la terre entière. Le «courroux» de la nature manifestés dans les catastrophes et les drames occasionnés a fini par convaincre plus d'une personne que, «la nature se conduit comme un sujet» : elle est une réalité vivante. À ce titre, elle a des droits et des exigences, auxquels l'homme se doit de se soumettre, pour mieux vivre avec elle. Comme dans *un pacte nuptial*, l'amour, la vérité, le respect et la protection ainsi que l'épanouissement de l'autre doivent être à la base de la relation. Il ne s'agit pas de ruser avec l'autre pour abuser de lui. Il ne s'agit pas non plus de dominer et d'écraser, ou encore de se laisser piétiner et spolier, mais d'œuvrer pour le bien-être l'un de l'autre. De même, il ne s'agit plus pour l'homme de subir les agressions de la nature, ni pour cette dernière de subir les agressions de l'homme, mais d'œuvrer mutuellement au bien-être l'un de l'autre, de vivre en

[32]Selon Gabriel Marcel, « un problème, est quelque chose que je rencontre, que je trouve tout entier devant moi, mais que je puis par là même cerner et réduire – au lieu qu'un mystère est quelque chose en quoi je suis moi-même engagé, et qui n'est par conséquent pensable que comme une sphère où la distinction de l'en moi et du devant moi perd sa signification et sa valeur initiale. »

symbiose, c'est-à-dire en parfaite harmonie. Car, précise Michel Serres, si « *le droit de maîtrise et de propriété se réduit au parasitisme, au contraire, le droit de symbiose se définit par la réciprocité. Autant la nature donne à l'homme, autant celui-ci doit rendre à celle-là devenue sujet de droit.* » (M. Serres, 1990, p. 67).

En tant que sujet de droit, la nature ne peut et ne doit être voué à toute forme de manipulation ni à la destruction. Elle ne doit pas être réduite à un vil objet passif. Il faut pour l'homme changer de vision et de direction. Il importe que l'homme abandonne – pour sa survie et pour la préservation de la planète – « *le cap imposé par la philosophie de Descartes. (…) Voici la bifurcation de l'histoire : ou la mort ou la symbiose.* » (M. Serres, 1990, p. 69).

À la vérité, l'homme doit choisir la symbiose, s'il choisit la vie – la sienne et celle des générations à venir – en renonçant à maltraiter la nature qui, comme une hôtesse, généreuse et bienveillante l'accueille en son sein et le fait vivre. En effet, parce que l'homme ne vit que dans et par la nature, il a à la traiter avec plus d'égard et de considération. C'est en ce sens d'ailleurs qu'André Comte-Sponville écrit :

> Nous n'acceptons plus que l'homme soit maître et possesseur absolu de la nature, qu'il puisse en faire ce qu'il veut, l'exploiter, la saccager, la soumettre à son bon plaisir, (…). La défense des intérêts de l'humanité, aussi légitime qu'elle soit, doit tenir compte également des intérêts (…) de l'ensemble de la biosphère… (A. Comte-Sponville et Luc Ferry, 1998, P.139).

Ayant donc la terre en partage avec tous les autres êtres vivants, l'homme doit prendre en compte les intérêts de chaque espèce animale ou végétale ; il doit agir en toute responsabilité. Or, si la responsabilité se définit en son sens premier comme la capacité pour quelqu'un de prendre une décision sans en référer préalablement à une autorité supérieure ; en un second sens, la responsabilité se perçoit soit comme le fait pour quelqu'un d'assumer pleinement les conséquences de ses actes soit comme l'obligation de réparer un préjudice causé ou de remplir une charge, un engagement. Dire donc que l'homme doit «agir en toute responsabilité», c'est dire qu'il doit avoir conscience des conséquences des actes qu'il pose, mais aussi et surtout il doit s'engager à en assumer les conséquences, quelles qu'elles soient. Selon Gabriel Marcel : « *Quand je dis que mon acte m'engage, cela signifie (…) [que] le propre de mon acte est de pouvoir être ultérieurement revendiqué par moi ; c'est au fond comme si virtuellement je signais d'avance une reconnaissance.* » (G. Marcel, 1999, p.156)

En d'autres termes, si je n'assume pas la responsabilité de mes actes, je me nierais moi-même comme personne. Lorsque je suis incapable, face à mes actes, d'affirmer aisément *:»oui, c'est bien moi qui ai agi ainsi»*, je me renie. C'est bien pour ne pas que nous nous renions, pour ne pas que nous renoncions à ce que nous sommes devant les générations futures que face à la nature, Hans Jonas proposait déjà l'adoption d'un nouvel impératif :

> « Un impératif adapté au nouveau type de l'agir humain et qui s'adresse au nouveau type de sujets de l'agir s'énoncerait à peu près ainsi : agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » ; ou pour l'exprimer négativement : « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie » ; ou simplement : « ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre » (H. Jonas, 1998, 40-41)

Si l'homme peut risquer sa vie, il n'a pas le droit, selon Hans Jonas, de risquer la vie des générations futures. Dès lors, il engage la responsabilité de chacun, non seulement pour la survie du monde et de l'environnement, mais aussi et

surtout pour la protection et la sauvegarde de la nature pour les générations futures. La responsabilité jonassienne est posée, non pas comme principe juridique, mais comme principe éthique. Il ne s'agit pas d'un simple respect de lois, mais d'obligations morales. Ici, ce qui prime, c'est le souci du bien, le bien de l'environnement et de l'humanité. Non seulement ceux avec qui je vis là maintenant, mais aussi et surtout ceux qui ne sont pas encore ; les générations à venir. Chacun est donc appeler à se considérer comme garant et gérant des ressources de la planète.

Conclusion

S'il est possible de parler et de penser une nature sans l'homme comme le présente le récit biblique de la création ou les philosophes et les poètes, il est, au contraire, impossible d'imaginer l'homme sans la nature. De cette façon, elle mérite une attention particulière, car, elle est la réalité sans laquelle l'homme n'est pas. Cependant, obnubilé par le succès et émerveillé par les prouesses de la science et de la technique, occupé à produire sans cesse pour une consommation de plus en plus exigeante et croissante, l'homme a, par ses actions quotidiennes transformé la nature en un vaste chantier. L'exploitation démesurée des ressources naturelles et la production exponentielle de déchets ont un impact alarmant sur la biodiversité. Ainsi : « *Le Rapport Planète Vivante révèle que les populations mondiales de poissons, d'oiseaux, de mammifères, d'amphibiens et de reptiles ont décliné de 58 % entre 1970 et 2012. D'ici à 2020, nous pourrions voir ce chiffre grimper jusqu'à deux tiers.* » (Living-Planet-Report-2016).

Il importe donc, pour l'homme, de faire sienne cette recommandation du Pape François:

> Notre maison commune est aussi comme une sœur, avec laquelle nous partageons l'existence, et comme une mère, belle, qui nous accueille à bras ouverts. (…) Cette sœur crie en raison des dégâts que nous lui causons par l'utilisation irresponsable et par l'abus des biens que Dieu a déposés en elle. Nous avons grandi en pensant que nous étions ses propriétaires et ses dominateurs, autorisés à l'exploiter. (…) Nous oublions que nous-même, nous sommes poussière (Genèse 2, 7). Notre propre corps est constitué d'éléments de la planète, son air nous donne le souffle et son eau nous vivifie comme elle nous restaure. (Pape François, 2015, pp. 15-16)

Oui, nous sommes poussière, nous sommes constitués d'éléments de la planète, nous sommes nature. *« Cela signifie que nous ne devons pas voir uniquement la pollution de la nature comme une pollution pour l'homme ou comme une entrave à sa jouissance, mais comme la pollution de la nature par une partie de la nature.* » (B. Melkevik, 1998, p.51). Mais comment comprendre qu'en tant qu'être de raison, l'homme puisse ignorer les effets néfastes de son action dévastatrice sur la nature ? Où est passé cette lumière naturelle qui est sensée l'éclairer sur la valeur de ses actions ? L'homme a certes le droit et le devoir de transformer la nature pour son bien-être, cependant, il n'a pas le droit de la détruire. La surexploitation, le gaspillage, la pollution, qu'engendrent les exigences de la vie moderne ont fait de l'homme un véritable danger pour lui-même et pour l'environnement.

Au fond, la nature doit être considérée comme un ordre, comme un équilibre harmonieux dans lequel l'homme doit trouver sa véritable place : ni maître, ni possesseur, ni esclave mais partenaire et protecteur. La préservation de la nature apparaît non seulement comme une exigence écologique mais aussi et surtout

éthique et ontologique. Il ne s'agit pas simplement de préserver des espèces animales ou végétales, mais de sauver l'homme de lui-même, de sauver la planète.

Références bibliographiques

- BREHIER (Emile), 1997, *Histoire de la philosophie, Antiquité et Moyen-âge*, Paris, PUF.

- COMPTE-SPONVILLE (André) et FERRY (Luc), 1998, *La Sagesse des Modernes,* Paris, Robert Laffont.

- DESCARTES (René), 1963, *Œuvres philosophiques, Tome I*, *Discours de la méthode,* Paris, Garnier Frères.

- DIAKITE (Sidiki), 1994, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan.

- DIBI (Kouadio Augustin), *Conférence prononcée le Jeudi 27 Mai 2010 à l'ASCAD*, (Académie des Sciences, Cultures, Arts d'Afrique et des Diasporas Africaines).

- ÉPICURE, 1994, *Lettres, Maximes, Sentences*, Trad. Jean-François Balaudé, Paris, Classique de Poche.

- HAAR (Michel), 1985, *Le chant de la terre, Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Paris, l'Herne.

- HEIDEGGER (Martin), 1987, *Approche de Hölderlin*, «Comme un jour de fête», Paris, Gallimard.

- HUGO (Victor), 1965, *Les Contemplations*, Paris, Gallimard.

- JONAS (Hans), 1998, *Le Principe Responsabilité,* Trad. jean Greisch, Champs Flammarion.

- LECLERC (Eloi), 1970, Le cantique des créatures ou les symboles de l'union, Une analyse de Saint François d'Assise, Paris, Le Signe\ Fayard.

- MARCEL (Gabriel), 1991, *Être et Avoir,* Paris, Universitaires.

- MARCEL (Gabriel), 1999, *Essai de philosophie concrète,* Paris, Gallimard.

- MELKEVIK (Bjarne), 1998, *Horizons de la philosophie du droit*, Les Presses de l'Université Laval, Québec.

- ODHIAMBO (Thomas)*,* 2004, *L'avenir de la biodiversité in* Où vont les valeurs ? Paris, Unesco/Albin Michel.

- PAPE FRANÇOIS, 2015, *Loué soi-tu, Lettre encyclique Laudate si' sur la sauvegarde de la maison commune*, Paris, Artège.

- ROBERT (Bérénice), Septembre 2015, *Avec la chaleur, les précipitations s'intensifient*, in La Recherche N°503.

- SERRES (Michel), 1990, *Le Contrat Naturel*, Paris, François Bourin.

- THIRIART (Philippe), Août 2006, *L'insoutenable légèreté du Darwinisme* in *Le Québec sceptique*, pp 40-47, Québec.

- TOLBA (Mostafa), 2004, *Environnement et développement à l'horizon* 2020, in *Où vont les valeurs ?* 299-304, Paris, Unesco/Albin Michel.

- VOILQUIN (Jean), 1964, *Les penseurs grecs avant Socrate, De Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier Flammarion.

https://wwf.be/fr/living-planet-report-2016/ Lien vérifié le 15 Novembre 2019.

La portée épistémologique de la méthode déductive chez Karl Raimund Popper

Evariste Dupont BOBOTO
et
Fernand NGATSE,
Université Marien Ngouabi (Congo)
evaritedupontb@gmail.com

Résumé

La présente réflexion s'articule autour de la méthode déductive chez Popper, l'une des questions majeures de son épistémologie. En effet, Popper perçoit la déduction comme une démarche fondamentale, dans l'édifice scientifique, aussi bien dans les sciences naturelles que dans les sciences sociales. En examinant la portée épistémologique de la déduction en parallèle avec la méthode inductive, nous orientons notre réflexion sur trois axes. Le premier axe sera centré sur les sources historiques de la déduction. Le deuxième axe portera sur le fonctionnement de la déduction dans les sciences. Dans le troisième axe, nous examinerons l'irréductibilité de la déduction dans les sciences.

Mots clés : absolu, déduction, falsifiabilité, induction, réfutabilité.

Abstract

This paper bears on the deductive method, one of the most insightful issues discussed in Popper's epistemology. Deduction is perceived by Popper as an approach which reveals the scientific bases of natural courses as well as social sciences. The present investigation highlights the epistemological dimension in a parallel to inductive method through three aspects : the historial bases of deduction, the work of deduction in sciences, and deduction as a fondamental method in sciences.

Keywords : absolute, deduction, falsifiability, induction, refutability.

Introduction

Le concept science vient du latin *scientia* qui signifie savoir ou encore connaissance systématisée, connaissance objective et vérifiable, c'est-à-dire une connaissance ou une étude ayant une valeur universelle et se fondant sur un objet d'étude et une méthode de travail bien déterminée. Avec ces deux éléments constitutifs que sont l'objet et la méthode, la science a pour nature la recherche de l'objectivité. Pierre Jacob (1980, pp.8-9) pense que la science est « *un «criterium» de rationalité et se nourrit entièrement de la prétention de réduire au silence toute forme de* ***savoir rationnel et non empiriste*** *d'autant plus que la science ne rime qu'avec l'empirisme* ». Parmi les méthodes utilisées par différentes sciences, nous pouvons citer la méthode inductive et la méthode déductive qui fait l'objet de notre réflexion. En dehors de ces deux attributs (l'objet et la méthode), Alan Francis Chalmers pense que la haute considération de la science se manifeste dans le monde universitaire ou encore dans les différentes branches de l'industrie de la connaissance[33].

Dans ce présent travail, nous interrogeons de manière générale le statut de la science chez Popper, et particulièrement celui de la méthode déductive. Ainsi,

[33]Chalmers (A. F.), 1987, *Qu'est-ce que la science ? : récents développements aux philosophies des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyarbend*, Traduit de l'anglais par Michel Biezunski, Paris, Découverte, p.14.

nous nous posons les questions suivantes : Comment Popper arrive-t-il à la théorie de la déduction ? Comment manifeste-t-il un intérêt pour la déduction au détriment de l'induction ? Pourquoi surestime-t-il la déduction par rapport aux autres méthodes ? Ces différentes interrogations renvoient au destin de la science, à son accroissement, à son ouverture comme le précise Alain Boyer[34].

> Le maître-mot de la philosophie poppérienne est l'ouverture. Cette conception de la rationalité, fondée sur le thème de la faillibilité, échappe à la mise en question de la clôture de la raison moderne dominatrice. La rationalité n'est pas tout un ensemble de techniques qu'une attitude morale d'ouverture à l'autre.

Ces questions nous placent au cœur même de l'orientation de notre travail. A travers une approche comparative, nous déroulons notre raisonnement autour de trois axes. Dans le premier axe, nous identifions les sources théoriques de la déduction chez Popper. Dans le deuxième axe nous parlons du fonctionnement de l'induction et de la déductive dans la science. Nous terminons cette réflexion par la place de la déduction chez Popper qui la considère comme méthode des méthodes.

1. Les sources historiques de la déduction poppérienne

Dans la *Quête inachevé*e, Popper aborde différentes préoccupations techniques comme par exemple : la théorie de la connaissance, le rapport vérité-probabilité, les statuts respectifs de l'induction et de la déduction. La déduction s'entend comme un raisonnement qui consiste à tirer une conclusion nécessaire à partir d'un ensemble fini de propositions. Elle se comprend de manière générale comme un raisonnement qui va du général au particulier. Dans ce type de raisonnement qui est, en principe une démonstration logique, si les propositions de départ sont considérées comme vraies, la conclusion qui en résulte doit nécessairement être vraie. Voici comment Aristote le présente :

> Par démonstration j'entends le syllogisme scientifique. Et j'appelle scientifique un syllogisme dont la possession même constitue pour nous la science. Si donc la connaissance scientifique consiste bien en ce que nous avons posé, il est nécessaire aussi que la science démonstrative parte de prémisses qui soient vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, antérieures à elles, et dont elles sont les causes. C'est à ces conditions, en effet, que les principes de ce qui est démontré seront aussi appropriés à la conclusion. Un syllogisme peut assurément exister sans ces conditions, mais il ne sera pas une démonstration, car il ne sera pas productif de science. Les prémisses doivent être vraies, car on ne peut pas connaître ce qui n'est pas, par exemple la commensurabilité de la diagonale. (Aristote 2000 : I, 2, 25-30)

Aristote a décrit et analysé la déduction en lui donnant comme modèle la forme logique du syllogisme. A la suite d'Aristote, Robert Blanché (1973, p.138) souligne que « *le syllogisme a été pendant longtemps tenu pour la forme exemplaire de la déduction, et même pour celle à laquelle toute déduction rigoureuse devait finalement pouvoir se réduire.* » Dans le domaine des sciences, les propositions de départ sont des hypothèses qui appartiennent à une théorie qu'on cherche à vérifier ou à corroborer. Ce type de raisonnement est alors appelé raisonnement hypothético-déductif. Voici comment Descartes pose le problème de la déduction :

[34]Boyer (Alain), « La rationalité ouverte », Philosophia Scientiæ [en ligne], 11-1 2007, mis en ligne le 27 juin 2011, consulté le 04 mai 2019. URL : http : //jiurnals.openedition.org/philosophiascienti/313.

> On peut dès lors se demander pourquoi, en sus de l'intuition, nous avons ajouté ici un autre mode de connaissance, celui qui se fait par déduction ; nous entendons par là tout ce qui se conclut nécessairement de certaines autres choses connues avec certitude. Il a fallu procéder ainsi, parce que la plupart des choses sont l'objet d'une connaissance certaine, tout en n'étant pas elles-mêmes évidentes ; il suffit qu'elles soient déduites à partir des principes vrais et déjà connus, par un mouvement continu et ininterrompu de la pensée, qui prend de chaque terme une intuition claire … (Descartes, 2002, III, 369-370).

Mais, Popper arrive à la théorie de la déduction en s'inspirant de l'empirisme logique, notamment quand il manifeste son hostilité à l'endroit du « Cercle de Vienne »[35]. Il s'insurge contre l'empirisme logique dans un double mouvement de réaction contre leur prétention inductiviste d'une part, et de réhabilitation de l'activité conjecturale, d'autre part. Popper estime par la suite que les sciences empiriques ne sauraient admettre d'énoncés qui ne s'appliquent sur des observations. Enfin, il pense que l'accumulation indéfinie d'observations et d'expérimentations permet de vérifier progressivement la justesse des premières hypothèses (principe de vérification). Avec Popper, la science est, par principe, une exigence de fondement. Etre scientifique ce n'est pas vouloir laisser l'arbitraire à l'incertitude, c'est plutôt expliquer les choses ou les événements en leur attribuant des causes justes ou les affirmations démontrées. Faire la science c'est donc expliquer les faits à partir d'une base de justifications solides qui constitue le premier fondement permettant de s'échapper du doute et d'installer la science dans la certitude. Or, les tenants de l'inductivisme voudraient non pas seulement en faire une méthode scientifique capable de conduire le raisonnement, mais la méthode principale. Blanché (1973, p.97) déclare à propos ce qui suit :

> Depuis que l'usage s'est établi, à la suite de Bacon, de voir dans l'induction la méthode par excellence des sciences expérimentales et de qualifier celles-ci d'inductives, le mot s'entend dans une acception nouvelle, qui n'efface pas pour autant l'ancienne.

Mais, cette prétention à faire de l'induction la méthode par excellence des sciences ne s'est pas avérée efficiente. Robert Blanché ouvre une alternative à cette prétention parce qu'elle laisse en perspective deux acceptions majeures très controversées : celle du logicien et celle du physicien.

> Il en est résulté que certains ont rejeté l'induction hors d'une théorie du raisonnement. Les uns parce qu'elle n'est pas, dans le cas général, une démarche rigoureuse, valable par sa forme seule, et qu'elle échappe ainsi aux prises d'une logique formelle. (…) D'autres, comme M. Dorolle, déclarent que « l'induction n'a pas sa place dans un tableau de des raisonnements », parce que l'induction est une opération complexe, une conduite d'ensemble des pensées ; elle comporte certes des raisonnements, mais on ne peut pas pour autant, sans déséquilibrer le tableau, la faire figurer parmi les formes élémentaires du raisonnement. (Blanché, 1973, p.98)

[35]Le cercle De Vienne est un mouvement des intellectuels qui a vu le jour au début du XX^{e} siècle. Entre 1920 et 1930, les intellectuels des divers horizons s'y rencontrent dans un groupe dirigé au départ par le physicien Ernest Mach, et devient précisément en 1929 l'école dirigée par la suite par Schlik. Leur principal objectif était la promotion de l'empirisme logique ou du positivisme logique. Leur philosophie s'inscrivait entre le rationalisme et l'empirisme dans le but de critiquer la métaphysique.

Si, d'une manière générale Popper s'est inspiré du Cercle de Vienne, de manière particulière c'est Wittgenstein qui a le plus marqué son attention[36]. Dans la philosophie du Cercle de Vienne, toutes les propositions qui ne s'appuient pas sur l'expérience sont hors de portée scientifique. Popper s'inscrit donc dans le paradigme de la méthode expérimentale qui évacue toutes les considérations d'ordre métaphysique.

Une autre source poppérienne de la déduction peut se percevoir dans la tradition philosophique dans laquelle il s'inscrit, c'est-à-dire celle de l'épistémologie anglo-saxonne, ayant aussi bien des égards dans la tradition philosophique de David Hume. En effet, Hume constitue l'une des sources indéniables de la philosophie déductive de Popper, puisque c'est à partir des conclusions de la méthode inductive que Popper parvient à invalider l'induction au profit de la déduction.[37]

Mais, Popper reconnait à David Hume le mérite d'avoir démontré que la méthode inductive se prive elle-même des fondements logiques. Il n'est pas possible selon Popper, d'extrapoler à partir d'une série finie d'observations particulières afin d'aboutir à un principe de portée universelle que l'on pourrait généraliser à tous. De ce fait, Popper actualise et radicalise le raisonnement de Hume qui se veut inductiviste pour des raisons d'ordre pratique et psychologique. Voilà pourquoi il affirme : « *Peu importe le grand nombre de cygnes blancs que nous puissions avoir observé, il ne justifie pas la conclusion que tous les cygnes sont blancs* » (Popper, 1988, p.131). Il ressort de cette affirmation l'idée selon laquelle aucune étape du développement scientifique ne peut certifier la conception absolue du savoir. Car, quelque chose qui ressemble à une théorie peut être parfois une opinion, une hypothèse, peut-être préconçue ou même un problème qui peut quelquefois guider nos observations et qui peut toutefois orienter notre recherche dans la conquête de la vérité. C'est pourquoi Popper (1991, p.152) précise :

---

[36]Ce lien entre Popper et Wittgenstein est perceptible à partir de sa célèbre maxime : « *Sur ce dont on ne peut parler, il faut le taire* ». C'est-à-dire qu'on ne peut dire quelque chose que sur un sujet dont on a la maîtrise. Il faut donc avoir des raisons suffisantes avant de pouvoir s'exprimer sur une question. Dans la perspective wittgensteinienne, les énoncés logiques ne devraient pas relever de l'abstrait. Les énoncés métaphysiques sont donc des non-sens. Wittgenstein estime même que « toutes les prétendues propositions philosophiques ou métaphysiques sont en fait des propositions qui n'en sont pas ou des pseudo-propositions : elles sont dépourvues de sens ou de signification. » Wittgenstein, cité par Popper in *Conjonctures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, 1985, Paris, Payot, p.69

[37]Popper évoque les six conclusions suivantes dans *Conjectures et réfutations*, pp.89-90.

- L'induction, à savoir une inférence fondée sur la multiplicité des observations, est un mythe. Elle n'est ni une donnée psychologique, ni un fait de la vie courante, ni un phénomène qui ressortit à la démarche scientifique.
- La démarche réelle de la science consiste à opérer à l'aide de conjectures : à aller droit à la conclusion, et même, souvent (ainsi que Hume été Born, par exemple, en ont fait la remarque), après une seule observation.
- Dans le domaine scientifique, la répétition des observations et des expériences sert à tester les conjectures et les hypothèses formulées, elle constitue donc une tentative de réfutation.
- Le malentendu qui consiste à croire à l'induction se trouve renforcé par le besoin de disposer d'un critère de démarcation que seule – comme on le croit traditionnellement, mais à tort – la méthode inductive est en mesure de fournir.
- Cette conception de la méthode inductive, tout comme celle du critère de possibilité de la vérification, implique une conception erronée de la démarcation.
- Affirmer que l'induction rend seulement les théories probables et non pas certaines ne modifie en rien les conclusions qui précèdent. Popper (K.R.), *Conjectures et réfutations La croissance du savoir scientifique*, 2006, Paris, Payot & Rivages, p.89

> …l'induction est une affaire confuse et, puisque l'on ne peut résoudre le problème de l'induction, de manière certes négative mais néanmoins tranchée, il s'avère que l'induction ne joue aucun rôle véritable, ni en épistémologie, ni dans la méthode scientifique, ni dans le développement de la connaissance.

Au regard de cette affirmation, il se dégage l'idée d'écarter l'induction ou la méthode expérimentale du processus de la certification du savoir. En effet, pour Popper, Hume semble justifier de manière efficace la source inconditionnée de la connaissance à partir des faits de l'expérience. En ce sens, l'auteur de *La connaissance objective* pense que cette validation humienne de la connaissance conduit à une régression infinie. Or, dans l'optique poppérienne, la nature de la science est d'être une activité conjecturale et hypothétique. Reconnaitre une telle nature à la science constitue l'une des pistes de solution au problème de l'induction. C'est pourquoi Popper (1992, p.33) affirme :

> Ce que j'espérais faire comprendre, c'est que, si l'on admet que ce qu'il est convenu d'appeler « connaissance scientifique », n'est qu'un tissu de conjectures, cette supposition suffit pour résoudre le problème de l'induction - celui-là même que Kant appelait le problème de Hume » -, sans pour autant sacrifier l'empirisme ; autrement dit, sans recourir à un principe de l'induction auquel nous attribuerons une validité a priori. Car, une conjecture n'est pas induite des faits observés, bien qu'elle puisse, évidemment, nous être suggérée par l'observation.

Nous retenons que les sources historiques de la déduction poppérienne sont issues de l'empirisme logique et de la conception humienne de l'induction. A partir de ces deux sources d'inspiration, Popper développe sa théorie de la déduction et installe la critique au cœur de toute démarche rationnelle fusse-t-elle philosophique ou scientifique.

2. Induction et déduction dans les sciences

Nous abordons ici la manière par laquelle Popper ouvre les sciences à la théorie de la déduction, c'est-à-dire la conception qu'il entend décliner vis-à-vis de la connaissance du monde. Il est aussi question de voir la démarche à suivre par la science pour parvenir à la croissance du savoir. Dans ce processus, Popper met toujours en parallèle la méthode inductive face à la méthode déductive. Mais, avant d'arriver à Popper, en parlant de la déduction, et dans une occurrence à Aristote, Blanché pense qu'elle se construit ou s'assimile à un raisonnement syllogistique.

> Le syllogisme a été pendant longtemps tenu pour la forme exemplaire de la déduction, et même pour celle à laquelle toute déduction rigoureuse devait finalement pouvoir se réduire. Telle était bien l'opinion d'Aristote : il reprend, pour définir le syllogisme, la définition qui convient à la déduction en général ; il ramène les deux opérations fondamentales de la science à des démarches syllogistiques, la démonstration étant le syllogisme du nécessaire et l'induction un syllogisme renversé. (Blanché, 1973, p. 137).

Cependant, chez Popper, la méthode déductive semble être le noyau unique autour duquel toutes les sciences devraient se focaliser. Par conséquent, l'hypothèse de l'existence de l'induction devient un simple préjugé, un mythe, tel qu'il l'affirme : « *Le postulat de l'existence de procédures inductives (d'une « logique inductive »), n'est, après tout, qu'un préjugé, qu'il ne s'agit que d'un simple mythe, d'un « isme » erroné – « l'inductivisme* » (Popper, 1992, p.35). Si l'induction apparaît chez Popper comme un mythe, il accorde donc la primauté à la méthode déductive, parce qu'elle est, la seule méthode capable de déterminer le fondement même de la scientificité de la connaissance. Elle est donc la voie par excellence susceptible

de penser l'objectivité scientifique. Voici ce qu'affirme Popper (1981, p.202) à propos :

> Une implication déductive peut être considérée comme valable si et seulement si elle transmet invariablement la vérité des prémisses à la conclusion; c'est-à-dire si et seulement si toutes les implications d'une même forme logique transmettent la vérité.

Autrement dit, une implication déductive est valable pour toutes les sciences. Car, pour Popper, le contre-sens par exemple renvoie à une implication de forme identique ayant des prémisses vraies et une conclusion fausse comme dans le raisonnement suivant :

Tout homme est mortel.

Socrate est mortel

Donc Socrate est un homme.

Ce raisonnement justifie le contre-exemple chez Popper, tel qu'il le déclare : « *Que « Socrate » soit ici le nom d'un chien, les prémisses d'un tel raisonnement sont vraies alors que la conclusion fausse. Ainsi, nous avons un contre-exemple* » (Ibid., pp.202-203). A travers la méthode déductive, Popper vise l'élimination des contre-exemples dans la recherche de la vérité. Voilà pourquoi il affirme qu'« *on pourrait encore dire qu'une implication déductive est valable s'il n'existe pas de contre-exemple* » (Ibid., p.207).

On comprend par-là, le souci profond de Popper qui invalide du processus de la connaissance la méthode inductive au profit de la méthode déductive. Si l'induction est contre-productive dans le processus de la recherche de la vérité, il revient alors à l'implication déductive de conduire tout raisonnement qui se veut scientifique. C'est à partir de la déduction que nous pouvons penser le vrai progrès de la connaissance scientifique. C'est pour ainsi dire qu'avec Popper, la méthode déductive est l'unique méthode et la méthode la plus appropriée à toutes régions de la connaissance scientifique. Cela dit, on peut encore prendre le risque de croire que dans la construction de la connaissance ou dans le processus d'élaboration du progrès scientifique ou de la recherche de la vérité, la déduction jouit d'une estime indispensable. Raison pour laquelle, (Ibid., p.210) estime que

> …la déduction ou la validité déductive est objective comme la vérité est objective. L'intuition, ou un sentiment de persuasion ou de contrainte intérieure, peuvent bien à l'occasion être dus au fait que certaines implications sont valables. Mais la validité est objective, et on ne peut l'expliquer, en termes psychologiques, behaviouristes, ou pragmatiques.

Popper justifie l'importance de la déduction par le fait qu'elle se démarque des présupposés intuitifs. Par conséquent, elle vise l'objectivité en ce sens qu'elle permet d'assurer la vérité d'un énoncé scientifique. Selon Popper, il est impossible de valider les procédés scientifiques sans au préalable prendre en ligne de compte les procédés de la méthode déductive. La déduction joue le rôle de fondement indispensable dans la recherche scientifique, contrairement à l'induction qu'il stigmatise en ces termes :

> …l'induction est donc un mythe. Il n'existe pas de logique inductive et s'il y a bien une interprétation « logique » du calcul des probabilités, il n'y a aucune raison valable pour supposer que cette « logique généralisée » (comme on peut la nommer) soit un système de la « logique inductive (Ibid., p.212).

Avec Popper, on comprend que l'induction n'a pas sa place dans le processus de la connaissance. Elle est d'ailleurs inefficace puisque nos théories sont des

conjectures hardies que nous pouvons toutefois critiquer et mettre à l'épreuve des tests avec toute la rigueur possible. Popper montre qu'il n'existe pas de règle sensée pour l'implication inductive. La tendance inductive se résume en cette affirmation : « *Le futur ne sera vraisemblablement pas très différent du passé* » (Ibid., p.212). Cela tient de ce que l'induction ne nous permet pas d'assurer la validité d'une implication. Si nous nous mettons d'accord par exemple pour n'employer le terme « vrai » que dans un sens objectif, il y aura alors bon nombre d'énoncés dont la vérité peut être prouvée. Popper a tellement de l'estime pour la déduction et croit tellement en l'efficacité de sa démarche qu'il affirme que : « *la validité de la déduction ne peut être prouvée de façon valable, puisque ce serait prouver la logique par la logique, une pétition de principe, par conséquent* » (Ibid., p.210).

Ce qui est évident c'est que Popper pense que la déduction aide à clarifier les énoncés scientifiques. La déduction affermit notre confiance dans la recherche de la connaissance alors que la méthode inductive a la prétention de se contenter de la justification des faits. Pour ce faire, le raisonnement inductif est une démarche qui n'est fondée que sur les principes tels que : l'intuition, l'habitude, l'usage pratique, la réussite pratique. Justifiant ainsi le primat de la déduction sur l'induction, Popper estime que cette méthode inductive est sans importance parce qu'elle dépend des croyances aveugles. Elle est par conséquent dépourvue du sens critique. Autrement dit, l'induction focalise son action sur la loi de la causalité dans laquelle les mêmes causes produisent les mêmes effets. C'est pourquoi, dans un commentaire à Hume, Popper (Ibid., p.210) souligne : « *De nos jours, la réponse de Hume la plus à la mode consiste à admettre que l'induction n'est, bien sûr, pas « valable », parce que cette qualification signifierait « déductivement valable* ».

Ce qui voudrait dire que la logique inductive prônée par Hume fonctionne comme un apprentissage par simple accoutumance et non par raisonnement, puisque, dans la logique inductive, c'est par habitude que l'on attend souvent la production d'un événement après un autre.

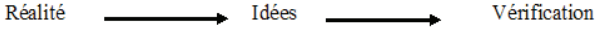
> Toutes les fois que la répétition d'une opération ou d'un acte particulier produit une tendance à renouveler le même acte ou la même opération sans l'impulsion d'aucun raisonnement ou processus de l'entendement, nous disons toujours que cette tendance est effet de l'accoutumance. (Hume, 1983, pp.105-106)

Compte tenu de la faiblesse argumentative intrinsèque à l'induction, Popper (1981, p.209) souligne à juste titre que : « *Je ne suis pas un philosophe de croyance. À vrai dire, les croyances sont sans importance pour la théorie de la vérité, de la déduction ou de la connaissance objective* ».

Ce qui veut autrement dire que l'induction relève de l'univers des croyances, alors que la science n'a pas besoin de la volonté de foi. Les croyances vraies ne sont autres que des croyances à une théorie vraie.

Par ailleurs, il convient de souligner que parmi les croyances, William James distingue trois notions fondamentales à savoir l'utilitarisme, la satisfaction et la croissance. James s'oppose à l'assimilation de l'accord entre la pensée et la réalité en une simple copie toute faite et passive de la réalité. Pour lui, l'accord entre la pensée et la réalité doit se faire sur des bases utiles, pas autrement. Voilà pourquoi il déclare : « *L'accord est donc bien l'affaire de guidage-guidage utile parce qu'il nous conduit là où les objets sont importants pour nous* » (James, 2011, p.237). James tente ainsi de lever certains malentendus ou contresens qui mettent en cause la théorie pragmatiste de la vérité, en proposant une théorie qui s'appuie sur l'expérience. Avec James, l'expérience ne suffit pas seule à dire la vérité. Il est aussi question d'y adjoindre des idées vraies sans lesquelles on ne saurait atteindre la vérité. On peut donc

tenter de schématiser ainsi cette approche de la vérité chez James :



Dans cette approche, la vérité ne peut se dévoiler qu'après association de ces trois éléments. La possession d'une idée vraie ne suffit pas pour autant à dire la vérité. La vérité ne découlera que de la liaison idées-réalité-vérification ou enquête[38]. Mais, James (2011, p.250) entend par réalité ou objet, « *(…) soient les objets du sens commun dont la présence est sensible, soient des relations (dates, lieux, distances, genres, activités) selon le sens commun* ». Il dégage donc plusieurs niveaux de réalité. Par conséquent, la réalité cesse d'être une simple représentation charnelle ou matérielle, pour devenir aussi une représentation abstraite.

Nous comprenons que cette approche jamsienne de la vérité reliant la théorie à la pratique ne faisait que poser les bases de la réfutabilité poppérienne selon laquelle la vérité objective ne doit pas ne pas passer par une analyse approfondie qu'il (Popper) symbolise sous cette forme originale : P_1–TS–EE–P_2 (Popper, 1982, p.367). Car, lorsque James parle des idées, il y a des idées vraies d'une part, et des idées fausses de l'autre. Mais, pour atteindre la vérité, il est important de faire le choix des bonnes idées après avoir effectué une confrontation à la vérification. Malgré le détour vers l'abstraction, l'idée doit, selon James, être concrétisée par les faits observables. La conséquence épistémologique que nous dégageons de cette approche pragmatiste de James c'est une sorte d'aristotélisme persistant, car, les analytiques d'Aristote, malgré l'usage des symboles (le cas par exemple du syllogisme) sont essentiellement orientées vers le contenu du raisonnement que vers la forme. C'est ce que confirme Marcel Nguimbi (2015, p.61) dans sa relecture aristotélicienne des *Analytiques* :

> (…), une lecture critique et suivie des *Premiers Analytiques* aristotéliciens conduit à saisir le travail logique d'Aristote comme un ensemble de procédures logiques qui opèrent sur la relation intensionnelle entre les termes et les concepts représentant ainsi les phénomènes de la nature. L'ensemble de l'opération syllogistique consiste respectivement dans le caractère onto-logique de la vérité, en tant que ce qui résulte de la correspondance entre le langage et l'objet, et dans la détermination de l'essentialité du raisonnement selon qu'il faut en définir le statut (légitime ou illégitime, valide ou invalide)…

Malgré son aristotélisme, William James assigne aux pensées le rôle d'intermédiaire entre le cerveau et les organes de sens. C'est dans cette optique que nous réitérons que ses intuitions peuvent être classées parmi les sources de la théorie poppérienne de la réfutabilité. Mais, Popper n'accorde aucun crédit aux croyances. Ainsi, il dit :

> Il faut reconnaitre, sans doute, que notre intellect, ou notre faculté de juger, qu'on appelle comme on voudra, est ajusté de sorte que, dans des circonstances relativement courantes nous acceptons, jugeons ou croyons, ce qui est vrai – en grande partie, sans doute, parce que nous possédons certaines dispositions innées qui nous poussent à vérifier de manière critique. Cependant, les illusions d'optique, pour n'invoquer qu'un cas assez simple, montrent qu'on ne doit pas trop faire confiance à l'intuition, même si elle semble parfois nous imposer notre jugement (Popper, 1981, p.204).

[38]Le terme enquête a été préféré au terme vérification par John Dewey pour qui « l'enquête est la transformation contrôlée ou dirigée d'une situation indéterminée en une situation déterminée en ses distinctions et relations constitutives qu'elle convertit les éléments de la situation originelle en un tout unifié », cité par Gérard Deledalle dans *La Philosophie américaine*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael s.a., 1987, p. 175.

Même si la pragmatique peut dans une certaine mesure nous rapprocher de la réalité, la méthode déductive demeure prépondérante dans la trame conceptuelle poppérienne d'autant plus qu'elle est porteuse de la matrice même de la démonstration. L'implication déductive ne consiste pas à tirer les conclusions comme on le fait à l'image de la méthode inductive ou d'un raisonnement probabiliste qui consiste essentiellement à tirer les conclusions aux problèmes auxquels la science est confrontée. Popper (Ibid., p.212) estime à juste titre qu'« il n'existe pas de règle sensée pour l'implication inductive ». Pour lui, la déduction est une méthode orientée et s'explique à toutes les dispositions scientifiques du point de vue expérimental et logique. Cela veut dire que le progrès de la science n'est possible que grâce à la méthode dite déductive. C'est ce qu'il affirme en ces termes :

> L'application la plus pertinente de la théorie de la correspondance ne concerne pas des énoncés particuliers tels que « l'herbe est rouge » ou « l'herbe est verte », mais des descriptions de situations logiques générales. Ainsi, il se peut que l'on veuille dire quelque chose comme ce qui suit. Si une déduction est valable, alors, la vérité des prémisses (si en effet elles sont toutes vraies), sera invariablement transmissible à la conclusion ; et la fausseté de la conclusion (si elle est fausse) sera invariablement retransmissible à au moins l'une des prémisses. J'ai baptisé ces lois respectivement « la loi de la transmission de la vérité » et « la loi de la retransmission de l'erreur » (Ibid., pp.201-202).

La méthode déductive est donc l'unique méthode ne possédant pas des contre-sens ou contre-exemples qui relèvent de l'induction. Il n'existe donc pas une règle d'implication inductive dans la science susceptible de mener à des théories ou des lois universelles qui puissent être prise au sérieux. L'homme de science doit utiliser la méthode déductive dans le procès de l'élaboration ou de la production de la connaissance. Pour ce faire, la méthode déductive peut se révéler dans ces conditions, comme moment favorable justifiant ainsi la place de choix dans la vaste étendue du champ de la production de la connaissance. La réversibilité déductive fonctionne de manière que, du vrai on ne saurait tirer le faux. Autrement dit, si l'une des prémisses est fausse, la conclusion le sera nécessairement. Seulement, de deux prémisses fausses, on saurait conclure, à moins que ce soit indépendamment des prémisses. La méthode déductive serait alors l'expression d'une science générale, capable de mettre tout le monde d'accord. Elle exclut toute sorte de contradiction dans l'interprétation ou la compréhension des énoncés scientifiques. Popper (Ibid., pp.212-213) la peint en ces mots : « *C'est évidemment une règle que tous acceptent en pratique ; et il faut admettre quelque chose de semblable en théorie si l'on est réaliste (et je pense que nous le sommes tous, quoi qu'en en dise)*.»

Dans le lexique poppérien, comme d'ailleurs chez Aristote, l'on ne retiendrait que deux types de raisonnements : la déduction et l'induction. A ces deux types de raisonnements correspondent un certain nombre de règles différentes d'une méthode à une autre. Popper estime qu'il n'est pas impossible que le raisonnement inductif se dérobe à une justification et incarne une démarche profitable et utile, capable de conduire à des énoncés justes. Cependant, malgré le degré de scientificité de chacune de ces méthodes, elles n'échappent pas à l'intuition ou à l'expérimentation. Si l'induction procède par réduction progressive, et au cas par cas, le passage des données au concept ou de la régularité éventuelle à des énoncés généraux, la déduction évacue de son champ toute sorte de spéculation ou de croyance.

3. La méthode déductive comme méthode des méthodes

Dans ce troisième axe de notre travail, nous présentons les intuitions directrices de ce philosophe autrichien au sujet de l'importance de la déduction dans la croissance du savoir scientifique. Mais, avant de dérouler l'approche déductive chez Popper, il convient de souligner que toutes les sciences qui prennent la déduction pour principale méthode de leurs recherches ne visent que la vérité. Cependant, dans ce processus de la quête de la vérité, la science n'est pas à l'abri de l'erreur. L'un des théoriciens du rapport vérité-erreur avant Popper, c'est Gaston Bachelard pour qui, l'erreur ne devrait pas être considérée comme un obstacle en tant que tel, mais comme un moment constitutif important de la construction rationnelle. Ignorer l'erreur serait synonyme d'accepter de situer la science dans le contexte de pures illusions. Voilà pourquoi Bachelard (2000, pp.13-14) déclare qu'

> …en revenant sur un passé d'erreurs, on trouve la vérité en un véritable repentir intellectuel. En fait, on connait contre une connaissance antérieure, en détruisant des connaissances mal faites, en surmontant ce qui, dans l'esprit même, fait obstacle à la spiritualisation.

L'erreur est chez Bachelard l'une des pièces maîtresses dans la formation d'un esprit scientifique qu'on peut assimiler à un processus de perpétuelle rectification d'erreurs. Bachelard montre bien que dans tout le processus de la construction rationnelle de la connaissance scientifique, la raison ou l'esprit scientifique rencontre de manière quasi permanente des erreurs. Il n'est pas question pour Bachelard de faire une quelconque apologie de l'erreur, mais il attire l'attention de tout chercheur sur sa présence afin de la corriger au profit du développement de la science. Il pose ainsi le problème du statut épistémologique de l'erreur au sein de la démarche scientifique. L'erreur est dans ces conditions plus précieuse que les résultats dans la mesure où elle stimule la recherche. Dès cet instant, on constate l'étroite relation erreur-vérité, car la vérité n'est pas quelque chose de spontané, elle est plutôt le résultat d'un processus marqué par des moments de doute et d'incertitude.

Il ne saurait y avoir de vérité si l'on craint l'erreur. D'ailleurs, la vérité n'est pas une donnée immédiate, elle est à trouver derrière une masse d'erreurs à transcender au préalable. En conséquence, penser écarter l'erreur dans la dynamique de la connaissance scientifique, c'est en réalité ne pas vouloir de cette connaissance. L'erreur se donne alors comme une planche d'appel dont l'aboutissement est la connaissance scientifique et la vérité. De cette façon, l'erreur n'est pas à redouter, elle doit même être souhaitée. Étant active et riche, elle constitue un bien pour la science.

Cette approche bachelardienne de réévaluation de l'erreur a fortement inspiré Popper dans sa conception du progrès, même si ce dernier s'appuie beaucoup plus sur le modèle darwinien de sélection et élimination des espèces. La méthode poppérienne est une méthode hypothétique dont le modèle darwinien consistait à sélectionner parmi toutes les espèces animales celles qui résistaient à la sélection naturelle. Seules les espèces les plus fortes pouvaient survivre à cette sélection, alors les plus faibles étaient vouées à la disparition. Popper adapte cette méthode en soumettant à rude épreuve de la critique les différentes théories pour ne retenir que les plus audacieuses, c'est-à-dire celles qui ont résisté à l'épreuve de la critique.

Dans cette quête permanente de la vérité et par conséquent d'élimination des erreurs, Popper estime que la méthode déductive constitue le foyer unique autour duquel toutes les autres sciences devraient s'imprégner. En clair, Popper se démarque de ses prédécesseurs qui s'inspiraient des thèses subjectives pour

concevoir l'évolution de la science. Avec Popper, la méthode déductive devient la méthode par excellence pour penser l'objectivité scientifique. On comprend que pour Popper, l'induction n'a aucun intérêt dans la certification des faits, car nos théories sont des conjectures hardies qui gangrènent de part en part l'activité scientifique. Ainsi, pour justifier l'importance de la déduction au détriment de l'induction, Popper (1982, p.211) affirme : « *Il n'y a aucune règle d'implication inductive, menant à des théories ou des lois universelles qui puisse être prise au sérieux, ne serait-ce qu'un instant.* »

Popper pose donc le problème de l'unité méthodologique en science sur fond de similitude des valeurs entre les sciences de la nature et les sciences sociales. Si par exemple, l'on peut se référer à la méthode des sciences de la nature comme celle de la physique notamment, il y a lieu de comprendre qu'il existe une possibilité d'application d'une méthode générale ou unitaire sur toutes ces sciences. A vrai dire, il est question pour Popper de dépasser les différences, les contours ou les clivages qui existent entre les différentes disciplines scientifiques pour trouver enfin un dominateur commun autour de la méthode déductive qui devrait s'appliquer à toutes les régions scientifiques pour leur développement effectif. Cette unité méthodologique n'est possible que sous l'inspiration du modèle de la physique. La méprise des règles de la méthode des sciences physiques est préjudiciable pour la science, tel qu'il le souligne :

> …je pense que l'erreur cruciale faite dans la plupart des discussions de méthodes vient de certaines méprises répandues sur les méthodes de la physique ; plus précisément, d'une interprétation erronée de la forme logique de cette théorie, des méthodes utilisées pour tester celles-ci et de la fonction logique de l'observation et de l'expérimentation. Ma thèse est que ces méprises ont des graves conséquences (Popper, 1988, p.9).

A partir de ce présupposé, et dans un commentaire à Popper, Batieno (2012, p.153) confirme le principe de l'unité méthodologique :

> Je vais proposer une doctrine de l'unité de la méthode, c'est-à-dire, la thèse selon laquelle toutes les sciences théoriques ou généralisantes (…) font usage de la même méthode qu'il s'agisse des sciences naturelles ou des sciences sociales.

Popper estime que la méthode déductive ou les implications déductives sont forcément incluses dans toutes les démarches scientifiques, sans quoi, il n'y aurait pas de croissance dans les domaines du savoir. Dans ces conditions, cette méthode apparait comme l'un des moments fondant l'édifice scientifique justifiant ainsi son unité dans les sciences. La particularité de cette méthode c'est qu'elle met en relief à la fois des explications causales déductives accompagnées des tests.

Compte tenu de son efficacité avérée, Popper (1985, p.73) se propose de transposer la méthode déductive dans tous les domaines du savoir, tel qu'il le justifie :

> La déduction dans les sciences consiste à prévoir, à partir d'un état connu de la réalité, ce qui va arriver en s'appuyant sur une théorie. On « déduit » la théorie qu'il produira tel fait ou tel évènement. Toutes les sciences utilisent la déduction.

Avec Popper, une théorie scientifique peut être testée par l'expérience, mais aucune voie n'est donnée qui mène à l'expérience pour l'établissement d'une théorie. En ce sens, il se réfère à la physique théorique et à la cosmologie, sciences dans lesquelles, l'autonomie du théorique est forte en même temps que les principes de la déduction.

Selon Popper, une connaissance scientifique est toujours produite à partir des énoncés d'observations. Mais il n'oublie pas que certaines sciences sont abstraites et ont une vocation universelle et explicative comme par exemple la physique théorique. Cependant, malgré leur degré d'abstraction, elles sont globalement plutôt "déductives". D'autres par contre, comme la biologie, sont plutôt modélisantes dans la mesure où leurs théories se forment à partir des synthèses abstraites issues des observations. De ce fait, elles sont globalement inductives. Mais leur démarche est toujours hypothético-déductive. La différence entre les premières (sciences abstraites) et les secondes (sciences modélisantes) n'est que graduelle. Il est question dans les deux cas d'avoir une théorie constituée à partir de laquelle on puisse élaborer des hypothèses à soumettre à l'épreuve des faits (par expérimentation ou par des observations).

Or, la constitution de cette théorie et sa forme varient d'une science à une autre. Dans ces conditions, Popper pense qu'on ne peut donc pas faire de la déduction un critère de démarcation des sciences, car elle exclurait en grande partie les connaissances dont par ailleurs on est certain qu'elles méritent le statut de scientifique. Mais, cela n'empêche pas de faire des déductions en biologie. Cependant, la forme générale de la connaissance ne peut être qualifiée qu'en méthode déductive, qui devient dans ces conditions, la méthode par excellence et, de surcroit, la méthode à vocation plurielle, c'est-à-dire une méthode susceptible de s'appliquer à toutes les sciences.

Malgré l'invalidation poppérienne de l'induction au profit de la déduction, Popper trouve une astuce pour unifier ces deux raisonnements. Avec beaucoup d'ironie, il estime que :

> La validité de la déduction ne peut être prouvée de façon valable, puisque ce serait prouver la logique par la logique, une pétition de principe, par conséquent. Mais, un tel raisonnement (circulaire) peut, nous dit-on, en fait, clarifier notre position et affermir notre confiance. Il en va de même pour l'induction. Il n'est pas possible que l'induction se dérobe à une justification inductive, mais le raisonnement inductif concernant l'induction est une démarche profitable et utile, sinon indispensable. Qui plus est, l'on peut faire appel, dans la théorie de la déduction, comme dans celle de l'induction, à des principes tels que l'intuition, l'habitude, l'usage pratique, la réussite pratique ; et parfois il faut y faire appel (Popper, 1981, p.206).

En ouvrant cette brèche réunificatrice entre ces deux méthodes, Popper ne vise rien d'autre que l'objectivité qu'il se propose de défendre en attaquant ou en contre-attaquant les positions subjectivistes, une façon pour lui d'affirmer son adhésion au réalisme épistémologique et scientifique,[39] qui consiste à récuser toutes les variantes liées au psychologisme ou au subjectivisme, aussi bien dans le domaine de la science que dans celui de l'épistémologie prise dans toutes ses dimensions. Le réalisme poppérien consiste donc à rendre compte du réel débarrassé de toutes les considérations idéalistes qui mettent à mal l'objectivité. Mais, par théorie objective, Popper (1981, p.195) entend une « *théorie discutable, qui peut faire l'objet d'une critique rationnelle, que l'on peut tester ; autrement dit, une théorie qui ne fait pas seulement appel à nos intuitions subjectives* ». On comprend que l'objectivité poppérienne est acquise après analyse et discussion. Même les théories subjectives peuvent faire l'objet d'instrument de travail. Il s'oppose par conséquent à

[39]Popper (Karl Raimund), 1981, *La quête inachevée. Une autobiographie intellectuelle*, traduit de l'anglais par Renée Bouveresse, avec la collaboration de Michelle Bouin-Naudin, Paris, Calmann-Lévy, p.195

l'objectivité pureté[40] du Cercle de Vienne ou encore aux noyaux durs de Kuhn comme base indiscutable de la connaissance parce qu'elle se fonde sur une base observationnelle. Popper milite donc en faveur de l'objectivité dans tous les domaines du savoir, car, tous les problèmes objectifs entrainent des solutions objectives, une connaissance objective et une critique objective.

Conclusion

Au regard de ce qui précède, nous soulignons que Popper retient deux principales sources à sa théorie déductive à savoir l'empirisme logique et la conception humienne de l'induction. Mais, comme chez Aristote, Popper est attaché à deux types de raisonnements que sont la déduction et l'induction. Cependant, lorsque Popper parle de l'induction, il n'est pas question d'une sorte de proclamation de sa légitimité. Au contraire, il est plutôt question de la stigmatisation de cette méthode au profit de la déduction. La déduction est donc au centre de toute activité scientifique. Le mythe de l'induction ne constitue donc pas la meilleure méthode dans la recherche de la vérité.

Par ailleurs, qu'il s'agisse de la déduction ou de l'induction, tous ces deux types de raisonnements comportent des règles précises et différentes d'une méthode à une autre. Mais, dans l'optique poppérienne, même si le raisonnement inductif est susceptible de conduire à des conclusions utiles, il accorde plus de crédit au raisonnement déductif compte tenu de sa rigueur et de sa cohérence. Pendant que le raisonnement par induction procède par réduction progressive, et au cas par cas, le passage des données au concept ou de la régularité éventuelle à des énoncés généraux, la déduction évacue de son champ toute sorte de spéculation ou de croyance. Popper souligne aussi la présence de l'intuition ou de l'expérimentation dans chacune de ces deux méthodes.

En dehors de l'induction et de la déduction, Popper estime que depuis de nombreuses années un meilleur critère de démarcation c'est : la réfutabilité ou la falsifiabilité comme principe fondamental pour justifier le primat de la méthode déductive en science. On comprend par-là que le souci poppérien est celui d'invalider la méthode inductive au profit de la méthode déductive. L'induction n'est donc qu'un simple raisonnement fautif qui tire une conclusion certaine sur l'avenir des régularités du passé. Ce qui voudrait dire que la méthode déductive constitue un espace scientifiquement contrôlé par le sujet pensant, et dont l'origine semble élucider la généralisation de toute la pensée scientifique. Autrement dit, il n'y aura pas d'avancée en science sans pour autant mettre en avant la méthode déductive.

Références bibliographiques

- Aristote, *Organon III***,** *Les Premiers Analytiques,* trad. nouvelle Jules Tricot, Paris, Vrin, 2001.

- Aristote*, Organon IV*, *Les Seconds Analytiques,* trad. nouvelle, J. Tricot, Paris Vrin, 2000.

- Aristote*,* 1991, *La métaphysique, Tome I,* trad. Jean Tricot, Paris, Vrin.

- Adorno (Theodor W). & Popper (Karl Raimund), 1979, *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Complexe.

- Bachelard (Gaston), 2000, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin.

- Batieno (Jacques), 2012, *Karl Popper ou l'éthique de la science*, Préface d'Emmanuel Malolo Dissake, éditions Dianoïa, Paris.

[40]Popper (Karl Raimund), 1973, *La logique de la découverte scientifique*, traduit de l'anglais par Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Deveaux, préface de Jacques Monod, Paris, Payot, p.41

- Bouveresse (Renée), 1988, *Karl Popper ou le rationalisme critique*, Paris, Vrin.

- Boyer (Alain), « La rationalité ouverte », *Philosophia Scientiæ* [en ligne], 11-1 2007, mis en ligne le 27 juin 2011, consulté le 04 mai 2019. URL : http : //jiurnals. openedition.org/philosophiascienti/313.

- Chalmers (Alan Francis), 1987, *Qu'est-ce que la science ? : récents développements aux philosophies des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyarbend*, traduit de l'anglais par Michel Biezunski, Paris, La Découverte.

- Descartes (René), 2002, *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. Jacques Brunschwig, Paris, Librairie Générale Française.

- Hume (David), 1983, *Enquête sur l'entendement humain,* traduction française de P. Baranger et P. Saltel, Paris, Flammarion.

- James (William), 2011, *Le pragmatisme : un nouveau nom pour d'anciennes manières de penser, traduction* de Nathalie Ferron, préface, notes, chronologie et bibliographie de Stéphane Madelrieux, Paris, Flammarion.

- Kant (Emmanuel), 1945, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, traduction française L. Guillermit, Paris, Vrin.

- Nguimbi (Marcel), 2016, *Penser l'épistémologie de Karl Raimund Popper*, Deuxième édition revue, corrigée et augmentée de la belief version et de la rhétorique de l'onto-logique, Paris, L'Harmattan.

- Nguimbi (Marcel), 2015, *Robert Boyce Brandom Penser le pragmatisme analytique*, Paris, L'Harmattan.

- Popper (Karl Raimund), 1973, *La logique de la découverte scientifique*, traduit de l'anglais par Nicole Thyssen-Rutten et Philippe Deveaux, préface de Jacques Monod, Paris, Payot.

- Popper (Karl Raimund), 1979, *La société ouverte et ses ennemis*, Tome 2, Hegel et Marx, Paris, Le Seuil.

- Popper (Karl Raimund), 1981, *La quête inachevée. Une autobiographie intellectuelle*, traduit de l'anglais par Renée Bouveresse, avec la collaboration de Michelle Bouin-Naudin, Paris, Calmann-Lévy.

- Popper (Karl Raimund), 1982, *La connaissance objective, une approche évolutionniste*, traduction française de Catherine Bastuns, Bruxelles, Complexe.

- Popper (Karl Raimund), 1984, *L'univers Irrésolu, plaidoyer pour l'indéterminisme*, traduction française de Renée Bouveresse, édition établie et annotée par WW Bartley III, Paris, Hermann.

- Popper (Karl Raimund), 1985, *Conjonctures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, traduit de l'anglais par Michelle-Irène et Marc B. de Launay, Paris, Payot.

- Popper (Karl Raimund), 1988, *Misère de l'historicisme*, traduction française de H. Rousseau et R. Bouveresse, Paris, Presses Pocker.

- Popper (Karl Raimund), 1991, *Un univers de propensions : Deux études sur la causalité et l'évolution*, traduit de l'anglais et présenté par Alain Boyer, Paris, éd. De l'Eclat.

- Popper (Karl Raimund), 1992, *Le réalisme et la science*, Post-scriptum à la logique de la découverte scientifique, traduction française de Alain Boyer et Daniel Andler, Paris, Hermann.

- Popper (Karl Raimund), 1997, *Toute vie est résolution de problèmes : questions autour de la connaissance de la nature*, Paris, Actes Sud.

La question méthodologique de l'histoire des sciences

Bichard AHMAT,
Université Marien Ngouabi (Congo)
tambachant@gmail.com

Résumé

Au tour des années 30, s'éclate une querelle autour des questions méthodologiques en histoire des sciences. Elle met aux prises, d'une part, les internalistes qui pensent que le progrès de la science dépend des éléments théoriques et non pratiques, et les externalistes qui expliquent ce progrès par des raisons extérieures à la science, notamment par des raisons pratiques et matérialistes, car le développement de la science est l'œuvre de techniciens, d'ingénieurs civils et surtout militaires, de savants ; et d'autre part, les continuistes considérant que la révolution scientifique moderne n'est que le prolongement de la révolution déjà amorcée dans l'antiquité et au Moyen Age, et les discontinuistes estimant qu'il y a des ruptures, des mutations intellectuelles en science ; et enfin, les wigghistes qui voient dans la science du passé les victoires et la vérité de la science du présent, et les historicistes qui appellent à interpréter le passé dans ses propres termes. Popper s'est aussi incrusté dans le débat en proposant de procéder à une analyse comparative des théories des différents auteurs, pour marquer le progrès de la science.

Mots-clés : histoire, méthodologie, progrès, révolution, science.

Abstract

Au tour des années 30, s'éclate une querelle autour des questions méthodologiques en histoire des sciences. Elle met aux prises, d'une part, les internalistes qui pensent que le progrès de la science dépend des éléments théoriques et non pratiques, et les externalistes qui expliquent ce progrès par des raisons extérieures à la science, notamment par des raisons pratiques et matérialistes, car le développement de la science est l'œuvre de techniciens, d'ingénieurs civils et surtout militaires, de savants ; et d'autre part, les continuistes considérant que la révolution scientifique moderne n'est que le prolongement de la révolution déjà amorcée dans l'antiquité et au Moyen Age, et les discontinuistes estimant qu'il y a des ruptures, des mutations intellectuelles en science ; et enfin, les wigghistes qui voient dans la science du passé les victoires et la vérité de la science du présent, et les historicistes qui appellent à interpréter le passé dans ses propres termes. Popper s'est aussi incrusté dans le débat en proposant de procéder à une analyse comparative des théories des différents auteurs, pour marquer le progrès de la science.

Keywords : histoire, méthodologie, progrès, révolution, science.

Introduction

La méthodologie de l'histoire des sciences fait signe ou donne à penser aux questions liées aux problèmes de méthodes qui émaillent cette discipline scientifique. Cette problématique a créé des moments de discorde entre les historiens des sciences. Ainsi, l'on compte un certain nombre de querelles dites classiques qui mettent en contradiction internalistes et externalistes, discontinuistes et continuistes, et présentistes ou whiggistes et historicistes (il s'agit de ceux qui tiennent compte de la relation qu'entretient la science avec son passé). Ce sont des querelles qui intéressent particulièrement les années 1930.

A vrai dire, si la méthodologie de la philosophie des sciences exige l'examen d'une sélection de problèmes philosophiques qui relèvent des sciences ou de la science , l'évaluation des tentatives de solutions relatives à ces problèmes , l'interrogation sur les manières variées dont des philosophes, des savants, des groupes d'auteurs ou des écoles de pensée ont pu concevoir et ont pu se représenter la science et sur la diversité des formes de questionnement qui en résultent, la méthodologie générale de l'histoire des sciences quant à elle exige l'examen critique des théories, l'analyse de présupposés métaphysiques de ces théories et « une proposition de versions récurrentes de celles-ci ».

L'histoire des sciences examine les sciences dont elle fait l'histoire. Il serait difficile de définir ce qu'elle est, d'où la nécessité pour nous de considérer simplement et ce de façon historique, comment elle est née, qu'est-ce qui fait sa singularité par rapport à l'histoire ou à la philosophie (dont elle tire son existence) avec lesquelles elle garde certaines choses communes. Jean-François Braunstein fait la genèse de l'histoire des sciences en ces termes :

> La discipline qu'est l'histoire des sciences gagne à être étudiée historiquement, comme elle examine elle-même les sciences dont elle fait l'histoire. Plutôt que de donner une définition a priori de ce qu'elle « devrait être », il convient d'être attentif à sa singularité, de tenter de comprendre comment elle s'est historiquement constituée comme discipline à part entière, indépendante, dont elle est issue, mais aussi liée à ces disciplines, avec qui elle conserve un certain nombre de problématiques communes (Braunstein, 2008, p.7).

C'est à la fin du XIX^{e} siècle que la discipline s'est constituée institutionnellement, sur le plan de la recherche et de l'enseignement, on assiste ainsi à un discours sur les horizons différents au sein de la discipline. Les thèmes méthodologiques sont plus souvent des leçons tirées d'un travail effectué, ainsi que le fait remarquer Georges Canguilhem (1971, p. 30) pour qui,

> Aussi profonde que soit la vérité que veut clamer l'artiste, s'il ne dispose que d'elle, il devient muet : il en est de l'historien des sciences comme des peintres dont parle Malraux, qui se découvrent des maturités autres. C'est à la fréquentation des historiens des sciences que le scientifique (le philosophe, l'historien) découvre que, lui aussi, il sera, et qu'il le devient : ni la science, ni la philosophie, ni l'histoire ne lui auraient donné le projet, ni les moyens.

La méthodologie ne prétend pas être un *ars inveniendi ;* elle se constitue après ce qu'elle commente, et ailleurs. Elle consiste donc à dire les questions de méthodes. La méthodologie générale de l'histoire des sciences requiert l'examen minutieux des théories, une analyse de leurs présupposés métaphysiques et l'exposition de ces théories à la critique. Partant, comment l'histoire des sciences est-elle apparue ? Qu'est-ce qui fait sa spécificité par rapport aux autres disciplines historiques ?

Ainsi, pour tenter de répondre à ces questions, nous opterons pour la méthode analytique et historique.

1. Brève historique de l'histoire des sciences

A en croire Braunstein, l'histoire des sciences n'est pas une discipline ancienne, ni antique, mais une discipline récente et moderne. Elle est même une discipline contemporaine qui serait née grâce à l'œuvre d'Auguste Comte et de William Whewell. C'est partant de ces œuvres qu'elle s'est petit à petit stabilisée et même pris forme. Braunstein ajoute :

> L'histoire des sciences est une discipline relativement récente, puisqu'elle ne date vraiment que du milieu du XIX[e] siècle : elle trouverait sa date de naissance officielle, sous la forme d'une « histoire générale des sciences », dans l'œuvre d'Auguste Comte en France, ou, en Angleterre, dans l'œuvre contemporaine de William Whewell. Ses méthodes ne se préciseront que progressivement et on peut estimer que l'histoire des sciences n'a véritablement atteint sa maturité qu'à partir des années 1930, à la suite d'une série de controverses théoriques, qui l'ont conduite à se stabiliser, pour un temps, auteur d'un certain paradigme, que l'on pourrait qualifier de « koyréen » au sens large » (Braunstein, op. cit., p. 8).

Il est clair qu'il y a eu de vives controverses théoriques qui ont divisées les historiens des sciences. Parmi ces controverses, on note celle entre l'internalisme et l'externalisme.

2. L'internalisme et l'externalisme

Le débat entre ces deux doctrines remonte du deuxième congrès international d'histoire des sciences tenu à Londres en 1931. On note la présence d'une délégation soviétique sous la direction de Nicoles Boukharine et Bois Hessen qui trouva l'occasion d'exposer son article sur « *les racines sociales et économiques des* ***principia*** *de Newton* ». Ses considérations seront taxées d'externalisme brutal, car pour lui « *la coïncidence parfaite entre les thèmes de la physique étudiés à cette époque, nés des besoins de l'économie et de la technique et le contenu principal des* ***principia*** », serait à l'origine du matérialisme. (Hessen, 2006, p. 129). Il ressort de cette pensée qu'il se trouvait des germes matérialistes sous-jacentes dans les *Principia* de Newton, selon l'expression de Hessen. Cela s'explique par les origines bourgeoises de Newton qui n'a considéré que « *ses croyances idéalistes et théologiques* ». (Hessen, *ibid.*). A partir de sa vision « bourgeoise » de la matière comme inerte, on comprend ses intentions en recourant à la main de Dieu pour expliquer le mouvement du soleil.

Cette conception de Hessen a été au cœur de débats et a influencé quelques-uns, à l'image de Joseph Needham. Celui-ci s'est donné aux recherches penchées sur la science chinoise, pour tenter de trouver la solution à la grande question : Pourquoi la science moderne a-t-elle été inventée en Europe occidentale et non pas plutôt en Inde ou en Chine ? Needham répond que cela est dû au mépris par les bureaucrates féodales chinois de la «bourgeoisie commerçante». C'est une conception purement externaliste.

On observe aussi une explication externaliste chez Edgar Zilsel. Pour lui, la naissance de la science moderne s'explique par la conciliation faite par le «capitalisme commerçant» au courant des années 1600, entre les catégories sociales qui étaient autrefois séparées : les universitaires, les humanistes et les artisans-ingénieurs. La science a donc une origine sociale, elle naît des raisons extérieures à elle-même.

Cependant, c'est grâce à Alexandre Koyré que toutes ces considérations sociales de la naissance de la science ont pris fin. La publication par ce dernier des *Etudes galiléennes*, en 1939, a apporté un grand changement brusque de paradigme. Koyré s'acharne sur la théorie psychosociologique (marxiste et semi-marxiste) de Borkenau, Hessen et Zilsel, qui considère le développement de la science moderne comme étant « *l'œuvre de techniciens, d'ingénieurs civils et surtout militaires* » et de « *savants qui, à cause de l'importance croissante de la bourgeoisie aux XVIe et VIIe siècles, se mirent à réfléchir à des problèmes techniques qu'ils n'avaient cessé de négliger depuis Archimède* ». (Koyré, 1966, p. 44.).

Koyré estime que toutes ces théories ont mis de côté deux facteurs essentiels : d'un côté « *l'intérêt purement théorique en mathématique* » inhérente à la

redécouverte de la science grecque et de l'autre côté l'importance de l'étude autonome de l'astronomie à partir des éléments théoriques sur la structure de l'univers et non pas par des besoins pratiques (Idem.).

En outre, dépassant la querelle entre internalistes et externalistes, T.S. Kuhn exhibe ainsi qu'il suit la contribution de Koyré :

> Les révolutions radicales subies au cours des XV^e^ et XVII^e^ siècles par l'astronomie, les mathématiques, la mécanique et même l'optique doivent peu aux instruments, expérimentations ou observations nouveaux. La méthode principale de Galilée, selon eux, est avant tout celle de l'expérience par la pensée (…). Si des nouveautés culturelles sont nécessaires pour expliquer pourquoi des hommes comme Galilée, Descartes et Newton furent soudain capables de voir d'une façon nouvelle des phénomènes bien connus, ces nouveautés sont avant tout d'ordre intellectuel et regroupent le néoplatonisme de la Renaissance, le renouveau de l'atomisme antique et la découverte d'Archimède (Kuhn, 1990, p.p. 171-172).

Dans ces propos, on peut retenir que pour les internalistes et Kuhn lui-même, les révolutions en science ne sont pas dues aux causes extrascientifiques, moins encore aux instruments ou aux observations. Ces révolutions sont internes à la science elle-même et ne relèvent que de la pensée ou de l'intelligence et non de la pratique. Ainsi, pour Henri Guerlac, « *le lien étroit entre pensée et action est une caractéristique notable de la science moderne – de sa poussée en avant et de sa capacité immense d'affecter nos vies* », c'est-à-dire que ce serait arbitraire de vouloir séparer les idées et l'expérience, la pensée et l'action ; les idées ne sont pas des choses indépendantes, mais toujours liées aux choses matérielles.

Pour Koyré (1966, p.73), il s'agirait là sans doute d'une « *reprojection dans le passé d'un état actuel, ou tout au moins moderne* ». Selon lui, la science est d'abord et avant tout «*théoria*», une recherche de la vérité. C'est ce but qui confère à l'histoire des sciences un grand intérêt, puisqu'« *elle nous révèle l'esprit humain dans ce qu'il a de plus haut* » (Idem).

C'est donc grâce au programme idéaliste ou plutôt philosophique de Koyré que l'histoire des sciences est entrée dans son nouveau cadre. Dans sa considération internaliste, il accorde une place de choix à la philosophie, ce qui peut d'ailleurs paraître comme une discipline en dehors de la science. Koyré avoue ici cet extérieur qu'est la philosophie, mais rejette l'extérieur d'ordre des données économiques et sociales. Par considération internaliste de la science, Koyré s'est fait des disciples, à l'instar de Bernard Cohen, Rupert Hall, Alistair Combie, Charles Gillispie.

En outre, l'on peut dire que la victoire ou le succès de cette théorie internaliste de l'histoire des sciences serait due en partie à l'histoire (en tant que cours des événements). En effet, dans la période d'après-guerre (la seconde guerre mondiale), il y a propagation et développement de cette théorie suite aux conséquences du stalinisme et du nazisme, conséquences qui ont éloigné les historiens des sciences de la conception d'une science au service de la politique ou pour des fins meurtrières et criminelles.

A vrai dire, cette querelle entre internalisme et externalisme s'est plus focalisée et a davantage gravité autour de la science, mieux autour de l'interprétation de la révolution scientifique des XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Chacun des courants, sans dominer sur l'autre, se sépare sur les causes de cette révolution. Ainsi, la révolution scientifique demeure un problème crucial.

En dehors de cette première querelle, il y en a eu aussi entre continuisme et discontinuisme.

3. Le continuisme et le discontinuisme

C'est aussi une querelle qui remonte des années 1930. Pierre Duhem serait l'instigateur de la pensée continuiste en ce qui concerne la révolution scientifique, quand il estimait « fixer des idées » d'une « révolution générale » de l'esprit humain à propos de F. Bacon, René Descartes et Galilée. Il pense aussi qu'

> on peut en dire avec exactitude, comme de tous les autres événements humains, qu'elle s'est accomplie constamment et de plus en plus, particulièrement depuis les travaux d'Aristote et de l'école d'Alexandrie, et ensuite depuis l'introduction des sciences naturelles dans l'Europe occidentale par les Arabes (Comte, 1830, p. 27).

A en croire Auguste Comte, la révolution scientifique a commencé depuis l'Antiquité à travers l'œuvre d'Aristote et celle de l'Ecole d'Alexandrie, mais aussi par l'essor ou le développement des sciences naturelles en occident. Cette révolution est continue.

Quant à Pierre Duhem, la révolution scientifique moderne n'est que le prolongement de la révolution scientifique déjà amorcée au Moyen-âge. D'où la nécessité, selon lui, de respecter la tradition grâce à laquelle il y a progrès de la science. Il écrit :

> La science mécanique et physique, dont s'enorgueillissent à bon droit les temps modernes, découle, par une suite ininterrompue de perfectionnement à peines sensibles, des doctrines professées au sein des écoles du Moyen-âge ; les prétendues révolutions intellectuelles n'ont été le plus souvent que des évolutions lentes et longuement préparées ; les soi-disant renaissances que des réactions fréquemment injustes et stériles ; le respect de la tradition est une condition essentielle du progrès scientifique (Duhem, 1905, p. IV).

Il ajoute aussi que « *la mécanique de Galilée, c'est, peut-on dire, la forme adulte d'une science vivante dont la mécanique de Buridan était la larve* » (Duhem, 1958, p. 200.).

Cette pensée de Duhem s'explique non seulement par le fait qu'il organise une «physique de croyant» et voudrait réhabiliter le Moyen-âge chrétien, mais surtout par la vision conventionnaliste qui stipule que le but de la physique n'est pas d'expliquer, mais plutôt de «sauver les phénomènes». Ainsi, pour Duhem, il n'y a pas d' « expérience cruciale », pas de moment de rupture dans l'histoire des sciences, mais simplement « tâtonnements, retouches et repentirs ». Il prend comme fondement de ses arguments conventionnalistes l'astronomie antique qui ne se proposerait rien d'autre que de sauver les phénomènes.

A l'opposé de Duhem, c'est Gaston Bachelard qui introduisit une conception discontinuiste de la science, tout en critiquant le continuisme. Bachelard est théoricien des ruptures. Dans *Le nouvel esprit scientifique,* il parle de « *mutation intellectuelle* », ou « *d'allure révolutionnaire* » à propos des changements qui s'opèrent dans la science contemporaine (Bachelard, 1933, p. 177). Il postule ainsi pour les révolutions scientifiques de son époque et même de notre époque, puis la nécessité corrélative d'un « franc modernisme ». Il y a, selon lui, des actes épistémologiques qui sont de « *saccades du génie scientifique, qui apporte des impulsions inattendues dans le cours du développement scientifiqu*e ». (Bachelard, 1951, p.p. 23-24).

Cette critique de Bachelard a fasciné Alexandre Koyré. Ce dernier emprunta au premier sa conception de « mutation intellectuelle ». La science évolue avec de moments de ruptures. Elle connaît des victoires et des défaites, donc des mutations. Koyré écrit :

> L'étude de l'évolution (et des révolutions) des idées scientifiques – seule histoire (avec elle, connu de la technique) qui donne un sens à la notion, tant glorifiée et tant décriée, de progrès – nous montre l'esprit humain aux prises avec la réalité ; nous révèle ses défaites, ses victoires, nous montre quel effort surhumain lui, a coûté chaque pas sur la voie de l'intellection du réel, effort qui aboutit, parfois, à une véritable « mutation de l'intellect humain (Koyré, op. cit., p. 11.).

La révolution évoquée ici est celle des XVI[e] et XVII[e] siècles. C'est elle qui suscite des controverses parmi les continuistes et les discontinuistes. La parution de la *Structure des révolutions scientifiques* de T.S. Kuhn a alimenté davantage cette controverse. Bien avant, ce dernier exposa ses conceptions internalistes à la suite des idées de Koyré. Mais, dans cet ouvrage publié en 1972, il montre que la révolution n'est une et unique : il y a des révolutions. L'histoire des sciences est émaillée des périodes appelées de « sciences normales » où les scientifiques ou les savants s'entendent en adoptant les mêmes théories, et une période de crise ou de révolution qui les divise. Il s'agit de changement de paradigmes. Les paradigmes sont ces « *découvertes scientifiques universellement reconnues qui, pour un temps, fournissent à une communauté de chercheurs des problèmes types et des solutions* ». (Kuhn, 1983, p. 11.). Les périodes de science normale sont déterminées par de grandes découvertes acceptées et validées par la communauté. C'est ainsi que la connaissance scientifique évolue, sous un processus non cumulatif de savoirs. La révolution scientifique implique une reconstruction globale de tout un secteur scientifique.

Outre cette querelle, il existe aussi une autre entre le whiggisme et l'historicisme, telle que nous allons le voir dans les lignes qui suivent.

4- Le whiggisme et l'historicisme

Cette querelle est présente et manifeste dans l'épistémologie anglo-saxonne. C'est à la suite de la publication en 1931 par Herbert Butterfield de «*The whig interprétation of history*». Il s'acharne contre les historiens whigh qui rejettent les préjugés du présent sur le passé. Ces penseurs font des éloges des révolutions passées à travers lesquelles on peut produire une histoire du présent. Herbert appelle ainsi au rejet du «présentisme». Le présentisme ou le whiggisme voit dans la science du passé les victoires et les vérités de la science du présent. Toute l'histoire des sciences est fondée sur le progrès.

Koyré rejette également le whiggisme de façon indirecte. Le passé doit, selon lui, être interprété dans ses propres termes. Ainsi, « *Il est essentiel de replacer les œuvres étudiées dans leur milieu intellectuel et spirituel, de les interpréter en fonction des habitudes mentales, des préférences et des aversions de leurs auteurs* ». (Koyré, op. cit., p. 14.).

Certains présentistes soutiennent même que le présent éclaire le passé. Pour mieux rendre compte du passé, il faut avoir la maîtrise du présent. Il s'agit d'une épistémologie par récurrence.

A l'opposé de cette thèse, Jacques Roger qui est partisan de l'historicisme, c'est-à-dire de l'histoire historienne, critique la pensée présentiste de Bachelard. Cette pensée comporte selon lui des dangers d'anachronisme. Il écrit :

> Koyré a appris aux historiens des sciences à lire des textes, tels qu'ils avaient été écrits, et en les replaçant dans leur contexte intellectuel, alors que Bachelard soumet l'histoire à un projet philosophique et ne l'étudie pas pour elle-même, mais pour ce qu'elle permet de prouver, pour peu qu'on l'en sollicite (Jacques Roger, 1995, 51.).

Toute l'histoire des sciences fondée sur des faits interprétés et choisis est fausse.

Popper n'est pas resté indifférent face à ce problème crucial de méthodologie. Il faut procéder à l'étude comparative des théories des différents savants au moyen de la critique. C'est elle qui est génératrice de la science.

L'auteur de *La Connaissance objective* reprend des travaux plus anciens et compare même la théorie de Kepler et de Galilée à la théorie de Newton. Il élabore une philosophie du faillibilisme critique. La théorie scientifique n'est pas stable, acquise ou certaine. Elle est susceptible de changement, de modification par le moyen du protocole des tests. Il écrit :

> (…) Par la méthode d'essai et erreur, on élimine progressivement toutes les théories à mesure qu'elles échouent pour les remplacer par des théories nouvelles qui résistent mieux aux tests, se révélant ainsi, sinon vraies, du moins plus proches de la vérité que les anciennes » (Popper, 2001, p. 130.).

Aucune théorie scientifique ne peut être vraie, mais les sciences progressent néanmoins. Toutes les théories sont irréductiblement conjecturales.

C'est pour cette raison qu'il se proposa de traiter les questions de méthode en biologie, mais aussi certains problèmes relatifs à la théorie de l'évolution. Il trouve à l'intérieur de la théorie darwinienne ou néo-darwinienne des difficultés qu'il appelle « difficultés classiques », puisque Herbert Spencer constatait aussi les mêmes difficultés. Ce constat a été fait aussi par Darwin lui-même. Popper a compris toute la nécessité de l'effondrement de la théorie scientifique considérée comme inébranlable parmi toutes les théories. C'est dans ce sillage que Lakatos écrit de lui :

> Ce qui distingue Popper est, essentiellement, qu'il a saisi tout ce qui implique l'effondrement de la théorie scientifique la mieux corroborée de tous les temps : la mécanique et la théorie de la gravitation de Newton (Lakatos, 1994, p. 2.).

A partir de nombreuses découvertes et surtout celle d'Einstein, plusieurs scientifiques ont compris que la connaissance scientifique n'est pas une connaissance prouvée. D'où l'écroulement de la « structure des valeurs intellectuelles », de l'idéal de vérité prouvée, de vérité probable de Rudolf Carnap ; l'écroulement qui ne laisse pas épargné l'idéal de « vérité par consensus » de Polanyi et de Kuhn.

D'après Popper, il faut par « réfutation » exiger le rejet, l'élimination d'une théorie. On doit critiquer la théorie dominante et proposer de nouvelles théories si l'actuelle s'avère faiblement compétitive. Les sciences sont une révolution permanente et la critique le noyau même de toute l'entreprise scientifique. Le changement est synonyme de la logique de la découverte scientifique, d'une construction rationnelle, comme pourrait bien l'écrire Lakatos : « *Pour Popper, en science le changement est rationnel ou peut au moins être reconstruit rationnellement et il relève du domaine de la découverte scientifique* » (Ibid.).

Popper invite donc ceux qui pensent que le développement dépend des expériences et des observations d'intégrer ce nouveau processus. La critique est l'élément fondamental d'élaboration de la science. Car,

> l'examen critique auquel nous soumettons nos théories nous conduit à essayer de les tester et de les éliminer ; et ces tentatives à leur tour, suscitent un certain type d'expériences et d'observations auxquelles personne n'eut songé de nos théories et de la critique que nous leur faisons subir (Popper, 2006, p. 320.).

Il convient de noter que l'erreur occupe une place de choix dans le déroulement de la science. Nous devons ainsi en tenir compte si nous croyons au

progrès de la connaissance scientifique, puisque, dit Bachelard, « *l'esprit scientifique doit se former en se reformant* » (Bachelard, op. cit., p. 23.).

Notons que le progrès, tant évoqué ici par Popper, n'est pas le progrès de la loi historique, loi qui est déjà incompatible avec la science elle-même, car « *L'histoire de la science à l'instar de celle de toutes les idées humaines, est faite de rêves irresponsables, d'obstination et d'erreur* » (Popper, op. cit., p. 321). Cela veut dire que tout le processus du développement de la science est fait d'erreurs qui doivent être surmontées. Aussi, il convient de préciser qu'à la différence de toutes les activités ou idées humaines, ce n'est qu'en science qu'on assiste non seulement aux critiques systématiques (d'erreurs), mais aussi à l'amélioration de ces erreurs. Audace des conjectures, d'une part, austérité des réfutations de l'autre : telle est ce qui doit gouverner toute l'histoire des sciences. Elle est le produit de textes critiqués. Ces textes constituent le corps de l'histoire. Voilà pourquoi Charles Daremberg écrit :

> Comment, en effet, écrire l'histoire d'une science quand les textes ne sont pas corrects, quand le sens littéral n'en est pas fixé, quand l'interprétation en est laissé à l'arbitraire, quand la fantaisie et non la critique en a déterminé… (Daremberg, 1970, p. 13).

La critique doit être au fondement de toute l'histoire des sciences. Les tests, théories et doctrines devraient être examinés pour une histoire correcte des sciences. La méthodologie de l'histoire des sciences s'explique par la compréhension du but de la science (qui est l'explication) et par le fait que l'explication la plus satisfaisante est celle qui a subi les tests cruciaux. Cependant, savoir si ce but de la science est réalisable, reste un problème puisque nous ne disposons pas de moyens pour le constater, estime Popper.

> Que ce soit réalisable, nous ne pouvons l'affirmer, ni avec ni sans l'aide du réalisme métaphysique, qui ne peut nous donner qu'un certain encouragement infinitif, un certain espoir, mais aucune espèce d'assurance (Popper, 2001, p. 313).

Dès lors, pour traiter rationnellement de la méthodologie, il est permis de supposer et de conjecturer, mais pas de trouver une supposition métaphysique qui est une fausse idée. Le développement de la connaissance consiste à passer des problèmes anciens aux problèmes nouveaux, au moyen de conjectures et réfutations (Popper, 2001, p. 388.).

« *La méthode fondamentale pour le développement de la connaissance reste celle de la conjecture et de la réfutation, de l'élimination des explications inadaptées* » (Popper, op. cit., p. 396.). Popper estime qu'il se pose un certain nombre de problèmes méthodologiques en biologie. Une méthode n'est pas la voie royale du succès. On ne peut pas justifier un résultat scientifique. Il est une idée donc erronée que de considérer la méthode scientifique comme un moyen d'accession au succès, car d'ailleurs il n'existe pas de moyens d'y parvenir.

En effet, le résultat scientifique ne peut qu'être critiqué et testé, mais jamais justifié. A l'issue des tests ou des critiques, on saura s'il est meilleur, élevé ou puissant, etc., sans pour autant la justifier. Ainsi, dans la recherche, on doit être clair par rapport à notre problème. Etre clair aussi quant aux théories adaptées et reconnaître que nous adoptons tous des théories que nous estimons justes, alors que parfois elles sont fausses. D'où la critique devient nécessaire.

Ainsi, pour Popper, « *Quiconque conçoit un chemin qui mène au succès dans les sciences sera immanquablement déçu. Il n'y a pas de voie royale qui conduise au succès* » (Popper, 2001, p. 397). La méthode scientifique ne peut être conçue comme un moyen de justification des résultats scientifiques. Si une théorie semble la seule possible,

prenez cela comme le signe que vous n'avez compris ni la théorie ni le problème qu'elle a pour fonction de résoudre. Les expériences sont de simples tests de nos théories. Si une théorie paraît donner la solution, alors elle ruine une première ou une ancienne à quoi on n'a certainement fait aucun cas.

La meilleure attitude consiste à réfuter nos propres théories plutôt que de laisser les autres le faire. C'est aussi en défendant sa théorie que l'on prouve sa force et la fécondité des critiques.

Selon Popper, ce n'est pas parce que le monde nous enseigne que nous apprenons à le connaître, mais c'est parce qu'il lutte contre nous. Il écrit :

> Nous apprenons à connaître notre environnement non parce qu'il nous instruit, mais parce qu'il nous défie : il nous incite à des réponses (qui sont entre autres nos attentes, nos anticipations ou nos conjectures), et nous apprenons grâce à l'élimination de nos réponses qui échouent – autrement dit, nous apprenons à partir de nos erreurs (Popper, op. cit., p.p. 398-399).

Le résultat d'une telle méthode peut sembler relever de l'observation et de l'induction. Il y a un processus d'évolution incitatif simulant un processus inductif. Cette idée est caractéristique de Darwin. La comparaison de la théorie de Darwin et de Newton avait formulé des lois universelles décrivant le « comportement de l'univers physique », alors que Darwin n'a jamais formulé de lois universelles de la théorie de l'évolution.

> La théorie darwinienne de l'évolution n'a posé aucune loi universelle (…). Il n'existe pas de lois darwiniennes de l'évolution. En réalité, c'est Herbert Spencer qui a tenté de formuler des lois universelles de l'évolution – les lois de «différenciation et d'intégration » (Popper, Idem).

Ces dernières lois sont vides de contenu empirique, ce que Darwin lui-même faisait déjà remarquer. A travers le mécanisme de la sélection naturelle, Darwin a prouvé qu'on peut simuler « *les actions du Créateur, ses desseins et ses projets, et qu'il peut également simuler l'action humaine rationnelle orientée vers un projet ou un but* » (Darwin cité par Popper, 2001, p. 399).

Popper estime que son critère de falsifiabilité ne « *permet pas une classification exempte d'ambiguïté* » (Popper, 1973, p. 80).

En effet, l'analyse de la forme logique de la falsifiabilité ne peut à elle seule confirmer si un système d'énoncés est un système conventionnel de définitions implicites irréfutables, « *où s'il est un système empirique (…), c'est-à-dire un système réfutable* » (Popper, Ibid.).

Il faut donc noter que les thèmes méthodologiques sont plus souvent des leçons tirées d'un travail effectué que le résultat d'un examen rigoureux et exhaustif des conditions de possibilité des travaux faits et à faire.

Conclusion

Après analyse, nous nous rendons compte que l'histoire des sciences n'est pas une discipline antique, mais plutôt une discipline moderne. C'est à partir des années 1930 qu'elle a atteint sa maturité et s'est constituée en discipline scientifique. Aussi examine-t-elle la science dont elle fait l'histoire.

A la suite donc des controverses de ces époques, l'on assista à sa stabilisation. Ces controverses ont mis aux prises internalistes et externalistes, discontinuistes et continuistes, présentistes ou whiggistes et historicistes.

Nous avons rappelé que la première controverse, c'est-à-dire celle entre internalistes et externalistes, remonte à l'année 1931, lorsque Bois Hessen

(externaliste supposé) présente à la conférence de Londres ses travaux sur les *Principia* de Newton et conclut à une origine sociale et économique de la science. Elle est née des raisons extérieures à elle-même. A l'opposé, c'est Alexandre Koyré qui désavoua cette considération externaliste lorsqu'il estima en 1939 que la science moderne serait née de l'intérêt purement théorique en mathématique et de l'autonomie de l'astronomie dans ses considérations théoriques sur l'univers.

La seconde controverse entre continuistes et discontinuistes est celle qui opposa Duhem pour qui la science moderne n'est que la continuité de l'œuvre d'Aristote, de l'école d'Alexandrie et des sciences naturelles introduites par les arabes en Europe et Bachelard pour qui la science est rupture, changement…

Et, la troisième controverse est celle qui opposa ceux qui rejettent les préjugés du présent sur le passé et ceux qui voient en cette idée des dangers d'anachronisme. Enfin, pour Popper, la méthode scientifique est celle de la critique qui fait jaillir la science. Il n'existe point de méthode exclusive qui conduise à la vérité.

Bibliographie

- Bachelard Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F, 1933.

- Bachelard Gaston, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, P.U.F, 1951.

Bois Hessen, *Les racines sociales et économiques des Principia de Newton. Une rencontre entre Newton et Marx à Londres*, Paris, Vuibert, 2006.

- Braunstein Jean-François, *L'histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*, Paris, Vrin, 2008.

- Canguilhem Georges, *Introduction à l'histoire des sciences*, Paris, Hachette, 1971.

- Comte Auguste, *Cours de philosophie positive,* 1ere leçon (1830).

- Duhem Pierre, *Les origines de la statistique*, Paris, Hermann, 1905.

- Duhem Pierre, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, t. III*, Paris, Hermann, 1958.

- Koyré Alexandre, *Etudes newtoniennes*, Paris, 1966.

- Koyré Alexandre, « *Perspective sur l'histoire des sciences* », Communication au collège d'Oxford de Juillet 1961, in A. Combie, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, trad. Alexandre Koyré, Paris, Gallimard, 1966, p.p. 73-90.

- Koyré Alexandre, *Etudes galiléennes*, Paris, Hermann, 1965.

Kuhn Samuel Thomas, *La tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard, 1990.

- Kuhn Samuel Thomas, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.

- Popper Karl, *La Connaissance Objective,* trad. J.J. Rosat, Paris, Champs-Flammarion, 2001.

- Roger Jacques, *Pour une histoire des sciences à part entière*, Paris, Albin Michel, 1995.

Les présupposés métaphysiques de l'antipsychologisme chez Frege

Miser ONDZE YANDZA
et
Gildas DAKOYI TOLI
Université Marien Ngouabi (Congo)
ondzeyandza@yahoo.fr
gildasdakoyi@gmail.com

Résumé

La présente étude porte essentiellement sur le système logique de Frege. Elle vise à montrer comment l'exclusion de l'intuition psychologique prônée par le mathématicien, logicien et philosophe d'Iéna vient confirmer, à nouveaux frais, la subtilité du rapport qui s'établit entre la logique et la métaphysique, mais redouté à tort ou à raison par certains philosophes. Ce rapport étroit se clarifie davantage, à partir de la distinction philosophico-logique que Frege a pu établir entre la représentation et la pensée, d'une part, et entre les lois de la nature et les lois de la logique pure, d'autre part. Cette distinction qui tient lieu de rupture épistémologique, repose sur une considération classique de la vérité comme certitude, analytique et *a priori*. D'où une esquisse de réhabilitation du sujet épistémique paraît utile, afin de justifier l'interaction qui se construit subtilement entre le psychologique et l'antipsychologique dans la pensée du sujet. Dès lors, au lieu de demeurer dans un cadre logique clos pour penser la vérité, une passerelle vers une approche métalogique paraît nécessaire pour plus de flexibilité logique sur la vérité toujours en questionnement.

Mots-clés : antipsychologisme, métaphysique, nombre, pensée, psychologisme.

Abstract

La présente étude porte essentiellement sur le système logique de Frege. Elle vise à montrer comment l'exclusion de l'intuition psychologique prônée par le mathématicien, logicien et philosophe d'Iéna vient confirmer, à nouveaux frais, la subtilité du rapport qui s'établit entre la logique et la métaphysique, mais redouté à tort ou à raison par certains philosophes. Ce rapport étroit se clarifie davantage, à partir de la distinction philosophico-logique que Frege a pu établir entre la représentation et la pensée, d'une part, et entre les lois de la nature et les lois de la logique pure, d'autre part. Cette distinction qui tient lieu de rupture épistémologique, repose sur une considération classique de la vérité comme certitude, analytique et *a priori*. D'où une esquisse de réhabilitation du sujet épistémique paraît utile, afin de justifier l'interaction qui se construit subtilement entre le psychologique et l'antipsychologique dans la pensée du sujet. Dès lors, au lieu de demeurer dans un cadre logique clos pour penser la vérité, une passerelle vers une approche métalogique paraît nécessaire pour plus de flexibilité logique sur la vérité toujours en questionnement.

Keywords : antipsychologisme, métaphysique, nombre, pensée, psychologisme.

Introduction

Le métaphysicien aurait vite compris le logicien d'autant plus que là où la métaphysique est devenue logique, la logique est devenue métaphysique. Comment demeurer alors insensible à cette fusion sublime des savoirs ? Parler des présuppositions métaphysiques de l'antipsychologisme chez Frege, revient non seulement à mettre en avant le caractère logiciste de la pensée vraie, mais aussi, solliciter une voie de passage vers sa conception métalogique dans un contexte philosophique dominé pour l'éthique de la discussion rationnelle. A l'aube de sa pensée logico-philosophique, Frege (1999, p.5) écrit :

> Nous divisons toutes les vérités ayant besoin d'une justification en deux sortes selon la preuve, pour les unes, peut avancer par la logique pure ou, pour les autres, doit s'appuyer sur les faits d'expérience. (…) ce n'est pas le mode de formation psychologique, mais la méthode de démonstration la plus parfaite qui est au fondement de la distinction.

Le souci d'éliminer l'intuitif du processus cognitif se révèle comme le fil conducteur de la réalisation du projet logique de Frege. Tel est le sens même du caractère antipsychologique attribué à son entreprise logico-philosophique. De ce fait, la logique pure renvoie à l'ensemble des lois et pensées qui existent indépendamment du mental et du cadre spatio-temporel. La méthode de démonstration la plus parfaite est sans doute, celle qui fait abstraction des données de l'expérience sensible en privilégiant les lois et symboles logiques. Il s'agit de la méthode déductive qui consiste à partir du général au particulier dans le souci de préserver l'universalité de la vérité démontrée et son immuabilité.

Dès lors, l'antipsychologisme chez Frege ne saurait s'entendre comme une simple élimination du psychologique, mais aussi et surtout comme une ouverture de la logique à la métaphysique au moyen d'un symbolisme dépourvu de tout contenu empirique.

Cette dépsychologisation de la pensée prend réellement corps lorsque Frege se propose de redéfinir le concept de nombre en vue de solidifier l'édifice mathématique à partir d'une réduction justifiée de l'arithmétique à la logique. Cette réduction se justifie par le fait que ces deux domaines de la connaissance sont naturellement identiques, c'est-à-dire, abstraits et parfaits en vertu des lois éternelles et immuables qui sous-tendent leur fonctionnement. L'étroitesse de cette relation ne se rapporte donc pas au fait que la logique et les mathématiques sont comptées parmi les domaines constitutifs du processus gnoséologique, mais plutôt à la nature des lois qui régulent leur fonctionnement comme le précise Russell (1971, pp.8-9) :

> Si les mathématiques sont plus étroitement apparentées à la logique que les autres départements de l'activité humaine, c'est à leur nature qu'il faut l'attribuer. Elles sont, en effet, des sciences purement formelles comme la logique elle-même.

Comme la logique, les mathématiques en général et l'arithmétique en particulier fonctionnent sur la base des principes immuables et indémontrables à savoir : la non-contradiction, l'identité et le tiers exclu ayant tous la vocation commune de produire des vérités certaines et immuables. La méthode par laquelle, on accède à cette certitude est le calcul déductif. Dès lors, l'arithmétique en tant que science des nombres est étroitement liée à la logique qu'à la psychologie, science des représentations mentales et variables, issues de la réalité physique par le biais des organes de sens. Cette interaction s'explicite à partir de cette interrogation de Frege (1969, p.142): « *Ne faut-il pas de même que les lois des nombres aient un lien très intime avec celle de la pensée ?* »

La réponse s'avère sans doute affirmative. La pensée chez Frege est une entité du règne logique d'autant plus qu'elle existe indépendamment de la conscience et de la dynamique du temps et de l'espace. Dès lors, récusant la considération selon laquelle, le nombre est un extrait de la réalité physique, Frege pense qu'il est un concept qui appartient subtilement au règne des entités pures et immuables. D'où, il paraît tout à fait légitime de réduire l'arithmétique à la logique afin de débarrasser la pensée du nombre de tout ce qui relève du sensible. C'est de cette manière que le calcul arithmétique devient une déduction logiquement pure et immuable dans la mesure où elle échappera désormais à l'exigence de la variation des lois de la nature.

De ce fait, l'antipsychologisme ne renvoie pas seulement à l'élimination de l'intuition psychologique (logicisme au sens large), mais aussi à la logicisation des mathématiques (logicisme au sens étroit) dont la finalité ultime est de consolider les liens positifs entre la logique et la métaphysique qui constitueraient finalement un seul tout. Toutefois, la légitimité d'une telle réflexion gagnera en dignité épistémologique à la suite des réponses apportées aux interrogations suivantes : Quel est le statut épistémologique du psychologisme dans le penser frégéen ? A quoi se rattache l'antipsychologisme chez Frege ? Quelles en sont les présupposées métaphysiques ? A quoi ressemblera la pensée sans l'apport du sujet épistémique ? Une approche métalogique de la vérité est-elle possible ?

1. Psychologisme et antipsychologisme dans le penser frégéen

Vouloir traiter de la notion d'antipsychologisme chez Frege sans examiner au préalable ce qu'il entend par psychologisme serait une forme d'escamotage intellectuel sans succès. Car l'antipsychologisme s'aperçoit dès le départ comme un moment de mise en crise du psychologisme. Pour cela, il sera question dans cette partie, de dégager premièrement la portée épistémologique du psychologisme à la lumière de la conception frégéenne de la représentation puis montrer en second lieu le caractère antipsychologique de la conception frégéenne de la pensée vraie.

1.1- La conception frégéenne du psychologisme

Au-delà de toute équivocité sémantique, le psychologisme pris dans la perspective frégéenne renvoie à une attitude philosophique qui considère les données de la conscience issues de son contact médiat avec le monde extérieur comme la véritable source de la vérité. Cette médiation moins objective soit-elle est assurée par les organes de sens qui transmettent ces impressions sensibles à la conscience. En d'autres termes, pour le psychologiste, les images d'objets transmises à la conscience par les organes de sens sont considérées comme des vérités. Cela montre que la vérité psychologique se rattache nécessairement à la réalité physique. Dans l'élaboration de sa conception de la pensée vraie, Frege se propose de caractériser le psychologisme sous le vocable de la science des représentations lorsqu'il affirme : « *J'ai toujours attribué au terme représentation un sens psychologique, et distingué les représentations des concepts et des objets* » (Frege, 1969, p.122).

Le terme représentation renvoie aux images des objets du règne physique transmises à la conscience par le biais de la sensibilité, tandis que les représentations des concepts sont des réalités abstraites saisies immédiatement par la raison. De ce fait, le psychologisme apparaît comme une considération philosophique qui assigne aux images mentales le statut d'entités cognitives. Ainsi, animé par le souci de réhabiliter l'édifice mathématique qui avait perdu son privilège de science pure, productrice des vérités objectives et immuables, Frege pense que le psychologisme doit être relégué au second plan ou radicalement dissocié des mathématiques en général et de l'arithmétique en particulier. Car, pour lui, la représentation qui est

le mécanisme de fonctionnement du psychologisme admet un caractère subjectif qu'il explicite en ces termes :

> Un monde des impressions sensibles, des créations de son imagination, des sensations, des émotions des sentiments et des états d'âme, du monde des inclinations, des désirs (…) je réunirai tout ceci (…) sous le terme représentation (Frege, 1971, p.181).

Le psychologisme est de ce fait là, une marque de confiance ou d'adhésion non conditionnée à toutes les informations que la conscience acquiert au moyen de la sensibilité. Cependant, la dimension dramatique de ces informations, selon Frege, réside dans le fait qu'elles sont instables. Elles varient d'une conscience à une autre. Cette variabilité fragilise sans doute la scientificité des hypothèses élaborées par le sujet épistémique. Cela suppose que la psychologie entendue comme la science des représentations mentales est fondée sur des lois biodégradables élaborées par un sujet singulier et naturellement faillible. D'où cette similarité soulignée par Verley (2014, p.291): « *Le psychologisme se fonde sur une sorte de naturalisme qui réduit la pensée à un processus mental de représentation relevant des mêmes lois que les processus physiques* ».

Les lois du règne physique sont des lois qui régissent l'évolution des phénomènes de la nature et leur interaction. Elles sont d'autant plus évolutives que les phénomènes. Cette évolution est redevable à la dynamique spatio-temporelle et sacrifie alors la certitude vertueuse que Frege ne cesse de clamer. Eu égard à cette instabilité des lois qui sous-tendent son fonctionnement, la psychologie ne pourra pas servir de base solide aux mathématiques qui traversent une crise de fondement à l'époque où Frege construit son système logique.

Soucieux de remédier à cette crise de fondements des mathématiques, Frege estime qu'il faut tourner le dos à la psychologie surestimée par son contemporain Husserl au profit de la logique. Cette prise de position de Frege est issue de sa lecture critique de *La philosophie de l'arithmétique*, premier ouvrage de Husserl dans lequel, il défend la thèse psychologiste qui prône la réduction de l'arithmétique à la psychologie. C'est précisément dans les *Ecrits logiques et philosophiques* que Frege (1971, p.157) s'attaque au psychologisme husserlien en ces termes : « *A lire ce livre, j'ai pu mesurer combien le soleil de la vérité a de peine à percer les vapeurs que dégage le mélange de la psychologie à la logique* ».

Penser le rapprochement de la psychologie à la logique est une véritable gageure intellectuelle selon Frege. Car, la psychologie repose sur une base fragile qui sacrifie l'objectivité et la pureté de la pensée. En d'autres termes, la psychologie et la logique sont des domaines cognitifs naturellement différents et inconciliables. Les vérités psychologiques sont subjectives et muables, tandis que celles de la logiques sont objectives et immuables. La logique et l'arithmétique sont deux domaines cognitifs identiques dans le corpus frégéen. Cela suppose que la logique et l'arithmétique sont naturellement identiques. Autant la psychologie obscurcirait la logique, autant elle pervertirait l'arithmétique. L'arithmétique en tant que logique purifiée ne peut pas se rattacher à une science impure comme la psychologie telle que l'affirme Frege (1969, p.156) : « *Il serait étonnant que la plus exacte des sciences dû prendre appui sur la psychologie qui tâtonne encore dans l'incertitude* ».

La plus exacte des sciences dont parle Frege est sans doute l'arithmétique en tant que science des nombres. Son exactitude se justifie par le caractère simple et autonome des nombres cardinaux encore appelés entiers naturels qui constituent son appareillage conceptuel principal. Frege s'oppose à Husserl sur le fait que la psychologisation de l'arithmétique enfoncera cette dernière dans la dérive épistémologique qui fera d'elle une science de la nature au même rang que

la physique, la biologie, la géographie etc. Cette perversion matinale à laquelle s'expose Husserl est selon Desanti la conséquence d'une influence intellectuelle qu'il aurait subie de son maître. Ainsi, précise Desanti (1987, pp.67-68) : « *En ce temps-là pour Husserl, l'enseignement de Brentano livrait le terrain, le socle réflexif, (…) Il lui fallait déplacer l'arithmétique vers le domaine ouvert par Brentano* ».

Le domaine ouvert par Brentano est celui de la psychologie considérée comme une science descriptive qui doit reprendre la méthodologie expérimentale utilisée par les sciences de la nature. A y regarder de plus près, Frege récuse cette vision inaugurée par Brentano dans la mesure où sa méthodologie est traquée par une attitude subjective qui ferait de l'arithmétique une science biodégradable au même titre que toutes les autres sciences dites expérimentales et considérées comme des sciences imparfaites. Au prix de cette imperfection, Frege (1969, p.119) pense que

> …la psychologie ne s'imagine pas concourir en quoi que ce soit au fondement de l'arithmétique. Le mathématicien, en tant que tel, se désintéresse de ces images intérieures, de leur origine et de leurs changements.

Cette incapacité de la psychologie tient du fait qu'elle relègue la question de l'universel au second plan et surestime l'individualisme. Les représentations psychologiques sont admises comme vraies sans être validées par la communauté scientifique. Pour un même objet senti par plusieurs sujets épistémiques, on peut parvenir à des représentations variées et surtout contradictoires. En d'autres termes, chaque sujet épistémique promeut sa propre représentation qu'il est libre de considérer comme étant vraie. Ainsi, constate Frege (1971, p.182) :

En tout cas, il nous est impossible, à nous autres hommes, de comparer les représentations d'autrui à nos propres représentations. (…) Aucun autre n'a ma représentation, bien que plusieurs individus puissent voir la même chose.

La psychologisation de l'arithmétique devient de plus en plus impossible dans la mesure où les opérations arithmétiques sont des inférences logiques dont la conclusion découle nécessairement des prémisses ou hypothèses de départ. Et, le résultat de cet art combinatoire suscite l'adhésion de toute la communauté scientifique à l'issue d'une démonstration logique soutenue. Or, la sphère psychologique demeure hostile à cette exigence procédurale. Autrement dit, la faiblesse de la psychologie se justifie par le fait qu'elle n'offre pas les possibilités d'une discussion rationnelle et objective qui puisse nous conduire à des résultats universellement vrais. Elle est un domaine des vérités instantanées, singulières et faillibles. En raison de toutes ces faiblesses épistémologiques, la psychologie apparaît chez Frege comme une pathologie intellectuelle qu'il faut à tout prix s'en débarrasser si l'on veut accéder rigoureusement à la pensée pure et immuable. Telle est l'intelligence de cette affirmation de Pascal Engel (op. cit, p.212) :

> Le psychologisme, selon Frege, est un syndrome de plusieurs sortes de confusions symptomatiques dont les principales sont : la pensée et les représentations, de l'objectif et du subjectif, de la vérité avec la reconnaissance de la vérité.

Le psychologiste ne prend pas la précaution de nuancer ce qui relève de la sensibilité de ce qui est purement logique. C'est le cas de la pensée qui est du règne de l'abstrait, c'est-à-dire le rège logique, alors que la représentation est redevable au règne physique ou sensible.

De même, ce qui est objectif existe indépendamment du sujet épistémique et de la dynamique spatio-temporelle, tandis que le subjectif est inhérent à la conscience et au règne physique. La vérité est absolue et existe indépendamment de la conscience, contrairement à ce qui est reconnu comme étant vrai par certaines conscience et réfuté par d'autres. En d'autres termes, le psychologisme confond ce qui est parfait avec ce qui est imparfait, ce qui est logique avec ce qui ne l'est pas. De ce fait, la solution relative à la refondation des mathématiques est à chercher ailleurs, c'est-à-dire en dehors de la psychologie. Car pense Frege (1969, p.121): « *Plus les mathématiques doivent refuser les secours de la psychologie, moins elles peuvent nier leur rapport étroit à la logique* ».

Après avoir déconstruit la relation étroite qui existait entre les mathématiques et la psychologie, Frege construit une nouvelle alliance entre les mathématiques et la logique qui sont selon lui, les domaines les plus identiques. C'est cette nouvelle alliance qui sera qualifiée de logiciste par certains logiciens et mathématiciens ou d'antipsychologiste par d'autres.

1.2- L'antipsychologisme comme ouverture à la métaphysique

Il s'agit dans cette partie de montrer qu'en ruinant le psychologisme, Frege assigne à l'arithmétique une finalité métaphysique lorsqu'il se propose de la réduire à la logique, la science des lois de l'être vrai, celles qui existent indépendamment de la conscience et de la réalité physique. Ces lois sont insaisissables par la conscience et jouissent du privilège de l'immuabilité. D'entrée de jeu, cet antipsychologisme de Frege se justifie par le fait qu'il distingue la représentation subjective de la représentation objective et privilégie alors la seconde catégorie de représentation au détriment de la première. Ainsi, écrit-il :

> La représentation, au sens subjectif, c'est ce à quoi s'appliquent les lois psychologiques de l'association. Elle est de nature sensible, analogue à un tableau. La représentation, au sens objectif, appartient à la logique et elle est essentiellement non sensible (Frege, 1969, p.121).

Cette distinction qui est faite à la faveur de la représentation non sensible rend compte de la conception antipsychologiste de la vérité chez Frege dans la mesure où, le non sensible appartient au règne logique constitué des entités abstraites, autonomes et immuables telles que les nombres et les lois logiques. C'est en vertu de ces caractéristiques qui échappent au génie créateur humain que la représentation non sensible paraît comme une présupposition métaphysique de la pensée vraie chez Frege. Car, la représentation au sens objectif ne peut subir aucune modification relevant de la volonté humaine d'autant plus qu'elle est exempte de tout addenda spatio-temporel. Cette représentation de type logique, Frege l'appelle simplement par la pensée et estime qu'elle est non saturée, elle n'admet aucune caractéristique particulière. Ainsi précise-t-il : « La pensée échappe au sens, et tout ce qui est l'objet d'une perception sensible est à exclure du domaine de ce dont on peut examiner la vérité» (Frege, 1971, p.173).

Le domaine de la vérité chez Frege est sans doute, celui de la logique dans son interaction la plus étroite avec l'arithmétique définie comme l'étude des nombres. Dans ce contexte, la vérité ne peut être considérée comme ce que l'on élabore, mais plutôt comme ce que l'on découvre. Elle est établie de façon a priori, avant toute expérience humaine. De ce fait, la logique en tant que domaine par excellence de la conception frégéenne de la vérité ne peut être considérée comme l'étude de ce qui est tenu pour vrai, mais au contraire comme l'étude de ce qui est vrai. Autrement dit, l'existence de la pensée vraie précède celle des représentations sensibles qui sont tenues pour vraies. Cet antipsychologisme devient de plus en

plus pertinent lorsque Frege (1994, p.313) confirme que « *le nombre ne peut être ni senti ni mû, ni vu, ni touché* ».

Il faut distinguer la pensée du nombre qui est une entité abstraite avec le caractère ou l'écriture d'un nombre particulier tel que : 2, 3, 4, 5, 6 etc., qui varie d'un code linguistique à un autre et qui se révèle comme une représentation de la conscience. En d'autres termes, le nombre est abstrait et universel, tandis que le chiffre est la forme écrite d'un nombre particulier qui peut être senti et portée par une conscience. Cela suppose que le nombre est un concept dont l'extension renvoie aux nombres particuliers utilisés par un univers linguistique donné. C'est le concept de nombre qui échappe à la sensibilité humaine et devient ainsi, un élément du règne métaphysique qui ne peut être saisi que par la raison et sans aucune modification. On peut de ce fait là, parler d'un réalisme de type métaphysique fondé sur une conception logique du nombre. Car, insiste Frege (1969, p.174) : « *Le nombre n'est pas abstrait des choses comme le sont les couleurs (…). Le nombre n'est pas un être physique, mais il n'est pas non plus subjectif, il n'est pas une représentation* ».

Si tant est que la pensée du nombre ne résulte pas d'une agrégation d'objets sensibles, l'antipsychologisme renvoie alors au mépris du règne physique qui implique nécessairement une surestimation du règne métaphysique en tant qu'univers des choses qui existent indépendamment de la conscience humaine et de la dynamique spatio-temporelle. Dès lors, le résultat d'une démonstration fondé sur le calcul numérique ne porte aucune marque de la conscience et ne subit aucune altération subjective ou spatio-temporelle. Frege attache du prix à cette invariabilité du nombre et souligne que « *le nombre ne varie pas, il n'y a rien dont on puisse énoncer la variation* » (Frege, 1971, p.162).

Le nombre est une pensée simple, sans attribut. Eu égard à cette simplicité, le domaine des calculs logico-mathématiques ayant pour éléments de fonctionnement les nombres, exclut toute attitude contradictoire car, le résultat d'une démonstration logico-mathématique est la conséquence nécessaire de ses données qui sont vraies dès le départ. Dira-t-on que les vérités logico-mathématiques sont prédéterminées d'autant plus qu'elles ne dépendent ni de la conscience ni de l'espace, ni du temps. Cette conception antipsychologiste du nombre s'ouvre subtilement à la métaphysique en tournant radicalement le dos à la physique en tant que lieu par excellence des vérités contradictoires et variables. Grand admirateur de la conception logico-mathématique du nombre développée par Frege, Verley (2004, p.62) ne s'interdit pas le droit d'écrire :

> Le caractère métaphysique du nombre signifie qu'il dépasse l'opposition matériel-immatériel (…) Les nombres révèlent qu'on peut penser vrai sans qu'on ait besoin de supposer une subjectivité ou une position dans l'espace-temps.

L'opposition matériel-immatériel renvoie à la contradiction en tant que principe régulateur des rapports qui s'établissent entre les objets du règne physique. Or, à y regarder de près, le nombre est un constituant du règne logique qui existe indépendamment du physique et fonctionnant alors à partir du principe de non-contradiction qui privilégie le vrai au détriment du faux. Pareille conception de la vérité n'exige pas une vérification empirique. Il s'agit simplement d'une démonstration intrasystématique fondée essentiellement sur l'application des lois et règles d'opération. L'intelligence de cette conception se clarifie à partir de ce propos de Frege (1971, p.173): « *La vérité n'est pas une propriété qui corresponde à un genre particulier d'impressions sensibles* ».

On assiste à une dépsychologisation de la vérité qui oriente la logique dans une nouvelle perspective fondée sur l'exigence de la cohérence interne de la pensée avec elle-même. Car, les lois qui gouvernent le fonctionnement de ce paradigme sont exclusivement indépendantes de la réalité empirique. Cette autonomie des lois paraît comme le point d'ancrage de la culture de la certitude que Frege ne cesse de clamer depuis la genèse de sa pensée logique. La conception psycho-logique de la vérité cède alors la place à une conception antipsycho-logique de la vérité. Cette nouvelle conception de la vérité dépsychologisée annonce une nouvelle ère dans l'histoire de la logique dont l'intelligence d'ensemble est exprimée par R. Diagne (2001, p.5) en ces termes : « *Désormais la conception d'une vérité-correspondance cède la place à une définition de la vérité comme cohérence interne, c'est-à-dire validité* ».

La vérité-correspondance renvoie à la conception logico-philosophique inaugurée par Aristote. Ayant pour principe fondamental la non-contradiction, cette conception aristotélicienne de la vérité se soucie de l'exigence de la correspondance nécessaire de la pensée de l'objet avec cet objet pensé et sous la prééminence de l'objet. D'où la caractéristique onto-logique assignée à ce type de vérité. En revanche, traqué par le souci de la refondation de l'édifice arithmétique sur une nouvelle base plus rigoureuse, Frege parvient à cette nouvelle conception de la vérité fondée sur un appareillage exclusivement logico-mathématique, c'est-à-dire abstrait. Dans ce contexte, la vérité de dépend plus d'un référé extra-systématique, mais plutôt intrasystématique. Tel est le sens de l'expression cohérence interne ou validité utilisée supra.

Cependant, ce changement de contexte ne peut être perçu comme une démarcation radicale, mais plutôt comme un élargissement conservateur dans la mesure où l'aristotélisme paraît persistant chez Frege, surtout sur le plan méthodo-logique. Car, à la lumière de la syllogistique aristotélicienne, la conception frégéenne de l'inférence logique fonctionne essentiellement à l'aide de la méthode déductive considérée comme la méthode la plus efficace pour dérouler une démonstration scientifique rigoureuse et parfaite. La spécificité de la déduction réside dans le fait qu'elle établit une relation de conséquence nécessaire entre les prémisses et la conclusion dans le domaine de la syllogistique ou encore, entre l'axiome et le théorème dans le contexte logico-mathématique. Dans le corpus aristotélicien, la méthode déductive s'explicite davantage à partir de la définition du syllogisme comme « *un discours dans lequel certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le seul fait de ces données* » (Aristote, 2001, I, 1, 24b).

Par cette définition du syllogisme comme étant une opération de l'esprit à partir de laquelle une conclusion est la conséquence exclusive de ses prémisses, on peut considérer Aristote comme l'un des initiateurs de la conception classique de la vérité. Car, la conclusion apparaît comme le point d'achèvement du raisonnement dans la mesure où elle ne se construit que dans les strictes limites de ses prémisses et elle paraît évidente et absolue. C'est donc une vérité démontrée à partir des prémisses considérées comme vraies au départ. De ce fait, la déduction apparaît comme la méthode de production et reproduction des certitudes. Frege conserve cette approche classique tout au long de l'évolution de son œuvre et pense que

> …la déduction a, en arithmétique, un cours remarquablement uniforme, et repose presque toujours sur ce principe que les mêmes transformations opérées sur les mêmes nombres donnent les mêmes résultats (Frege, 1971, p.68).

Ainsi se construit étroitement le rapport d'identité technique entre la logique et l'arithmétique de telle sorte que l'arithmétique peut être considérée comme une mathématique logicisée. Telle est d'ailleurs le souci majeur du projet de la

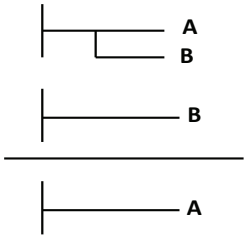
refondation des mathématiques chez Frege. Il s'agit pour ce dernier, de réduire l'arithmétique à la logique afin qu'elle soit à l'abri de toute perversion d'essence psychologique. Dès lors, la déduction prônée par Frege devient une méthode rigoureuse à partir de laquelle, on peut démontrer la véracité d'une opération sans se référer à certains paramètres extra-systématiques. Cette démonstration, aussi abstraite soit-elle, donne lieu à une conception de la vérité infaillible excluant ainsi, toute attitude contradictoire comme l'affirme Lakatos (1984, pp.183-184) : « *Le style déductiviste cache la lutte, dissimule l'aventure (…) le résultat final est exalté, élevé à une infaillibilité sacrée* ».

Le style déductiviste renvoie à la considération de la déduction comme la méthode la plus rigoureuse et la plus parfaite qui permet au scientifique de parvenir à la vérité éternelle et immuable. Ce style est au fondement de la démonstration logico-mathématique prônée par les tenants du paradigme de la logique classique tels qu'Aristote, Leibniz, Boole, Frege etc. Ceux-ci considèrent la démonstration déductive comme la chaîne d'inférence la plus parfaite qui échappe à l'exigence de la variabilité physique. En d'autres termes, il s'agit d'un niveau de formalisation de plus en plus abstraite et objective qui s'ouvre sublimement à la métaphysique. Ainsi, pense Knecht (1981, p.134) :

> Le raisonnement est ramené, de par sa nature même, à un formalisme, autrement dit à un ensemble d'opérations portant sur des signes (…) Ce caractère formaliste de l'activité de l'esprit trouve son explication et sa justification sur le plan métaphysique.

Le raisonnement formaliste est fondé essentiellement sur l'application des lois et règles d'opérations qui favorisent une combinaison rigoureuse et parfaite des symboles et conduit ainsi, à des résultats logiquement parfaits et éternels sans recourir à la réalité physique. Dans l'histoire de la logique classique, ce type de raisonnement fut initié par Aristote au moyen du raisonnement syllogistique, enrichi par Leibniz avec son projet de *lingua characteristica universalis* et rendu plus célèbre par Frege avec l'élaboration de son idéographie : un langage formulaire de la pensée pure construit d'après celui de l'arithmétique, en passant par l'algèbre de la logique de Boole.

Eu égard à cette persistance de la méthode déductive dans tous ces systèmes logiques que l'on peut considérer comme des moments d'enrichissement conservateur de l'œuvre monumentale d'Aristote, il paraît légitime d'affirmer que la logique est porteuse des germes métaphysiques dès sa genèse. Dès lors, cette similarité méthodologique qui se construit entre la conception aristotélicienne de la déduction et celle d'obédience frégéenne nous permet de déceler techniquement un aristotélisme persistant chez Frege. Car, ce dernier construit un schéma d'inférence logico-mathématique qui reprend implicitement la forme générale du syllogisme scientifique élaboré par Aristote. Telle est l'intelligence du graphique suivant (Frege G., op. cit., p.21) :



Ce graphique peut être traduit de la manière suivante : Si B → A est vrai et B est vrai ; alors A est vrai. La valeur de vérité de la conclusion est la conséquence nécessaire de ses deux prémisses. Ce type d'inférence paraît entièrement redevable à la structure du raisonnement syllogistique d'Aristote. C'est donc en vertu de la prédilection accordée à la forme du raisonnement sans se soucier du contenu empirique des propositions que la conception frégéenne de la vérité admet un caractère antipsychologique. En d'autres termes, le symbolisme logique de Frege se révèle comme une ruine du psychologisme. Telle est l'intelligence de ce propos : « *En résumé, il appartient donc au logicien de mener un combat constant contre le psychologique* » (Frege, 1994, p.15).

Le psychologique apparaît comme un moment de gestion impure de la pensée. Il empêche au logicien d'accéder à la pensée dans toute sa pureté et son universalité. Car, ce qui est psychologique est lié aux sens et à leur variabilité subjective. Or, la logique recherche la pureté objective et universelle de la pensée. Cette approche trouve son compte dans ce propos de Nsonsissa (2014, p.80) : « *Le souci majeur qui anime Frege est de penser scientifiquement les lois de la pensée en fonction de la logique débarrassée de tout psychologisme* ».

Débarrasser la pensée de tout psychologisme renvoie à un isolément de celle-ci de toute attitude subjective et empirique. Cela suppose que la pensée existe indépendamment de la conscience et de l'état empirique des choses. De ce fait, la logique qui apparaît comme le foyer procédural de cette opération peut être considérée comme une propédeutique à la métaphysique, mieux encore, la métaphysique dans sa forme calculatoire permettant ainsi, de saisir la vérité dans sa forme la plus achevée. A ce sujet, Nsonsissa (2014, p.78) précise : « *Le rejet frégéen du psychologisme trouve un sens en raison de l'éternité de la vérité qu'il revendique* ».

Cela suppose que la vérité chez Frege doit être appréhendée dans une perspective essentiellement antipsychologique afin de la rendre de plus en plus objective et absolue. Dira-t-on mieux que Frege développe une conception classique de la vérité fondée sur une attitude antipsychologiste qui semble occulter le progrès de la réflexion humaine dans la mesure où, la logique devient un foyer de reproductions des vérités éternelles. Pareille attitude permet de déceler deux sources ancestrales de la pensée logico-philosophique de Frege.

La première source s'inscrit dans une perspective théorique redevable à la théorie des Idées développée par Platon. Car, celles-ci, c'est-à-dire les Idées sont des entités abstraites et immuables qui existent au-delà du monde sensible. Elles ne peuvent être saisies que par l'âme débarrassée de toute impureté du corps. Et, à y regarder de plus près, la pensée chez Frege remplit les mêmes conditions inscrites dans le domaine de la logique. En d'autres termes, il y a un platonisme persistant dans la conception antipsychologique de la vérité développée par Frege. On peut s'accorder avec Nsonsissa (2014, p.17) pour affirmer que théoriquement :

> La pensée, qui est considérée comme un univers à part entière et comme recherche logique, se caractérise donc par le fait qu'elle se situe en dehors du temps. C'est à juste titre que l'on dit de Frege qu'il est plus platonicien qu'aristotélicien.

Le platonisme de Frege est rendue manifeste par le fait qu'il pense que la pensée en tant qu'objet de la science pure n'est pas une production, moins encore, une possession de la conscience humaine entièrement tributaire des influences spatio-temporelles. La pensée chez Frege est a temporelle et échappe à la volonté faillible de l'homme. La persistance du platonisme chez Frege se justifie davantage, lorsque, Platon (1986, 526a-526b), bien avant Frege, considère déjà les nombres comme des entités qui ne peuvent être saisies que par la pensée et, l'arithmétique

entendue comme la science des nombres, paraît vraiment indispensable, puisqu'elle oblige l'âme à se servir de la pure intelligence pour atteindre la vérité en soi. La vérité en soi dont parle Platon est reprise par Frege soit par la *pensée* soit par la *pensée pure* qu'il distingue des pensées ou représentations psychologiques.

La pensée existe indépendamment de la conscience, échappe au principe de l'évolution de la nature et ne peut être saisie que par la raison d'autant plus qu'elle est éternelle et immuable. Tandis que, les pensées sont des entités psychologiques qui varient d'une conscience à une autre et ne peuvent pas garantir la scientificité d'une démonstration. La conception platonicienne de l'arithmétique et des nombres paraît alors comme un chaînant privilégié, un passage obligé pour quiconque veut comprendre dans sa profondeur le caractère antipsychologique de la pensée philosophico-mathématique de Frege qui s'ouvre subtilement à la métaphysique. Eu égard à ce platonisme persistant, on peut parler d'un réalisme de type métaphysique au cœur du symbolisme logique de Frege, surtout lorsqu'il considère le nombre, non pas comme une réalité physique, mais plutôt comme un concept dont l'extension donne lieu aux nombres particuliers tels que : 1 ; 2 ; 3 ; 4 ; 6 ; 8 ; 9, etc.

La seconde source doctrinale de Frege se révèle technique ou logico-mathématique. Elle est sans doute, aristotélicienne dans la mesure où l'appareillage technique exploité par Frege pour rendre compte de la dimension objective de la vérité n'est qu'une forme modernisée ou un élargissement conservateur de la conception de la vérité chez Aristote exprimée au travers de son arsenal syllogistique. Cet aristotélisme persistant nous l'avons indiqué plus haut se justifie par la surestimation de la non contradiction au détriment de la contradiction, la prédilection de la déduction en défaveur de l'induction et la prééminence de l'Universel objectif contre la singularité subjective et surtout variable. Car, la science selon Aristote ne vise que l'Universel en tant que ce qui est toujours et partout, puis le nécessaire, ce qui s'impose à l'homme comme étant vrai. L'intelligence de cette conception est incarnée par la théorie aristotélicienne de la démonstration scientifique exprimée techniquement par le raisonnement syllogistique. Tout cela est implicitement ou explicitement repris par Frege lorsqu'il se propose de refonder l'arithmétique sur une nouvelle base purement logique en prenant le soin d'éliminer tout ce qui relève du psychologique du champ de la science. D'où l'appellation « antipsychologisme » attribuée à la conception frégéenne de la vérité.

On peut donc à juste titre, dire que l'antipsychologisme chez Frege se rattache à deux foyers cognitifs étroitement liés : le foyer philosophique ayant pour ancêtre Platon et le foyer logique dont le père est sans doute Aristote. Toutefois, ces deux foyers peuvent être ramenés à un seul foyer que l'on peut sublimement appeler « métaphysique », le plus haut degré de la connaissance qui se veut naturellement objective, universelle et immuable. Peut-on alors dire de Frege qu'il est théoriquement platonicien et techniquement aristotélicien et la fusion de tout cela fait de lui un métaphysicien au sens classique. Cependant, cet antipsychologisme de Frege s'expose à certaines faiblesses qui ne manquent pas de susciter une analyse critique de notre part.

2. A l'interface du psychologique et du logique

Si le psychologique se rattache à la conscience et l'antipsychologique à la logique en tant que lieu par excellence des vérités rationnelles et immuables selon Frege, il y a lieu de soupçonner un trou inintelligibilité entre ces deux univers cognitifs. Dès lors, cette partie, loin d'être perçue comme un moment de mise en crise de l'antipsychologisme frégéen, peut être considérée comme une esquisse de réhabilitation du sujet épistémique que Frege a semblé reléguer au second

plan. Autrement dit, Frege a manqué de préciser la place du sujet épistémique qui apparaît à la fois comme psycho-logiciseur (celui qui rend psychologique) et antipsycho-logiciseur (celui qui rend non psychologique). Une telle approche vise à rendre de plus en plus flexible la nature de la vérité à la lumière du symbolisme logique de Frege.

2.1- Pour une réhabilitation du sujet épistémique

La présente réflexion se propose de réhabiliter le sujet épistémique en le situant à l'interface du psychologique et de l'antipsychologique de telle sorte que la métaphysique qui est inhérente au symbolisme logique de Frege ne s'identifie pas à l'ancienne métaphysique considérée par Wittgenstein comme un lieu de construction des propositions sans contenu informatif. Cette critique wittgensteinienne de la métaphysique traditionnelle est exprimée en ces termes : « *La plupart des propositions et de questions qui ont été écrites touchant les matières philosophiques ne sont pas fausses mais son dépourvues de sens* » (Wittgenstein, 1993, §4.003).

Les propositions des matières philosophiques sont celles qui portent sur des entités métaphysiques ayant la capacité d'exister indépendamment de l'homme et en dehors du temps et de l'espace et elles sont vraies de manière a priori. Tel est le cas de la proposition : «*L'Être est, qu'il n'est pas possible qu'il ne soit* ». Cette proposition de Parménide qui est au fondement de toute la tradition métaphysique n'apporte aucune information qui peut nous édifier sur le contenu sémantique du concept Être. Pareille conception ne suscite aucun apport du sujet épistémique pour comprendre ce que l'on entend par l'Être. C'est une affirmation qui n'apporte aucune information logiquement justifiable à partir d'une discussion rationnelle.

A y regarder de plus près, la pensée logico-mathématique de Frege se heurte à de telles difficultés dans la mesure où, il semble ne pas accorder une place importe au sujet épistémique lorsqu'il s'agit de rendre compte du contenu informatif du concept de nombre. Cela est décelable à partir de cette affirmation : « *Le nombre se présente comme un objet reconnaissable, même s'il n'a aucune réalité physique ou spatiale, ni telle que l'imagination puisse s'en faire une image* » (Frege, 1969, p.226).

Tout porte à croire que le nombre est porteur d'un contenu informatif bien avant que le sujet épistémique puisse en faire usage. Une telle considération paraît scientifiquement injustifiable, car, il est jusque-là admis que l'homme demeure la seule créature qui est capables de se donner un sens et d'en donner aux autres entités matérielles et immatérielles. On a certainement convenu avec Frege que le nombre est une réalité logique ou métaphysique, mais une restriction s'impose lorsqu'il s'agit d'attribuer et d'examiner son contenu informatif. Cela suppose que Frege a logicisé la pensée du nombre en sacrifiant l'apport incontestable du logiciseur qu'est le sujet épistémique. Dès lors, la question du contenu de pensée de la pensée du nombre chez Frege s'expose à une aporie qui trouvera certainement son compte dans le domaine du mystique.

Cette mise en crise du rôle du sujet épistémique se clarifie davantage lorsque Frege pense que la pensée est vraie en soi. Ce n'est pas par le biais de la reconnaissance du sujet épistémique qu'elle peut être considérée comme étant vraie. Ainsi, écrit-il : « *La saisie d'une pensée n'est pas non plus une création du penseur, elle ne fonde pas l'ordre des parties. La pensée était déjà vraie, avant même d'être saisie* » (Frege, 1971, p.205).

Une des difficultés d'une telle conception renvoie au fait que Frege ne définit pas clairement la méthode par laquelle, le saisisseur de la pensée parvient à sa saisie. Cela semble nous installer dans une sorte d'absurdité logique, contrairement

à Platon qui avait pensé que, c'est au moyen de la contemplation que l'âme parvient à la saisie des Idées éternelles et immuables. De même, s'il est admis que la véracité de la pensée est antérieure à sa saisie par le penseur, cela suppose que le sujet épistémique est un simple exploiteur de la pensée sans y apporter aucune connotation nouvelle. De ce fait, du point de vue logico-mathématique, le faux apparaît comme une valeur de vérité aléatoire ou quasiment inexistante. Sinon, la fausseté d'une démonstration est essentiellement subjective, tandis que sa véracité est naturellement objective dans la mesure où elle ne dépend pas du sujet épistémique. Du coup, le système logique de Frege paraît comme un système fondé sur l'exigence de la bivalence (le Vrai et le Faux), mais sous la prééminence du Vrai. Le Faux est une valeur secondaire et subjective, elle n'est jamais recherchée, elle est l'expression d'une faiblesse psychologique. Cette prééminence du Vrai comme moment d'affaiblissement de l'apport du sujet épistémique dans le penser frégéen trouve son compte dans ce bilan dressé par Frege (1969, p.228): « *Tout ce qui précède a eu pour résultat de rendre hautement vraisemblable la nature analytique et a priori des vérités arithmétiques* ».

La nature analytique renvoie au fait que les vérités arithmétique sont éternelles et immuables. Elles sont conçues indépendamment du sujet épistémique et ne subissent aucune variation. Elles sont a priori dans la mesure où elles sont conçues avant toute expérience sensible. Si tel est le cas, la conception frégéenne des vérités arithmétiques s'expose à une difficulté technique lorsqu'il s'agit de démontrer la validité d'un théorème. Car, dans sa théorie du langage scientifique, Frege pense que c'est au moyen d'un langage constitué essentiellement des signes écrits qu'une démonstration scientifique peut se réaliser de la manière la plus rigoureuse et la plus objective. Ce caractère analytique que Frege assigne à la vérité logico-mathématique s'inscrit aux antipodes de la conception kantienne qui considère la mathématique comme un domaine constitué des connaissances synthétiques a priori. A ce sujet Kant (2001, p.47) écrit :

> La mathématique pure n'est possible comme connaissance synthétique a priori que parce qu'elle s'attache aux objets des sens dont l'intuition empirique se fonde sur une intuition pure (de l'espace et du temps) et d'ailleurs a priori.

Il ressort de ce propos que Kant considère la connaissance mathématique comme ce qui est conçu indépendamment de l'expérience sensible. Cependant, il assigne à celle-ci une dimension synthétique a priori réalisable au moyen de la raison sans l'apport de l'intuition sensible. En d'autres termes, les entités mathématiques sont selon Kant, des inventions de l'entendement humain sans aucun rapport avec le monde sensible. D'où leur caractère synthétique a priori. De ce fait, on peut parler d'une attitude transcendantale de la connaissance mathématique chez Kant. Mais ce transcendantalisme kantien se distingue graduellement à celui de Frege qui considère les entités mathématiques et plus particulièrement le nombre comme une vérité analytique a priori d'autant plus que son existence et sa valeur logique existent indépendamment des règnes physique et psychologique. On peut dès lors, se permettre de se poser la question suivante : comment un sujet épistémique peut-il décoder les symboles utilisés par un autre sujet s'il ne porte pas l'image de ceux-ci bien avant ?

La réponse serait sans doute doublée de sens. Car, la reconnaissance et le déchiffrement des symboles écrits impliquent nécessairement l'apport de quelques organes de sens. Et, cette implication des organes de sens justifie l'inhérence du psychologique dans ce que Frege considère comme des vérités analytiques et a priori. Autrement dit, c'est à la faveur de certains organes de sens que l'on accède

au contenu informatif de la pensée codifiée. C'est le cas des symbolisations suivantes : 2 + 3 = 5 ; 7- 3 = 4. Pour parvenir au contenu informatif de ces démonstrations logico-mathématiques, nous devons préalablement nous servir de certains organes de sens pour comprendre qu'il s'agit des symboles numériques exprimant des vérités logico-mathématiques. Cela suppose que l'accès au contenu informatif exprimé au moyen des signes écrits passe nécessairement par les organes de sens tels que l'œil, l'oreille etc. Ce recours indispensable au psychologique est implicitement énoncé par Frege (1971, p.67) lorsqu'il pense qu' « *une écriture qui veut exploiter tous les avantages propres aux signes visibles doit être entièrement différente de tous les langages parlés* ».

La vue en tant qu'élément psychologique paraît incontournable dans le processus de communication des pensées logico-mathématiques exprimées au moyen des signes écrits. De ce fait, le caractère antipsychologique de la vérité prônée par Frege ne peut pas être considéré comme un moment de rupture radicale entre le sensible et le logique, mais plutôt comme un effort circonstanciel que le sujet épistémique est tenu de fournir lorsqu'il s'agit de rendre rigoureusement compte de l'objectivité scientifique d'une démonstration. Le psychologique n'est plus à reléguer au second plan comme l'estimait Frege. Il faut plutôt le considérer comme un maillon indispensable au processus de saisie des vérités logico-mathématiques. Le psychologique est donc inhérent au logique ou au métaphysique et le sujet épistémique est le foyer incontournable de cette sublime interaction. C'est en situant le sujet épistémique au carrefour du psychologique et du logique que l'activité cognitive gagne en dignité épistémologique et en objectivité scientifique. La dissociation de ces deux domaines conduit inévitablement à la stérilisation de la pensée. Cette réhabilitation du sujet épistémique dans le processus de la saisie des vérités logico-mathématiques par le biais du langage trouve son compte dans ce propos de Recanati (2008, p.10) qui stipule :

> Il y a beaucoup de points communs entre le langage et la pensée, de sorte qu'un certain nombre de résultats obtenus dans l'étude du langage peuvent être exploités dans une perspective non plus linguistique mais psychologique. L'idée que la pensée ressemble beaucoup à un langage constitue elle-même un thème central en philosophie de l'esprit.

Ce propos montre que le langage et la pensée sont indissociables. Le langage est l'instrument rationnel dont se sert le sujet épistémique pour saisir et attribuer un contenu informatif à la pensée. C'est par le langage que la pensée vient à l'existence. Il n'y a pas de pensée sans habillage linguistique. Et, l'habilleur de celle-ci est sans doute le sujet épistémique, une entité doublée de sens : à la fois subjective et objective ou encore, psychologique et logique. Cela suppose que, quel que soit son degré de formalisation, un système symbolico-logique est toujours porteur d'une dimension psychologique favorisant ainsi, la solidification de ce système. C'est dans ce sens que Kapumba Akenda (2004, p.15) écrit :

> L'approche systématique appliquée à la théorie du symbole nous permet de nous rendre compte de la structure, à la fois symbolique et psychologique de l'esprit et de concevoir cet esprit à la fois comme un idéal spirituel et comme une réalité empirique.

Ce propos a le mérite de reconnaître la bidimensionnalité du sujet épistémique comme étant un organisateur inaliénable du processus cognitif, constitué à la fois d'une capacité psychologique et d'une capacité symbolique ou logique qui se conjuguent mutuellement dans son esprit. C'est au prix de cette complémentarité que le sujet épistémique parvient à jouer efficacement son rôle d'organisateur et légitimateur des vérités scientifiques. Cette réhabilitation du sujet épistémique,

loin de réduire la logique à un lieu d'élaboration des vérités subjectives et faillibles, recherche les conditions de possibilité d'une conception de la vérité dans un symbolisme de plus en plus flexible, susceptible de promouvoir l'éthique de la discussion rationnelle.

2.2- Vers une approche métalogique de la vérité

Cette approche ne vise, non pas un passage radical du paradigme classique de la vérité au paradigme non classique qui considère la vérité comme un moment d'incertitude absolue. Mais il est plutôt question de rechercher le juste milieu de ces deux paradigmes afin que le progrès de la connaissance scientifique trouve un fondement logique consistant dont la discussion rationnelle est la méthode la plus subtile. En d'autres termes, il s'agit de refixer les conditions de vérité d'une pensée à la lumière de la conception frégéenne de la pensée vraie. Cette ré-fixation consiste à aller au-delà de cette affirmation de Frege selon laquelle : « *Les pensées, si elles sont vraies, le sont non seulement indépendamment du fait que nous les reconnaissons comme vraies mais encore indépendamment de notre activité de penser elle-même* » (Frege, 1994, p.157).

Une restriction épistémo-logique s'impose à cette affirmation de Frege à cause du fait que, ce dernier réduit l'existence autonome de la pensée à sa valeur de vérité logique et à une seule qu'est le vrai. A y regarder de plus près, entre le fait pour une pensée d'exister indépendamment de notre univers mental et surtout du cadre spatio-temporel et le fait qu'elle soit vraie, il existe une différence de degré qui nous fait passer d'un langage objet à un métalangage. Et, cette opération épistémo-logique n'est réalisée que par le sujet épistémique. Or, la conception frégéenne de la pensée vraie semble nous installer dans un terrain énigmatique qui consiste à montrer que la pensée est porteuse d'une valeur de vérité logique bien avant qu'elle soit appréciée par le sujet épistémique.

Cela suppose que la pensée est linguistiquement habillée par un habilleur autre que le sujet épistémique. Cette considération montre que le Faux n'est pas une valeur de vérité logique de la pensée, la vérité et le vrai se ramènent à une seule et même chose. Dès lors, la discussion rationnelle n'est plus possible, la découverte paraît suspendue lorsqu'on parvient à découvrir la pensée dite pure. L'invention scientifique n'est pas permise. La logique mathématique devient un véritable vase clos, un lieu de stagnation de l'intelligence humaine. Car, tout porte à croire qu'un système symbolique fondé sous le modèle mathématique permet de tout démontrer, et ce qui est indémontrable dans ce système est à exclure nécessairement du champ cognitif.

Cependant, il sied de souligner que le système logique de Frege s'inscrit dans le contexte de la logique moderne bivalente, mais cette bivalence semble privilégier une valeur de vérité (le vrai) en défaveur de l'autre (le faux). Du coup, le sujet épistémique qui est naturellement doté d'une attitude dialogique, gage du progrès de toute connaissance, paraît inopérant dans un tel système.

C'est ainsi qu'il est opportun de négocier une passerelle vers une conception métalogique de la vérité qui consiste à situer le sujet épistémique au carrefour de ce qui est vrai et ce que l'on reconnaît comme étant vrai. De ce fait, la véracité de la pensée devient une affaire à examiner dans un cadre plus riche d'une communauté scientifique régie par la prédilection de l'éthique de la discussion rationnelle. C'est au prix de ce dépassement que l'univers arithmétique considéré par Frege comme étant constitué essentiellement des nombres cardinaux pourra être enrichi par d'autres ensembles numériques plus consistants. De là, la rationalité logico-mathématique cesse d'être considérée comme un moment de

rupture radicale entre ce qui est analytique a priori et ce qui relève de la capacité psychologique sous la prééminence de l'analytique a priori, mais plutôt comme un moment d'interaction rationnelle entre ces deux paradigmes sous le contrôle critique du sujet épistémique. Pareille vision s'explicite davantage chez Granger (1998, p.78) lorsqu'il pense que : « *La rationalité est obtenue en s'élevant à un niveau qui domine celui des objets primitifs, en thématise les formes opératoires, et constitue à partir d'elles de nouveaux objets, dans un nouvel espace* ».

L'incidence métathéorique de se propos est de montrer qu'aucun système symbolique n'est parfait et éternel. Quelle que soit la subtilité de ses mécanismes de fonctionnement un système symbolique connaîtra toujours des obstacles épistémologiques qui seront surmontés par un autre système plus riche. Et, l'acteur principal de cet exercice est sans doute le sujet épistémique. En d'autres termes, Granger montre que la rationalité scientifique ne se réduit pas au fait de considérer le rationnel comme le seul organe régulateur du processus cognitif, mais plutôt comme un moment d'interaction enrichissante entre le rationnel et l'irrationnel considéré à la fois comme obstacle, comme recours et comme renoncement. De ces trois types d'irrationnel, c'est le premier, c'est-à-dire, l'irrationnel comme obstacle qui paraît essentiel pour cette approche métalogique de la vérité dans la mesure où, Granger montre qu'il permet que le sujet connaissant ne se complaît jamais dans le constat d'échec ; il est toujours dans une quête permanente de la vérité. Ainsi, précise-t-il : « *La rencontre de l'irrationnel n'est jamais en ce cas que le point de départ d'une reconquête de la rationalité* » (Granger, 1998, p.12).

Il s'agit de montrer que les difficultés et confusions que l'on rencontre au cours d'une démonstration logico-mathématique ne sont pas des fautes graves à exclure du champ de la connaissance, mais elles sont plutôt des moments intégrateurs du processus de la connaissance permettant ainsi, au sujet épistémique d'aller au-delà de ce qui est déjà connu pour déceler ce qui est encore inexploré. De ce fait, l'approche métalogique de la vérité consiste donc à dépasser le cadre simplificationiste de Frege pour considérer la vérité non pas comme une entité pure en raison de son isolément, mais plutôt comme un corps complexe, à la fois rationnel et irrationnel dont le sujet épistémique est tenu de purifier perpétuellement. Au lieu de parler d'une élimination de l'intuitif dans la démonstration logico-mathématique, il sera désormais question d'une purification de l'intuitif à partir d'une interaction dialogique entre le physique et le métaphysique sous le contrôle objectif du sujet épistémique.

Conclusion

L'analyse du statut épistémologique de l'antipsychologisme chez Frege a permis de comprendre que celui-ci, loin d'être considéré comme une simple attitude intellectuelle, il peut être érigé en paradigme épistémo-logique dont le souci majeur est de renforcer la dimension classique de la logique mathématique considérée comme le lieu de production et de reproduction des certitudes ou vérités éternelles et immuables. Cette consistance paradigmatique se justifie de bon aloi, par le sort désagréable que Frege réserve aux représentations psychologiques qu'il considère comme des pensées subjectives, variables d'une conscience à une autre et ne pourront en aucun cas, faire l'objet d'une démonstration objectivement scientifique car, elles appartiennent aux règnes mental et physique caractérisés par l'incertitude liée à la mobilité des lois de la nature.

Passionné par le projet de la refondation des fondements mathématiques afin d'offrir à la science un système symbolique rigoureux et parfait, Frege opte pour la dépsychologisation de la pensée en la considérant comme un objet du

rège logique. Celle-ci existe indépendamment des règnes mental et physique. C'est au prix cette autonomie qu'elle gagne en objectivité et en perfectionnement épistémo-logique. De fait, le nombre considéré comme élément fondamental à partir duquel Frege entend refonder objectivement l'arithmétique sur fond des lois éternelles et immuables de la logique pure, se trouve être surestimé au rang de pensée logique.

Ce changement de paradigme dominé par la mise en crise du psychologisme nous a permis de déceler un rapport étroit entre la logique et la métaphysique considérée comme le règne des réalités non empiriques et saisissables exclusivement par la raison sans aucun rapport avec la sensibilité. Cette approche antipsychologiste qui traverse la pensée logique de Frege de part en part, apparaît une fois de plus comme un lieu de consolidation des liens théoriques et techniques entre la logique et la métaphysique. Théoriquement, on y retrouve un platonisme persistant justifié par le fait que le statut épistémologique que Frege accorde à la pensée vraie s'identifie utilement à la théorie platonicienne des Idées éternelles et immuables. Techniquement, cette ouverture de la logique à la métaphysique est rendue manifeste au travers de la prédilection que Frege accorde à la déduction en tant que méthode de démonstration des vérités objectives et immuables. Cette méthode est sans doute, redevable à la syllogistique aristotélicienne qui permet au scientifique de démontrer la validité d'un raisonnement indépendamment du contenu empirique de la pensée. Les présupposés métaphysiques de l'antipsychologisme frégéen sont donc redevables à deux grandes figures de la pensée philosophique à savoir Platon et Aristote.

Cependant, cet antipsychologisme qui fait signe à un réalisme métaphysique se heure à quelques difficultés d'ordre sémantiques. Car, Frege semble ne pas reconnaître le rôle prépondérant joué par le sujet épistémique dans n'importe quelle activité cognitive. Il sied alors de signaler qu'aucune pensée n'est porteuse d'un contenu informatif avant qu'elle soit pensée par le sujet épistémique. Il demeure le donateur de sens incontournable, l'objectivation d'une pensée, la véracité d'une vérité ne sauraient s'avérer légitimes sans son effort. On parlera mieux, d'une subjectivité inhérente à l'objectivité scientifique. D'où l'intérêt d'envisager une approche métalogique de la vérité en situant le sujet épistémique à l'interface du psychologique et du logique. Cette esquisse a le mérite de montrer que la finalité d'une discussion rationnelle n'est pas d'instaurer une rupture radicale entre les penseurs, mais c'est le souci d'une conciliation enrichissante et intellectuellement innovatrice que cela paraît nécessaire.

Références bibliographiques

- Aristote, 2001, *Organon III, Les premiers Analytiques*, traduction française de J. Tricot, Paris, Vrin.

- Aristote, 2001, *Organon IV, Les Seconds Analytiques, traduction nouvelle de* J. Tricot, Paris, Vrin.

- Boole (George), 1970, *Les lois de la pensée,* traduction française de Souleymane Bachir Diagne, Paris, Vrin.

- Diagne (Souleymane Bachir), 1989, *Boole, l'oiseau de nuit en plein jour, un savant, une époque*, notes et annexes de M.J. Durand, Paris, Belin.

- Diagne (Ramatoulaye), 2001, *Introduction à la pensée de Gottlob Frege : Qu'est-ce que penser ?* Dakar, PUD.

- Frege (Gottlob), 1999, *Idéographie, un langage formulaire de la pensée pure construit d'après celui de l'arithmétique*, traduction française, préface, notes et index par Corine Besson, postface de Jonathan Barnes, Paris, Vrin.

- Frege (Gottlob), 1969, *Les fondements de l'arithmétique, recherche logico-mathématique sur le concept de nombre*, traduction française et introduction de Claude Imbert, Paris, Seuil.

- Frege (Gottlob), 1971, *Ecrits logiques et philosophiques*, traduction française et introduction de Claude Imbert, Paris, Seuil.

- Frege (Gottlob), 1994, *Ecrits posthumes*, traduction de l'Allemand sous la direction de Philippe de Rouilhan et de Claudine Tiercelin, Editions Jacqueline Chambon.

- Frege (Gottlob), 1987, *Frege-Husserl correspondance*, postface de J. T. Desanti, traduit de l'Allemand par G. Granel, Mauvezin, Editions T. E. R.

- Nsonsissa (Auguste), 2014, *Pensée et Composition des pensées chez Frege*, Paris, Editions Dianoïa.

- Stepanians (M.), 2007, *Gottlob Frege Une Introduction,* traduction française A.Thiercelin préface de Shahid Rahman, Lille3, Editions Dov Gabbay.

- Engel (Pascal), 1998, « L'antipsychologisme est-il irrésistible ? », *Frege logique et philosophie*, sous la direction de M. Marion et A. Volzard, Paris, L'Harmattan.

- Granger (Gilles-Gaston), 1998, *L'Irrationnel*, Paris, Odile Jacob, 284 pages.

- Kant (Emmanuel), 2001, *Prolégomènes à toute métaphysique pure*, trad., L. Guillermit, Paris, Vrin.

- Kapumba Akenda (Jean-Chrysostome), 2004, *Epistémologie structuraliste et comparée Tome 1 Les sciences de la culture*, R. P. A, Facultés Catholiques de Kinshasa.

- Knecht (Hermann Hesse), 1981, *La logique chez Leibniz Essai sur le rationalisme baroque*, Lausanne, Editions L'Age d'Homme.

- Lakatos (Imré), 1984, *Preuves et Réfutations, essai sur la logique de la Découverte mathématique*, Paris, Hermann.

- Platon, 1986, *La République*, trad. R. Baccou, Paris, Flammarion.

- Recanati (François), 2008, *Philosophie du langage (et de l'esprit)*, Paris, Editions Gallimard.

- Russell (Bertrand), 1971, *La méthode scientifique en philosophie et notre connaissance du monde extérieur*, traduit de l'anglais par P. Devaux, préface de M. Barzin, Paris, Pa yot.

- Verley (Xavier), 2004, *Pensée, symbole et représentation. Logique et psychologie chez Frege et Husserl*, Chennevières-sur-Marne, Editions Dianoïa.

- Verley (Xavier), 2014, *Le symbolique et le transcendantal*, Paris, L'Harmattan.

- Wittgenstein (Ludwig), 1993, *Tractatus logico-philosophicus*, coll. Tel, traduction française, préambule et notes de Gilles-Gaston Granger, introduction de Bertrand Russell, Paris, Gallimard.

Platon et le féminisme : le statut politique et militaire de la femme dans la cité idéale

Thomas KOUASSI N'GOH
Université Alassane Ouattara Bouaké (Côte d'Ivoire)
ngoththomas@yahoo.fr

Résumé

Exclue de la citoyenneté, parce que considérée comme un être de sexe faible et de moralité douteuse, la femme athénienne n'avait pas le droit d'exercer les fonctions publiques et de prendre part à la vie politique de la cité, contrairement à l'homme qui jouissait de tous ses droits. Cette discrimination a terni l'image de la femme athénienne au point de la reléguer au second rang, derrière l'homme. Platon trouve incongru cette condition de la femme. Pour lui, le destin de la femme n'est nullement lié à la faiblesse de son sexe, mais plutôt à sa compétence et à son mérite. Possédant ces qualités, parce qu'éduquée dans les mêmes conditions que l'homme, la femme, selon Platon, a aussi les aptitudes pour exercer les fonctions publiques et politiques. Dans la cité idéale, Platon rétablit les droits de la femme, faisant d'elle une citoyenne apte à assumer la fonction militaire et à gouverner la cité au même titre que l'homme. Cette lutte de Platon en vue d'une égalité vraie entre la femme et l'homme fondée sur la proportion de la compétence, du mérite et de l'excellence fait dire qu'il est le précurseur du féminisme.

Mots-clés : Citoyenneté – Discrimination – Excellence – Féminisme – Fonction - Politique.

Abstract

Excluded from citizenship, because considered a person of weak sex and dubious morality, the Athenian woman did not have the right to exercise public office and to take part in the political life of the city, unlike the man who enjoyed all his rights. This discrimination has tarnished the image of the Athenian woman to the point of relegating her to second place, behind the man. Plato finds this condition of the woman incongruous. For him, the destiny of the woman is in no way linked to the weakness of her sex, but rather to her competence and merit. Possessing these qualities, because educated under the same conditions as man, woman, according to Plato, also has the abilities to exercise public and political functions. In the ideal city, Plato re-establishes the rights of women, making her a citizen able to assume the military function and to govern the city as well as the man. This struggle of Plato for true equality between women and men based on the proportion of competence, merit and excellence makes it say that he is the precursor of feminism.

Keywords: Citizenship – Discrimination – Excellence – Feminism – Function - Policy.

Introduction

Depuis l'Antiquité, la place de la femme au sein de la société a toujours été au centre de grands débats. D'après certaines traditions, la femme ne peut jouir des mêmes droits civils que l'homme parce qu'elle lui serait un être biologiquement inférieur et un être de moralité douteuse. C'est le cas de la tradition athénienne, au V^{e} siècle avant notre ère, qui excluait la femme de la citoyenneté. Les Athéniens considèrent que c'est l'homme qui est à l'origine de la procréation humaine, étant

donné que c'est lui qui sécrète la substance motrice qui est le sperme. Du fait que c'est l'homme qui produit le sperme, principe vital, qui est à l'origine de la reproduction humaine, alors il est biologiquement établi qu'il est un être supérieur à la femme. En plus, la femme est peu considérée dans cette cité athénienne parce que, née belle, elle est exposée à des tentations diverses telles que l'infidélité et la prostitution. Or, l'infidélité et la prostitution dégradent l'image de la femme et lui font perdre sa dignité. C'est la raison pour laquelle, les Athéniens étaient méfiants à l'égard des femmes. Ces deux raisons ci-dessus évoquées ont suffi pour priver la femme athénienne de ses droits civils. Cela voudrait dire que la femme athénienne n'avait pas le droit de participer à la vie publique et politique. Ses occupations étaient exclusivement domestiques. Seul l'homme, jouissant de tous ses droits civils, assumait les fonctions les plus nobles et prenait part à la vie politique de la cité. Cette condition de la femme a considérablement terni son image au point de la reléguer au second rang, derrière l'homme.

Toutefois, Platon trouve inacceptable ce traitement égoïste de la femme de la part des Athéniens. Pour lui, le destin de la femme ne doit pas être lié à la faiblesse de son sexe ou à sa constitution physiologique, mais plutôt à sa compétence et son mérite. Pour lui, au lieu de priver injustement la femme de ses droits, les politiques gagneraient à instituer une vraie égalité entre la femme et l'homme fondée sur la proportion de la compétence, du mérite et de l'excellence. C'est ce qui justifie le projet de la cité idéale où Platon rétablit les droits de la femme, faisant d'elle une citoyenne tout aussi apte à assumer la fonction militaire et gouvernementale. Chez Platon, la compétence, le mérite et l'excellence définissant l'aptitude à exercer une fonction, la femme dont les qualités physiques, morales et intellectuelles ne lui font aucun défaut, parce qu'éduquée dans les mêmes conditions que l'homme, a aussi le devoir d'être gardienne et gouvernante de la cité. Mais, une telle politique dont l'enjeu est de valoriser la femme en lui accordant une juste place dans la cité ne fait-elle pas de Platon le précurseur du féminisme ? L'analyse de ce problème central implique l'examen des questions subséquentes suivantes : au fait, qu'est-ce qui justifie l'exclusion de la femme athénienne de la citoyenneté au V^e^ siècle avant notre ère ? En quel sens Platon serait-il le précurseur du féminisme ?

L'intention de cette étude est de montrer que, chez Platon, la femme et l'homme jouissent d'une égalité vraie fondée sur la proportion de la compétence, du mérite et de l'excellence, et que la femme a aussi l'aptitude d'exercer aussi bien les fonctions publiques que gouvernementales. Pour atteindre cet objectif, cette étude a été subdivisée en deux parties : dans une approche historico-analytique, il sera question, dans la première articulation, d'indiquer que la femme athénienne fut exclue de la citoyenneté au V^e^ siècle av. J.-C. Dans la seconde articulation, nous montrerons que Platon est le précurseur du féminisme, tout en mettant exergue la fonction militaire et politique qu'il attribue à la femme dans la cité idéale.

1. La femme athénienne : exclue de la citoyenneté au V^e^ siècle av. J.-C.

Prétextant qu'elle est un être de sexe faible et de moralité douteuse, la femme athénienne fut exclue da la citoyenneté au V^e^ siècle avant notre ère. Privée de ses droits civils, elle ne pouvait assumer aucune fonction publique ni prendre part à la vie politique de la cité. Ses seules occupations étaient exclusivement domestiques. Seul l'homme avait le droit d'exercer les fonctions publiques et gouvernementales. Cette discrimination a terni l'image de la femme à Athènes au point de la reléguer au second rang.

1.1. La femme athénienne : être biologiquement inférieur à l'homme

Dans la cité athénienne, au Ve siècle avant notre ère, les femmes étaient mises en minorité et étaient vues comme des êtres inférieurs aux hommes. Les raisons qui justifient cette infériorité de la femme à l'homme sont d'ordre biologique et moral. En effet, pour les Athéniens, l'origine de l'infériorité de la femme à l'homme se situerait d'abord dans la reproduction biologique. Selon la tradition athénienne, c'est l'homme qui serait à l'origine de la procréation et de la reproduction humaine parce que c'est lui qui sécrète la substance motrice qu'est le sperme qui produit l'embryon chez la femme. Le sperme se caractérise par sa mobilité et sa capacité à produire l'embryon. Comme l'atteste Aristote (2014, 723b) : « *Le sperme est le moteur producteur* », « *la cause motrice* » qui est à l'origine de la procréation humaine. Autrement dit, le sperme représente le principe de l'âme sans lequel il ne peut y avoir de procréation et de reproduction humaine. À ce propos, confirme Aristote (2014, 723b) : « *Par nature, le sperme veut être tel qu'il soit la première chose de laquelle naissent les âtres constitués selon la nature, non par le fait que quelque chose qui serait issu de lui est le producteur, par exemple l'être humain ; il naît en effet de lui parce que cela est le sperme* ». Cela laisse supposer que c'est l'homme, à qui Dieu a donné la capacité de sécréter le sperme, qui serait à l'origine de la procréation humaine. Pour Aristote, et pour la tradition grecque en générale, la femme serait comme un mâle stérile à qui manque le principe de l'âme, c'est-à-dire le sperme. C'est ce qu'Aristote (2014, 728a) indique : « *La femme est comme un mâle stérile, la femelle se caractérise par une impuissance particulière, celle de ne pouvoir opérer la coction du sperme du fait que sa nature est froide* ». D'après ce qui est énoncé, c'est parce que la femme a une nature froide qu'elle est incapable de sécréter le sperme. Et cette incapacité de la femme à produire le sperme constitue, selon les Grecs, un défaut de créature et une imperfection.

Cela voudrait que, contrairement à l'homme, la femme serait biologiquement incomplète et imparfaite. En ce sens, Christian André fait remarquer que c'est dans l'embryogenèse aristotélicienne qu'il faut percevoir cette imperfection de la femme. À cet effet, il écrit ceci : « *L'idée d'imperfection de la femme et de toutes ses implications métaphysiques, philosophiques, religieuses, sociales, semble se situer dans l'embryogénèse aristotélicienne* » (C. André, 1998, p. 257). Sous cet angle, on peut soutenir que c'est l'incapacité de la femme à produire le sperme qui constitue son imperfectibilité et son infériorité à l'homme. C'est également ce que C. Whitebeck (1976, p. 70) soutient : « *Cette incapacité de la femme à produire du sperme est sa déficience* ». Cela voudrait dire qu'à l'origine, il y a une imperfectibilité biologique chez la femme, ce qui justifierait son infériorité à l'homme. C'est ce que A. Wenger (2005, p. 145) atteste quand il écrit : « *L'infériorité de la femme se justifie par la faiblesse de son sexe* ». Ces propos montrent amplement qu'il y aurait, à l'origine, une supériorité biologique de l'homme sur la femme. Si, dans la tradition grecque et dans la cité athénienne, la femme était retranchée derrière l'homme, jouant les seconds rôles, c'est parce qu'elle était vue comme un être de sexe faible, un être incomplet et imparfait. D'où, sa mise à l'écart dans la gestion des affaires publiques.

Outre cette imperfectibilité biologique, la femme était aussi considérée, dans la tradition grecque, comme un être de moralité douteuse. Si les Grecs, étaient méfiants à l'égard des femmes, c'est aussi parce qu'elles ne seraient pas prédisposées à la vertu. En effet, du fait qu'elles soient nées belles, séduisantes et attrayantes, les femmes sont sujettes à des tentations telles que l'infidélité et la prostitution. Or, l'infidélité et la prostitution sont immorales et font perdre à la femme sa dignité et son honneur. Chez les Grecs, précise M. Finley (2003, p. 26) : « *Ce n'est pas l'appartenance à un secteur de la société qui vous accéder aux honneurs collectifs,*

mais la vertu ». Cela revient à dire que la femme qui ne mène pas une vie vertueuse n'a aucun honneur. Pour les Grecs, c'est même triste et honteux de voir la femme mariée se prostituer à un autre homme. B. Spinoza (2010, p. 444) confirme que « *celui qui imagine la femme qu'il aime se prostituant à un autre, sera attristé* ». Autrement dit, la prostitution et l'infidélité dégradent l'image de la femme, la rabaissent et la dévalorisent. Si, dans la tradition grecque, les femmes étaient inférieures aux hommes, c'est donc aussi à cause de leur manque de vertu. Et, d'après Aristote (2014, 1283b) : « *Il serait injuste de les considérer comme égaux tant ils sont inégaux par la vertu* ».

En somme, dans la tradition gréco-athénienne, la femme était vue comme un être inférieur à l'homme à cause de la faiblesse de son sexe et de son manque de vertu. Cette infériorité de la femme a valu son exclusion de la citoyenneté et sa mise à l'écart dans la gestion des affaires publiques et politiques de la cité.

1.2. La femme athénienne : exclue des fonctions publiques et politiques

Dans la cité athénienne, au V^e^ siècle avant notre ère, la femme était exclue de la citoyenneté, parce que considérée comme un être de sexe faible et biologiquement inférieur à l'homme. En effet, pour être citoyen dans cette cité, il fallait être né sur le sol athénien, né d'un père et d'une mère tous deux athéniens, et être surtout autorisé à prendre part à la vie publique et politique. Selon C. Mossé (2004, p. 79), c'est cette réforme de Périclès, le père de la démocratie athénienne, qui « permit à une grande partie du *démos* de participer effectivement à la vie publique et d'acquérir une conscience politique ». La participation à la vie publique et politique est l'un des critères essentiels pour être citoyen à Athènes. Être citoyen athénien, cela suppose que vous avez le droit de gouverner la cité, de prendre part à l'Assemblée souveraine (*Ecclesia*), de participer au Conseil *(Boulê)*, d'exercer la fonction de magistrat *(Archonte)*. Et, toutes ces hautes fonctions étaient l'apanage exclusif des hommes, les femmes en étant exclues. C'est ce que A. Jeannière (1994, p. 42) soutient quand il écrit : « *La démocratie athénienne a pour principe que chaque citoyen est responsable de la direction des affaires publiques. Mais (…) Sont exclus en effet les femmes, les métèques (résidents étrangers) et les esclaves* ».

En effet, dire que les femmes athéniennes étaient exclues de la citoyenneté, revient à dire qu'elles étaient d'office exclues de la fonction de la gouvernance de l'État. Cette fonction hautement politique est surtout exercée par les hommes appartenant à la communauté civique. Les gouvernants étaient issus des rangs des magistrats ou des stratèges militaires. Aucune femme n'avait le droit d'exercer la fonction du chef de l'État. Et, dans l'histoire d'Athènes, les gouvernants qui sont succédés à la tête cette cité-État étaient, pour la plupart, des stratèges militaires dont les plus célèbres furent Clisthène, Solon, Dracon et Périclès considéré comme le père de la démocratie athénienne. La fonction gouvernementale était très sélective, et seul un groupe restreint de citoyens pouvait prétendre à la gouvernance de la cité. Ce qui fait dire à C. Mossé (1971, p. 179) ce qui suit : « *A Athènes, le groupe de citoyens demeurât fermé et les femmes n'en constituaient pas moins un groupe exclu de la communauté civique* ». Exclues de la communauté civique, les femmes athéniennes n'avaient donc pas le droit de diriger l'État.

Outre la fonction gouvernementale, les femmes étaient aussi exclues des fonctions de l'Assemblée souveraine *(Ecclésia)*. L'Assemblée souveraine est l'institution chargée de l'élaboration des lois. Elle comprend environ 6000 membres issus de la communauté civique. Ce sont ces citoyens, rassemblés au sein de *l'Ecclésia*, qui votent les lois et qui décident de leur délibération. Exclure les femmes de l'Assemblée souveraine, cela laisse supposer qu'elles sont privées

du droit de vote. Ce qui voudrait dire que le destin de cité dépend exclusivement des hommes qui décident de la législation, même si les lois vont contre l'intérêt des femmes.

Tout comme privées des fonctions de l'Assemblée souveraine, les femmes étaient aussi exclues des activités du Conseil (*Boulê)*. Composé de « 500 membres », tous des hommes, « *tirés au sort parmi les citoyens à raison de cinquante par tribu* » (A. Jeannière, 1994, p. 42), le Conseil est chargé d'examiner les projets de décrets et de lois avant leur vote à l'Assemblée. Comme A. Jeannière (1994, p. 42) l'indique : « *Le projet de décret est examiné par le Conseil qui peut le présenter tel quel, le modifier ou le rejeter* ». Comme tel, le Conseil est une institution importante étant donné qu'il est à l'avant-garde de la législation et de la constitution de la cité. Mais, n'étant pas citoyennes, les femmes athéniennes étaient écartées des activités de cette haute institution de l'État. Cela montre le caractère discriminatoire de la démocratie athénienne.

Par ailleurs, les femmes athéniennes étaient aussi exclues de la fonction de magistrat. Aristote (2014, 1275a) est précis sur ce point : « *Un citoyen au sens plein ne peut pas être mieux défini que par la participation à une fonction judicaire et à la magistrature* ». Cette prédisposition venant probablement de la constitution athénienne exclue d'office les femmes de la fonction de magistrat. À Athènes, les magistrats sont l'ensemble des juges regroupés dans un grand tribunal appelé *« Héliée »*. Ces magistrats ou juges constituent le pouvoir judiciaire chargé de traiter aussi bien les affaires publiques que les causes privées. Dans le tribunal populaire *(Héliée)*, « *le nombre de juges peut aller jusqu'à 1502 pour certaines affaires politiques et descendre jusqu'à 201 pour certaines affaires privées. Les juges décident à la majorité et sans appel* » (A. Jeannière, 1994, p. 43). Le nombre pléthorique de juges dans ce tribunal *(Héliée)*, prouve l'importance des magistrats à Athènes. Cependant, la grande injustice est que les femmes en sont exclues. Pour Aristote (2014, 1275 b), cette injustice faite aux femmes semble normale, car « *le citoyen se définit par l'exercice d'une magistrature* ».

Exclues des fonctions publiques et politiques, les femmes athéniennes ne pouvaient que se retrancher dans leur domicile conjugal. Leurs occupations étaient essentiellement domestiques : s'occuper de l'entretien de la maison, prendre soin de leur époux et de leurs enfants. Aussi, en dehors des lieux de cultes où elles s'y rendaient pour faire le ménage, les femmes athéniennes étaient interdites de prendre part aux réunions publiques. Cela montre le caractère rigide et esclavagiste de la démocratie athénienne.

En somme, exclues de la citoyenneté et privées des fonctions publiques puis politiques, les femmes athéniennes étaient simplement classées au rang d'esclave. Toutefois, méritent-elles un tel traitement ? La femme et l'homme ne devraient-ils pas être traités, comme le suggère Platon, selon le principe d'une vraie égalité fondée sur la proportion de la compétence et du mérite ?

2. La femme chez Platon : citoyenne apte à exercer les fonctions publiques et politiques

La lutte de Platon contre la démocratie athénienne visait aussi à restaurer les droits de la femme confisqués arbitrairement par ce régime. Pour lui, le destin de la femme n'est pas attaché à la faiblesse de son sexe, mais plutôt à sa compétence et son mérite. La femme, possédant les mêmes qualités physiques, morales et intellectuelles que l'homme parce qu'éduqués dans les mêmes conditions, a aussi les compétences et le mérite d'exercer les fonctions publiques et politiques. Dans la cité idéale, Platon rétablit donc les droits de la femme, faisant d'elle une citoyenne tout aussi apte à assumer la fonction militaire et à gouverner l'État. Sa

lutte pour la restauration des droits civils de la femme fait de lui le précurseur du féminisme.

2.1. La femme chez Platon : citoyenne apte à assumer la fonction militaire

Platon est le premier philosophe politique de son temps à promouvoir le féminisme. Pour lui, la femme et l'homme ne sont pas si différents l'un de l'autre étant entendu qu'ils sont doués de facultés physiques, morales et intellectuelles identiques. Si la femme et l'homme ont des potentialités naturelles, morales et intellectuelles similaires, cela laisse supposer qu'ils sont, tous les deux, des êtres capables d'accomplir les mêmes devoirs civiques. C'est pourquoi, dans sa *Callipolis*, c'est-à-dire dans la cité idéale qu'il appelle de ses vœux, Platon rétablit les droits civils de la femme, faisant d'elle une citoyenne tout aussi apte à accomplir les fonctions publiques parmi lesquelles la fonction militaire. Dans la pensée platonicienne, la fonction militaire renvoie justement à la fonction des gardiens auxiliaires de la cité. Platon pense que, tout comme l'homme, la femme a le devoir d'accomplir le service militaire pour intégrer les forces armées en vue de participer à la sécurité et à défense de la cité. Pour lui, la femme et l'homme doivent garder en commun la cité. À ce sujet, l'auteur de *La République* écrit :

> Or nous avions entrepris dans notre discours d'établir ces hommes, en quelque sorte comme des gardiens d'un troupeau. Soyons donc conséquents en accordant aux femmes une naissance et des soins de même nature (…). Les femelles de nos chiens de gardes doivent garder en leur compagnie ce que les mâles gardent, et également chasser avec eux et faire tout le reste en commun avec eux (Platon, 2011, 451c-d).

En effet, ce que Platon indique ici voudrait dire que la fonction militaire n'est pas exclusivement destinée aux hommes. Chez Platon, les femmes ont le devoir d'intégrer l'armée dans la mesure où le service militaire fait partie des devoirs civiques du citoyen. À cela, il adjoindre le fait que les femmes ont les mêmes aptitudes physiques que les hommes. Et cette aptitude physique, les gardiens de la cité l'acquièrent à travers une rigoureuse formation militaire. Cette formation militaire, s'inscrivant dans le projet platonicien de l'éducation des soldats et de la professionnalisation de l'armée, commence dès l'enfance. Cela signifie que, chez Platon, l'école préparatoire militaire existe et que celle-ci prend en compte les jeunes garçons et les jeunes femmes. Il s'agit, dans cette école préparatoire militaire, d'éduquer et de former les enfants militaires, hommes et femmes, aux épreuves physiques en vue de formater leur condition physique et de donner une résistance à leur corps. C'est la raison pour laquelle, en plus de l'enseignement de la gymnastique, des exercices physiques plus corsés tels que les courses, les sauts, les luttes, etc. sont dispensés aux jeunes soldats, femmes et hommes. Comme Platon (2011, 452a), l'indique : « *Il faut donc également que ces arts soient accordés aux femmes, de même que ce qui concerne la guerre, et il faut avoir recours à elles dans les mêmes conditions* ».

Autrement dit, la préparation physique concerne aussi bien les femmes que les hommes, dans les mêmes conditions, car l'objectif reste le même pour les deux genres. Il s'agit de les préparer à acquérir une meilleure résistance de leur corps quand ils auront à faire la guerre. C'est ce que révèle le dialogue du *Lachès* : « *Il est en effet bon qu'ils ne se consacrent pas aux occupations auxquelles les jeunes sont attachés lorsqu'ils ont du loisir, mais plutôt à cet exercice, par lequel leur corps acquerra nécessairement une meilleure résistance, car cet exercice demande un effort en valeur et intensité* » (Platon, 2011, 181e). La préparation physique est nécessaire, car par ces exercices physiques accrus, les jeunes femmes tout comme les jeunes garçons développeront leur

courage pour être meilleurs dans les combats. Platon (2011, 179b) fait savoir : « *Il faut en prendre soin pour qu'ils deviennent meilleurs* ». Aussi, faut-il préciser que ces jeunes soldats, femmes et hommes, ne peuvent être meilleurs que si, en plus de leur préparation physique, ils apprennent à combattre en armes. Cela voudrait dire qu'il faut enseigner à ces jeunes femmes et hommes, les techniques et les stratégies de combat et de guerre, leur apprendre le maniement des armes, leur donner des enseignements qui ont trait au commandement des armées. Dès lors, on comprend que, chez Platon, (2011, 181c) « *apprendre à combattre en armes est un apprentissage indiqué pour les adolescents* ». Selon lui, apprendre à combattre en armes aux femmes et hommes les rendrait plus perfectibles lors d'une guerre. C'est ce que Platon (2011, 182b-c) soutient en ces termes : « *En effet, quiconque a appris à combattre en armes (…), ce savoir le rendra beaucoup plus audacieux et courageux qu'il ne l'était lui-même. Et ne dédaignons pas de dire qu'on aura plus fière allure et que l'on paraîtra plus redoutable à ses ennemis* ».

La formation militaire que Platon destine aux jeunes femmes et hommes a pour but de les préparer à être meilleurs, c'est-à-dire être audacieux, courageux stratèges et excellents lors de la guerre. Cette formation militaire est donc indispensable pour une armée professionnelle. Cette école préparatoire militaire permettra aussi, sur la durée, de détecter les meilleurs soldats qui garderont la cité et la défendront en situation de guerre. L'âge des meilleurs soldats retenus pour la défense de la cité et pour la guerre part de vingt à soixante ans pour les hommes et jusqu'à cinquante ans pour les femmes. Et, dans cette épreuve, certaines femmes peuvent être meilleures que certains hommes. Comme Platon (2011, 455d) l'atteste : « *Sans doute plusieurs femmes sont-elles meilleures que bien des hommes dans plusieurs activités* ». Dans ces conditions, ajoute-t-il : « *C'est donc bien de telles femmes qu'il faut choisir pour vivre en communauté avec des hommes du même genre, et pour exercer l'activité de garde ensemble, puisqu'elles y sont aptes* » (Platon, 2011, 456b). On s'aperçoit donc que, chez Platon, ce sont la compétence et le mérite qui définissent la fonction militaire. C'est la raison pour laquelle, certaines femmes peuvent être douées dans la fonction militaire puisqu'elles en ont la compétence et le mérite. C'est ce que Platon (2011, 456a) soutient en ces termes : « *Il existe donc une femme douée pour la fonction de gardien* ». En indiquant cela, Platon voudrait montrer implicitement que les femmes ont aussi le talent pour exercer la fonction militaire. Cela montre l'indispensabilité de la femme dans l'armée de la cité idéale. Pour L. Brisson (2017, p. 165), à travers les « *obligations militaires étendues aux femmes* », Platon fait une innovation importante. À ce sujet, il écrit :

> L'innovation la plus importante pourrait bien être la place accordée à la femme dans la société. En définissant l'être humain non par son corps, mais par son âme, Platon libère la femme. Dans *La République* aussi bien que dans *Les Lois*, la femme qui a droit au même type d'éducation que l'homme, peut faire partie des forces armées (…) et, même elle peut accéder aux charges les plus hautes (L. Brisson, 2017, p. 176).

En effet, pour Luc Brisson, il est clair que c'est Platon qui est le précurseur du féminisme dans la mesure où il fut le premier philosophe politique à étendre la fonction militaire aux femmes. Par cette fonction militaire étendue aux femmes, Platon démontre qu'il n'y a aucune différence entre le genre féminin et le genre masculin. Avec Platon, il y a bien une égalité entre la femme et l'homme tant du point de vue de leur éducation physique que morale et intellectuelle. C'est la raison pour laquelle, en plus de leur aptitude à la fonction militaire, les femmes peuvent aussi gouverner la cité. Pour Luc Brisson, cette innovation importante que fait Platon, consistant à étendre la fonction militaire aux femmes et à leur permettre d'accéder aux charges les plus hautes dans la cité idéale, fait de lui le

précurseur du féminisme. C'est bien ce qu'il atteste: « Platon reste un précurseur du féminisme, en insistant sur l'égalité des hommes et des femmes, dont le destin n'est plus exclusivement attaché à leur corps » (L. Brisson, 2017, p. 177). Ce que Luc Brisson affirme est d'autant plus vrai que certains États modernes puissants, tels les États-Unis, la Russie, l'Allemagne, la France, l'Angleterre et bien d'autres États occidentaux semblent avoir copié le modèle platonicien de l'armée en intégrant les femmes au sein leurs forces armées. Certains États africains essayent d'en faire autant quand bien même le nombre de femmes au sein de leurs forces armées reste encore très limité par rapport aux hommes. Quoiqu'il en soit, il importe, pour ces États modernes, de comprendre l'intérêt de la lutte pour le féminisme amorcée depuis Platon.

En somme, Platon reste le précurseur du féminisme pour avoir eu l'ingénieuse idée d'instituer une égalité vraie entre la femme et l'homme fondée sur la proportion de la compétence et du mérite. Ce qui vaut à la femme son aptitude à exercer la fonction militaire mais aussi à accéder aux charges les plus hautes de l'État.

2.2. La femme : citoyenne apte à gouverner la cité idéale

Pour Platon, l'égalité entre l'homme et la femme doit cesser d'être abstraite. L'égalité doit cesser de rabaisser l'individu à l'homogénéité du nombre. Si, dès l'Antiquité, Platon a combattu la démocratie, c'est parce que ce régime s'est contentée de proclamer un simulacre d'égalité entre les citoyens sans jamais réaliser la vraie égalité. Dans les faits, la démocratie s'est montrée plutôt plus coupable dans la mesure où c'est bien ce régime qui a arbitrairement exclu la femme de la vie politique dans la cité athénienne. A. Jeannière fait savoir, à ce propos, que c'est contre cette égalité démocratique arbitraire que Platon oppose l'égalité la plus vraie, « l'égalité géométrique », qui se fonde sur la proportion de la compétence et du mérite. C'est dire que, chez Platon, l'égalité entre la femme et l'homme ne se traduit pas seulement par le fait qu'ils sont des humains, mais aussi et surtout par le fait qu'ils ont les mêmes compétences et les mêmes mérites. C'est la raison pour laquelle, chez Platon, la femme a aussi le droit de gouverner la cité, puisqu'elle en a les compétences et le mérite, étant entendu qu'elle a été éduquée dans les mêmes conditions que l'homme. C'est ce que A. Jeannière (1994, p. 165) traduit en ces termes : « *L'égalité la plus vraie, et donc la meilleure, est l'attribution faite à chacun des charges et des honneurs en proportion des compétences et des mérites* ».

En effet, le combat de Platon pour la restauration des droits civils de la femme et de sa dignité est aussi perceptible au plus haut sommet de l'État. Pour lui, autant la femme a les qualités physiques pour assumer la fonction militaire au même titre que l'homme, de même elle a les qualités morales et intellectuelles pour diriger l'État. Comme il l'indique dans *Les Lois* : « Il faudra mieux pour le bonheur de la cité revenir sur ce point, y mettre de l'ordre et régler toutes les pratiques sans établir une distinction entre les hommes et les femmes » (Platon, 2011, 781b). Le besoin d'ordre s'impose effectivement dans ce milieu politique où l'on a tendance à faire croire que le pouvoir de l'État est l'apanage exclusif des seuls hommes. Pour Platon, les femmes ont aussi les compétences morales et intellectuelles pour présider à la destinée de l'État. Le philosophe-roi qu'il appelle de ses vœux à la tête de la cité idéale n'est pas exclusivement un homme. Ce n'est pas le genre masculin que Platon préfère à la tête de la cité idéale. Le gouvernant idéal qu'il souhaite voir à la tête de la *Callipolis*, c'est-à-dire la cité idéale, est un dirigeant qui fait partie de la classe des intellectuels ou des élites gouvernantes. La particularité de cette élite gouvernante est surtout son appartenance à la race des philosophes-magistrats. Peu importe le sexe, car ce sont les vertus de compétence, de mérite et d'excellence que Platon met en avant-garde de la fonction gouvernementale.

Cela voudrait dire que le choix des gouvernants se fait en fonction des deux genres, féminin et masculin, et ce après un long cycle d'éducation allant jusqu'à cinquante-cinq ans. À ce sujet, F. Lisi (2006, p. 244) fait savoir ceci : « *Les membres du groupe qui participent au gouvernement sont choisis en fonction de leur nature mixte. Les philosophes-rois sont sélectionnés parmi les gardiens après une éducation qui dure jusqu'à l'âge de cinquante-cinq ans* ». Autrement dit, chez Platon, c'est parmi les femmes et les hommes qui auront accompli leur cycle d'éducation et qui seront jugés aptes à gouverner qu'on choisira les meilleurs natures pour diriger la cité idéale. C'est dire que la fonction du chef de l'État exige, dans la pensée platonicienne, une éducation basique à laquelle doivent prendre part aussi bien les femmes que les hommes.

En effet, l'éducation des élites gouvernantes dont fait partie les femmes est une éducation complète comprenant les disciplines élémentaires telles que la gymnastique et la musique, mais aussi les disciplines scientifiques comme les mathématiques (arithmétique, géométrie et astronomie) et la science dialectique. Selon Platon (2011, 673d), la musique, précisément l'art choral « *éveille l'âme et produit le diversement* ». L'art choral adoucit aussi l'âme et stimule « la tempérance ». La gymnastique fortifie le corps et lui « *permet d'acquérir la bonne santé comme la force* » (Platon, 2011, 672d). L'art choral et la gymnastique permettent aussi bien à l'âme de la femme qu'à celle de l'homme, futurs gouvernants, d'acquérir l'excellence morale et physique. En ce sens, G. Romeyer-Dherbey (1993, p. 74) fait savoir que « *c'est l'âme bonne qui, par sa vertu, procure au corps ce qui la rendra le meilleur possible* ». Autrement dit, le but de l'éducation musicale et gymnique est de soigner l'âme et le corps des futurs gouvernants dont fait partie la femme.

Quant aux mathématiques, elles ont des rôles divers aussi bien dans l'éducation de la femme et que celle de l'homme. L'arithmétique développe et fertilise l'esprit à partir des calculs et de l'étude des nombres. Elle est utile pour les statistiques. La géométrie, à travers les techniques des mesures et les calculs des surfaces, développe le sens de la mesure. La géométrie est utile pour les stratégies de guerre. L'astronomie, étude des astres, permet une relation entre l'âme des futurs gouvernants et le monde suprasensible. L'astronomie prépare l'âme des futurs gouvernants à la méditation des êtres suprasensibles. Elle sert de pont entre le Sensible et l'Intelligible. Comme on le voit, chez Platon (2011, 747b), les mathématiques ont une fonction principale : « *La principale est d'éveiller celui qui, par nature, est assoupi et peine à s'instruire, de lui donner de la facilité pour apprendre, de la mémoire et de la vivacité d'esprit et de l'amener, grâce à ce qu'il y a de divin dans cette discipline, à aller au-delà de la nature* ».

En plus de l'étude des mathématiques, les futurs gouvernants, femmes et hommes, doivent étudier la science dialectique. Cette science dialectique, couronnement de l'éducation des futurs dirigeants, consiste à élever leur âme jusqu'au monde des idées pour contempler les formes intelligibles dont la source ultime est l'Idée du Bien. L'Idée du Bien est ce qui, dans l'Intelligible, fait briller l'âme en lui procurant le beau, le bon, le juste et le vrai. L'Idée du Bien procure aussi bien à l'âme de la femme qu'à celle de l'homme l'excellence et la perfection. Comme on le voit, l'éducation, dans son ensemble, prépare aussi bien la femme que l'homme à être des citoyens excellents destinés à la gouvernance de la cité. C'est ce Platon (2011, 643e-644a) indique : « *C'est l'éducation qui, dès l'enfance, oriente vers l'excellence, inspire le désir et la passion de devenir un citoyen parfait, sachant commander et obéir comme l'exige la justice* ».

Si, dans la pensée platonicienne, la femme a droit à l'éducation qui est un préalable à la gouvernance politique, c'est dire que le genre féminin est aussi

préparé, dès l'enfance, à gouverner la cité. Chez Platon, le choix des gouvernants n'est pas discriminatoire parce qu'il se fait selon la compétence, le mérite et l'excellence. C'est dire que Platon donne des chances égales à la femme et à l'homme d'accéder au pouvoir d'État. En ce sens, J. F. Pradeau écrit ce qui suit : « *C'est donc la fonction gouvernementale, la fonction directrice, qui détermine le choix des compétents. Platon ne présuppose donc jamais que tous les hommes soient susceptibles d'exercer le pouvoir. Il se demande au contraire qui est à même d'assurer une fonction gouvernementale* ». Si ce sont la compétence, le mérite et l'excellence qui définissent la fonction gouvernementale, alors les femmes ont le droit de participer à la vie politique et de gouverner la cité dans la mesure où elles ont aussi ces qualités. À ce sujet, Platon fait remarquer que les femmes ne devraient pas avoir de complexe à se faire étant donné que certaines d'entre elles sont quelquefois meilleures que les hommes. Comme il l'indique : « *Sans doute plusieurs femmes sont-elles meilleures que bien des hommes dans plusieurs activités* » (Platon, 2011, 455d). Ce propos de Platon prouve l'aptitude et la capacité de la femme à gouverner aussi la cité idéale.

Il importe de faire remarquer que la lutte de Platon en faveur du féminisme a eu une influence positive sur les États actuels. En témoigne la prise en compte des femmes dans la vie politique dans la plupart des États actuels. Les exemples de femmes d'État, telles que la présidente actuelle de la république de Croatie Kolinda Grabar-Kitarovic, l'ex-présidente des Philippines Carazon Aquino, l'ex-présidente du Libéria Ellen Sirleaf Johnson et bien d'autres, prouvent que le statut de la femme s'améliore au fil des temps. Selon L. Toupin (1998, p. 11), cette lutte en faveur du féminisme, amorcée par Platon et relayée par les États modernes, doit se comprendre comme « une révolte contre l'arrangement des rapports de sexe et la position subordonnée que les femmes occupent dans une société donnée, à un moment de son histoire ». En faisant de la femme une citoyenne tout aussi apte à gouverner la cité idéale, Platon se positionne ainsi comme l'instigateur du genre et du féminisme.

En somme, Platon rétablit les droits civils des femmes en leur donnant la possibilité d'exercer le pouvoir d'État au même titre que les hommes. En reconnaissant les aptitudes des femmes à gouverner la cité idéale au même titre que les hommes, Platon s'affiche comme le précurseur et le promoteur du féminisme.

Conclusion

Platon trouve incongru que les femmes athéniennes soient exclues de la citoyenneté à cause de la faiblesse de leur sexe. Il trouve inacceptable que les droits des femmes soient arbitrairement confisqués par la démocratie et que ces femmes soient injustement écartées des fonctions publiques et politiques de la cité. Cette condition de la femme ternit son image au point de la reléguer au second. Dans la cité idéale qu'il appelle de ses vœux, Platon rétablit les droits des femmes en leur donnant la possibilité de prendre part à toutes les fonctions parmi lesquelles les fonctions militaires et politiques. Pour lui, la compétence, le mérite et l'excellence définissant les fonctions, les femmes, dont ces qualités ne font aucun défaut parce qu'éduquées dans les mêmes conditions que les hommes, ont aussi le droit d'être gardiennes de la cité et de la gouverner. La lutte de Platon en faveur du genre et du féminisme vise à poser les principes d'une vraie égalité entre la femme et l'homme fondée sur la proportion de la compétence, du mérite et de l'excellence. Cette lutte pour la reconnaissance des droits civils de la femme amorcée, dès l'Antiquité, par Platon lui vaut d'être considéré comme « *le précurseur du féminisme* » (L. Brisson, 2017, p. 177). On pourrait dire que cette lutte de Platon a des retombées positives dans la société actuelle où, de plus en plus, les femmes

participent à la vie politique. Le nombre de femmes d'État dans nombre de pays occidentaux et africains donne raison à Platon d'avoir compris, très tôt, que les femmes ont aussi les qualités morales, intellectuelles et politiques pour servir l'État au plus haut niveau. Certes, la parité entre les genres masculin et féminin n'est pas encore totale, mais nous espérons que la lutte amorcée par Platon en vue d'une égalité vraie va se poursuivre pour qu'enfin les femmes soient libérées des préjugés qui contrastent avec leur vraie valeur.

Références bibliographiques

ANDRÉ Christian, 1998, « La nature de la femme : Aristote, Thomas d'Aquin et l'influence du cortesano dans la Comédia Lopesque », *Bulletin hispanique*, volume 2, n° 91, p.255-277.

ARISTOTE, 2014, *La Génération des animaux*, traduction de David Lefebvre, Paris, Éditions Flammarion.

ARISTOTE, 2014, *Les Politiques*, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, Éditions Flammarion.

BRISSON Luc, 2017, *Platon*, Paris, Éditions du Cerf.

FINLEY Moses, 2003, *Démocratie antique et démocratie moderne*, traduction de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Éditions Payot.

JEANNIÈRE Abel, 1994, *Platon*, Paris, Seuil.

LISI Francisco, 2006, « La politique platonicienne : le gouvernement de la cité », *Lire Platon*, sous la direction de Luc Brisson et Francesco Fronterotta, Paris, PUF.

MOSSÉ Claude, 2004, *Périclès L'inventeur de la démocratie*, Paris, Éditions Payot.

MOSSÉ Claude, 1971, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Paris, Seuil.

PLATON, 2011*, Lachès*, *Œuvres Complètes*, traduction de Louis-André Dorion, Paris, Éditions Flammarion.

PLATON, 2011, *Lois*, *Œuvres Complètes*, traduction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, Éditions Flammarion.

PLATON, 2011, *République*, *Œuvres Complètes*, traduction de Georges Leroux, Paris, Éditions Flammarion.

PRADEAU Jean-François, 2010, *Platon et la cité*, Paris, PUF.

ROMEYER-DHERBEY Gilbert, 1993, *Éducation et philosophie*, Paris, PUF.

SPINOZA Baruch, 2010, *Traité politique*, traduction de Charles Appuhn, Paris, GF.

TOUPIN Louise, 1998, *Les courants de pensées féministes*, Québec, Éditions numériques. WENGER Alexandre, 2005, « Lire l'onanisme. Le discours médical sur la masturbation et la lecture féminine au XVIII^{ème} siècle », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, n° 22, p. 227-243.

WHITEBECK Caroline, 1976, « Théorie de la différence de sexe », *Women and philosophy*, New-York, Gould et Wartforsky, p. 54-80.

La diversalité chez Edgar Morin : vision et version des rationalités contemporaines

Auguste NSONSISSA
Université Marien Ngouabi (Congo)
nsonsissa_auguste@yahoo.fr

Résumé

Cette réflexion vise à montrer que la conscience et la connaissance de l'unité et la diversité humaines, par-delà l'éloge de la différence, permettent de lutter contre le développement du sous-développement de l'être humain, en contexte d'éducation à l'ère planétaire. Celle-ci doit veiller à l'idée d'unité de l'espèce humaine devant aussi intégrer celle de la diversité des sciences, qui plus est, celle des rationalités contemporaines. La culture du pluriel dans la pensée scientifique donne à penser qu'il y a, non seulement une unité humaine, mais aussi une diversité humaine. L'unité n'est donc pas que dans les traits caractéristiques de l'espèce humaine, elle est aussi dans la diversité de la science, de la culture…, qui ne se réduit pas aux traits psychologiques, culturels et sociaux de l'être humain. L'éducation postmoderne devrait donc intégrer et illustrer le principe d'unité-diversité dans tous les domaines de la connaissance, car tout développement humain en dépend.

Mots-clés : complexité, diversité, éducation, multiplicité, pluralisme, philosophie, unité.

Abstract

Cette réflexion vise à montrer que la conscience et la connaissance de l'unité et la diversité humaines, par-delà l'éloge de la différence permettent ainsi de lutter contre le développement du sous-développement de l'être humain, en contexte d'éducation à l'ère planétaire. Elle doit veiller à l'idée d'unité de l'espèce humaine qui n'efface pas celle de la diversité des sciences ; qui plus est, celle des rationalités contemporaines. La culture du pluriel dans la pensée scientifique donne à penser qu'il y a non seulement une unité humaine, mais aussi une diversité humaine. L'unité n'est donc pas que dans les traits caractéristiques de l'espèce humaine. Elle est dans la diversité de la science, de la culture, etc., qui ne se réduit pas, non plus, aux traits psychologiques culturels sociaux de l'être humain. En fait, l'éducation postmoderne devra intégrer et illustrer le principe d'unité-diversité dans tous les domaines de la connaissance. Tout développement vraiment humain en dépend.

Keywords: complexité, diversité, éducation, multiplicité, pluralisme, philosophie, unité

Introduction

La nouvelle épistémologie de la complexité d'Edgar Morin, il y a peu, fait place à la diversité. Elle n'est pas un simple effet de mode. Plutôt, elle se révèle comme un problème philosophique au rang desquels on peut situer les « concepts nomades » à l'exemple de la vérité, le paradigme, la corrélation, etc. Il se trouve que, depuis 1973, sinon bien avant, Edgar Morin (1921-) développe une approche extrêmement distinctive et très influente des problèmes d'épistémologie de la complexité. Les plus importants et séminaux de ses questions de philosophie contemporaine des sciences du complexe sont maintenant orientées vers

« *la reliance des connaissances* » (Morin 1999, p. 45), avec de nouvelles introductions relatives aux concepts transversaux en matière d'éducation pour l'ère planétaire, notamment l'unité dans la diversité. Ces concepts fournissent une vue d'ensemble, sinon global et mettent historiquement en perspectives les discussions engagées par Platon à la suite de Parménide et Héraclite sur la dynamique de l'être.

Cette étude présente quelques-unes sur l'interprétation philosophique de la dialogique de l'unité et la diversité humaine et ce, dans la même veine que Paul Feyerabend (2005, p. 157-158) qui plaide avec grande force et imagination féconde pour un « pluralisme ontologique ». En témoigne, le chapitre six (6) de *Réalisme, rationalisme et méthode scientifique* où il fait grand cas de la « prolifération ». Résumant des arguments à la fois antérieurs, controversés et partant problématiques en faveur de la diversité Feyerabend rapporte que les « proliférations » tout comme les « alternatives » divisent les philosophes en deux camps[41]. Le débat philosophique entre monisme et pluralisme a une histoire longue et intéressante. Il commença quand Platon, se reposant fortement sur le préjugé commun, ridiculisa les présocratiques à cause de la variété des théories qu'ils produisaient (2005, p. 160.).

Cela étant dit, penser la diversité dans le climat philosophique contemporain n'est pas une entreprise cognitive critique de tout repos. Qui plus est, l'un des traits les plus marquants et même les plus inquiétants de la vie intellectuelle du temps contemporain est la façon dont l'unité se donne à penser dans la diversité. Cette problématique qui est d'une singulière actualité épistémologique est si largement répandue dans tous les continents du savoir. Le paradigme de la complexité, son corollaire est considéré comme admis sous une tension essentielle entre problèmes et controverses. Cela étant posé, la discussion du problème de « l'unité de la diversité » se pose théoriquement chez Edgar Morin dans *Le paradigme perdu. La nature humaine* (1973, p. 220).

1. Analyse de la relation entre diversité et développement

Derrière ce problème git un plaidoyer pour une éducation à la psychologie du pluriel. Il s'agit de quelques réflexions sur les visées épistémo-éthiques du développement du savoir humain ». J'essaie d'expliquer et critiquer la vision unitaire de la réalité de l'être humain voué au sous-développement des rationalités contemporaines. Ce faisant, je tente de commenter aussi des arguments de Morin qu'il utilise pour penser la multi-référencialité et la multi-dimensionnalité de la nature humaine. Je retrouve par là ce qu'il appelle *« le vieux problème posé en une alternative aussi fermée que l'alternative nature/culture : celui de l'unité et de la diversité humaines* ». Les partisans du paradigme de « simplification méthodologique » proposent une opposition exhaustive entre unité et diversité de l'homme. Il n'y aurait donc pas compréhension mutuelle entre nature et culture qui aiderait à penser de façon dialogique la nature humaine.

En fait, aujourd'hui, Morin (*Ibid.*, p. 100) met le doigt sur le « nœud gordien », si profond et si fondamental véhiculant ainsi la coexistence de ces deux entités mises en avant par moi dans l'intitulé de ma communication. La dynamique qui les régule est couplée à un processus complexe qui ne trahit pas leur union qu'il trouve en une double nature de l'être humain : le naturel et culturel en l'homme ne peuvent s'opérationnaliser qu'à partir de l'éducation socioculturelle, et que dans un social complexifié par la culture. Ici se résout un des paradoxes qui opposait de façon stérile le rôle de l'inné et de l'acquis chez l'homme. Dans son application au problème de la compréhension de la marche de notre monde, et ainsi à la

[41]Feyerabend ne manque de pointer Putnam au nombre de ceux des philosophes contemporains qui s'y opposent farouchement.

perspective du développement humain, Morin étudie la nature humaine à partir des deux composantes qui sont à peu près d'égale importance : le naturel et le culturel.

Au-delà de cette dialogique, c'est à leur émergence que je m'attache. Elle se veut à la fois non seulement variable, mais aussi dynamique. Je peux oser dire aussi qu'il y a chez Morin une forme très spéciale de l'uni-dualité de l'unité dans la diversité, *vice versa*. C'est la conception de l'éducation à l'ère planétaire selon laquelle, avant de penser l'humain, il importe de prendre à bras le corps la démarche complexifiante, particulière, combinatoire et performative de la nature des systèmes mis en jeu et des entités mises en œuvre pour éduquer à partir des savoirs nécessaires. La dialogique de la nature et la culture a ceci de particulier qu'aucune entité n'annule véritablement l'autre. Tout se passe comme si chaque système était un stimulateur sincère à l'égard de l'autre et à lui-même. Ce faisant, cette systémicité rend capable chaque élément du système, en relation éco-systémique, de transformer en symptômes objectifs ce qui procède de sa perturbation subjective et partant interne. Morin appelle cette logique : « *complexus* ».

On le voit, dans cet élan de problématisation de l'approche unitaire du développement de l'homme, il s'agit effectivement de voir large et grand. **«** *Si le monde est si grand. C'est pour nous voir tous en lui dispersés* ». Ainsi parlait Goethe lorsqu'il s'agissait de voir grand et large ce qui paraît être les éclats de la diversité et non pas de la dispersion. Justement le monde tel qu'il se donne à voir aux yeux de l'esprit dans sa phénoménalité est soit diversité, soit dispersé. Prendre au sérieux la vision complexe c'est, d'abord, une manière de poursuivre la discussion, à propos d'une problématique qui apparaît sous différents traits à travers l'ouvrage de Morin (1994, p. 301) intitulé *: la complexité humaine*. C'est donc, le moyen par lequel on peut essayer d'expliquer la nécessité de penser ensemble, dans leur complémentarité, dans leur concurrence et dans leur antagonisme, les notions de diversité et de développement. Elles « *nous posent très exactement le problème de penser la complexité de la réalité physique, biologique et humaine* » (*Ibid.*, p. 301.) Mais pour cela, il est nécessaire de concevoir un nouveau regard de la diversité appliquée à l'éducation de l'homme ; non sans évoquer les aspects épistémologiques de cette même diversité organisationnelle dont il scrute la signification et la valeur à partir de l'analyse de la nature entre « *complémentarités et antagonismes* ». (Morin 1977, p.115).

Cela étant, c'est une formulation du problème qui ramène la conscience universitaire aux multiples variations sur l'étude du rapport entre la diversité et le développement de l'esprit humain. Pareille unité et diversité sont dans les rapports identiques à ceux qui lient la simplicité et la complexité, l'unité et la diversité, l'un et le multiple dont Aristote se fait l'écho dans *La Métaphysique* au grand matin de la naissance de la philosophie comme « science de l'Universel », (c'est-à-dire qui inclut tous les cas particuliers). Avec Morin (1994), les diverses expressions philosophiques et ontologiques de l'humain sont les indices du « *complexus* », c'est-à-dire « ce qui est tissé ensemble ». L'unité de la recherche en philosophie de Morin est dans le souci majeur d'élaborer une connaissance diverse de l'humain, et donc ni mutilée ni cloisonnée respectant *ipso facto* « l'individuel et le singulier », la diversité et le développement; non sans les intégrer dans leur contexte global, et leur ensemble particulier des sciences anthropo-sociales (Yves Michaud, 2004, pp. 12-23). Cela étant dit, le sujet à décrypter est multisectoriel en ce qu'il laisse entrevoir d'abord l'effectuation des recherches en philosophie de la culture. Ensuite, il s'efforce de concevoir la complexité anthropo-sociale en y intégrant la dimension biologique et même l'aspect imaginaire du développement. Pareille réforme, au-delà de la simple reconnaissance de la diversité de la pensée

et la diversité de la réalité conduit à une série de constat d'inachèvement: « l'inachèvement anthropologique », « la connaissance des limites de la connaissance », « l'inachèvement de toute connaissance », « l'œuvre inachevable », l'itinérance », etc. (Morin, 1994, p. 340-345).

C'est la raison pour laquelle j'ai choisi d'examiner la diversité pour autant qu'elle génère le développement du savoir humain rendu possible par le paradigme de la complexité qui émerge de l'étude des systèmes complexes, (Julien Gargani, 2012, p. 6.) sous nos yeux. Cela n'est envisagé qu'au contraire de la dispersion des savoirs qui ne fait que développer le sous-développement de l'esprit humain à cause du manque d'unité, d'unicité et même de vision unitaire du développement. En fait j'estime à la suite d'Elimane Kane (2015, p. 10) que le moment est venu de

> …dire l'humain dans ce qu'il a de plus irréductible ; dire perpétuellement le rapport obsessionnel de l'homme à lui-même, y compris lorsqu'il passe par la médiation des autres. La grande difficulté d'une telle entreprise est, précisément, de savoir comment exprimer...

cette part de radicalité éthique ou retour à l'humain dont souffre l'humanité depuis la nuit des temps et des circonstances. En fait, devant le phénomène de la diversité comme généricité, deux axes majeurs se construisent : d'abord la dimension philosophique de la diversité comme multiplicité, et l'ancrage épistémo-didactique qu'Edgar Morin (1999, p. 84) lui confère. Le retour à l'appel de la voix grecque est, à notre humble avis, incontournable.

Le pari de l'action de la connaissance, en est également un qui espère une réalité complète, et partant fondamentalement complexe. S'agissant très exactement de la « multiplicité », les philosophes depuis Platon nourrissent eux aussi, dans le cadre de la philosophie classique et son histoire, un certain « principe de généricité » justifiant une recherche en philosophie toujours ouverte, et une éthique de « la science sans dogme ». Cette perspective philosophique de la diversité est couplée à « une psychologie du pluriel » repérable chez quelques anarchistes au rang desquels serait Feyerabend, la valeur de l'anti-dogmatisme, voir même de la critique de l'autoritarisme épistémologique dont parle Popper. Dans le même élan de problématisation de la connaissance de la diversité, il serait alors intéressant pour moi de voir en quoi Morin diffère de ses devanciers selon qui « *la multiplicité se dit-elle de l'Un selon la loi de l'Etre* » (*Ibid.*). Le sous-titre de l'ouvrage de (Akenda, 2012, p. 23.) : « *L'Unité dans la diversité* » est d'importance parce qu'il révèle ainsi « *l'épistémologie structuraliste et comparée* » qui a pour tâche de « *décrire l'histoire de la diversité à partir des structures du monde vécu, objet des sciences de la culture, sur lesquelles* » se fonde la quête de la philosophie de la complexité, c'est-à-dire elle cherche à dégager la diversité sous le label de la conceptualité scientifique de manière à y opérer la logique dialogique du simple et du complexe comme approche combinatoire des degrés du savoir et des niveaux de la réalité.

Cette approche de la diversalité suit deux mouvements respectifs. Le premier s'attachera à montrer que la diversité qui rend possible l'émergence de la pensée de la complexité n'est pas nécessairement comprise comme intrinsèquement unitaire. Le deuxième mouvement sera consacré à l'éducation comme actualisation de la philosophie de la diversité. Il sera donc question de placer la diversité dans la perspective d'une épistémo-didactique des disciplines visant à établir une relation entre les savoirs, en essayant d'appréhender l'être humain, en tant qu'objet de plusieurs points de vue, la diversité des regards à propos de son développement cognitif, qui plus est vise à « faire un travail transdisciplinaire ». Avec l'hétérogénéité, le nouvel esprit scientifique contemporain essaie de dégager des sources d'altération, passer d'un univers du savoir « à trous » d'intelligibilité vers la découverte et l'acceptation de la « pensée interstitielle ». Celle-ci

> …ne demande pas de repousser la distinction, l'analyse, l'isolement, il demande de les inclure, non seulement dans un méta-système, mais dans un processus actif et générateur. En effet, relier et isoler doivent s'inscrire dans un circuit de connaissance qui ne s'arrête ni ne se réduit jamais à l'un de ces deux termes : isoler et relier », vice versa ». (Morin, 1994, p. 337.)

La diversité est ce qui donne vie aux nouvelles ouvertures entre philosophie et science (Fausto Fraisopi, 2012, p. 183), d'une part, puis entre complexité et les phénomènes d'autre part. Pour le dire autrement, la considération de la complexité a contraint l'esprit humain à reconnaître les liens très étroits justement fondamentaux entre diversité et développement des connaissances. Morin (2012, p. 29.), après tant de philosophes contemporains des sciences, d'un point de vue philosophiques, éprouve la nécessité de cette ouverture à la complexité et partant à la diversité. Dans le fond, cette complexité dialogique se caractérise entre autres par « l'amour des dialogues », ou « les osmoses culturelles », fondées sur une éthique de la tolérance prônant ainsi l'ouverture, l'inclusion, la controverse, l'enrichissement des influences diverses. Aucun système ne peut se développer en vase clos. L'unité et la diversité ne peuvent plus s'abstraire l'une de l'autre. Morin (2003, p. 11.) invite le nouvel esprit scientifique à développer les osmoses entre la diversité et le développement dans l'axe de la pensée complexe comme « méthode d'apprentissage dans l'erreur et l'incertitude humaines ». C'est dans une telle perspective épistémologique et éducative qu'il faut en saisir l'élaboration. Le tissu des rapports entre l'éducation et le développement compose cette idée de diversité au cœur de « la systémique » (Daniel Durand, 1979, p. 124).

L'enjeu épistémologique qu'elle suggère, d'entrée, est multiple. D'abord, ce couplet épistémique tient à dégager la portée et la spécificité[42] singulière du paradigme de la complexité par rapport au paradigme réducteur de l'unité à la diversité ou de l'unité sans la diversité. Morin (*Ibi*d., p. 336-337.) déclare :

> C'est au niveau du paradigme que changent la vision de la réalité, la réalité de la vision, le visage de l'action, que change en somme la réalité. Nous découvrons donc que la complexité se situe, non seulement au niveau de l'observation des phénomènes et de l'élaboration de la théorie, mais à celui du principe ou paradigme.

Morin (1977, p. 115) donne à penser la diversité à partir de la complexité organisationnelle. Celle-ci prend évidemment des figures au rang duquel se situe « l'organisation de la différence » couplée à la dialogique « des complémentarités » et des « antagonismes ». Plus révélatrice est l'articulation qu'il établit entre « la différence et la diversité ». Enfin, le paradigme de la complexité a ceci de particulier qu'il *« ne créé pas seulement de nouvelles alternatives et de nouvelles jonctions. Il crée un nouveau type d'unité, qui n'est pas de réduction, mais de circuit* ». En d'autres mots, le principe de complexité permet de comprendre cette évidence de la diversité. Cela dit, la diversité, dans ce sens, exhume en quelque sorte, les questions apparemment innocentes que l'esprit scientifique classique a cru pouvoir « oublier et mépriser » sous le prétexte théorique qu'elles n'étaient que l'apparence de la réalité.

A l'intérieur même d'une société humaine, il peut y avoir une différence de nature ou de degré entre les systèmes, les types de productions et d'approches ; ainsi que les idéologies ou les convictions. Il s'agit bien de différenciation et de diversification de modes d'existence des individus vivant en communauté. Il se trouve que *« l'organisation transforme une diversité discontinue d'éléments en une forme globale* » (Morin, *Ibid.*, p. 115). Le global et le partiel ou le tout et la partie sont de

[42]Elle se situe au plan méthodologique, parce que le paradigme de complexité intègre là où le paradigme de la simplification/réduction désintègre.

nature à révéler la manière dont la diversité prend des formes au sein d'un même système. Parce que « *tout système comporte donc une relation, très variable selon les classes et types de systèmes, entre différence et identité* » (*Ibid.*, p. 117.) Quand une approche de la diversité se révèle systémique, elle laisse entrevoir des relations souples et complémentaires, différentes et multiples ; non sans intégrer les paramètres d'identité.

Par contre, l'identité est toujours identité de la différence et la différence de l'identité. Morin prend pour illustration le point de vue linguistique défendu par Ferdinand de Saussure qui déclare : *« Le mécanisme linguistique roule tout entier sur des identités et des différences, celles-ci n'étant que la contrepartie de celles-là* ». Identités et différences ne suffisent donc pas pour exprimer le sens de la diversité. Encore faut-il, tout à nouveau analyser la relation trinitaire qui s'instaure entre l'unité, la diversité et l'organisation. Cette triangulation est de nature à identifier diversité et multiplicité. Pour le dire autrement, selon Morin (*Ibid.*, p. 115.), « *tout système est un et multiple. La multiplicité peut ne concerner que des constituants semblables et distincts* ». Il est donc difficile de penser la diversité sans renvoyer à ses figures : le système, l'unité, la multiplicité, l'association, la complémentarité, l'individualité, la collectivité, l'organisation active. Un texte de Morin (*Ibid.*, p. 116) en rend témoignage :

> Ces systèmes ne sont donc pas seulement un/multiples, ils sont aussi un/divers. Leur diversité est nécessaire à leur unité et leur unité est nécessaire à leur diversité. Un des traits les plus fondamentaux de l'organisation est l'aptitude à transformer de la diversité en unité, sans annuler la diversité (association, de protons, neutrons, électrons dans l'atome, associations d'atomes divers dans la molécule, de molécules diverses dans la macromolécule), et aussi à créer de la diversité dans et par l'unité.

Les formes macroscopiques de la matière se trouvent confrontées à la difficulté des formes microscopiques. On aura donc à l'actif de la dynamique de la science physique les trois états de la matière, les états intermédiaires, les plasmas, la turbulence de la matière, etc. Autant d'illustrations de la diversité physique que Morin (*op. cit.*, p. 116) met en évidence pour montrer les implications historiques et épistémologiques de cette révolution scientifique au début du XX^{e} siècle.

Conséquemment, de la théorie moderne des sciences à la physique non classique, on assiste à une remise en cause de l'unité de la matière. La diversité de la matière implique le développement de la science physique moderne. De plus, la physique contemporaine vogue même au-delà des « relations d'incertitudes » d'Heisenberg. Cette affirmation est de nature à situer la physique contemporaine dans l'horizon épistémologique de la complexité, où la théorie des quanta travaille à la dématérialisation de la matière. En d'autres termes, à la question de savoir si une connaissance complète et parfaite est possible par la science contemporaine, on ne pourrait que répondre par la négative. Elle fait place à la science physique du complexe, une autre voie par laquelle des chemins philosophiques conduisent à un travail critique aussi rigoureux que celui accompli par la théorie quantique (Franco Selleri, 1986, p. 52), elle-même ouverte à d'autres univers du savoir en physique quantique où « ondes et particules » sont en interactions (Max Born, 1971, p. 79).

Cette approche épistémologique de la diversité dans l'axe de la pensée complexe nous conduit vers une philosophie contemporaine de la diversité. Il est donc judicieux d'en dégager les enjeux historiques et perspectifs méthodologiques. En effet, la diversité a été, comme on peut supposer le savoir, proclamée plusieurs fois par les philosophes antiques et modernes, voire contemporains. En effet, quand une idée régulièrement portée au gout du jour, de manière récurrente, c'est

en réalité le signe qu'elle a la vie dure. Dans une telle vie ou une « métaphysique du processus », on retrouve l'intelligence de l'ensemble de « l'ontologie des relations » qui est sollicitée. Permanence et dynamique permettent de retrouver la thèse « tout s'écoule » attribuée à Héraclite en opposition à celle de l'identité, au contraire pour la stabilité de l'être, symbolisée par la sphère immobile de Parménide. Le pré-socratisme en résonance avec les thèmes dominants de la pensée post-socratique auxquels Whitehead croit pouvoir conférer une sorte de constance et d'insistance éternelle laisse entendre évidemment une variation sur la place de la diversité dans la philosophie et son histoire. Pour le dire autrement, chez les Présocratiques, il est permis de soupçonner un rapport, ou un immense dialogue avec l'histoire de la dynamique de l'être.

En revanche, un anarchiste comme Paul Feyerabend a montré combien les racines présocratiques incarnées par Thalès en dialectique avec Parménide sont révélatrices de la culture de la diversité aux conséquences philosophiques intéressantes. A la faveur de la diversité la science ne saurait s'organiser ni au moyen des normes ordonnées et établies, ni à partir du monde vécu et de l'histoire. L'attitude critique ou rationaliste de Thalès permet de rendre raison de « *l'anarchisme épistémologique* » (Dissakè, 2001, p. 90) de Feyerabend. Il signifie une posture intellectuelle marquée par l'insubordination systématique à tout ordre absolu et par son rejet de toute méthodologie scientifique et historique stricte. Conséquemment, la diversité donne lieu à la culture de la liberté de théoriser telle qu'elle a été inventée par les Ioniens. Qui plus est, la conscience de la diversité est source du rejet de toute attitude dogmatique au profit de l'attitude critique. C'est l'avènement de la science sans dogmes pour ainsi dire. Cela permet de prendre la mesure universelle du sens et de la validité de la philosophie comme école de la liberté de penser qui est née du conflit entre les écoles de philosophie, en particulier l'école de Thales contre l'école de Parménide. La diversité devient comme une modalité du fonctionnement de la philosophie traditionnelle. La pensée présocratique fondée sur la diversité d'opinions et de positions enseigne la recherche des lumières de l'esprit contrairement à la fidélité aveugle qui enveloppe parfois l'initiation à la recherche en philosophie suivant certaines époques médiévalistes. Ici l'on a l'habitude de répéter la pensée du maître sans jamais introduire du nouveau ou du changement à l'orthodoxie envisagée.

La diversité est au principe de l'esprit de créativité et de distance critique vis-à-vis du monde vécu. C'est à partir de *« l'attitude critique* » (1999, p. 92) que la science se révèle dynamique, dont l'incarnation philosophique en Thalès de Milet est avérée. Le plus important est justement la « *tension essentielle* » qui s'entretient savamment entre l'unicité et la multiplicité de la science. Dans *Dialogue sur la connaissance* Feyerabend (1996, p. 32.) trouve en plus de « l'attitude critique » ou « rationaliste » la démarche anarchiste et historique liée à la « psychologie du pluriel », c'est-à-dire celle qui donne à penser la philosophie classique comme étant « une » et « plurielle ». Là est l'exemple d'un esprit au gout douteux de penser en rond. L'école de Thalès pour autant qu'elle fait grand cas de la diversité des idées et des positions sur la signification de l'être développe en quelque manière « la dynamique de la science » pour reprendre l'heureuse formule de Larry Laudan. Plus explicitement, l'image plurielle de la science et celle de la variation du multiple du sens de l'être pourraient être mises en relief.

Quoi qu'il en coûte, la conséquence qui en découle nous conduit à examiner à présent le point de vue de Morin développé amplement dans *Les sept savoirs* (1999, p.11) sur la valeur didactique du principe de l'unité et la diversité. La connaissance de la diversité coïncide avec la diversité de la connaissance. (Morin, 1986, p.232). Il n'y a donc pas de diversité qui ne puisse pas être couplée aux enjeux épistémologiques et aux défis méthodologiques.

Pourtant, la question épistémologique de la diversité sur laquelle Morin insiste ainsi que le problème méthodologique qui persiste à l'heure où quelques philosophes contemporains étudie avec soin « *les niveaux de réalité* » (Mourélos, 1967, p.15). Ce que l'auteur a en propre c'est l'étude de l'être de la réalité et l'étude de la réalité de l'être. Il a quelque chose d'ambivalent. « *La réalité se précise et s'enrichit de significations nouvelles au fur et à mesure que l'on passe d'un niveau de réalité à l'autre. La multiplication des significations* » (*Ibid.,* p.43) et les approches possibles aux sollicitations des orientations ne désignent pas nécessairement une ambiguïté de la réalité, mais un élargissement non conservateur de la démarche, qui

> s'étale à la fois sur plusieurs niveaux de réalité, au lieu de s'enfermer dans un seul. Nous avons plutôt affaire ici à un processus d'organisation qui se développe en profondeur et qui s'étend simultanément sur plusieurs plans de réalité (Idem).

S'il en est ainsi, il faut reconnaître à la diversité des vertus cardinales de la notion d'intégration, pierre de touche de la psychologie du pluriel et de la logique dialogique. On ne peut donc pas ravaler la complexité à un simple « effet de mode ». Plutôt, elle se donne à penser au titre d'un problème philosophique (Stengers, 1987, p. 331.).

Mais, au-delà se donne à penser également le sens horizontal et vertical de la réalité à étudier. Dans ces conditions la diversité ne donne pas seulement lieu à un procédé de subordination de sens allant de l'inférieur au supérieur, par une hiérarchisation des fonctions des organes mis en jeu, mais surtout l'idée de « multifonctionnalité » des aspects divers et émergents. Diversité et émergence de l'être vont donc de pair. C'est ce qui fait dire, une fois de plus, à Mourélos que « *la notion de niveau de réalité serait à notre avis apte à rendre compte des équilibres réalisés que toute autre notion qui est en usage* » par exemple la notion de l'être doublée de celle du néant. (Jean Paul Sartre, 1943, p. 56). Cette philosophie de la diversité pour autant qu'elle s'origine dans la pensée grecque présocratique tient à s'exposer au « *défi de la complexité* » (Morin, 1994, p. 9). Il s'agit d'affronter la difficulté et l'incertitude de ce que l'homme tend à connaître. C'est dire que la diversité n'est pas un « concept-solution », mais un « concept-problème ». La diversité a été forgée par Morin sous le paradigme de la complexité dialogique pour exprimer la fusion et non la confusion des termes en une « unité complexe » dont il faut pouvoir dire la signification épistémologique, méthodologique et philosophique. Cela se fera à partir du principe de l'unité et la diversité humaine. En fait, il est de bon ton d'inférer que le destin ontologico-phénoménologique de l'unité et la diversité humaine peut traduire on ne peut plus la résistance conceptuelle de ce que Morin cherche à constituer en un objet d'investigation transversale comme « *critique du développement de l'idée du sous-développement* » de l'esprit de l'homme.

La philosophie de la diversité telle qu'elle se donne à comprendre théoriquement chez Morin implique *de facto* l'idée du développement intégral. Cela va de soi d'autant que de la pluralité des points de vue peut jaillir la lumière, et la discussion critique. (Popper, 1989, p.40). A y regarder de plus près, le développement procède du rejet de ce que Popper combat et réfute en termes de « *mythe du cadre de référence* ». (*Ibid.*, pp.13-44.) La fécondité théorique de cette perspective critique tend à nous récompenser « *souvent de nos efforts non seulement en élargissant notre horizon intellectuelle* » mais aussi à nous sortir des sortes de « prison intellectuelle » partant à rejeter « *l'absolutisme philosophique qui proclame posséder la vérité absolue, ou au moins un critère de la vérité absolue, tel que le critère intuitif* » et ce, au profit « *d'une doctrine de la faillibilité* ». Cela conduit à supposer que le manque de diversité culturelle ou de points de vue réduit l'esprit humain à s'enfermer dans les « cadres de références »

caractéristiques de pensée unique, voire unitaire. La diversité se donnera à penser ici comme un des moyens rationnels dont on dispose pour transcender « *notre prison* » pour reprendre la formule de Popper (*Ibid.*, p. 31).

Dans l'étude comparative des cadres de référence Popper (*Ibid.*, p.31) écrit :

> Les prisons sont les cadres de référence. Et ceux qui n'aiment pas les prisons seront opposés au mythe du cadre de référence. Ils accueilleront avec plaisir une discussion avec un partenaire venant d'un nouveau monde, d'un autre cadre de référence, car cela leur donne une opportunité de découvrir leurs chaînes jusqu'alors non perçues, de les briser, et ainsi de se transcender eux-mêmes. Le développement signifie se départir de toutes les murailles et leurs figures[43]. Plaider pour leur effondrement par la prise de conscience de la diversité n'est pas rien.

On le voit, Popper ne peut s'inscrire en faux contre toute forme d'unité de points de vue au détriment de leur diversité (*Ibid.*, p.37.). Là est tout le sens de la créativité par-delà tous les « cadres de pensée » déjà existant en nous dont il récuse les présupposés dans « *Le mythe du cadre de référence* » (*op. cit.*). L'approche critique ou la mise en question de l'unité de pensée sans diversité d'opinions ne fait que l'attester (Popper, *op. cit.,* p.38). C'est de cette manière que Popper élabore une nouvelle conception du développement de l'esprit et ses rapports avec la problématique philosophique actuelle de la diversité culturelle. Il l'a en partage avec Feyerabend (1989, p. 311) lorsqu'il évoque « *le pluralisme culturel ou le meilleur (et le plus monotone des mondes ?)* ». C'est-à-dire que la question de la diversité culturelle trouve son répondant chez ce dernier à partir de la thèse de « *tout est bon* » (Feyerabend, p.244.) et partant son anarchisme épistémologique. Que peut-on alors en penser ? Justement, l'approche feyerabendienne de cette « formule » controversée et problématique résume en quelque manière l'anarchisme et sa psychologie du pluriel. Tantôt pris pour un principe qui scande le progrès de la science, tantôt un constat historique pour la recherche de la vérité, le « tout est bon » se prête à de multiples acceptions chez Feyerabend lui-même. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, « *le tout est bon ne peut alors être reçu en un sens absolu, parce que pour Feyerabend tout n'est pas toujours bon* ». Cette précision de taille amène, malgré tout, à savoir que les tactiques que les philosophes et les scientifiques mettent en œuvre pour faire avancer la science « *sont plurielles et le scientifique utilisera chaque fois celle ou celles qui sont susceptibles de l'amener là où il le souhaite* » (Dissakè, 2001, p.96.)

Plutôt que de déboucher uniquement sur un relativisme épistémologique ou pratique, la pensée du pluriel selon Feyerabend a pour enjeu, entre autres, la promotion d'une pratique libérale de la science, et surtout la reliance de l'unité dans la diversité au moyen d'un principe de complexité humaine. C'est l'objet de la partie qui va suivre.

2. *Unitas multiplex* ou l'inclusion de la diversité dans l'unité

Pour comprendre l'unité dans la diversité selon Morin (2013, p. 19) il faut s'adosser au principe de complexité : *« complexus* », c'est-à-dire « ce qui est tissé ensemble ». Rendue beaucoup plus explicite par Morin, (2003, p. 53), à la lumière de l'acte « d'éduquer pour l'ère planétaire », « la complexité de la pensée complexe », ou « la pensée complexe de la complexité », il en résulte qu'elle est

[43]Popper ajoute que les murailles prennent plusieurs formes : « *Il existe plusieurs modes, en tous points analogues, d'enfermement intellectuel. Nous pouvons être prisonniers non seulement d'un langage, mais aussi de divers systèmes de présupposés, théories ou points de vue (ce qu'on a appelé des « idéologies totales », immanentes au langage, dont nous pouvons ne pas être conscients et que, pour cette raison, nous sommes incapables de critiquer ou de transcender* » (Op.cit., p.31).

différente de la « complication ». Cela a même fait dire à Jocelyn Benoist que « *le complexe n'est pas du simple plus compliqué* » (Préface, 2012, p. 9.) En effet, ce qu'on appelle philosophie de la complexité aujourd'hui, pourvu que cette expression ait encore ou ait jamais eu un sens univoque, paraît avoir perdu tout sens d'ouverture du simple au complexe, du simple dans le complexe, ou retrouver le complexe dans le simple. Pareille philosophie de la simplicité méthodologique se serait renfermée dans le spécialisme le plus métaphysique de type analytique renvoyant tout naturellement à Descartes ou « le simple » découle du « complexe ». Il se trouve que rien n'est simple, il n'y a que du simplifié (Gaston Bachelard, 1934, chap. VI : « *l'épistémologie non cartésienne* », p. 139). En dehors de ce dernier, Morin compte et revendique Niels Bohr au nombre des « *pionniers essentiels à la construction d'une épistémologie de la complexité* » (Morin, 2003, p.66). De l'analyse de la complication à la conception de la complexité, Morin (1999, p.315) s'attache véritablement à l'intelligence de la complexité pour travailler à une « *redéfinition du rôle de l'épistémologie* » (Morin, 2003, p.67).

De la sorte, il essaie de montrer que la pensée complexe entretient des rapports étroits avec la pensée diverse. Dé-complexifier revient donc à pratiquer une sorte de simplification méthodologique à l'extrême. Pour ce faire, Morin (*op. cit.,* p.55) s'emploie à dire le sens étymologique et explicite du concept de « complexité » dont l'objectif n'est pas seulement d'élucider les caractéristiques de la pensée complexe, mais aussi et surtout pour s'engager « *dans une épistémologie de deuxième ordre ou de la connaissance ou de la connaissance de la connaissance. Une épistémologie complexe dont le travail lie l'étude des systèmes observés aux dynamiques réflexives* ». (*Ibid.*, p.68). Qu'à cela ne tienne, à la question de la nature de la complexité, il répond :

> …à première vue, la complexité est un tissu d'éléments hétérogènes associés de façon inséparable, présentant le rapport paradoxal qui unit l'un au multiple. La complexité est effectivement le tissu d'évènement, d'actions, d'interactions, de rétroactions, de déterminations, de hasards qui constituent notre univers phénoménal. C'est ainsi que la complexité se présente sous l'aspect troublant de la perplexité, c'est-à-dire de ce qui est embrouillé, inextricable, du désordre, de l'ambiguïté et de l'incertitude (Ibid., p. 57.).

Il en résulte tant s'en faut une identité et une pluralité des complexités dues à la « *dynamique de la connaissance et de l'entendement* ». Ces complexités sont de plusieurs formes : diversité, désordre, contradictions logiques, erreur, hasard organisateur, indétermination, chaos, multi-dépendance, fluctuations. Cela fait dire à Roger Lewin que tous ces objets d'étude identifiés tantôt aux disciplines scientifiques, tantôt aux systèmes complexes, dynamiques, non linéaires, suscitent l'avènement d'une « *science de la complexité* ». (Lewin cité par Morin, Ibid., p.59.) Elle est d'autant plus incontournable au cœur de la philosophie contemporaine des sciences que même Thomas Kuhn (2016, p.11) a dû y songer, quoiqu'en des termes quelque peu différents de ceux dans lesquels Morin s'y emploie. Plutôt les deux penseurs s'y attachent presque dans la même optique et dans le même but, c'est-à-dire considérer l'articulation des savoirs comme noyau de transformation des sciences. Elle a ceci de particulier qu'elle « embrasse des changements d'ordre conceptuel en cosmologie, en physique, en philosophie aussi bien qu'en matière de religion. Ces aspects particuliers de la révolution ont été approfondis à diverses reprises et sans les études qui en résultent », la science de la complexité envisagée n'aurait pas été pensée ainsi. C'est « le caractère multiple de cette révolution » qui dépasse le cadre théorique et paradigmatique de la simplicité.

A en croire Kuhn (Ibid., p.10), ce sont

> …les études spécialisées, comme les travaux élémentaires qui s'appuient sur elles, ne peuvent que masquer l'une des caractéristiques les plus essentielles et les plus fascinantes de cette révolution, celle précisément qui surgit de son caractère multiple. C'est la philosophie de la diversité qui est en jeu, parce qu'il n'y a qu'elle pour rendre capables les hommes de sciences, de créer une nouvelle physique, une nouvelle conception de l'espace, et une nouvelle relation de l'homme à Dieu.

On peut donc, à ce stade d'analyse nuancer le point de vue de Morin selon lequel l'épistémologie anglo-saxonne a ignoré la complexité ; quand bien même elle aurait été pensée en termes de combinaison ou d'interaction des concepts ou des sciences. Kuhn y fait droit. Et pour cause ? Il estime que la diversité des sciences ainsi que les « révolutions scientifiques » impliquent la corrélation des disciplines. Il déclare que « *de tels liens interdisciplinaires créateurs jouent des rôles multiples et variés dans la révolution copernicienne* ».

L'Unité et la diversité des sciences sont donc des composantes structurales scientifiques et essentielles qui dominent la science contemporaine. Kuhn (Ibid., p.11) n'en dit pas moins lorsqu'il estime que l'articulation des sciences ne constitue pas la « totalité ». Cela tient de la relative autonomie dont jouissent quelques sciences dans cette logique combinatoire des disciplines scientifiques. Pour preuve :

> …l'astronomie planétaire n'a jamais été une recherche totalement indépendante, avec ses propres critères immuables de précision, d'adéquation et de preuve. Les astronomes étaient familiers avec d'autres sciences et ils étaient engagés dans divers systèmes philosophiques ou religieux.

Riche de cette complémentarité, il pense que « *les croyances extra-astronomiques* » ont partie liée avec « *l'histoire intellectuelle* ». Kuhn les « *développe donc parallèlement à l'histoire de la science* » (Ibid., chapitre 2, p.67.) Quoique peu convaincu de la réelle distinction qui existerait entre ces deux composantes de la connaissance humaine, il plaide pour « *la combinaison de la science et de l'histoire intellectuelle* ».

Par ailleurs, la complexité épistémologique ne peut être comprise proprement sans admettre sa diversité constitutive des « imaginaires concurrents de la complexité ». Qui plus est, elle renvoie à « *la multi-dimensionnalité et la multi-réfentialité* », selon les termes employés par Jacques Ardoino, (1999, p.446). Se pose alors le problème de la diversité des regards, des lectures plurielles des réalités qui peuvent être conflictuelles, non sans favoriser au sein d'un système complexe de l'interactivité, en tant qu'effet de force et cause d'irréductibilité des éléments, des situations et des phénomènes mis en lumière. Conséquemment, le principe « *d'unitas multiplex* » mis en évidence tient de la complexité épistémologique, en tant que problème fondamental et un nouveau paradigme. Il exige de nous la mise en jeu de nouveaux modes de pensée, parce que les représentations traditionnelles de l'homme ont fait leurs limites. Elles ont travaillé à morceler l'homme, à le fragmenter pour l'étudier ou l'enseigner. De la sorte, elles n'ont fait que le priver de sa richesse multidimensionnelle, c'est-à-dire sa diversité d'ordre biologique, psychologique et social. En fait selon Morin (2010, p. 8) :

> l'homme n'est pas seulement homo sapiens (en tant qu'il sait et qu'il sait qu'il sait), « *faber* » (fabricateur) ou « *oeconomicus* (calculateur et mû par le seul intérêt personnel), autant de conceptions réductrices (et narcissiquement valorisantes) qui placent l'homme à part, l'isolant de tout. Il est aussi « *demens* » (en tant qu'il invente, imagine ou tue) et « *ludens* », (il divertit, s'exalte ou se consume) ».

Effectivement, après avoir souligné l'étude de la place et de la signification de la diversité au cœur de la philosophie et son histoire le principe de l'unité et la diversité humaine dans l'axe de l'éducation s'impose ici comme une nécessité d'étude.

Morin en fait son miel dans la quasi-totalité des ouvrages qui font signe vers l'acte d'éduquer l'homme à l'ère planétaire, en vue de son développement. L'idée directrice de cette partie est axée sur les visées de l'éducation à la lumière du principe non seulement d'unité/diversité, mais aussi et surtout du principe qui consiste à relier, ou articuler ce que les humanités et les sciences classiques avaient dispersé. En effet, dans *Les Sept savoirs* (1999, p.60), il exprime l'idée de l'unité et la diversité culturelle en ces termes :

> On dit justement la Culture, on dit les cultures. La culture est constituée par l'ensemble des savoirs, savoir-faire, règles, normes, interdits, stratégies, croyances, idées, valeurs, mythes, qui se transmet de génération en génération, se reproduit en chaque individu, contrôle l'existence de la société et entretient la complexité psychologique et sociale. (…) Il y a toujours la culture dans les cultures, mais la culture n'existe qu'à travers les cultures.

Au-delà de la dynamique de la culture et de son caractère pluriel, Edgar Morin insiste sur la logique combinatoire des cultures au moyen du principe dialogique. C'est tout le sens qu'il confère à bon droit à la « diversité culturelle » et à la reliance des cultures.

Qu'appelle-t-on d'abord « diversifier » dans l'optique de Morin ? C'est l'art d'organiser sa pensée complexe, de relier et de distinguer à la fois le clair et l'obscur, le bien et le mal, le simple et le complexe, le juste et le vrai, le chaos et l'harmonie, etc. Il s'agit de favoriser l'aptitude de l'esprit humain à contextualiser et à globaliser, c'est-à-dire la capabilité de lier et d'inscrire toute information ou toute connaissance dans son contexte et son ensemble. En fait, raisonner sur la diversité c'est alors user de la faculté à appréhender les problèmes fondamentaux et globaux qui doivent inviter l'esprit humain à la régénération d'une trans-culture, c'est-à-dire non plus seulement limitées aux Pays occidentaux, mais qui serait constitutive des nouveaux Pays dits émergents fondés sur les enrichissements mutuels du principe dialogique. Dans le fond, ceux-ci ne sont pas ici juxtaposés. Ils sont tous nécessaires les uns aux autres, non seulement complémentaires, mais aussi concurrents et antagonistes. Morin (1999, p.60) constate effectivement que

> …ceux qui voient la diversité des cultures tendent à minimiser ou occulter l'unité humaine, ceux qui voient l'unité humaine tendent à considérer comme secondaire la diversité des cultures. Il est au contraire approprié de concevoir une unité qui assure et favorise la diversité, une diversité qui s'inscrit dans une unité.

Par contre, s'il est admis que cette perspective articulatoire est contemporaine pour autant qu'elle articule tant s'en faut « pensée globale et pensée complexe », par ailleurs elle traverse de part en part, et ce, encore une fois, l'histoire de la philosophie. A preuve, Whitehead (2011, p.97) dans une récente réflexion consacrée essentiellement aux « visées de l'éducation et autres essais » rappelle à toutes fins utiles *« la place des études classiques dans l'éducation ». Il plaide pour une diversité des savoirs non sans unité à partir de « l'éducation technique dans sa relation à la science et à la littérature* », « le *curriculum* de mathématiques ». Il s'agit de prendre au sérieux « *la richesse et la diversité* » (*Ibid*., p.1131) de leur articulation constituant ainsi pour l'esprit scientifique contemporain « *une source précieuse de questionnements toujours nouveaux* ». (*Ibid*.)

Que peut-on alors en penser ? La tentative de dogmatisme et de réductionnisme de la pluralité à l'unité tombe en panne. Une approche beaucoup plus complexe de la recherche en philosophie se pointe sous la plume de Feyerabend (1996, p. 274-275). Il affirme :

> Le monde du sens commun grec (…) était assez compliqué quand Parménide a écrit. Cela ne l'a pas empêché de postuler et même de prouver que la réalité était différente, simple et offerte à la conquête de la pensée. La philosophie moderne, bien que plus incertaine sur ce point, contient toujours l'idée qu'il existe des structures claires derrière les évènements complexes (…) Quand la routine tombe en panne, la clarté disparaît et des idées, des perceptions, des sentiments étranges émergent.

Cela permet à Morin (1999, p. 61) de penser que « *l'être humain est lui-même à la fois un et multiple. Nous avons dit que tout être humain, tel le point d'un hologramme, porte le cosmos en lui* ». Pareille démarche fait que l'homme soit un être un et différent, c'est-à-dire physique et mental. Le néologisme fécond utilisé par Morin est « l'uni-dualité ». Il explique : « *L'humain est un être à la fois pleinement biologique et pleinement culturel, qui porte en lui cette uni-dualité originaire. C'est un super- et un hyper-vivant* » (Morin, 1999, p. 55). Pour le dire autrement, prendre en ligne de compte la culture de la diversité ou du pluriel dans l'éducation de l'homme revient à rééquilibrer la personne humaine dans toutes ses dimensions matérielles et spirituelles ; en même temps qu'elles la relieraient au cosmos, et partant à l'énergie fondamentale de son être.

Une telle logique n'est rien moins que non classique, c'est-à-dire la logique du tiers-inclus qui accepte les niveaux subtils de la réalité. Elle est couplée à la didactique transversale des disciplines travaillant à la réhabilitation adaptée d'une anthropologique tria-listique ou tripartite. Elle procède de la valeur de notre « *bios* » dont elle fait partie intégrante. L'éducation transdisciplinaire fait du corps humain un méta-niveau de la connaissance des êtres et des choses. Ce niveau supérieur d'étude tient compte de ses émergences « globales » et « partielles » de l'esprit humain. Tout comme il vise à donner du sens à « la pensée interstitielle » qui met l'homme à l'interface de sa dimension physico-chimique, et sa dimension psycho-sociale. Morin (1999, p.55) affirme : « *L'homme ne s'accomplit en être pleinement humain que par et dans sa culture (…) En même temps, nous trouvons une triade bio-anthropologique autre que celle cerveau-esprit-culture* ». On retrouve par ce biais les vertus cardinales de la « reliance des connaissances », et des entités culturelles, psychiques, et biologiques (Morin, 1999, p. 78), dont l'enjeu est aussi la conquête du sens pratique de la connaissance humaine, une didactique de la reliance pourrait-on dire, intégrer dans la connaissance de l'homme un espace-temps énergétique des êtres et des choses qui nous entourent. Eduquer l'homme aujourd'hui consiste non seulement à mobiliser le tout mais aussi à recomposer le tout, c'est-à-dire l'ensemble de tout ce qui vit, de ce que l'homme vit, et ce qui vit en lui. Cela suppose qu'il faut éduquer l'homme pour le servir et le servir pour l'éduquer davantage.

La métaphysique de la connaissance qui préside à l'éducation intérieure et extérieure de l'homme se veut donc interculturelle, multiculturelle et trans-personnelle, voire transculturelle. Plus même selon Morin :

> L'éducation devra veiller à ce que l'idée d'unité de l'espèce humaine n'efface pas celle de sa diversité et que celle de sa diversité n'efface pas celle de l'unité. Il y a une unité humaine. Il y a une diversité humaine. (…) La diversité n'est pas seulement dans les traits psycho-logiques, culturels, sociaux de l'être humain. Il y a aussi une diversité proprement biologique au sein de l'unité humaine ; il y a une unité non seulement cérébrale mais mentale, psychique, affective, intellectuelle ; de plus, les cultures et les

> sociétés les plus diverses ont des principes génératifs ou organisateurs communs. C'est l'unité humaine qui porte en elle les principes de ses multiples diversités.

Cela suppose que nous révisions nos modèles didactiques qui ont fait preuve de leurs insuffisances qualitatives dans l'appréhension de la « complexité humaine ».

Morin (1999, p. 61) pense que « *la diversité des cultures constitue un de ses plus précieux trésors* » de l'humanité. En fait, quand on se réfère particulièrement aux philosophes modernes et leur éthique de la connaissance il est judicieux de penser à Leibniz (1646-1716).

En fait, entre-lançant sa vie et son œuvre, tout porte à croire qu'il est l'incarnation par excellence de la culture de la diversité au cœur de la théorie moderne des sciences, parce qu'il a toujours travaillé à articuler les savoirs, leurs rationalités. Pour éclairer l'une par l'autre, il a besoin des parties constitutives de la connaissance humaine. La philosophie de la diversité pour ainsi dire donne donc lieu à un rêve d'encyclopédie, celui de parcourir la connaissance en tous sens, de voir tout autant que possible, décrire partout. La diversité exige de nous contemporains un vaste savoir, des points de vue multiples sur la réalité.

Au point où nous avons d'énormes difficultés quant à placer le centre. Qui plus est, il est malaisé de trouver l'intuition centrale d'une entreprise cognitive critique. Loin de tout « panlogisme » selon le mot de Couturat et Russell, sans prétention aucune d'un quelconque « pan-mathématisme » comme dit Brunschvicg, Leibniz donne à entendre la philosophie de la diversité comme étant aux origines de la pensée globale celle qui permet d'élaborer des points de vue qui s'y répondent. Mais, selon Belaval là « *nulle doctrine n'impose davantage le sentiment de l'unité ; en nulle le foyer de cette unité n'est plus insaisissable* » (*Ibid*., p. 10). Dans cette configuration à quelque point de vue que l'on se place, les aspects de la connaissance aussi convergent tout autant qu'ils divergent. Dans la formation et la transformation de l'esprit humain, la prise en compte de ce pluralisme cohérent de la recherche en philosophie moderne est d'importance. Elle permet de sauver à la fois l'esprit humain de l'enfermement intellectuel, et la diversité humaine de l'éloge de la différence. Mais la problématique philosophique de la diversité débouche tout naturellement sur ce que Morin appelle « la symbiosophie », c'est-à-dire la sagesse de vivre-ensemble ». Qui plus est, d'après Morin :

> L'unité, le métissage et la diversité doivent se développer contre l'homogénéisation et la fermeture. Le métissage n'est pas seulement une création de nouvelles diversités à partir de la rencontre ; il devient, dans le processus planétaire, produit et producteur de reliance et d'unité. Il introduit la complexité au cœur de l'identité métisse (…) cultivé sa poly-identité.

Cela étant, faire droit à la complexité inhérente à cette considération philosophique sur le « métissage » c'est effectivement penser que la diversité est un problème et un défi. Donc, elle n'est pas une réponse à tout. Sans préjudice des nuances hypothétiques qui existent entre les concepts propres, du point de vue de leur synonymie, les concepts de diversité, complexité, « *multi-dimensionnalité », et « multi-référentialité* » (Jacques Adoirno, 1999, p.446) n'ont jamais quitté le mode hypothétique de la connaissance.

> Vouloir relier les connaissances (…) n'aboutit pas au développement d'une transdisciplinaire « homogénéisante », mais à les situer précisément les unes par rapport aux autres fonctions de leurs altérités historiques, anthropologiques et épistémologiques (sans exclure pour autant leurs possibilités d'altération mutuelle).

Cela dit, le problème fondamental auquel on aboutit avec Morin (1999, p.59), est non seulement « la reliance des connaissances » mais aussi et surtout l'articulation des domaines justifiant ainsi « l'unité et la diversité humaine ». Autrement dit, la culture du pluriel conduit à articuler le « domaine individuel », « le domaine social ». Cela tient aussi bien de la pluralité des entités que du développement humain. Il déclare que « *dans le domaine de la société, il y a unité/ diversité des langues (…), des organisations sociales et des cultures* » (*Ibid*., p. 60). On est conduit à plusieurs aspects de la diversité. D'abord Morin (Ibid., p.58), plaide pour « *un développement vraiment humain qui signifie développement conjoint des autonomies individuelles, des participations communautaires et du sentiment d'appartenance à l'espèce humaine* ». Cette affirmation rend explicite le lien séminal entre la diversité et le développement. Chacun des termes mis en relief est à la fois dépendant et autonome. Ensuite, Morin (Ibid., p.59) estime que le développement que suscite la culture de la diversité est couplé à la problématique de la compréhension. Parce que « *comprendre l'humain, c'est comprendre son unité dans la diversité, sa diversité dans l'unité. Il faut concevoir l'unité du multiple, la multiplicité de l'un* ». Enfin, cette perspective conduit à la signification morinéenne de l'encyclopédisme persistant. En fait, pour avoir montré dans les lignes qui précèdent comment s'applique à l'éducation le principe d'unité et de diversité, maintenant, les conséquences métathéoriques font signe vers le concept intégrateur qui advient de cet état des choses : « l'encyclopédisme » dont Morin dit la signification en référence à la philosophie des Lumières.

Alors, donc, mon propos se propose de montrer que la conscience et la connaissance de l'unité et la diversité humaines, par-delà l'éloge de la différence, permettent de lutter contre le développement du sous-développement de l'être humain, en contexte d'éducation à l'ère planétaire. Elle doit veiller à l'idée d'unité de l'espèce humaine qui n'efface pas celle de l'unité. Il y a non seulement une unité humaine, mais aussi une diversité humaine. L'unité n'est pas que dans les traits caractéristiques de l'espèce humaine. La diversité proprement biologique se trouve inscrite au cœur de l'unité humaine. Il existe une unité à la fois cérébrale, mentale, psychique, affective, intellectuelle. Cela prouve à suffisance que le développement humain ne procède pas uniquement de la « rationalité », mais aussi de ses frontières et ses limites. La diversité de l'humain vient de la complexité de ses conditions d'existence. Morin (1999, p.62), renchérit :

> L'homme de la rationalité est aussi celui de l'affectivité du mythe et du délire. L'homme du travail est aussi l'homme du jeu. L'homme empirique est aussi l'homme imaginaire. L'homme de l'économie est aussi celui de la « consumation ». L'homme prosaïque est aussi celui de la poésie, c'est-à-dire de la ferveur, de la participation, de l'amour, de l'extase.

Cela étant posé, l'évidence du fait est que les cultures et les sociétés les plus diverses ont des principes génératifs ou organisateurs communs. Tous les êtres humains sont identiques et unis par un lien d'amour sans visages et sans rivage. L'unité humaine porte en elle les principes fondamentaux de ses multiples diversités. L'esprit de notre temps conduit à comprendre l'humain dans son unité au cœur de la diversité et la diversité dans l'unité.

Mais il n'est pas suffisant de concevoir l'unité du multiple, encore moins la multiplicité de l'un. Partant de cette complexité, Morin pense qu'il faut enseigner la condition humaine qui devient à la fois une contrainte pédagogique et un défi épistémologique du XXI^{e} siècle. L'éducation postmoderne devra intégrer et illustrer le principe d'unité-diversité dans tous les domaines de la connaissance. Car tout développement vraiment humain en dépend. A suivre Morin (1999, p.62), tout porte à croire que

> …l'être humain ne vit pas que de rationalité et de technique ; il se dépense, se donne, se voue dans les danses, transes, mythes, magies, rites ; il croit dans les vertus du sacrifice : il a vécu souvent pour préparer son autre vie au-delà de la mort...

Il faut conjoindre les autonomies individuelles, les participations communautaires et le sentiment d'appartenance à l'espèce humaine élevée au rang positif de l'universel. Le développement intégral et viable n'est envisageable que si l'éducation transversale se fonde sur un principe pertinent : *l'Unitas multiplex*, c'est-à-dire la reliance du domaine individuel et du domaine collectif ou social. Mais la diversité se veut culturelle pour autant qu'elle donne droit à la pluralité d'individus. Ainsi, il y'a toujours la culture dans les cultures, mais la culture n'existe qu'à travers les cultures. A ce stade nous avons tout lieu de comprendre pourquoi Morin (1999, p. 60) a consacré des moments à « *la diversité culturelle et pluralité d'individus* ».

La culture de la diversité paraît évidente dans la « coexistence des communautés ou du choc des civilisations » qu'il promeut au cœur des « réflexions sur les différences, les différends et les développements des communautés ». (*Ibid.*). Néanmoins, l'articulation dialogique de l'unité et la diversité humaine dans sa problématique et ses perspectives méthodologiques ne font que l'attester. Plutôt, à travers ces articulations cette esquisse philosophique de la diversité couplée au développement amènent à réfléchir davantage sur la philosophie et les préjugés qui l'accompagnent, le simple et le complexe, l'un et le multiple, l'être et le néant, le réel et la fiction, la matière et la manière, le clair et l'obscur, le bien et le mal, etc., « *et bien d'autres thèmes cruciaux de culture contemporaine* » (Feyerabend, 1996, p.274.) Riche de cette diversité, Feyerabend

> ne sépare pas la philosophie et la vie, car, pour lui, la philosophie est la vie. Et comme toute activité vitale, la connaissance, nous montre-t-il, se décompose et se recompose indéfiniment au fil de la communication-des idées, certes, mais aussi des sentiments, des passions, des désirs et des espoirs humains (Idem).

Il résulte de ce projet méthodologique de la diversité que la science contemporaine de se nourrit non seulement d'incertitudes, mais aussi et surtout mystère. (Morin, 1994, p.256-258.) Cela veut dire que ce projet de méthode ne cherche pas à atteindre « la connaissance générale » encore moins « la théorie unitaire ». Ce serait tomber dans le projet positiviste de la « science unitaire » rappelant ainsi l'idéal de certitude et l'existence de méthode scientifique poursuivis par le « positivisme logique ». Penser l'unité au cœur de la diversité revient à reconnaître « *les difficultés de la connaissance, c'est-à-dire la résistance que le réel oppose à l'idée* ». (Morin, 1994, p.256). Ce qu'il rejette dans l'instauration de ce projet de la méthode c'est « *la science unitaire pour éviter la disjonction ente les savoirs séparés, obéit à une sur-simplification réductrice, accrochant tout l'univers à une seule formule logique* ». En d'autres mots, la confusion entre l'unité et l'unitaire conduit à l'élaboration d'une esquisse disciplinaire sans approche interdisciplinaire. Pour toutes ces raisons, Morin (*Ibid.*, p.257.) veut que le nouvel esprit scientifique fasse progresser l'intelligibilité, ou la recherche en philosophie et en science.

Conclusion

Au final, depuis plusieurs années, les cultures, les logiques de la conception des systèmes et des théories des organisations, les institutions, l'entendement humain sont progressivement imprégnés de l'obligation scientifique, méthodologique, philosophique, sociale, politique, économique, etc., de rendre intelligible le

paradigme de la complexité à partir des principes d'unité et de diversité. On l'aura compris, le but de cette communication est de témoigner de la prise de conscience de cette implémentation qui s'accomplit sous nos yeux, à l'aube du XXI[e] siècle.

Cela étant, en approfondissant davantage cette « intelligence de la complexité », j'ai voulu accorder le primat à l'exercice non seulement d'une « *rationalité ouverte* » (Alain Boyer), mais aussi et surtout d'une « dialogique pensante », par laquelle un moyen, une fin transforme cette finalité en réalité, et ce faisant, suggère humblement déjà, irrésistiblement, quelque nouvelle approche, notamment la créativité. C'est là le creuset du développement du savoir humain partant de ce que Morin (1999, *op. cit.*) appelle « *une écologie de l'action humaine* », parce qu'elle tendra vers la conscience épistémologique du fait que tout acte humain, raisonnable ou rationnel engageant ontologiquement, engendrera pour le coup, toujours des effets non anticipés.

La philosophie morinéenne de la diversité et la problématique du développement de l'être humain se donnent à penser à propos de quelques principes de complexité et axes programmatiques de l'éducation pour l'ère planétaire. J'ai voulu, en suivant le point de vue de Morin, montré finalement, que dans la connaissance de l'homme il y a une part de complexification relative caractère multidimensionnel et multi-référentiel de son être de raison et de folie. La diversité fait partie intégrante des concepts aussi bien transversaux que disciplinaires. Pour ce faire, Morin met en évidence quelques principes d'intelligibilité de l'étude de la complexité humaine (Morin, p. 41-49). Mais éduquer l'être humain pour travailler à son développement; non sans veiller à son glissement vers le point de vue défendu par Morin, celui de « *l'illusion du développement* ». Il s'agit, en fait, des « *principes génératifs et stratégiques de la méthode* » de la complexité. (*Ibid.*, p.38.).

Par contre, à bien des égards, cette étude de la nature de la relation entre l'unité et la diversité humaine chez Morin ne tient pas d'un usage quelconque des concepts mis en relief dans l'intitulé de cette communication. Plutôt, on s'avise que la philosophie de la diversité que l'on promeut entre ces lignes énonciative de mon propos est immanente au jeu de la « science de la complexité » depuis toujours et qui fait place à la diversité des visions du mondes. Ne dit-on pas que les philosophes ne s'accordent pas parce qu'ils ne voient pas tout le monde de la même manière. Les étapes et les étages de la réflexion épistémologique depuis Parménide d'Elée ne sont rien moins que les moments précis et précieux d'une invite à la pratique scientifique à plusieurs, et ce, partant de l'Un.

On le voit, la réflexion a eu pour objet d'investigation philosophique la théorie épistémologique de la diversité et pour objectif la monstration/ démonstration de ce que « diversifier » signifie aujourd'hui, c'est-à-dire l'action de penser philosophiquement la diversité au cœur de l'unité, en vue d'apprendre à « penser ailleurs » (Nicole Lapierre, 2004, p.220). Pour ce faire, la pensée de la diversité de Morin dont les sources philosophiques et littéraires sont repérables entre autres chez Montaigne est de mise. Selon ce dernier penser, c'est « *penser ailleurs : « nous pensons toujours ailleurs* ». Cette affirmation chargée de leçons de mobilité et de diversité des sciences ou des domaines, y compris celles du « *pluralisme ontologique* » (Feyerabend, 2005, p.22) est une véritable invitation à dégager les conditions du nouvel esprit philosophique desquelles peuvent être tirée une nouvelle pratique de la recherche en philosophie contemporaine. L'exemple de Feyerabend (Ibid., p.161) quant à la valeur heuristique des « alternatives fortes » est à suivre dans la mise en route inédite d'une philosophie de la diversité. A preuve, il pense que « toutes les alternatives ne sont pas également adaptées pour la fin de la critique ».

Dans cette veine de la critique de la « pensée unitaire » se dessine ce que Feyerabend (2014, p.41) entend dire sur fond de « prolifération » des théories scientifiques. Cette psychologie du pluriel fonctionne comme la décolonisation conceptuelle de la philosophie, parce que l'on admet ici qu'il n'y a pas que la philosophie comme domaine par excellence de la critique. La science (Ibid., p.285) et bien d'autres domaines de compétence pour beaucoup. De la sorte, la diversité peut se donner à penser d'une pensée à l'autre, d'une science à l'autre, d'une doctrine à l'autre, d'un univers de sens à l'autre. Elle fait donc l'éloge du déplacement des concepts scientifique d'une science à l'autre, du décalage des paradigmes entre l'ancien et le nouveau et du décentrage de l'objet de la philosophie : de l'être à la vérité en passant par le langage. De là nous avons cru nécessaire d'accréditer la thèse de Morin qui travaille à analyser la nature de la relation entre la pensée unique, unitaire et la pensée diverses et contradictoire.

Il semble qu'une telle considération sur la marche de la science contemporaine se révèle nécessaire. Diversifier aujourd'hui revient à arpenter un autre terrain de jeu de la connaissance. Ce terrain est celui « d'aventure d'idées » selon l'expression de Whitehead où se mettent en jeu l'inter-culturalité, mettant ainsi en péril les replis-identitaires de tout genre, des identités meurtrières, vagues et confuses. Si tant est qu'elles refusent la raison classificatoire des humains (qu'est-ce qu'être humain aujourd'hui ?) confinement et cloisonnements rigides des Continents. Alors, la philosophie morinéenne de la diversité ainsi esquissée à titre de prolégomènes n'est rien moins qu'une invite à la quête inachevée de sens de la science. « *Jacob Bronowski a dit justement que le concept de science sur lequel nous vivons actuellement n'est ni absolu ni éternel* ».

Références bibliographiques

- ARDOINO Jacques, 1999, « La complexité », *Relier les connaissances. Le défi du XXI è siècle,* Paris, Seuil, Journées thématiques conçues et animées par Edgar Morin, pp. 442-450.

- ARISTOTE, 1981, *La Métaphysique*, tome II ; nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire, trad. franç., de Jean Tricot, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques ».

- AKENDA, Kapumba Jean-C., 2012, *Les Sciences entre Nature et Culture. L'Unité dans la diversité,* Paris, Dianoia, coll. « Fondements de la Philosophie Contemporaine des Sciences ».

- ANDLER Daniel, (dir.), 2002, *Philosophie des sciences*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/essais ».

- ANDLER Daniel, (dir.), 2004, *Introduction aux sciences cognitives*, (dir.), Paris, Gallimard, nouvelle édition augmentée.

- ANDRIEU Bernard, 2016, *Emersiologie* 1. Paris, Vrin, coll. « Moments philosophiques ».

- BACHERLARD Gaston, 1934, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige ».

- BELAVAL Yvon, 2005, *Leibniz. Initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».

- BERGSON Henri, 1946, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF.

- BORN Max, 1971, *Structure atomique de la matière. Introduction à la physique quantique*, trad. de l'anglais par Michel Schiff, Paris, Arman colin, coll. « U ».

- BOYER Alain, 2007, « La rationalité ouverte » (From swords to words) (dir.),

Philosophia Scientiae, « Karl Popper : un philosophe dans le siècle », vol. 11, (1), Paris, Editions Kîmé, pp. 3-9.

- CARNAP Rudolf, 2017, *L'Espace. Une contribution à la théorie de la science*, trad. de l'anglais par Pierre Wagner, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie ».

- CHABIN Thomas, 2007, « Popper et le problème du corps et de l'âme », in *Philosophia Scientiae, travaux d'histoire et de philosophes des sciences, « Karl Popper : un philosophe dans le siècle »,* 2007, vol. 11, Cahier 1, Paris, Editions Kîmé, pp. 159-193.

- CHARDIN Teilhard de-, 1955, *Le phénomène humain*, Paris, Minuit, coll. « Points ».

- DISSAKE MALOLO Emmanuel, 2001, *Epistémologie, anarchisme et société libre,* Paris, PUF, coll. « Philosophies ».

- ENGEL Pascal, 1996, *Philosophie et Psychologie*, Paris, Gallimard, coll. « Essais »

- ESFELD Michael, 2017, *Philosophie des sciences.* Une introduction, 3ème édition entièrement revue, Paris, Presses Polytechniques et universitaires romandes, (PPUR).

- LAPIERRE Nicole, 2004, *Pensons ailleurs*, Paris, Stock, coll. « un ordre d'idées ».

- FEYERABEND Paul K., 1999, *Une connaissance sans fondements*, trad. franç., Dissakè, Malolo Emmanuel, Paris, Dianoia, coll. « Fondements de la Philosophie Contemporaine des Sciences ».

- FEYERABEND Paul K., 2012, *Deux lettres à Thomas Kuhn. Sur une version préparatoire de La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Dianoia, coll. « Fondements de la Philosophie Contemporaine des Sciences ».

- FEYERABEND Paul, 1996, *Dialogues sur la connaissance*, trad. de l'anglais par Baudouin Jurdant, Paris, Seuil.

- FEYERABEND Paul, 1989, *Adieu la Raison*, trad. de l'anglais par Baudouin Jurdant, Paris, Seuil, coll. « Science ouverte ».

- FEYERABEND K. Paul, 2005, *Réalisme, rationalisme et méthode scientifique. Ecrits Philosophiques,* I. trad. de l'anglais par Emmanuel Malolo Dissakè, Paris, Dianoia, coll. « Fondements de la Philosophie Contemporaine des Sciences »,

- FEYERABEND K. Paul, 2014, *Problèmes de l'empirisme. Ecrits Philosophiques* II, trad. de l'anglais par Emmanuel Malolo Dissakè, Paris, Dianoia, coll. « Fondements de la Philosophie Contemporaine des Sciences ».

- FORTIN Robin, 2000, *Comprendre la complexité. Introduction à La Méthode d'Edgar Morin,* Préface d'Edgar Morin, L'Harmattan, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Sociologie Contemporaine ».

- FRAISOPI Fausto, 2012, *La complexité et les phénomènes. Nouvelles ouvertures entre science et philosophie*, Paris, Hermann, coll. « Visions des sciences ».

- GARGANI Julien, 2012, *Poincaré, Le hasard et l'étude des systèmes complexes*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique ».

- HEIDSIECK François, 2011, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique ».

- JACQUES Francis, 1989, « Contexte de justification et contexte de découverte : une réévaluation », *Colloque de Cerisy. Karl Popper et la science d'aujourd'hui*, Actes du colloque organisé par Renée Bouveresse au Centre Culturel de Cerisy-la-Salle du 1er au 11 juillet 1981, Paris, Aubier Montaigne, pp. 63-91.

- KANE Elimane Abdoulaye, 2015, *Penser l'humain. La part africaine*, Paris, L'Harmattan, coll. « Etudes africaines », série « Philosophie ».

MAFFESOLI Michel, 2010, *Matrimonium. Petit traité d'écosophie*, Paris, CRNS Editions.

MARCUSE Hubert, 1968, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée,* trad. franç de Monique Wittig, Paris, Minuit, coll. « Points ».

MBONGO Nsame, 2004, *Choc des civilisations ou recomposition des peuples ? Réflexions sur les différences, les différends et les développements des communautés*, Paris, Dianoia, coll. « Défis ».

MICHAUD Yves, 2004, « Identité et politique. Réflexions sur les projections humaines », in *L'individuel et le collectif* (dir.), Thèrese Bellè Wangué, Paris, Dianoia, pp. 12-23.

MOURELOS Georges, 1964, *Bergson et les niveaux de réalité*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de Philosophie Contemporaine ».

- MORIN Edgar, 2004, *La méthode 6. Ethique*, Paris, Seuil, coll. « Essais ».

- MORIN Edgar, 1994, *La complexité humaine*, Paris, Flammarion, coll. « Champs/ L'Essentiel ».

- MORIN Edgar, 1977, *Méthode I. La Nature de la nature*, Paris, Seuil.

- MORIN Edgar, 1999, *Relier les connaissances. Le défi du XXIe siècle*, Paris, Seuil.

- MORIN Edgar, 1999, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Paris, Seuil.

- MORIN Edgar 2010, *Où va le monde* ? Paris, L'Herne, coll. « Carnets ».

- MORIN Edgar, 2012, *Le monde moderne et la condition juive*, Paris, Seuil.

- MORIN Edgar, 2003, *Eduquer pour l'ère planétaire. La pensée complexe comme méthode d'apprentissage dans l'erreur et l'incertitude humaines*, Paris, Balland.

- MORIN Edgar, 1979, *Le paradigme perdu. La nature humaine*, Paris, Seuil, coll. « Essais ».

- MORIN Edgar, 2013, « Le Complexus, ce qui est tissé ensemble », *La complexité vertiges et promesses. 18 histoires de sciences,* (dir.), Réda Benkirane, Paris, Le Pommier, pp. 19-35.

- MORIN Edgar, 1994, *Sociologie.* Edition revue et augmentée par l'auteur, Paris, Seuil, coll. « Essais ».

- NSONSISSA Auguste, 2010, *Transdisciplinarité et transversalité épistémo-logiques chez Edgar Morin, Préface d'Edgar Morin*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique ».

- NSONSISSA Auguste, 2015, *Recherches philosophiques sur les théories des formes complexes,* Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique ».

- NSONSISSA Auguste 2018, *Refaire le(s) monde(s) entre la matière et la manière*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique ».

- NSONSISSA Auguste, 2019, *Edgar Morin ou la nouvelle épistémologie*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique ».

- NOEL Emile, 1981, *La matière aujourd'hui*, (dir.), Paris, Seuil, coll. « Sciences ».

- POPPER Karl, 1990, *Le réalisme et la science. Postscriptum à la logique de la découverte scientifique,* trad. de l'anglais par Alain Boyer et Daniel Andler, Paris, Herman, coll. « Des sciences et des arts ».

- POPPER Karl, 2006, *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, trad. de l'anglais par Michelle-Irène et Marc. B. de Launay, Paris, Payot.

- SARTRE Jean Paul, 1943, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

- SELLERI Franco, 1986, *Le grand débat de la théorie quantique,* Préface de Karl Popper, trad. de l'anglais par Françoise et Philippe Guéret, Paris, Flammarion,

coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique ».

- SOULEZ Antonia, 2016, *Détrôner l'Etre. Wittgenstein antiphilosophe* ? (en réponse à Alain Badiou), Lambert-Lucas, coll. « Le discours philosophique ».

- STENGERS Isabelle, (dir.), 1987, « Les éclats de la diversité », *D'une science à l'autre.* Des concepts nomades, Paris, Seuil, pp. 162-167.

- STENGERS Isabelle, 2002, *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts,* Paris, Seuil, coll. « Ouverture philosophique ».

- STENGERS Isabelle, 1987, « Complexité. Effet de mode ou problème ? », *D'une science à l'autre.* Des concepts nomades, Paris, Seuil, pp. 331-351.

- WHITEHEAD North Alfred, 2011, *Les visées de l'éducation et autres essais*, trad. de l'anglais par Jean-Pascal Alcantara, Louvain-la-Neuve, Les éditions Chromatika.

Le schéma du développement pour l'Afrique

Raoul NKASSA
Université Marien Ngouabi (Congo)

Résumé

Le présent article entend fournir un fondement philosophique à la vision essentiellement économique du développement pour les pays sous-développés, notamment, les pays d'Afrique sub-saharienne, proposée par l'économiste zambienne, Dambisa Moyo, dans *L'aide fatale*. Abordant la question relative à la responsabilité des Africains devant le devenir du continent, l'auteur met en évidence l'imaginaire politique de Moyo, et, interpelle l'élite africaine, à l'instar des décideurs politiques, quant à leur capacité d'appropriation des œuvres de l'esprit sur le sort, l'avenir de l'Afrique, produites particulièrement par les Africains.

Mots-clés : idéal politique, croissance économique, développement/sous-développement, démocratie, Afrique

Abstract

The present article aims to set up a philosophical basis for an essentially economic vision of development for developing countries, notably, the Sub-Saharian African countries, as proposed by Dambisa Moyo, the Zambian econimist, in *L'aide fatale*. Approaching the issue related to the responsabilities of Africans in the future of the continent, the author reveals political imaginary , and calls out to the African elite, such as political decision makers, regarding their capacity to appropriate the works of the spirit on the African destiny, the future of Africa, made particularly by Africans.

Keywords: political ideal, economic growth, development/developing, democracy, Africa.

Introduction

Dans un ouvrage célèbre, Moyo (2009) évoque un idéal politique pour le moins singulier, consistant en une dictature bienveillante, en faveur des pays sous-développés, particulièrement africains. Pourtant, l'évocation de cet idéal politique a constitué l'objet de moult attaques, abstraction faite naturellement de la structure profonde de sa pensée. En fait, Moyo perçoit dans la croissance économique le point de départ véritable d'une éventuelle sortie du sous-développement durable caractéristique de ces pays, perpétuellement, en quête de développement. Par conséquent, elle estime que ce dont ces pays, qui se trouvent tout au bas de l'échelle du développement, ont réellement besoin, ce n'est pas d'une démocratie avec des partis multiples, mais d'un dictateur bienveillant, déterminé à entreprendre des réformes nécessaires pouvant donner une impulsion à l'économie. Elle semble tracer ainsi, pour l'Afrique, un « chemin d'avenir ». Pourtant, exception faite effectivement pour certains pays inscrits sur la voie du travail et de la rigueur, qui, pour cette raison, réussissent tant bien que mal la sortie du gouffre infernal de cette « aide fatale », ce continent peine à s'approprier dans sa quintessence cette contribution théorique de l'économiste zambienne. Nous déplorons ici un manque pareil. Ce manque d'appropriation paraît le fait d'un préjugé voire d'un jugement précoce, immature, conditionné par un mimétisme tout à la fois obsolète et aveugle des modèles de pensées le plus souvent en vogue, et la déclinaison sociopolitique sans fondement certain de ces

modèles. Surtout, quand ces modèles proviennent particulièrement des milieux culturels occidentaux. Or ce mimétisme, qui empêche donc la réflexion sur la proposition de Moyo, ne permet pas de pénétrer sa pensée, de percevoir la portée véritable de son soi-disant étrange idéal politique. Cet idéal politique s'avère-t-il si étrange, au point de ne pouvoir mériter un approfondissement quelconque, alors même qu'en remontant l'histoire sociopolitique de l'Afrique indépendante, nous percevons assez clairement la marche à reculons de la presque totalité des pays africains ? L'idéal politique que propose Moyo requiert donc une analyse profonde, à travers laquelle il s'avère possible de voir que de l'activité pratique de sa raison, découle un schéma de développement qui fait de son ouvrage tout aussi bien un digne qu'un louable effort de réflexion. A travers le présent article, qui s'inscrit dans le cadre d'un champ disciplinaire relatif à la philosophie et études théorico-critiques, tout comme à la philosophie pratique, à savoir la philosophie morale, nous nous livrons à cet exercice, exclusivement, dans le but de fournir un fondement philosophique à la vision essentiellement économique du développement des pays sous-développés d'Afrique – et, pourquoi pas, du monde entier – proposée par Moyo.

1. La responsabilité africaine devant le devenir africain

Le sort de l'Afrique dépend d'abord de la portée des solutions que les Africains eux-mêmes se savent puis se sentent capables de donner aux divers et multiples problèmes qui minent leur continent, et, de manière particulière, de la capacité de leurs décideurs politiques de s'approprier telles solutions, en vue de leur mise en application effective. Pensant que l'Afrique doit rechercher elle-même des remèdes aux problèmes auxquels elle se trouve confrontée, Moyo s'adresse principalement aux gouvernants de ses Etats. Elle les considère responsables devant une double exigence, celle de création ainsi que celle d'amélioration, des conditions d'investissement – notamment étranger –, qui constitue un fructueux vecteur de la croissance économique. Ces gouvernants, donc, devraient soigner l'image approximative de l'Afrique dans le monde et, surtout, se montrer capables de défendre avec davantage d'abnégation les intérêts de leur continent dans le cadre des accords de coopération internationale, bi et multilatérale. Cette double exigence représente le présupposé sociopolitique de la croissance économique, base véritable de sortie progressive du sous-développement saccageur dans lequel le continent verse éternellement.

Cette condition – que traduit effectivement l'image d'une Afrique agonisante – symbolise, avec toutes ses métastases, politiques et socio-économiques, le mal réel dont souffre le continent. Cependant, Moyo identifie ce mal dans l'aide. D'où, sa proposition de nouvelles solutions pour l'Afrique, lesquelles passent par le marché et le capital, pour reprendre Charhon (2010). S'occupant spécialement de l'aide internationale, et voyant en effet dans celle-ci le goulot d'étranglement des pays sous-développés, elle envisage alors la possibilité d'une révision profonde des conditions d'octroi de cette aide, à défaut de sa suppression du reste systématique, une mesure drastique pour l'Afrique. Cependant, elle entrevoit dans cette mesure une solution idéale partant efficace contre la gabegie générale engendrée par l'aide internationale dans les pays sous-développés, dont les populations accusent inlassablement les gouvernements respectifs d'affreuses malversations financières. Au fond, donc, l'économiste zambienne ne récuse nullement l'aide en soi ; dès lors qu'elle n'ignore pas son importance dans le financement des projets de développement en faveur de tout Etat bénéficiaire de cette aide. Condamnant plutôt l'esprit de l'aide internationale, destinée, selon elle, à embrigader les pays sous-développés dans un état permanent de dépendance, elle suggère d'autres

sources de financement en vue de la réalisation des projets de développement concernant ces pays sous-développés. Essentiellement économique, cette posture lui inspire bien quatre recommandations[44] vis-à-vis des gouvernements africains. Ainsi, donc, en économiste avérée, Moyo vise avant tout la croissance économique, voire une vraie croissance économique, c'est-à-dire celle-là qui s'avère susceptible d'étendre aussi réellement ses effets, à la fois, jusqu'au niveau et jusqu'à la qualité de vie des populations dans lesdits pays.

Cependant, dans l'actuel système global d'exploitation économique, aujourd'hui encore hyper-libéralisé, l'adoption des mesures aussi courageuses qu'ambitieuses qui visent l'extension des bienfaits de la macro-économie jusqu'aux couches les plus faibles, misérables, de la population mondiale, devrait passer inéluctablement par un pouvoir politique fort. Ce qui ne semble échapper à son esprit. Aussi, remet-elle en cause l'idée selon laquelle la démocratie constitue le facteur de développement pour l'Afrique. Une idée pourtant largement diffuse, qui, sous des formulations aussi bien diverses que variées, ne cesse de faire la une des discours de tout genre depuis la fin de la décennie 1980.

Toutefois, il convient de le signaler – et pour faire cela nous empruntons naturellement la terminologie du politologue florentin G. Sartori (1993) –, par démocratie, Moyo fait notamment allusion à la « *démocratie politique libérale* », voire à la « *démocratie libérale* ». En effet, pour le politologue florentin, le mot « démocratie », tout court, ne désigne que la sous-variante principale, donc « libérale », de la variante principale, à savoir « politique », de la démocratie. Alors, à la démocratie politique libérale s'opposent bien d'autres types de démocraties, en l'occurrence la « démocratie politique populaire » ou simplement la « démocratie populaire ». A côté de la variante principale de la démocratie, c'est-à-dire, donc, à côté de la « démocratie politique », Sartori dénombre d'autres variantes de démocratie, à l'instar de la variante « sociale » et de la variante « économique ». C'est alors dire qu'il existe, en plus de cette démocratie politique, au moins bien deux autres variantes de démocratie, qui sont : la « démocratie sociale » et la « démocratie économique ».

2. L'imaginaire politique de Moyo : croissance économique et subjectivité politique

Pour Moyo, la démocratie résulte du niveau de croissance économique acquis et susceptible d'assurer le bien-être des populations autant que la stabilité sociopolitique. Ainsi, donc, loin de représenter le principe de développement, la démocratie apparaît comme le résultat d'un long processus social dont, de tous les principaux moteurs, la croissance économique récite en fait un rôle très important. De cette perception, elle évoque, pour les pays sous-développés, le besoin d'un dictateur qui, pour être bienveillant, doit être capable de créer les conditions pouvant favoriser la croissance économique. Elle ne vante point-là, les mérites d'un despotisme éclairé. Au contraire, elle met en évidence les rapports étroits qui existent dans une société entre la croissance économique et la subjectivité politique. Puisque la précarité des conditions générales d'existence influe dangereusement, alors négativement sur l'éducation, notamment sur le niveau de formation, de la population dès lors exposée à l'instrumentalisation politique et la criminalité pour des fins diverses, pouvant aller de l'impératif de

[44]En résumé, il s'agit de l'utilisation des marchés internationaux d'obligations, l'encouragement de la politique chinoise d'investissement dans les infrastructures, la lutte contre l'Europe et les Etats-Unis pour développer des exportations des produits alimentaires et des matières premières, enfin, l'encouragement des intermédiaires financiers voire le développement de la microfinance. (D. Moyo, 2009).

survie à l'idée malsaine de satisfaction des désirs propres aux plus vaines opinions. Alors, l'évocation de cet idéal politique d'un dictateur bienveillant devrait attirer l'attention de toute l'élite africaine, tant intellectuelle que politique. Et ce, pour deux raisons.

La première raison s'avère essentiellement théorique et s'enracine dans l'*Esquisse d'une réflexion sur la problématique du développement en Afrique* (Nkassa R., 2012). Ce livre ne constitue ni ne fournit certes pas la solution aux problèmes du développement de l'Afrique. Il montre plutôt qu'au fondement de tout développement se trouve principalement le savoir, que le bon sens en constitue le principe alors que la liberté détermine, pour celui-ci, la condition *sine qua none* d'exercice finalisé à la production du savoir. Dans cette optique, l'Afrique doit, elle aussi, participer à la production de tous les savoirs sur lesquels fonder le développement auquel elle aspire. Elle ne doit pas seulement se borner, comme elle fait montre, à suivre des modèles, semble-t-il en vogue, et, surtout, à faire de manière aussi maladroite qu'irréfléchie le copier-coller de ces modèles de développement souvent *made in* tout ailleurs, sauf en Afrique, par des experts autres qu'Africains, dont la sensibilité ne se trouve parfois aucunement conditionnée en soi par l'être de l'étant africain.

La seconde, quant à elle, relève d'une évidence scientifique. En effet, elle procède d'une observation profonde du vécu sociopolitique africain postcolonial, puis d'une réflexion rigoureuse sur celui-ci. En observant attentivement cette réalité sociopolitique, nous percevrions qu'au cours des trois dernières décennies, des atrocités d'une envergure, en tout cas sans précédent, déchirent gravement l'Afrique. Ne préservant aucune sphère de son existence, ces atrocités affectent les Africains jusqu'au plus haut degré de leur humanité. Mais, en réfléchissant sur ce tableau aussi funeste, nous ne manquerions pas de découvrir que ces atrocités coïncident naturellement avec l'avènement, voire mieux la restauration du pluralisme politique en Afrique. Le lien causal entre ces atrocités et la nouvelle configuration sociopolitique des Etats africains demeure une énigme dont la solution se dissimule derrière la conditionnalité démocratique de l'aide internationale, imposée aux pays pauvres par les institutions de Brettons-Woods, particulièrement le Fonds monétaire international et la Banque mondiale, sous la houlette des grandes puissances occidentales. Aussi, le sommet des chefs d'Etat de France et d'Afrique de juin 1990 à La Baule, en France – si ce n'est en tout cas l'expérience béninoise de la conférence nationale, en février de cette même année – ne paraît en dernier ressort que le vecteur d'une volonté de domination ainsi que de contrôle des pays pauvres par les pays riches, à travers cette aide internationale au développement dont les programmes, du reste inconséquents sinon stériles pour l'Afrique, remonte à la décennie 1960.

Finalement recouvrées, dès le début de la décennie 1990, les libertés démocratiques ne semblent plus suffire aujourd'hui pour escamoter la désillusion réelle des populations du reste embarrassées dans presque tous les pays africains. L'ambiguïté des conditions générales que ces populations doivent sans cesse endurer justifie la position de Moyo qui accorde la prépondérance à la croissance économique, en reléguant au second plan l'architecture sociopolitique des pays sous-développés. Pourtant, devant cette même architecture, elle ne se montre pas non plus indifférente. Au contraire, en l'observant de très près, elle perçoit que dans sa configuration actuelle, cette architecture n'assure ni ne garantit pour ces pays un climat permettant d'asseoir vraiment les conditions favorables d'une véritable croissance économique, ce dont ces pays ont au fond besoin. C'est alors que, d'emblée, Moyo prône une dictature bienveillante.

3. Les précédents théorico-sociohistoriques de l'idéal politique de Moyo

L'approfondissement de l'évocation de Moyo, de l'idéal politique d'un dictateur bienveillant pour l'Afrique, aujourd'hui, montre que son idée ne relève nullement du néant. Tout au moins, cette idée s'inscrit dans une ligne de pensée tout à la fois philosophico-morale et politique qui plonge ses racines dans une vieille tradition remontant à la civilisation gréco-romaine. Ce qui revient à dire que, comme le rappelle du reste Dossou (2000) : « *Il n'existe pas de génération spontanée, même dans le domaine des idées.* » Alors, il faut se garder de penser au prime abord la « dictature » dans le sens *a priori* négatif, largement diffusé, de régime politique opposé à la démocratie, particulièrement la démocratie libérale qui, elle-même s'oppose à la démocratie populaire, toutes deux pourtant, des sous-variantes principales de la seule variante politique de cette démocratie.

En effet, davantage considérée comme régime politique, « dictature » s'emploie pour désigner tout pouvoir politique revêtant une des formes suivantes : absolutisme, autoritarisme, despotisme et totalitarisme. Toutes s'avèrent des formes de pouvoir dont l'humanité foisonne de modèles historiques, et pas les moindres. Exemples : le Communisme, le Fascisme, le Franquisme, le Nazisme, le Stalinisme ainsi que toutes les Juntes militaires, civiles et ou mixtes de toutes obédiences, en vogue en Afrique au cours de la période allant de la seconde moitié de la décennie 1960 jusqu'au début de la décennie 1990. Indépendamment de sa forme, la dictature s'impose puis se maintient par la force. Et c'est cette force sur laquelle s'appuie la dictature, sous toutes ses formes, qui détermine naturellement la durée de vie du pouvoir qui l'emploie. La caractéristique principale de la dictature s'avère la pensée unique, à laquelle doit adhérer le peuple ; une pensée à partir de laquelle chaque citoyen se doit de conformer la sienne. L'histoire ne dispose pas que de ces modèles de dictature horribles et sans humanisme. D'ailleurs, il convient de le souligner, Moyo n'espère pas voir triompher, dans une Afrique déjà si fortement ravagée par l'aide internationale, sous une de ces différentes formes susmentionnées : la dictature. Attribuer à Moyo l'idée de soutien favorable à une de ces formes de dictature signifie purement et simplement passer à côté de la structure profonde de sa pensée. Si la position de Moyo à l'égard de ces formes de dictature paraît un tant soit peu claire à ce niveau, alors à quelle dictature fait-elle allusion, au juste ?

4. Une autre acception de « dictature »

Le choix, en tout cas pas tout à fait anodin, de l'économiste zambienne, dans l'évocation de son idéal politique, du mot « bienveillant » mérite particulièrement une grande attention. En effet, adjectif par sa nature, ce mot attribue une qualification bien précise à « dictature », substantif auquel il se rapporte directement. Par ailleurs, épithète par sa fonction, il indique clairement la qualité intrinsèque, l'essence ou la spécificité de cette dictature, en la définissant, qu'elle souhaite pour l'Afrique. De cette lecture, la différence substantielle entre cette dictature et celle dont nous venons de citer les formes politiques apparaît déjà nettement et clairement. Au reste, son antipathie avérée vis-à-vis de la démocratie libérale, quoique à première vue, il convient le relever, tout comme sa désapprobation de la forme tant absolutiste qu'autoritaire et despotique ou totalitaire de la dictature pour l'Afrique, se dévoilent à travers cette figure de rhétorique de la définition. Moyo désapprouve également la démocratie populaire, qui rime avec la dictature sous toutes ces formes évoquées.

Cependant, par « dictature » nous n'entendons pas seulement un régime politique, une forme de pouvoir de type absolu, autoritaire, despotique ou

totalitaire. En dépit de la confusion créée autour de son sens dans le langage politique, le mot « dictature » possède une autre signification pourtant claire, précise et distincte.

En effet, notamment depuis l'Antiquité, et en rapport avec l'Histoire ou la République romaine, d'après ce que nous lisons dans le dictionnaire numérique du CNRTL sur la définition de ce mot, par « dictature », on entendait une *dignité* soit une *fonction*. A travers cette signification, « dictature » désigne un titre et représente, selon le dictionnaire en ligne Larousse, au même mot, une *magistrature extraordinaire exercée par le dictateur*, auquel, en nous référant enfin au dictionnaire digital, Toupie, cette magistrature *attribue tous les pouvoirs pour un mandat strictement limité*. D'ailleurs, par magistrature, on n'a jamais entendu un régime politique quelconque. Et, chaque régime politique, quelle que soit sa nature, possède, entre autres institutions, une magistrature. Et cette magistrature, en retour, ne définit nullement la nature du régime politique adopté dans un Etat.

Ainsi, indiquant une autre chose, « dictature » décrit une magistrature d'exception de courte durée. Quitte à appréhender le motif de son instauration. A la dictature bienveillante évoquée par Moyo correspond cette dernière acception.

5. Cas illustratif de nomination de Dictateur

Nous trouvons une illustration de la nomination des dictateurs dans un des plus importants textes de Rousseau, celui-là même que, à en croire S. Petrucciani (2003), tous s'accordent à considérer un des plus grands théoriciens modernes de la démocratie. En effet, dans un chapitre de son livre IV du *Contrat social*, qu'il consacre à la dictature, Rousseau écrit :

> L'inflexibilité des lois, qui les empêche de se plier aux événements, peut en certains cas les rendre pernicieuses, et causer par elles la perte de l'Etat dans sa crise. L'ordre et la lenteur des formes demandent un espace de temps que les circonstances refusent quelquefois. Il peut se présenter mille cas auxquels le législateur n'a point pourvu, et c'est une prévoyance très nécessaire de sentir qu'on ne peut tout prévoir.
>
> Il ne faut donc pas vouloir affermir les institutions politiques jusqu'à s'ôter le pouvoir d'en suspendre l'effet. Sparte elle-même a laissé dormir ses lois.
>
> Mais il n'y a que les plus grands dangers qui puissent balancer celui d'altérer l'ordre public, et l'on ne doit jamais arrêter le pouvoir sacré des lois que quand il s'agit du salut de la patrie. Dans ces cas rares et manifestes on pourvoit à la sûreté publique par un acte particulier qui en remet la charge au plus digne. Cette commission peut se donner de deux manières selon l'espèce du danger (…)
>
> Le premier moyen s'employait par le Senat Romain quand il chargeait les Consuls par une formule consacrée de pourvoir au salut de la République ; le second avait lieu quand un des deux consuls nommait un Dictateur ; usage dont Albe avait donné l'exemple à Rome. (J.J. Rousseau, 2001, pp.164-165).

Une bonne raison doit donc justifier le choix délibéré de cette dictature. En amont de cette raison s'érige la cause, et, en aval de celle-ci s'établit l'effet. La cause peut être identifiée parmi les plus grands dangers qui peuvent balancer celui d'altérer l'ordre public, tandis que le salut de la patrie, plus que toute autre chose, détermine l'effet incorruptible de cette option décisive.

Ainsi donc, encore puis comme toujours sous-développés et maintenant engagés dans une voie aussi vieille que celle de la démocratie politique libérale[45], mais se trouvant visiblement en perdition, les modernes Etats africains peuvent bien « laisser dormir », pour ainsi dire en attendant, leurs lois démocratiques actuelles. Pourvu que ces Etats disposent pour cela d'une bonne raison. Or, Moyo démontre que l'aide internationale, en tant mal dont souffre douloureusement l'Afrique, ruine le continent depuis 1960, avec le premier projet de développement essentiellement axé sur l'industrialisation. Et voici maintenant que la démocratie, à laquelle les pourvoyeurs institutionnels de l'aide au développement des pays pauvres conditionnent cette aide, complète cette destruction. Dans la crise générale qui sévit aujourd'hui en Afrique avec encore davantage d'acuité, nous voyons une bonne raison pour la mettre provisoirement entre parenthèses pour le salut du continent ainsi que celui de tous les pays sous-développés.

Car, la nomination d'un dictateur constitue une des deux manières de sortie de crises graves telles que celles mises en évidence par Rousseau. Et cette crise générale engendrée par *l'aide fatale* internationale fait courir aux pays africains les plus grands dangers que la raison publique ne parvient pas à imaginer ou fait semblant d'ignorer. Alors, cette crise exige les mesures similaires à celles que les Romains adoptèrent. A cette magistrature, donc, on n'assignera pas qu'un but précis, mais aussi et surtout une durée de vie limitée. En dernier ressort, au travers d'une démarche, faut-il le reconnaître, assez ambigüe, Moyo a voulu faire percevoir une de ses préoccupations profondes, notamment celle qui concerne l'affermissement des institutions politiques des pays africains. En l'état, ces institutions ne semblent rivaliser d'exploits avec l'aide internationale que quant à leurs capacités respectives d'étranglement et de mise en bière de l'Afrique.

Moyo met en cause le principe démocratique pour l'Afrique. Ce faisant, elle suggère une altération, qui apparaît un passage obligé, de son ordre public foncièrement corrompu. La dictature bienveillante constitue le reflet de cette altération. Cependant, elle possède un côté positif. Elle garantirait, en tant que finalité attendue de sa magistrature, une base économique adéquate, en vue de l'affermissement des institutions politiques de ses Etats, notamment par le truchement de la croissance économique dont elle aurait reçu le mandat aux termes inviolables de créer les conditions permissives. Ainsi, Moyo vise naturellement le salut de l'Afrique, de nos jours, encore davantage en ruines. Altérant en Afrique l'ordre public marqué par la configuration démocratique de presque tous ses Etats, la dictature bienveillante déboucherait au bout du compte sur la restauration du même ordre, alors ancré cette fois-là sur une nouvelle base non seulement économique, mais aussi sociale, fiable et durable, adapté aux principes philosophiques nouveaux sur lesquels il trouverait ses fondements. Moyo ne rejette donc pas vraiment la démocratie avec ses partis multiples, mais elle en dénonce le manque de fondement économique et, partant, social viable. Ce déficit fait que, en Afrique, cette démocratie voie le jour sous la forme caricaturale et drastique d'une démocratie sans la démocratie. Puisqu'elle ressemble à toutes les formes de dictature, comme nous l'avons démontré, qu'elle renie.

Comme les autres continents, l'Afrique désire aussi le développement, sans doute un développement suivant ses aspirations, dans un monde en mutation perpétuelle : son propre développement. Non pas ni surtout, à la manière du platonisme philosophique purement et simplement l'Idée de ce développement. Les plus avertis de ses intellectuels sauront bien le percevoir.

[45]L'Afrique est à sa seconde expérience démocratique, au sens libéral de démocratie. La première ayant été celle qui, à la charnière des décennies 1950-1960, inaugurait l'entrée du continent dans le concert des nations.

Conclusion

Somme toute, l'idéal politique du dictateur bienveillant en faveur des pays sous-développés d'Afrique, de Moyo, a connu plus d'attaques que d'approfondissements. Pourtant, un approfondissement de cet idéal ne pouvait manquer de révéler, entre autres, et exclusivement sur le plan politique, l'urgente nécessité pour les pays africains d'un démiurge qui initierait et ferait asseoir des réformes structurelles à la fois importantes et nécessaires susceptibles d'impulser l'économie, avec pour effets une vraie croissance économique, le gage véritable d'une sortie de la crise grave dans laquelle verse depuis le continent. Puis, d'ailleurs, que cet idéal, soi-disant étrange, diffère substantiellement de toutes les autres formes de dictature, à l'instar du despotisme éclairé ; ne s'avère point sans fondement historique, aussi bien philosophique que politique, et reflète la vision économique de sa pionnière. Tels approfondissements permettraient l'appropriation des contributions des Africains relatives aux divers et multiples problèmes auxquels l'Afrique fait face. A travers cet approfondissement, il résulte que de l'analyse de Moyo, le schéma du développement pour l'Afrique se dessine ainsi qu'il suit : dictature bienveillante – croissance économique – démocratie politique libérale. Ce qui fait de son ouvrage, effectivement, un digne et louable effort de réflexion.

Références bibliographiques

- CHARHON Caroline, 2010, Fiche de lecture : « « L'aide fatale » de Dambisa Moyo », Paris, HEC.

- DOSSOU Robert, 2000, « L'expérience béninoise de la Conférence nationale » in *Rapport introductif n°1*, *Bilan des Conférences nationales et autres processus de transition démocratique*, Cotonou (Bénin), 19-23 février 2000, ed. Pedone et E. Bruylant, Bruxelles, 2000, pp. 215-228.

- MOYO Dambisa, 2009, *L'aide fatale. Les ravages d'une aide inutile et les nouvelles solutions pour l'Afrique*, Villeneuve D'Ascq, J C Lattès.

- NKASSA Raoul, 2012, *Esquisse d'une réflexion sur la problématique du développement en Afrique. Essai sur le principe du développement*, Brazzaville, Les Editions Hemar.

- PETRUCCIANI Stefano, 2003, *Modelli di filosofia politica*, Torino, Giulio Einaudi.

- ROUSSEAU Jean-Jacques, 2001, *Du contrat social*, par Bruno Bernardi, Paris, GF Flammarion.

- SARTORI Giovanni, 1993, *Democrazia. Cosa è*, Milano, Rizzoli.

- http://www.cnrtl.fr/definition/dictature

- http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/dictature

- http://www.toupie.org/Dictionnaire/Dictature.htm.

Problématique des biotechnologies en Afrique subsaharienne : Aperçu, conditions, défis et perspectives

Etienne KOLA,
Université Norbert Zongo (Burkina Faso)
kolaetienne@yahoo.fr

Résumé

Au-delà de sa mission primitive d'explication des phénomènes naturels, la science contemporaine doit désormais satisfaire les innombrables besoins de la société de consommation. Les biotechnologies modernes ont révélé le génie génétique qui ouvre non seulement la voie à la connaissance des mécanismes de la vie mais aussi aux manipulations génétiques tous azimuts. Se pose ainsi le problème de l'encadrement de ces pratiques à la fois fascinantes et inquiétantes. Envahie par les multiples produits génétiquement modifiés, l'Afrique subsaharienne doit-elle continuer à n'en être qu'un réceptacle passif ? Quel est l'état de l'ingénierie génétique et celui de la régulation dans cette partie du monde ? Inventer des mécanismes endogènes d'encadrement efficace dans ce domaine si sensible est, non seulement, nécessaire à la préservation de la santé des populations, mais aussi à la sauvegarde de la biodiversité faunique et végétale africaine.

Mots-clés : Biodiversité, biotechnologies, formation, organismes génétiquement modifiés, régulation

Abstract

Beyond its primitive mission of explaining natural phenomena, contemporary science must now meet the innumerable needs of the consumer society. Modern biotechnology has revealed the genetic genius that opens the way not only to knowledge of the mechanisms of life but also to all-round genetic manipulations. This raises the problem of framing these fascinating and disturbing practices. Invaded by the many genetically modified products, should sub-Saharan Africa continue to be a passive receptacle? What is the state of genetic engineering and regulation in this part of the world? Inventing endogenous mechanisms of effective supervision in this sensitive area is not only necessary to preserve the health of populations, but also to safeguard African wildlife and plant biodiversity.

Keywords: biodiversity, biotechnology, training, genetically modified organisms, regulation.

Introduction

Le rêve prométhéen[46] d'une humanité savante a amorcé sa réalisation dans l'activité cognitive en général. Mais ce qui est devenu l'étalon du progrès de la civilisation moderne se mesure surtout à l'aune de la rationalité scientifique devenue la principale source d'autorité et de légitimité (B. Matalon, 1996, p.10). Dans la structure de la modernité technoscientifique, le génie génétique qui a émergé à partir du 20ème siècle est une révolution qui marque un tournant décisif dans la connaissance du vivant. Il a permis à l'homme de passer de la description des mécanismes fonctionnels du vivant aux manipulations de son patrimoine génétique (J. Foyer, 2010, p.9). Le génie génétique, bien qu'il suscite un énorme espoir chez certains est aussi source d'interrogations nouvelles et engendre

[46]Dans la mythologie grecque, Prométhée (de la race des Titans) est le transmetteur du feu aux humains. Il est l'incarnation de l'ardeur intellectuelle et spirituelle de l'humanité.

une sorte de paranoïa chez d'autres. Appliqué à l'agriculture ou à l'élevage, il inspire craintes et peurs quant à son impact sur la santé humaine et animale, sur l'environnement et sur la diversité biologique. Un tel climat d'incertitude interpelle à plus de vigilance et de responsabilité.

La situation de l'Afrique subsaharienne paraît davantage préoccupante : déficit des équipements sophistiqués et du capital humain qualifié pour la recherche de pointe dans le domaine du génie génétique, inefficacité des instruments de régulation de la recherche et de la praxis biotechnologiques, inefficacité des mécanismes de contrôle des produits biotechnologiques importés. La présente réflexion qui s'inscrit dans la dynamique des contributions théoriques à une gestion optimale de l'heuristique biotechnologique et à une efficacité plus grande dans la régulation du flux des produits transgéniques exotiques au Sud du Sahara repose sur la problématique suivante : quel regard critique peut-on faire du génie génétique et que peut-on retenir de l'état actuel de la recherche biotechnologique en Afrique subsaharienne ? A quelles conditions est-il possible d'optimiser l'ingénierie africaine dans ce secteur si stratégique et si sensible ? Comment relever le défi de l'autonomie de l'encadrement de la recherche et celui du contrôle de la circulation des produits biotechnologiques au Sud du Sahara ?

L'étoffe de cette étude en trois parties repose sur la double approche documentaire et analytique. Son déploiement obéit à des intentions manifestées dans la triple démarche suivante : faire d'abord un exposé liminaire critique de la rationalité du génie génétique et un aperçu de la recherche en Afrique subsaharienne. Décrire ensuite les conditions pour une meilleure implémentation des biotechnologies dans cette partie du continent et, enfin, mettre en relief les défis à relever sur le plan régulation de la recherche endogène et pour un meilleur usage des biotechnologies au Sud du Sahara.

1. Regard critique sur le génie génétique et aperçu des biotechnologies au sud du Sahara

La science est comprise comme un ensemble de connaissances et de recherches ayant un degré suffisant d'unité, de généralité et susceptibles d'amener les hommes à des conclusions concordantes qui sont la résultante des relations objectives qu'on découvre graduellement, et que l'on confirme par des méthodes de vérification définies (A. Lalande, 2010, p.954). À cela s'ajoutent les exigences d'objectivité, d'impartialité, d'universalité, de pertinence et de responsabilité. L'histoire retient que des mots d'ordre lancés par Francis Bacon et René Descartes ont contribué à servir de mythe moteur des prouesses de la science et de la technique : « *Etendre les limites de l'empire des hommes sur la nature entière et exécuter tout ce qui est possible* » (F. Bacon, 2000, p.119), « *se rendre comme maître et possesseur de la nature* » (R. Descartes, 1970, p.168). La biologie a connu une évolution fulgurante. Alors que la version classique se contentait de connaître le vivant à travers ses mécanismes de fonctionnement, la biologie moléculaire révèle le génie génétique qui va au-delà de la simple description en recombinant de façon active les gènes pour ensuite les utiliser à souhait. Le génie génétique consacre ainsi les manipulations génétiques, techniques visant à modifier le patrimoine génétique d'un organisme (O. Robert, 2005, p.13). Son avènement a commencé avec la découverte de l'ADN (acide désoxyribonucléique) qui est l'unité informationnelle de toute vie. Cette découverte est d'autant décisive que sur le plan ontologique, elle établit l'existence d'une même base biophysique pour tous les êtres vivants (J. Foyer, 2010, p.62) qui se comprennent désormais comme ensemble d'éléments matériels et fonctionnels susceptibles d'être recombinés.

Les biotechnologies regroupent les techniques permettant de synthétiser, de modifier ou de dégrader des molécules en utilisant le vivant. En dehors des pratiques empiriques qui remontent à l'antiquité, les biotechnologies au sens moderne sont filles de la révolution pasteurienne qui a donné naissance à la microbiologie (D. Lecourt et al. 2006, p.145). Il fallait cependant attendre la publication de la revue scientifique Nature (J. Foyer, 2010, p.8) en 1953 pour constater les travaux de Jim Watson et de Francis Crick affirmant la possibilité d'une copie de l'information génétique par l'ADN appelée la réplication. La dynamique interne de la recherche a abouti à la transgénèse qui n'est rien d'autre que le transfert d'un gène d'intérêt d'un organisme à un autre de manière maîtrisée (P. Feillet, 2009, p.25) ; pour lui conférer une nouvelle caractéristique. L'organisme qui va exprimer cette nouvelle caractéristique est un organisme génétiquement modifié ou organisme transgénique. Lorsque que dans un organisme une caractéristique d'intérêt est ciblée, il reste à injecter un fragment génétique (une séquence d'ADN) comportant le gène d'intérêt dans un grand nombre d'ovules fécondés. Ce fragment d'ADN s'intègre au hasard et s'exprime alors dans l'ovule, puis dans l'embryon qui poursuit son développement. Les combinaisons et recombinaisons possibles qu'ouvre la transgénèse semblent illimitées dans la mesure où il est possible de transférer n'importe quel gène dans le génome de n'importe quel autre organisme.

Les biotechnologies concernent aussi le clonage qui est la reproduction à l'identique d'un organisme vivant. Outre le mode naturel de reproduction non sexuée des êtres unicellulaires (O. Robert, 2005, p.10), il y a le clonage artificiel qui consiste à dupliquer à volonté un élément du vivant (un gène, une cellule, un organisme) en dehors du processus naturel de la reproduction (A. Kahn, F. Papillon, 1998, p.18). Ce sont les chercheurs de l'institut Roslin qui avaient obtenu le premier mammifère cloné à partir d'une cellule différenciée prélevée sur un organisme adulte en 1996, donnant naissance à une brebis (A. Kahn, F. Papillon, 1998, p.9). Aux yeux d'Axel Kahn et de Fabrice Papillon, c'est le clonage qui a véritablement suscité le génie génétique (1998, p.33) et qui a ouvert une perspective plus large dans l'histoire de la génétique : la connaissance des gènes et par extension des maladies génétiques. Mais quelle est l'actualité des pratiques biotechnologiques dans le monde ?

La rationalité instrumentale incarnée dans les sciences contemporaines est la parfaite illustration d'une civilisation de plus en plus vouée à la praxis. La théorie, estime James William, nous sert non pas à nous reposer mais à nous porter en avant en vue de refaire le monde (W. James, 1968, p.53). Est-on tenté de croire que le slogan baconien invitant à faire toutes les choses possibles semble avoir une résonance particulière dans les oreilles du scientifique actuel. Les biotechnologies ont ainsi contribué à consacrer une bifurcation utilitariste de la marche du monde accélérée par la mondialisation de l'économie (J. Foyer, 2010, p.5). Le potentiel des nouvelles technologies biologiques a fait l'objet de vulgarisation dans plusieurs domaines comme l'agronomie, la pharmaceutique, la médecine et l'élevage. Suivant Jean Foyer (J. Foyer, 2010, p.11), les premières applications commerciales et à grande échelle de la transgénèse ont été au début des années 1980 et concernaient la production de protéines thérapeutiques par des bactéries génétiquement modifiées. Grâce à la transgénèse il devient possible de produire de l'insuline humaine nécessaire au traitement du diabète. Aussi le maïs génétiquement modifié est-il employé dans la production des protéines thérapeutiques. Pierre Feillet précise que les premières cultures d'OGM datent de 1994 avec la mise sur le marché par la société américaine Calgene de la tomate OGM Flavr-savr (2009, p.47). Il pense que les OGM font dorénavant partie

du paysage agricole mondial et que les Français mangeraient tous les jours des produits OGM (viande, jambon, lait, œufs, beurre, huiles) (P. Feillet, 2009, p.53). Aussi indique-t-on que la France est le premier pays qui, en 1994, a formulé la première demande de mise en culture d'un OGM en Europe (C. Lepage, 2012, p.11). En outre, Odile Robert indique que les principales variétés transgéniques cultivées dans le monde concernent le soja, le maïs et le coton qui représentent à hauteur de 95% des surfaces cultivées. Elle précise que six pays monopolisent le marché mondial des cultures OGM :

> Les surfaces de terres cultivées avec les OGM augmentent à un rythme très rapide. De 1996 à 2003 elles sont passées d'environ 1,7 millions d'ha à 67,7 millions d'ha. Les principaux pays producteurs sont les Etats unis (63%), l'Argentine (21%), le Canada (6%), le Brésil (4%), la Chine (4%), et l'Afrique du sud (1%) qui se partagent 99% du marché. Les cultures concernent principalement quatre espèces végétales : le soja (61%), le maïs (23%), le coton (11%), et le colza (5%). En 2004 les surfaces cultivées d'OGM s'élèvent à 80millions d'ha soit un accroissement de 20 % (2005, p.50).

L'intérêt accru pour les OGM s'explique par le fait qu'un végétal ou un animal transgénique a une plus-value qualitative grâce aux caractères nouveaux qu'il contient. Selon les estimations de 2009, 12millions d'agriculteurs appartenant à 23 nationalités différentes cultivent des *OGM*, principalement du soja, du maïs, du coton et du colza, sur près de 115 millions d'ha, soit 8% des surfaces arables de la planète (P. Feillet, 2009, p.22). En ce qui concerne les pays du 1/3 monde, l'état des lieux serait le suivant :

> Selon l'ISA/A (International service for the acquisition of agri-biotech application) 10 millions de paysans utilisent les OGM dans les pays en développement, soit 90% des agriculteurs cultivent une nouvelle semence dans le monde. Ils plantent du coton (7,1millions d'ha en chine, 3,8millions en Inde) et du maïs résistant aux insectes aux Philippines (P. Feillet, 2009, p.9).

Mais qu'en est-il du cas précis de l'Afrique au Sud du Sahara ?

Aux yeux de plusieurs, l'Afrique, fidèle à sa traditionnelle posture de réceptacle n'a d'autre choix que d'importer, bon gré ou mal gré, les produits transgéniques exotiques. Mais au-delà de la consommation, certains pays africains au Sud du Sahara ne se sont-ils pas lancés dans l'aventure des biotechnologies ?

Abdesselem Fatima souligne l'existence d'une recherche de « niveau un » dans la plupart des pays de cette partie du monde. Elle évoque le déficit de techniques sophistiquées en génie génétique à cause des raisons financières et du manque de capital humain qualifié (1995, p.14). Un rapport de la FAO (Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture) et une étude de Siaka Dembelé semblent confirmer cette remarque d'Abdesselem Fatima. Faisant cas du potentiel de la biotechnologie agricole dans le monde, ce rapport (2001, p.1) cite quelques nations de l'Afrique australe qui font partie des pays en voie de développement ayant des surfaces relativement importantes en cultures génétiquement modifiées, et ayant connu quelques initiatives nationales et internationales en matière de biotechnologies végétales (le Kenya a entrepris des tests de patate douce génétiquement modifiée, à l'aide de la protéine d'enrobage du « feathearly mottle virus ». Quant à l'Afrique du Sud, un programme très élaboré de recherche en biologie moléculaire est en cours depuis deux décennies). L'étude de Siaka Dembélé (2008, p.14) indique qu'en Afrique subsaharienne, les cultures génétiquement

modifiées sont pratiquées et commercialisées seulement dans la République sud-africaine. Il évoque la pratique d'essais de cultures génétiquement modifiés dans quelques pays comme le Kenya, l'Egypte, le Burkina Faso, l'Ouganda et le Malawi. Evoquant le cas du Burkina Faso, Christophe Noisette relève que ce pays a autorisé la commercialisation du coton OGM Bt de Monsanto en 2008. Monsanto en effet a croisé deux variétés burkinabé avec une variété américaine contenant le gène Bt (Bollgard II) qui produit un insecticide contre le ver du cotonnier (C. Noisette, 2016, p.1). Un autre rapport de 2011 de la même FAO fait cas du croisement entre des espèces de riz asiatique et africain, ayant produit des variétés < NERICA>, dont la particularité est d'avoir un rendement élevé. Cette technique qui est l'œuvre des chercheurs du centre du riz pour l'Afrique, est rendue possible grâce à l'usage d'outils biotechnologiques qui ont facilité le programme de sélection (FAO, 2011, p.2).

En somme, la recherche et les pratiques biotechnologiques semblent accuser un retard au Sud du Sahara. Toute chose qui laisse croire que la rationalité du génie génétique reste à optimiser et à être mieux régulée. En quoi cela s'inscrirait-il dans une certaine nécessité ?

Il y a des controverses suscitées par les biotechnologies contemporaines, traduisant le clivage entre, d'une part, une conception hypermoderne centrée sur une vision technico-économiste et scientiste, d'autre part, sur une conception socio-écologiste du monde. La première est celle qui lie la félicité humane à l'optimisation du savoir et du pouvoir de la science. C'est pourquoi, les biotechnologies représentent aux yeux de plusieurs, une aubaine à saisir sans hésitation. S'opposer aux OGM, c'est ainsi s'opposer au progrès. Dans la même visée, ces technologies sont perçues comme la solution ultime au problème récurrent de la faim dans le monde, à condition de rénover l'agriculture et l'élevage. L'objectif visé dans la transgénèse végétale ou animale est, en effet, de créer des variétés ou des espèces améliorées. Par exemple, le semencier cherche à rassembler dans une même plante le maximum de gènes portant d'excellents caractères en vue d'améliorer ses propriétés agronomiques. Pour certains les semences hybrides représentent un progrès remarquable pour les agriculteurs : homogénéité des cultures, facilité des interventions culturales et rendements très supérieurs (P. Feillet, 2009, p.129).

De plus, la praxis technoscientifique manifestée dans l'application des biotechnologies a une résonnance aux accents économiques. Pour une catégorie d'acteurs comme les industriels et certains chercheurs, les biotechnologies constituent un puissant levier économique, en ce qu'elles sont une composante essentielle dans la structure de production. Le concept de techno-économie peut être compris comme cette osmose devenue réelle entre structures technique et économique. Au sens de Jean Foyer, les biotechnologies préfigurent les évolutions vers un capitalisme plus global, à la fois cognitif et financier (J. Foyer, 2010, p.5). Quant au domaine de l'élevage, certains sont convaincus que les OGM et le clonage représentent une véritable opportunité économique compte tenu des énormes possibilités d'amélioration des espèces en conférant de nouvelles propriétés aux micro-organismes, aux plantes et aux animaux (J. Foyer, 2010, pp.164-165). Si telles sont les raisons avancées pour adopter les biotechnologies, il y en a qui affichent de la prudence.

Alors qu'Erasme (1964, p.41) estima depuis le 16ème siècle que « *les sciences ont fait irruption dans l'humanité avec le reste de ses fléaux* », Hans Jonas considère que la promesse de la technique moderne s'est inversée en menace (H. Jonas, 1990, p.14). Ceux qui s'insurgent contre les biotechnologies voient dans ces pratiques la

croissance du risque. C'est d'abord la techno-économie qui commande que l'effort de recherche soit orienté vers le développement des produits commercialisables, de sorte que certains promoteurs d'OGM semblent n'être mus que par l'appât du gain, au mépris des potentielles conséquences sur la santé humaine (C. Lepage, 2012, pp.29-31). Les pratiques biotechnologiques semblent aussi insuffisamment prendre en compte les risques y relatifs. D'ailleurs certaines voix comme celle de Corine Lepage, ancien ministre français de l'écologie, militent en faveur d'études sérieuses sur la santé des consommateurs (C. Lepage, 2012, p.53). Selon le règlement CE/178/2002 :

> Pour déterminer si une denrée alimentaire est préjudiciable à la santé, il est tenu compte : a) de l'effet probable immédiat et/ou à court terme et/ ou à long terme de cette denrée sur la santé non seulement d'une personne qui la consomme, mais aussi sur la descendance, b) des effets toxiques cumulatifs (P. Feillet, 2009, p. 73).

Pour sa part, Jean Foyer relève non seulement l'existence d'une biodiversité désormais socialisée, mais aussi celle de symptômes évidents d'un dérèglement de la nature et d'un dysfonctionnement de la relation moderne entre l'humanité et son environnement naturel (J. Foyer, 2010, pp.68-69). Il estime que certains scientifiques et industriels veulent aller beaucoup trop vite sans garde-fous suffisants. Pourtant, la déontologie du doute qui honore la communauté scientifique suppose le respect du principe de précaution (P. Feillet, 2009, p.80). Face à toutes ces préoccupations, que peut faire l'Afrique dont l'expérience en génie génétique reste encore primaire ?

2. Conditions pour une meilleure implémentation des biotechnologies en Afrique subsaharienne

Si le caractère embryonnaire de la recherche biotechnologique au Sud du Sahara semble relever d'un fait, cette question mérite bien d'être posée : est-il convenable que l'Afrique demeure en marge du progrès ? Compte tenu de certaines réalités africaines évidentes (populations en grande croissance à nourrir, menace de la famine), il semble désormais improbable de résister à l'attrait des biotechnologies végétale et animale. On peut reconnaître avec Philippe Lepoivre (1999, p.44) que l'activation de la recherche biotechnologique dans les pays du tiers monde en général constitue une des conditions nécessaires à un développement local maîtrisé. Cette notion de développement local revêt une grande importance car elle implique non seulement l'existence des communautés scientifiques africaines très performantes mais aussi des structures de recherches bien équipées. Elle implique en outre une prise de conscience par les chercheurs africains de la nécessité d'adapter ces technologies aux spécificités végétale et animale de la région. Il y a de ce fait un besoin d'imaginer de nouvelles façons de produire pour mieux concilier l'accroissement de la productivité, la préservation des grands équilibres écologiques, l'efficacité économique et l'acceptabilité sociale (M. De Lattre-Gasquet et al., 2002, p. 3). Quel intérêt y aurait-t-il donc à avoir une pratique biotechnologique proprement africaine ?

Il semble évident que l'Afrique ne saurait tirer profit du génie génétique qu'à certaines conditions. C'est, d'abord, la problématique de la biodiversité. Sur le double plan de l'agriculture et de l'élevage, le continent africain s'illustre par la richesse des variétés de plantes et d'espèces animales. Comment alors faire une entrée réussie dans l'ingénierie génétique sans porter atteinte à l'intégrité de cette diversité ? Le but de la transgénèse est la création de variétés et d'espèces performantes. Or, l'obsession de produire des céréales, des tubercules, des

oléagineux ou des animaux génétiquement modifiés et performants pourrait aiguiser l'esprit de sélection dont la finalité serait l'abandon progressif des autres variétés et espèces non concernées. La résultante d'une telle démarche, nous semble-t-il, pourrait être l'appauvrissement de la biodiversité africaine. Aussi existe-t-il un autre risque associé à la contamination génétique par transfert de gènes modifiés vers des souches locales. C'est du reste ce que souligne le Club du Sahel et de l'Afrique de l'Ouest :

> Tirant les leçons des exemples concrets de contaminations observées dans d'autres continents, les acteurs redoutent fortement une perte de biodiversité, mais surtout une désorganisation de l'écosystème et la disparition à long terme du patrimoine génétique local (CSAO/OCDE, 2006, p.16).

Ce risque est d'autant réel qu'il est aussi relevé par Isidore Léonard Miendjiem et Patrick Juvet Lowé qui évoquent la probabilité d'une diffusion des gènes à des endroits inattendus (transmission des plantes aux plantes adventistes des gènes résistants, aux herbicides, contamination des variétés végétales sauvages et anciennes par les OGM, élimination progressive de ces variétés). Leur souci est que cela pourrait être fatal à la biodiversité par un bouleversement des écosystèmes (I. L. Miendjiem, P.J. Lowé, 2010, p.11). Axel Kahn et Fabrice Papillon (1998, p.18) se montrent aussi préoccupés par les conséquences potentielles ou réelles des pratiques biotechnologiques en l'absence de précautions rigoureuses et affirment la possibilité d'une transmigration des gènes au travers des espèces par le biais de la transgénèse. Que faire alors ? Quel enseignement l'Afrique peut-elle tirer de toutes ces situations assez problématiques ?

Si le phénotype (la performance) d'une plante ou d'un animal dépend effectivement de son génotype (le capital génétique), il semble important d'améliorer les espèces africaines. C'est ce que reconnaissent Léonidas Hitimana et Karim Hussein, chercheurs au Club du *Sahel* et de l'Afrique de l'Ouest. Ils déplorent le retard de l'Afrique dans le domaine des biotechnologies qui a pourtant d'énormes potentiels comme l'accroissement des rendements, l'amélioration de la nutrition et la résistance à la sécheresse, aux parasites et aux maladies (L. Hitimana, K. Hussein, 2006, p.7). Certes, mais, le principe de précaution voudrait que l'introduction des biotechnologies dans le continent n'engendre pas d'autres problèmes. C'est dans ce sens que l'idée d'une autonomie africaine dans la recherche revêt un certain intérêt. Prendre la recherche en main avec comme acteurs les Africains eux-mêmes, c'est s'assurer d'une prise en compte des caractéristiques zootechniques des animaux et des paramètres botaniques des cultures africaines en vue d'une recherche protectrice de la biodiversité. Sinon, faut-il s'étonner que des acteurs étrangers en viennent à imposer des recettes inadaptées aux producteurs d'Afrique ? Mamadou Goïta, Directeur de l'IRPAD/Afrique[47] décrit que les fondations Rockefeller et Gates se sont associées aux plus grandes entreprises multinationales de semences et d'engrais du monde (comme Monsanto) pour promouvoir l'approche de la révolution verte par l'ingénierie génétique dans les pays du tiers monde. Le problème, dit-il, est que « très peu de place a été laissée aux Etats et aux organisations paysannes pour donner leurs points de vue sur le type de développement agricole qu'elles pensent avantageux à moyen et long termes pour les paysans » (M. Goïta, 2014, p.13). Où est la souveraineté ? Les pays du tiers monde ont droit à une recherche scientifique performante permettant de valoriser ce qu'ils ont de spécifique (P. Lepoivre, 1999, p.45).

[47] *Institut de recherche et de promotion des alternatives de développement en Afrique*

Aussi, la nécessité de promouvoir une recherche africaine endogène tient au risque de dépendance des producteurs africains vis-à-vis des firmes étrangères. La non maîtrise des circuits de production des semences transgéniques par les chercheurs africains aurait pour conséquence de compromettre la souveraineté alimentaire de l'Afrique, compte tenu de la probable incapacité des populations paysannes à renouveler les intrants chaque année (P. Lepoivre, 1999, p.45). Pour assurer la continuité de leurs productions, les maraichers africains n'ont d'autre choix que d'acheter les semences de tomates, de choux, d'aubergine, etc., chez les semenciers. Si cette mécanique de l'achat doit s'étendre sur les semences des cultures vivrières, la capacité financière des producteurs africains risquerait de s'essouffler et le spectre de la faim pourrait toujours planer dans ce continent. La déclaration de *Rio* sur l'environnement et le développement rend intangible le principe de souveraineté alimentaire. Elle accorde à chaque Etat le droit d'une exploitation et d'une production responsables de ses ressources conformément à sa politique d'environnement et de développement[48]. Et que dire des plausibles préoccupations sanitaires et environnementales ? Les manipulations génétiques exigent à la fois une excellence technologique et une perfection logistique. Si ces conditions ne sont pas réunies, les risques ne sont pas exclus. C'est d'abord celui lié au possible transfert des gènes allergéniques. Pour Isidore Léonard Miendjiem et Patrick Juvet Lowé (2010, p.11) :

> Ces gènes pourraient être accidentellement transférés à d'autres espèces, causant de dangereuses réactions chez les personnes allergiques ; un risque de mélange de produits génétiquement modifiés dans la chaîne alimentaire. Par exemple, un maïs génétiquement modifié réservé exclusivement à l'alimentation animale a été accidentellement utilisé dans des produits pour la consommation humaine ; le risque de résistance aux antibiotiques, etc.

Céline Le Stunff s'est exprimée concernant les allergies alimentaires en lien avec les organismes transgéniques. Son idée est que les allergènes sont souvent des protéines émanant de l'expression de gènes. Ainsi certaines propriétés physico-chimiques se présentent comme des éléments favorables ou défavorables au caractère allergène d'une protéine. Elle finit cependant par préciser que dans les aliments, la proportion d'allergènes dans la fraction protéique n'est pas toujours considérable (C. Le Stunff, 2004, p.10). En tout état de cause, l'expertise africaine en matière de recherche devrait s'élever à la hauteur des grands enjeux de l'heuristique et de la praxis génétiques pour que les populations et les écosystèmes existants ne soient pas pris en otage. Lorsque cette expertise n'est pas au diapason des enjeux sanitaires, environnementaux et bioéthiques, le risque qu'elle se livre à elle-même ou qu'elle cafouille est élevé. C'est pourquoi les exigences méritent d'être renforcées pour que la recherche au Sud du Sahara soit au rendez-vous d'une excellence éclairée par l'esprit de responsabilité. Nous reconnaissons avec Karl Otto Apel (1994, p.13) que face à la praxis technoscientifique en général, il y a nécessité d'un surplus d'exigences que de valeurs provenant des institutions morales traditionnelles. Dans ce sens, d'énormes défis restent à relever.

3. Défis et perspectives

Pour faire face aux exigences de la vie commune, assurer sa propre survie et sa dignité l'humanité, au-delà de ses manifestations les plus diverses, s'est inventée des foyers de valeurs. L'épicurisme, le stoïcisme, l'éthique aristotélicienne, l'éthique kantienne sont autant de doctrines dont le but est soit de conduire l'homme au

[48]ONU, 1992. « Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement », Conférence de l'ONU, Rio, Principe n°2.

bonheur, à la quiétude ou à la satisfaction intérieure, soit de lui indiquer le sens de la responsabilité. C'est dans cette perspective qu'Emmanuel Kant (2000, pp.84-85) conçoit le devoir comme critère éthique essentiel. Mais, une telle référence est-elle suffisante pour réguler les nouvelles situations engendrées par les technosciences en général et le génie génétique en particulier ? Hans Jonas (1990, p.58) est un philosophe des sciences, l'un de ceux qui se soucient de l'encadrement de l'activité de recherche. Il pense qu'en l'état actuel du progrès, l'humanité se trouve confrontée à des perspectives finales, dont le choix positif exige une sagesse suprême, qu'il appelle l'éthique de responsabilité qui cerne et encadre les communautés scientifiques, avec pour ultime finalité, la préservation de la santé, de la dignité humaine et des écosystèmes. Le contenu de cette éthique, précise Hans Jonas, va au-delà des cadres éthiques traditionnels. Il est convaincu par exemple que la doctrine rationnelle du devoir incarnée dans le kantisme éthique est désarmée, car foncièrement inadaptée aux nouvelles situations suscitées par la recherche et le développement technoscientifiques. Son constat est que la technique moderne a introduit des actions d'un ordre de grandeur tellement nouveau, avec des objets tellement inédits et des conséquences tellement inédites, que le cadre de l'éthique antérieure ne peut plus les contenir (H. Jonas, 1990, p.30). Le caractère incongru des doctrines morales classiques est aussi relevé par Karl Otto Apel. Indexant particulièrement l'éthique aristotélicienne, il estime qu'elle n'est rien d'autre qu'une simple doctrine de la vie bonne, celle des vertus et des valeurs génériques (K.O. Apel, 1994, p.9). Aux yeux d'Hans Jonas, prendre sa distance vis-à-vis des doctrines morales traditionnelles est une question de nécessité. L'idée d'éthique de la responsabilité qu'il appelle de ses vœux est celle qui anticipe et régule la recherche ainsi que les pratiques scientifiques contemporaines. Son fond axiologique se résume en ceci : « *Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre* » (H. Jonas, 1990, p.40). Selon lui, chaque représentant de l'espèce humaine n'a pas le droit de choisir le non être des générations futures.

C'est tenant compte de cette exigence de régulation adaptée que l'Union européenne a mis en place une règlementation considérée comme la plus rigoureuse et la plus contraignante de celle déjà élaborées dans le reste du monde. Ainsi, les règlements approuvés au début des années 2000 font obligation d'étiqueter la présence d'OGM dans les aliments (P. Feillet, 2009, p.135) dès que leur niveau atteint 0,9%. Cette mesure qui est celle de l'Autorité européenne de la sécurité alimentaire (AESA) permet au consommateur d'opérer un choix lucide entre les aliments contenant ou ne contenant pas d'OGM. En 2004, l'UNESCO a publié un document intitulé Législations relatives au clonage humain reproductif et thérapeutique. La réalité est que la situation mondiale des législations est marquée de disparités car on peut y constater une interdiction implicite (Autriche, Afrique du Sud), une interdiction explicite sur le clonage reproductif (Allemagne, Belgique, Chine) et une double interdiction du clonage reproductif et thérapeutique (Canada, Costa Rica) (UNESCO, 2004, pp.2-7). Pour tout dire, c'est la situation actuelle de l'évolution de la recherche technoscientifique qui exige une prise en charge éthique sur mesure. Que dire, alors du cas précis de l'Afrique subsaharienne ? Qu'est-ce que la communauté scientifique de cette zone pourrait retenir de cette nouvelle vision d'une « éthique sentinelle » en contexte ?

L'Afrique subsaharienne possède déjà un certain nombre de structures de recherche et de régulation biotechnologiques. C'est le cas de la loi modèle de l'Union Africaine de 2001, des structures de recherche comme le Club du Sahel. Mais, pourquoi le continent demeure-t-il le réceptacle des produits transgéniques tous azimuts et qu'est-ce qui explique la persistance du retard de la recherche

Références bibliographiques

- FEILLET Pierre, 2009, OGM, le *nouveau graal ?* Paris, Belin.

- FOYER Jean, 2010, *Il était une fois la bio-révolution*, Paris, Presses universitaires de France/Le monde.

- KAHN Axel, PAPILLON Fabrice, 1998, Copies conformes, le clonage en question, Paris, Nil. -LEPAGE Corine, 2012 *La vérité sur les OGM, c'est notre affaire !* Paris, Ed. Charles Léopold Mayer.

- ROBERT Odile, 2005, *Clonage et OGM, quels risques, quels espoirs?*, Paris, Larousse.

- VELOT Christian, 2011, *OGM, un choix de société*. Paris, Aube.

- APEL Karl Otto, 1994, *Ethique de la discussion*, Paris, Cerf.

- ARISTOTE, 1990, *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin.

- BACON Francis, 2000, *La nouvelle Atlantide*, 2ème éd., Paris, Flammarion.

- DESCARTES René, 1970, *Discours de la méthode*, 6ème partie, Paris, Gallimard.

- ERASME, 1965, « *Eloge de la folie* », Paris, Gallimard.

- JAMES William, 1968, *Le pragmatisme*, Traduit par E. Le Brun, Paris, Flammarion.

- JONAS Hans, 1990, *Le Principe responsabilité*, Paris, Cerf, 199

- KANT Emmanuel, 1994, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Flammarion.

- KANT Emmanuel, 2000, *Critique de la raison pratique*, 6ème éd., Paris, Presses universitaires de France.

- LALANDE André, 2010, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 3ème éd., Paris, Quadrige/Presses universitaires de France.

- MATALON Benjamin, 1996, *La construction de la science*, Lausanne, Delachaux et Niestlé S.A.

- RAVEL, Paul, 2001, *L'école aujourd'hui, quelles réalités ? Obstacles, réussites, perspectives*, Paris, ESF.

- ONU, 1992, *Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement*, Conférence de l'ONU, Rio, ONU.

- ONU, 1998, *Déclaration universelle sur le génome humain et les droits de l'homme.*

- UNESCO, 2004, *Législations nationales relatives au clonage humain reproductif et thérapeutique*, UNESCO.

- DE LATTRE-GASQUET Marie et al. 2002, « Les plantes génétiquement modifiées en Afrique : enjeux et recherches », in Oléagineux, Corps Gras, Lipides. Volume 9, Numéro 6, p.3, internet média < *agritrop.cirad.fr/512547/* >, consulté le 8 septembre 2018.

- LEPOIVRE Philippe, 1999. « Les biotechnologies végétales appropriées dans le contexte du dialogue Nord-Sud », in revue Biotechnol. Agron. Soc. Environ n°3, p.45.

- ALLHASSAN Walter, S. 2002, *Application des biotechnologies agricoles en Afrique de l'Ouest et du centre*, CORAF/WECARD–IITA, p.80, Internet média <*absp2.cornell.edu/ressources/reports/*

documents/alhassan-francais.pdf>, consulté le 20 décembre 2017.

- DEMBELE Siaka. 2008, *Sécurité biologique et règlementation en Afrique*, Ouagadougou, Séminaire coton GM, Internet média < http://www.coton-acp.org/sites/default/files/docs/Burkina_coton_gm/ Seminaire_Coton_GM_Ouaga_Sept_08_GM_Cotton_Seminar/Session_6/DEMBELE_Ouaga_CGM_170908.pdf >, *consulté le 17 septembre 2018*.

-FAO. 2001, Potentiel de la biotechnologie agricole, Annexe 1, Étude de cas n°2, Internet

média http://www.fao.org/3/Y1860f/y1860f1h.

htm#fnB259 , consulté le 25 novembre 2019.

- FAO. 2011, *Biotechnologies for Agricultural Development: Proceedings of the FAO international technical conference on "Agricultural biotechnologies* in developing countries: options and opportunities in crops, forestry, livestock, fisheries and agro-industry to face the challenges of food insecurity and climate change" (ABDC-10), pp.32-33 Consultable à http://www.fao.org/docrep/014/i2300e/i2300e00.htm, Internet média http://www.fao.org/fileadmin/user_upload/raf/uploads/files/Etudes_de_cas_BiotechAddisNov18.pdf, p.2, consulté le 25 novembre 2019.

- GOITA Mamadou, 2014, *Les défis du développement agricole en Afrique et le choix du modèle : révolution verte ou agro-écologie ?*, Luxemburg, SOS/faim, p.13, Internet média < *www.agroecologyinaction.be/IMG/.../irpad_revolution_verte_ou_agroecologique.pdf*>, consulté le 8 septembre 2018.

- HITIMANA Leonidas, HUSSEIN Karim, 2006, Expériences de biotechnologie agricole : Quels enjeux pour l'Afrique de l'Ouest ?, PDF, CSAO/OCDE, p.7, Internet média < https://www.oecd.org/fr/agriculture/38524410.pdf >*, consulté le 17 septembre 2018*.

- LE STUNFF Céline. 2004, Risques et bénéfices de la transgénèse vis-à-vis des allergies alimentaires, réflexion sur l'introduction des OGM en Europe, Rennes : ENSP, p.10, Internet média <https://documentation.ehesp.fr/memoires/2004/igs/le_stunff.pdf>, consulté le 13 septembre 2018.

- MIENDJIEM Leonard, LOWE Patrick, Juvet, 2010. *Libres propos sur la législation OAPI relative aux obtentions végétales*, in Lex-Electronica, revue du Centre de recherche en droit public, vol. 14 n°3 (Hiver / Winter 2010), p11, Internet média < https://www.lex-electronica.org/files/sites/103/14-3_miendjiem-lowe.pdf >, consulté le 8 septembre 2018.

- NOISETTE Christophe, 2016, *Burkina Faso - La fin de la culture du coton OGM Bt pour 2018 ?* , PDF, p.1, Internet média <*https://www.infogm.org/5901-burkina-faso-fin-culture-coton-ogm-en-2018*>, consulté le 8 septembre 2018.

- Organisation internationale des consommateurs, 2006. « *Séminaire régional pour le renforcement des capacités en matière de sécurité alimentaire et de biotechnologies en Afrique : nécessité d'un cadre de régulation efficace », in Semences de la biodiversité n°49, p.1, Internet média* < http://70.33.212.99/media/W1siZiIsIjIwMTEvMDcvMjEvMDRfMjNfMTRfNTcyX29yaWdpbmFsLnBkZiJdXQ >*,* consulté le 10 juillet 2019.

La dimension écologique de la monadologie

Georges Seka KOUASSI
Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)
ckjorge39@gmail.com

Résumé

Parler d'écologie, c'est d'abord évoquer le monde et ce qu'il contient. L'ensemble des éléments naturels qui composent l'environnement dans toute sa diversité biologique et géologique y compris l'atmosphère, le climat, constituent la base du débat sur l'écologie. Nous parlons écologie, car les catastrophes naturelles, la pollution de l'atmosphère et autres abus sur notre milieu de vie à tous, sont devenus une menace réelle pour la survie de l'humanité. Cette prise de conscience aux allures militantes associée à la quête de solutions efficientes, nous invite à replonger dans l'histoire de la philosophie pour y rechercher l'inspiration auprès de Leibniz, l'inventeur des concepts de monadologie, d'harmonie préétablie et de meilleur des mondes possibles. L'écologie veut un monde meilleur où règnent le bien-être et l'harmonie entre les êtres. N'est-ce pas ce que prône le philosophe de Leipzig ? Son rêve n'a-t-il toujours pas été de voir les hommes vivre heureux, en paix avec eux-mêmes, avec leurs semblables, avec Dieu ?

Mots clés : écologie, monadologie, harmonie préétablie, meilleur des mondes possibles

Abstact

To speak of ecology is to first evoke the world and what it contains. The set of natural elements constituting the environment in all the biological and geological diversity including the atmosphere, the climate, constituting the basis of the debate on the ecology. We talk about ecology, natural disasters, air pollution and other abuses on our living environment, have become a real threat to the survival of humanity. This awareness for the militant allies associated with the quest for effective solutions, invites us to dive back into the history of philosophy to seek inspiration from Leibniz, the inventor of the concepts of monadology, pre-established harmony and best of all possible worlds. Ecology wants a better world where there is well-being and harmony between beings. Is not this what the philosopher of Leipzig advocates? His dream was never to live with men, with theirs, with God?

Keywords: ecology, monadology, preestablished harmony, best of all possible worlds

Introduction

La problématique écologique n'a pas commencé avec le tenant du concept Ernst Haeckel[52] en 1866. Car elle touche à la nature dont l'origine remonte dans l'antiquité chez les premiers présocratiques, comme Thalès (env. 640 avant J.-C.), Anaximandre (env. 611-549 avant J.-C.) et Anaximène (deuxième moitié du 6e siècle avant J.-C.), qui sont considérés comme des philosophes de la nature puisqu'ils avancent des hypothèses audacieuses sur l'être des choses. De leurs réflexions naquirent les sciences de la nature ainsi que la philosophie, les deux demeurant inséparables de leur origine à aujourd'hui. Étant donné que la pensée occidentale consiste premièrement en une réflexion théorique sur l'être, la philosophie de la nature se trouve, par conséquent, au centre de la philosophie depuis

[52]Selon l'encyclopédie libre Wikipédia Ernst Heinrich Philipp August Hæckel (Potsdam, le 16 février 1834 - Iéna, le 8 août 1919), était un biologiste, philosophe et libre penseur allemand. Il a fait connaître les théories de Charles Darwin en Allemagne et a développé une théorie des origines de l'Homme. (https://fr.wikipedia.org/wiki/Ernst_Haeckel).

ses origines dans la Grèce ancienne. Il n'est donc pas surprenant d'alléguer que, si le vocable écologie est postérieur à Leibniz, sa signification reste identique à la conception leibnizienne de la nature proche de la physis aristotélicienne, qui traduit, selon M. Esfeld (2012, p.15) :« *le domaine de ce qui est en soi, en tant qu'ayant en soi le commencement du changement et la continuation de son existence*. » La physis d'une chose est ce qui fait que cette chose est et existe par elle-même. Chez Leibniz, la question de l'être se ramène à celle de l'identité et de la différence. Il développa, dans la Monadologie, un système conceptuel fondé sur le principe selon lequel» rien n'est sans raison «, qui décrit le monde comme un ensemble d'organismes dont chacun est doté d'une force de vie qui lui est propre, et dont les différentes parties sont elles aussi des organismes. « *[...] Je crois que tout l'univers des créatures ne consiste qu'en substances simples ou Monades, et en leurs assemblages. Ces substances simples sont ce qu'on appelle Esprit en nous et dans les Génies, et Âme dans les animaux* », disait G. Leibniz (1996, p. 24).

Même si les origines historiques de l'écologie se trouvent dans l'antiquité, sa version liée au développement des technosciences pose des problèmes nouveaux que n'a pas connus Leibniz. Dans ce cas, peut-on parler d'écologie dans sa philosophie? Quel intérêt y-a-t-il à le faire? Et quelle serait l'impact d'une telle réflexion dans la quête de solutions aux désastres écologiques d'aujourd'hui? L'essai de réponse à ces interrogations, nous amènera dans un premier temps à montrer la présence d'une pensée écologique dans la philosophie de Leibniz à partir de sa théorie sur les principes de la science de la nature généralement connu sous l'appellation de la monadologie. Dans un second moment, nous verrons le bien-fondé de cette étude à travers les leçons plausibles à en tirer pour enrichir non seulement le quotidien, mais encore l'avenir de notre humanité.

1. Similitude entre l'universalité monadique et la mondialisation des défis écologiques

Qu'entendre par écologie? Selon P. Auzou (2004, p.496) l'écologie désigne « *la science étudiant les rapports entre les êtres vivants et le milieu où ils vivent.* » Au fil des années, les mauvais échanges de l'homme avec la nature vont prendre des proportions inquiétantes pour l'avenir de la planète. Ce qui va susciter des débats portant sur les véritables enjeux de l'écologie. En tant que réponse des scientifiques à la crise de la biodiversité et aux périls de la nature, l'écologie est devenue, aujourd'hui, un champ d'interrogations, d'orientations et de réponses largement pluridisciplinaires. C'est ainsi qu'elle embrasse une pluralité d'espace de rationalité. A ce titre, nous faisons face à un domaine théorique complexe marqué par l'interdisciplinarité à laquelle le philosophe Leibniz ne saurait échappé quand on se rend surtout compte que la nature des débats qui y sont engagés, le sont depuis Aristote précurseur de la philosophie de la nature, en tant que celle-ci constitue une branche de la philosophie essentiellement préoccupée par les conditions de vie humaine. Attentif à la thématique de la dégradation du milieu de vie et des dangers multiformes auxquels l'on s'expose, nous ne sommes donc pas surpris d'évoquer Leibniz et sa théorie de la monade qui est un exposé sur le meilleur fonctionnement intrinsèque et extrinsèque possible de la nature en vue du bien-être de l'homme. De quoi s'agit-il?

Pour G. Leibniz (1996, p.243), le monde est comme une monade : « *la Monade dont nous parlerons ici,* dit-il, *n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés; simple, c'est-à-dire, sans parties* ». Car, la monade est la seule unité substantielle. Déterminée du dehors, cette substance est force; déterminée du dedans, elle est forme, âme, esprit. L'unité substantielle est simple, sans étendue, sans figure et sans divisibilité: la monade ne commence ni ne finit naturellement, elle ne peut être modifiée dans son intérieur par quelque autre créature. Frappée du sceau de la différence intrinsèque, elle ne peut se définir par elle-même mais seulement par son rapport avec les autres. Sans portes ni fenêtres, mais dotées de perception (représentation du multiple dans l'unité) et d'appétition (tendance à passer à des

perceptions plus distinctes), les monades n'ont pas le même degré de perfection. Ainsi, chez les êtres vivants, vont-elles de la simple substance (entéléchie), qui est sans mémoire, à l'âme dotée de mémoire et de sentiment, puis à l'esprit (âme) raisonnable propre à l'homme. Deux grands principes régissent la vie des esprits: le principe de non-contradiction et celui de raison suffisante. Et, d'après Leibniz (1996, p.229), « *la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire et parfaite* », c'est-à-dire Dieu.

Cette première approche de la monadologie de Leibniz, nous permet de voir sa similitude avec l'environnement qui est constitué à la fois des êtres vivants et des éléments non vivants qui le composent dans une multiplicité et une unité définissants l'écosystème ou l'écosphère à l'échelle planétaire. Comme le dirait L. Samuel (1978, p.17) : « *l'écologie, ce n'est pas seulement comment on vote et comment on milite, c'est aussi comment on vit* ». A propos du vécu dans la biodiversité, Leibniz pense que tout est lié dans la nature. Autrement dit, aucune chose n'est isolée et encore moins seule. Selon le mot de D. Parrochia (1993, p.6), « *le local est aussitôt mondial, l'individuel collectif, le singulier immédiatement pluriel* »[53]. En effet, le monde est une unité agrégative, ou, pour le dire avec Leibniz (1996, p. 243) : « *toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes* ». De par son unité, et en vertu de l'interconnexion des substances, chaque action sur l'environnement est ressentie partout par « effet papillon »[54] selon l'éco-évolution créatrice d'Edgar Morin. Dans la pensée de Morin, si le monde est uni par la technique il est divisé sur tout le reste y compris la pensée dont l'éclatement se répercute sur l'éducation, la politique, l'économie, l'écologie, pour provoquer la crise multiforme que nous traversons aujourd'hui. Une réforme de la pensée s'impose donc et elle doit s'accompagner de plusieurs autres réformes touchant la totalité de l'expérience humaine. Selon E. Morin (2011, p.297) :

> *Les réformes sont interdépendantes. La réforme de vie, la réforme morale, la réforme de pensée, la réforme de l'éducation, la réforme de civilisation, la réforme politique s'appellent les unes les autres et, par là même, leurs développements leur permettraient de s'entre-dynamiser.*

Ce bouleversement inévitable doit d'abord être mis au compte du principe de changements selon Leibniz (1996, p. 244). Car, il ne faut pas oublier que « *tout être créé est sujet au changement, et par conséquent la monade créée aussi, et même que ce changement est continuel dans chacune* ». En conséquence, « *les changements naturels des monades viennent d'un principe interne, puisqu'une cause externe ne saurait influer dans son intérieur* » Leibniz (1996, p. 245).

Ici, il faut tout de suite faire la nuance entre ce premier ordre de changement qui est naturel et la dégradation de l'environnement qui résulte d'un traitement inapproprié de l'écosystème. Nous voulons insinuer avec Leibniz que la nature peut souffrir parce qu'elle est ontologiquement influençable. Puisqu'il en est ainsi, il appartient donc à l'homme de prendre des précautions idoines aux fins de nuire le moins possible. C'est bien cela la prise de conscience écologique que peut inspirer la monadologie leibnizienne, sans laquelle l'harmonie de la planète risque de nous échapper définitivement. En vue de prévenir l'ultime désastre, tâchons d'analyser le rôle de l'harmonie préétablie dans la défense de la diversité de l'écosystème.

2. L'écologie et l'harmonie préétablie

Ce n'est pas le mouvement écologique qui a révélé la nature à la philosophie.

[53]Sur un registre « sociologique «, voir Anthony Giddens, Les conséquences de la modemité, (trad. fr.), Paris, L 'Harmattan, 1994.

[54]L'éco-évolution créatrice ou effet papillon explique les bouleversements et l'imprédictibilité à moyen et long termes des phénomènes observables de l'écosystème. Ce qui se produit localement a un impact global sur toute la planète.

Mais c'est plutôt, à partir de la réflexion philosophique qu'est née la prise de conscience de la place de l'homme au sein de la nature et l'importance de celle-ci dans la survie de l'humanité. Quels que puissent être les dommages que l'homme fait subir à la nature et ceux que celle-ci est susceptible de lui infliger en retour sous forme de calamités naturelles, le retour à une situation d'équilibre ou d'harmonie a toujours été pensé comme définissant la norme du rapport à la nature. C'est à juste titre que nous parlons de rapport entre l'écologie et la théorie de l'harmonie préétablie de Leibniz comme une réponse plausible aux défis écologiques actuels.

En effet, la théorie monadique associée à celle du meilleur des mondes possibles et l'harmonie préétablie, constituent en réalité un ensemble de concepts révélateurs de la pensée profonde de Leibniz. Selon la monadologie, toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde. Toute substance exprime donc la totalité de l'univers selon son point de vue, c'est-à-dire qu'elle entretient avec la totalité des autres substances des rapports réglés de convenance. Vu sous cet angle, chaque Monade peut être considérée comme étant homéomorphe[55] à toute autre, puisque, comme l'écrit D. Parrochia, (1991. p. 62) : « *tout ce qu'éprouve l'une trouve un correspondant émotionnel chez l'autre, tout ce que l'une pense clairement et distinctement peut être mis en rapport avec ce que l'autre ne sait que de manière plus ou moins mêlée et confuse.*»[56] Cette correspondance de toutes les substances entre elles, présuppose que leur mutuel accord soit réglé une bonne fois pour toutes. Ce faisant, toute la nature est prédéterminée et accordée par le principe de l'harmonie, autrement dit elle est réglée une bonne fois pour toutes. Cela signifie également que la totalité des substances tissent un réseau infini de relations métaphysiques, en vertu du principe de l'harmonie universelle.

A cet égard, la métaphore de la ville nous instruit de la structure fondamentalement réticulaire de la nature leibnizienne, puisque toute substance est reliée à l'infinité des autres, et que selon Leibniz :

> cette liaison ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres, fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers. (G. Leibniz, 1996, p.254).

Cette structuration réticulaire de la nature leibnizienne suppose en outre que cette dernière est partout dense et donc que tout est plein dans la nature, qu'il y a des substances simples partout. Outre sa densité et sa plénitude, toute la nature est pleine de vie, puisque toutes les substances sont des miroirs vivants de tout l'univers. Pour parler comme Leibniz :

> …la substance est un être capable d'action. Elle est simple ou composée. La substance simple est celle qui n'a point de parties. La composée est l'assemblage des substances simples ou des monades. Monas est un mot grec qui signifie l'unité ou ce qui est un. Les composés ou les corps sont des multiples; et les substances simples, les vies, les âmes, les esprits sont des unités. Et il faut bien qu'il y ait des substances simples partout, parce que sans les simples il n'y aurait point de composés, et par conséquent, toute la nature est pleine de vie. (Leibniz, 1996, p.223)

Par-là, nous comprenons que la nature, la planète terre, est comme une monade composée comprenant des monades simples, et la vie est le lien séculier qui

[55]Selon le dictionnaire Larousse, homéomorphe se dit des corps présentant des analogies étroites dans leur réseau cristallin, donc dans leurs formes cristallines.

[56]Voir également, Gilles-Gaston Granger, « Philosophie et mathématique leibniziennes», Revue de métaphysique et de morale, 1981. n° 1. pp. 1-37.

les caractérisent et les unies. La vie serait comme l'harmonie préétablie par Dieu qui se trouve en chaque monade. Si cette vie est menacée dans une monade, elle l'est également dans toutes les autres monades qui sont ontologiquement capable d'apprécier cette menace. Voilà pourquoi la monade est un miroir du monde. En préservant la vie d'un vivant, l'on le fait pour soi et le monde en même temps. Raison pour laquelle la monadologie de Leibniz ne saurait échapper aux défis de l'écologie.

Vivante, dense et pleine, la nature leibnizienne se raffine. Surtout, elle est continue, puisque « *tout va par degrés dans la nature, et rien par saut, et cette règle à l'égard des changements est une partie de ma loi de la continuité* » affirme Leibniz (1996, p.224). Désormais, la nature ne peut plus être uniquement considérée sous bangle dune surface plane; bhorizontalité du plan est croisée dune verticalité, dont le paradigme consiste dans une chaîne des êtres. La densité de la nature en suppose la continuité, excluant de ce fait tout vide, toute absence de substance. Cette continuité se décline donc en une infinité scalaire de degrés, où la totalité des substances se distribuent selon une échelle de saturation ontologique qui court de la Monade toute nue à besprit le plus parfait. On a donc une succession graduelle et continue de différents théâtres, qui varient entre eux selon des différences infinitésimales et imperceptibles à nos sens, puisque la beauté de la nature qui veut des perceptions distinguées, demande des apparences de sauts, et pour ainsi dire des chutes de musique dans les phénomènes, et prend plaisir de mêler les espèces. Cette diversité dans la nature garantie la richesse de la faune et de la flore.

En résumé, la nature leibnizienne est plurielle et, selon la formule hippocratique conspirante, puisque tout est lié, tout est plein. Dans son intégralité, la nature est animée et donc vivante, mais elle n'en est pas pour autant un animal, un vivant, ce qui nous conduirait à l'idée du monde comme un grand animal, idée que Leibniz a toujours récusée. Cela étant, la diversité de la nature n'est pas strictement quantitative, elle est aussi, et surtout qualitative. Sa richesse ontologique n'est pas tant fondée sur la quantité des substances que sur leur qualité. Dieu a, en effet, choisi de faire accéder ce monde à l'existence du fait qu'il contient un maximum de perfection et de qualités; il est le meilleur de tous les mondes possibles contenus dans l'entendement divin. Dès lors, il est harmonique, c'est-à-dire qu'il contient une variété dans l'unité, supposant donc que toute dissonance est consonnée, que toute perception confuse est compensée par une perception plus claire, etc.

Autre caractéristique, la reconduction, à tous les niveaux, à tous les degrés de la nature, du même schéma harmonique: la nature leibnizienne est homothétique. Elle est aussi fractale[57], au sens d'une dimension non-entière, et d'une réplication de structures invariantes par dilatation d'échelles. A ce niveau, l'harmonie universelle apparait comme une solution au désordre écologique. Une réponse de la nature dans sa capacité ontologique à se reconstituer sur la base du réseau des monades simples et composées. Une solution aussi, si l'homme, en tant qu'acteur principale, par une introspection, se donne le temps de puiser aux sources de ses valeurs intrinsèques d'harmonie mises en lui par le créateur.

En effet, le monde est une unité agrégative. Dès lors, il possède une valeur non entière, en l'occurrence non égale à 1, puisqu'il tend asymptotiquement vers l'infini, Dieu étant l'infini parfait, puisqu'il est absolument UN. Plus généralement, cela pose le problème de la conception leibnizienne d'un Dieu architecte, puisque d'une certaine manière il est immanent au monde, tout en étant radica-

[57]Concernant les fractales, on se reportera entre autres à, Benoît Mandelbrot, *Les objets fractals. Formes, hasards & dimensions*, Paris, Flammarion, 1989. Sur l'origine leibnizienne du caractère « scalant » où à homothétie interne des fractales, cf. la lettre de Leibniz à Des Bosses du 11-17 mars 1706 et l'article de B. Mandelbrot, « Des monstres de Cantor et de Peano à la géométrie fractale de la nature », in *Penser les mathématiques*, textes réunis par Dieudonné, M. Loi et R Thom, Paris, Le Seuil, 1982.

lement transcendant par rapport à sa création. Ainsi, Leibniz écrit (1969, p.110), reprenant Pascal, que : « 1'on a fort bien dit qu'il est comme centre partout; mais que sa circonférence est nulle part, tout lui étant présent immédiatement, sans aucun éloignement de ce centre ». La nature leibnizienne est alors formellement homogène, ce qui recoupe le principe de l'identité des indiscernables, qui assigne la singularité - uniquement - qualitative dans l'intériorité de chaque Monade.

La nature est alors composée de strates, elle est feuilletée et lors, pelliculaire[58]. Le concept de réticularité, et partant celui de totalité, nous semblent alors fécond pour appréhender sous un jour nouveau, la monadologie leibnizienne. En effet, le paradigme du réseau implique la liaison de la totalité des substances entre elles et ouvre droit à une appréhension totale et totalisante du tissu monadologique. Chaque substance est en un sens, totalisante, puisque, comme le dit esthétiquement Leibniz (1996, p.230) : « on pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvait déplier tous les replis qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps ». Dès lors, nous comprenons que l'harmonie du monde qui est une préoccupation chère au cœur des écologistes croise le regard de Leibniz sur le terrain de l'harmonie préétablie. Avec cette théorie, toutes les créatures dans leurs diversités, sont liées entre elles dans une parfaite communion.

Conclusion

Pourquoi parler d'écologie dans la monadologie de Leibniz ? La première raison réside dans l'étymologie même du mot qui tire sa source du monas grec et désigne ce qui est un ou unité. C'est en ce sens que Leibniz définit la monade comme les atomes de la nature, les éléments du monde, les parties qui composent le tout. Dans le même registre, l'écosystème se peut appréhender comme une unité écologique de base formée par le milieu ou biotope et les organismes qui y vivent ou biocénose. La comparaison de ces deux définitions nous donne déjà à voir que la monadologie est proche de l'écosystème défendu par les écologistes.

A la vérité, devant les menaces d'extinctions de certaines espèces et du bouleversement climatique inquiétants, les peuples de la planète tirent la sonnette d'alarme à travers une prise de conscience environnementale semblable à un cri de désespoir qui motive l'action. Mais pour agir, il faut d'abord espérer. Comme le dit E. Morin :

> …l'espérance est ressuscitée au cœur même de la désespérance. L'espérance n'est pas synonyme d'illusion. L'espérance vraie sait qu'elle n'est pas certitude, mais elle sait que l'on peut frayer un chemin en marchant. L'espérance sait que le salut par la métamorphose, bien qu'improbable, n'est pas impossible. Mais l'espérance n'est qu'illusion si elle ignore que tout ce qui ne se régénère pas dégénère. Comme tout ce qui vit, comme tout ce qui est humain, les voies nouvelles sont sujettes à dégradations, avilissements, scléroses. » (E. Morin, 2011, p.300).

[58]La géologie a bien démontré cette « pelIicularité » du réel, notamment pour les fossiles; sur ce point, voir D. Parrochia**,** *Mathématiques, existence et Philosophie des réseaux*. Signalons du reste que Leibniz se préoccupa de considérations géologiques puisque, nommé aux fonctions d'historiographe, de conseiller et de surveillant des mines du Harz, il fut chargé en 1680 par le duc Emst-August de Brunswick-Lüneburg d'écrire l'histoire de ses ancêtres, ce qui l'amena, en généalogiste scrupuleux, à consulter, autour des années 1687-1690, les archives Italiennes et allemandes. Ce faisant, il en arriva progressivement à l'idée d'une Histoire et d'une Théorie générale de la terre, qui donnera naissance à la Protogae. Cf. Protogae. *De l'aspect primitif de la terre et des traces d'une histoire très ancienne que renferment les monuments mêmes de la nature*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1993. Sur le voyage en Italie, qui donna lieu à des investigations géologiques du coté de Naples, voir André Robinet, lter italicum : mars 1689-mars 1690. *La dynamique de la République des Lettres*, Firenze, L. S. OIschki, 1988.

En vue d'éviter cette dégénérescence, la seconde raison de notre analyse nous a amenés à explorer le concept de l'harmonie préétablie comme une proposition à l'écologisation de la pensée et à l'agir humain. Etant entendu qu'en écologie, un écosystème est un ensemble formé par une communauté d'êtres vivants en interrelation avec son environnement. Et les composants de l'écosystème développent un dense réseau de dépendances, d'échanges d'énergie, d'information et de matière permettant le maintien et le développement de la vie. D'où la similitude fragrante avec la monade dans l'harmonie préétablie. C'est fort de ce constat que Leibniz entérine ses deux grands principes rationalistes de raison suffisante et de non-contradiction, et montre pourquoi Dieu a créé le meilleur des mondes possibles.

Références bibliographiques

- Auzou Phillippe, 2004, *Dictionnaire encyclopédique Auzou*, Paris, éditions Phillippe Auzou.

- Edgar Morin, 2011, *La Voie, pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Fayard.

- Edgar Morin, 2011, *La Voie, pour l'avenir de l'humanité,* Paris, Fayard.

- Esfeld Michael, 2012, *Physique et métaphysique, Une introduction à la philosophie de la nature*, Lausane, PPUR - Collection : Philosophie des sciences.

- Leibniz Gottfried Wilhelm, 1996, *la Monadologie*, trad., Paris, Garnier Flammarion.

-Parrochia Daniel*,* 1993, *Philosophie des réseaux,* Paris, PUF.

- Parrochia Daniel, 1991, *Mathématiques & existence. Ordre, fragments empiétements,* Seyssel, Champ Vallon.

- Samuel Laurent, 1978, *Guide pratique de l'écologiste*, Paris, Belfond.

Théophile Obenga et le problème de la continuité de la numération moderne

KOUASSI Kpa Yao Raoul
Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY (Côte d'Ivoire)
rulerfr@yahoo.fr

Résumé

Dans *La Philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère*, Théophile Obenga soutient la continuité de la numération mathématique moderne à travers l'antériorité et la nécessité de la mathématique pharaonique par rapport à la mathématique grecque de laquelle tout le reste devrait découler. Mais l'argument de la continuité de la numération mathématique moderne est remis en cause par Georges Ifrah pour qui même s'il existe diverses sources géographiques et historiques à la numération mathématique moderne, l'Inde est le berceau de la numération moderne. De plus, si pour Obenga la mathématique pharaonique est un système additif et non de position, la place prépondérante de l'Inde chez Ifrah est liée à l'invention indienne de la mathématique de position n'ayant subi aucune influence externe. Sans nier l'importance et la richesse de la numération mathématique pharaonique, nous voulons montrer dans cette recherche, qu'il ne faut pas seulement s'en tenir à la numération mathématique pharaonique chez Obenga, mais surtout montrer que l'hypothèse de la continuité de numération mathématique moderne est un problème non encore totalement résolu dans la seule perspective de la continuité. Il faudrait alors remplacer ou modifier l'hypothèse de la continuité de numération mathématique par l'hypothèse d'une source plurielle de la mathématique.

Mots-clés : Continuité, Dogme, Invention, Mathématique, Numération.

Abstract :

In *The African Philosophy of the Pharaonic Period 2780-330* before our era, Théophile Obenga supports the continuity of modern mathematical numeration through the anteriority and necessity of Pharaonic mathematics with respect to Greek mathematics from which everything else should flow. But the argument of the continuity of modern mathematical numeration is questioned by Georges Ifrah for whom, although there are various geographical and historical sources to modern mathematical numeration, India is the cradle of modern numeracy. Moreover, if for Obenga the Pharaonic mathematics is an additive system and not of position, the preponderant place of India in Ifrah is linked to the Indian invention of the mathematics of position having not undergone any external influence. Without denying the importance and the richness of the Pharaonic mathematical numeration, we want to show in this research that we must not only stick to the Pharaonic mathematical numeration in Obenga, but above all show that the hypothesis of continuity Of modern mathematical numeration is a problem not yet fully solved from the point of view of continuity. We should then replace or modify the hypothesis of the continuity of mathematical numeration by the hypothesis of a plural source of mathematics.

Keywords : Continuity, Dogma, Invention, Mathematics, Numeration.

Introduction

Cette étude porte sur le problème de la continuité de la numération mathématique moderne dans La Philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère de Théophile Obenga. Obenga y montre que la mathématique pharaonique est le berceau de la mathématique. Dans l'étude de la numération mathématique moderne, la prise en compte de cette hypothèse est essentielle et la continuité serait alors à la fois historique et scientifique. Mais le constat est qu'après les travaux d'Obenga, l'hypothèse d'une continuité à partir de la mathématique pharaonique est passée sous silence et la continuité est pensée comme suivant la trame jusque-là pensée et entretenue par la vision occidentale. Est-ce à dire que Théophile Obenga a mal cerné le problème de la continuité de la numération mathématique moderne ? L'effort de restitution d'Obenga en vue de rétablir l'ordre des choses en ce qui concerne la numération mathématique est louable, mais la numération mathématique pharaonique, selon Obenga lui-même est, additive ; ce qui réduit tout le champ de la numération. De plus, le refus de la démarche occidentale qui s'appuie jusque-là sur ce schéma actuel, fonctionne et c'est un fait irrécusable que la continuité de la numération ne peut être réduite à une dimension historique. En adoptant une méthode critique qui consistera à interroger la continuité elle-même on peut se poser quelques questions : La continuité de la numération mathématique moderne est-elle aussi discontinue ? Sur quoi repose la continuité de la numération mathématique moderne ? Obenga veut fonder l'hypothèse de la primauté de la mathématique pharaonique, mais il n'a pas compris que ce problème est plus complexe. L'objectif de ce travail est de montrer par la critique qu'il y a un problème réel à résoudre dans la réduction que fait Théophile Obenga. Nous abordons ce travail sous deux axes. Dans le premier axe il est question de la continuité de la numération mathématique moderne où nous pointons Théophile Obenga et la continuité de la numération mathématique moderne d'une part, et La discontinuité de la numération mathématique moderne, d'autre part. Dans le second axe nous abordons les forces de la numération mathématique moderne à travers deux points : l'invention de la numération mathématique moderne et l'épuration de l'histoire de la numération mathématique moderne.

1. La continuité de la numération mathématique moderne

La mathématique a commencé par la numération. La continuité de la numération mathématique est entendue ici comme la source qui est pour Théophile Obenga, la même : l'Egypte pharaonique. Or s'il y a une seule source continue de la numération mathématique, nous avons du mal à comprendre comment dans son évolution, la mathématique a réussi à s'en débarrasser en s'appuyant sur une autre source qui ne mériterait pas la « considération » que lui dénie Obenga. Est-ce à dire que le retour à cette source serait la meilleure voie que devrait emprunter la mathématique ? Mais comme les choses se passent différemment, en quoi la continuité de la numération mathématique pharaonique est inféconde pour faire avancer la mathématique ?

1.1. Théophile Obenga et la continuité de la numération mathématique moderne

Dans son ouvrage *La Philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère,* Théophile Obenga veut montrer l'antériorité et la nécessité de la mathématique pharaonique par rapport à la mathématique grecque. Cette antériorité n'est pas le seul argument. Obenga pense qu'il y a une continuité falsifiée par les sciences modernes. Commençons par cette hypothèse : « *Historiquement, les mathématiciens égyptiens ont connu et manipulé les progressions arithmétiques et géométriques avant Pythagore (…), avant la théorie grecque des proportions qui débute précisément avec Pythagore.* » (T. Obenga, 1990, p. 371.) Mais que veut réellement Obenga ? *« L'histoire de la pensée scientifique devrait en tenir compte, objectivement* » (Ibidem, p. 365.)

D'où vient alors le fait que l'on ait perdu l'influence de la pensée scientifique égyptienne au profit de celle de la Grèce par exemple ? Est-ce à dire que les sources historiques sont à revoir ou ne suffisent pas pour fonder objectivement la base de la numération mathématique moderne ?

Ce travail portera essentiellement sur les fondements de la numération mathématique moderne. Selon A. Revuz, (1968, p. 49) la mathématique moderne a deux caractères incontournables : l'unité et le dynamisme. C'est dire que notre étude veut tenir compte de ces caractères en vue de montrer si la démarche d'Obenga réussit à fonder une démarche qui rend à la mathématique cet atout. Mais n'avons-nous pas fermé d'avance la possibilité à la démarche d'Obenga ? En quoi une mathématique moderne doit obéir à cette démarche sans être redevable à la mathématique pharaonique ? Ces questions visent à montrer que la démarche critique utilisée ici ne vise pas le contenu des travaux d'Obenga qui sont d'une richesse intarissable, mais comment cette richesse peut être plus féconde pour la mathématique moderne si elle peut la rendre plus souple à travers les outils qu'elle lui propose. Le retour aux sources pharaoniques n'est pas mauvais en soi si tel est que c'est un chemin inévitable, mais un tel chemin ne serait-il pas plus fécond s'il libère véritablement la mathématique des dogmes que la démarche actuelle a construits et qui ont ruiné la liberté d'action du mathématicien ?

Le dogme de l'invention de la mathématique à partir de sa forme actuelle est ce qui pose problème à Obenga. Il faut oser attaquer ce dogme pour libérer la mathématique et la rendre plus inventive. Le problème de la continuité se présente alors comme le problème du renversement du dogme d'un chemin continu établi dans l'ignorance d'un apport indéniable de la mathématique pharaonique. Ainsi si la démarche d'attaquer le dogme du chemin continu qui oublie la source pharaonique est bonne, le problème de la continuité avec Obenga se présente alors comme la critique de la démarche dogmatique en vue de l'abandonner et d'instaurer une nouvelle continuité qui prendrait en compte la mathématique pharaonique. La critique est donc efficace ici et peut alors s'appliquer à toute la continuité puisqu'elle ne veut ni s'en tenir à ce schéma qui semble dogmatique pour Obenga, ni crier facilement victoire à partir du projet d'Obenga. La critique employée ici veut remettre à jour le problème d'Obenga face à la continuité mathématique. Ici le champ d'étude concerne essentiellement la numération mathématique moderne. Il s'agit par la critique de montrer en quoi le problème de Théophile Obenga est un problème encore actuel, car il s'agit de revoir si le dogmatisme a été d'une part résolu par Obenga et si d'autre part en voulant le résoudre par une forme de scepticisme, il n'est pas aussi tombé dans le piège du dogmatisme.

La numération mathématique a plusieurs sources, mais celle dite égyptienne « *est très précise et très fine* » (Ibidem, p. 379.). La numération mathématique égyptienne est « *un système additif (et non de position)* » (Ibidem) car elle comprend l'addition et la soustraction et sa force réside dans « *le fait que le multiplicateur (un nombre quelconque) peut être écrit comme une somme de puissance de 2.* » (Idem). Ce fondement apparaît pour Théophile Obenga, continu et doit être reconnu comme tel. La continuité vient du fait que selon lui, l'Egypte est première et la science doit reconnaître cela sans trop de difficulté. Théophile Obenga le confirme d'ailleurs quand il affirme que « *les Grecs ont toujours fait remonter leur géométrie au Egyptiens.* » (Idem, p. 380.) La numération mathématique moderne est donc redevable de la numération mathématique égyptienne. C'est à travers cette filiation que nous parlons de la continuité dans la numération mathématique. Ces affirmations peuvent d'ailleurs se vérifier parce que, pour Obenga, les papyrus de Rhind et de Moscou sont des documents de poids reconnus par le monde occidental lui-même. Et comme « *le calculateur électronique moderne n'a pas trouvé de décompositions supérieures à celles données dans cette table spéciale du Papyrus Rhind* », (Idem, p. 363.) l'hypothèse de la continuité numération mathématique moderne est tenable.

La thèse de la continuité de la numération mathématique moderne est tenable, mais le problème c'est que les choses ne se sont pas passées ainsi. Peut-être il aurait aussi été intéressant pour Obenga de montrer pourquoi la continuité de la numération mathématique moderne a été possible à travers l'influence du système égyptien sur les autres systèmes. En passant cela sous silence, cela donne libre cours à toutes les supputations. C'est pourquoi A. Koestler (2012, p. 16) souligne : « *Babylone et l'Egypte s'en tinrent là, la Grèce prit la relève*. » Est-ce à dire que le passage grec était inévitable ? Une telle approche remet en cause la continuité de la numération mathématique moderne à partir de l'Egypte, la rend discontinue et lui donne à nouveau le chemin à prendre à partir du monde occidental récusé ici au départ.

1.2. La discontinuité de la numération mathématique moderne

En analysant le statut de la mathématique, Emmanuel Kant avait pensé qu'il fallait le lier à son histoire. Dans la *Critique de la raison pure*, on peut lire ceci : « *La Mathématique, depuis les temps les plus reculés où s'étend l'histoire de la raison humaine, est entrée, chez l'admirable peuple grec dans la voie sûre d'une science.* » (E. Kant, 2015, p. 16.) C'est dire que le modèle grec se présente comme un paradigme et qu'il faut aussi l'utiliser en Allemagne par exemple. Sans ignorer le danger du choix d'un tel paradigme, Kant va jusqu'à rechercher celui par qui s'est introduit la mathématique chez les Grecs, à savoir Thalès (Idem, p. 17.) qui l'emporte. Est-ce à dire que Kant a voulu volontairement ignorer les autres peuples en falsifiant les faits ? Tout au plus, on peut supposer qu'il était pris dans son propre engrenage qui voulait réduire l'histoire de la raison humaine à l'histoire du peuple grec. Ainsi, dans une pétition de principe, la Grèce devient le paradigme qui efface et ruine par anticipation le projet tardif de ceux qui soutiennent comme Obenga qu'il faut voir ailleurs.

Selon Charles Morazé, la pétition de principe de Kant est inévitable. « *C'est en Europe et seulement là que prennent essor les sciences modernes.* » (C. Morazé, 1986, p. 217.) La difficulté à prendre appui sur l'Egypte parcourt en partie l'histoire de la science en Europe et pour la place centrale qu'occupera l'Europe. Et même si on veut occulter cette hypothèse il faut aussi reconnaître que la continuité à partir des Egyptiens est problématique. Et même si Morazé laisse Kant de côté, il se rend compte que les sciences modernes ont fait le choix de la Grèce depuis longtemps. De plus, il y a une analogie profonde entre les mythes égyptiens et les peuples « *de part et d'autre de l'Atlantique* » (Idem, p. 44). Ce qui dérange le plus Morazé c'est la numération additive ou le « *calcul fractionnaire* » (Idem, p. 45) déjà en cause par Plutarque (Ibidem), et le pire c'est que tout se réduit à la seule source : « *le papyrus de Rhindt* » (Ibidem).

Dans ses premiers travaux, Georges Ifrah n'avait pas réussi à sortir de l'argument de la continuité de la numération mathématique moderne. Obenga s'en était aussi inspiré. La remise en cause d'Ifrah est venue d'une expérience particulière et extraordinaire qu'il a vécue pendant un cours où il a été incapable de répondre objectivement à la question de l'origine des nombres qui peut se traduire aussi comme le problème de la continuité de la numération mathématique moderne. Les nouvelles recherches conduisent à de nouveaux résultats « *couronnés d'un succès* » (G. Ifrah, 1994, p. 17.) On peut alors dire que la discontinuité est inévitable. Ifrah va jusqu'à dire qu'il a « *été beaucoup aidé par la chance.* » (Ibidem.) Cet argument qui apparaît non scientifique est aussi important. Le passage à la Grèce ou sa mise entre parenthèses de l'Egypte peut aussi s'expliquer comme une affaire de chance si tel est qu'il n'y a pas une loi objective pour soutenir avec Obenga qu'il faut nécessairement s'en tenir à la continuité de la numération mathématique moderne.

L'histoire n'est pas toujours écrite par les hommes. L'hypothèse de la continuité n'est pas toujours facile à soutenir si nous concevons avec Gnonsea (2003, p. 55)

à ces faits : « *mais avant même qu'il atterrisse à Dakar où sa réputation l'avait précédée, les consignes avaient été dictées aux autorités locales par le pouvoir néo-colonial afin de l'écarter de l'enseignement universitaire et scolaire.* » Dans le même ordre d'idées, il affirme : « *Léopold Sédar Senghor alors Président tout puissant du Sénégal, allait veiller personnellement, durant tout son règne, au respect et à l'application de cette grave décision édictée par ses maîtres* » (Idem, p. 56.). Or, le cas de Théophile Obenga est différent parce qu'il n'a pas eu les mêmes obstacles à franchir pour enseigner sa science « *Théophile Obenga, après avoir obtenu ses diplômes, va rentrer lui aussi en Afrique en 1970 et se mettre au service du peuple. Contrairement à Cheikh Anta Diop, il n'y a pas eu de complot ni de complicité pour l'écarter de l'université.* » (Idem, p. 63.) Il est dans ce cas difficile de réduire la thèse de la sortie de l'Egypte par la science moderne à un désir de falsification de l'histoire en général dont le fil conducteur est l'Egypte.

Et c'est pourquoi, pour Gnonsea, « *il s'agissait dans un premier temps, de restaurer, à l'histoire africaine et mondiale, cette période dissimulée par les occupants européens* » (Idem, p. 299). Mais à ce niveau les choses ne sont pas assez précises parce que les travaux de Gnonsea ont été réalisés après ceux de Georges Ifrah. Ils auraient pu découvrir que même s'il existe diverses sources géographiques et historiques à la numération mathématique moderne dont l'Egypte tend à être écartée, l'Inde est le berceau de la numération moderne. Il faut dans ce cas penser à réviser les thèses jusque-là bâties comme des dogmes. En effet, dire que tout est réductible à la Grèce est aussi dogmatique qu'il faille toujours se référer à l'Egypte sans savoir à quoi renvoie précisément cette référence. La thèse de la continuité de la numération mathématique moderne pose problème. N'est-ce pas en reconnaissant les limites de la thèse de la continuité de la numération mathématique moderne que se découvrent les véritables forces qui fondent la numération moderne ?

2. Les forces de la numération mathématique moderne

Les travaux de Théophile Obenga mettent l'accent particulier sur la numération mathématique additive et occultent en même temps la numération mathématique additive de position. La faiblesse de cette démarche est de retomber dans le dogmatisme et de nier l'invention comme un moteur de la mathématique moderne. Mais comment l'invention peut-elle réussir à surmonter la crise de la mise entre parenthèses d'un peuple ? En quoi le problème auquel s'attaque Obenga n'est pas réductible à un problème simple ?

2.1. L'invention de la numération mathématique moderne

G. Ifrah réussit à sortir du dogme de la mise entre parenthèses de l'Egypte en soutenant que la continuité de la numération mathématique moderne ne doit pas être entendue comme un simple problème de reconnaissance historique, mais comme l'invention continue de la numération mathématique par divers peuples à des moments précis. Nous pensons que T. Obenga a oublié cet aspect et a réduit l'invention de numération mathématique à un problème propre à l'Afrique. Cela apparaît comme un dogme qu'il faut dépasser. Le dogme se présente pour nous comme le problème d'Obenga face à l'invention de numération mathématique moderne. Dans le tome 2 (G. Ifrah, 1994) de son livre, Ifrah montre aux pages 414 à 451 que l'invention de la numération est omniprésente et ne vise pas la mise entre parenthèses d'un peuple spécifique dont il faudrait restituer les droits abusivement perdus.

Les travaux d'Obenga par exemple se basaient sur les hiéroglyphes. Or Ifrah montrera qu'il existe chronologiquement plusieurs types de numérations additives liées à l'Egypte par exemple. De plus, ces numérations ne sont pas de la même espèce. En définitive Ifrah trouve des numérations additives de trois (3) espèces (A1, A2 et A3) et dans chaque espèce il y a cinq époques ou peuples. Ce qui a donc manqué à la démarche d'Obenga ou à celles des dogmatiques c'est la possibilité de sortir du dogme de l'oubli de l'Egypte au profit de l'invention de la numération mathématique. Grâce au pouvoir de l'invention, d'autres peuples parviendront à la

découverte et la réalisation des numérations hybrides. A ce niveau Ifrah découvre cinq espèces (B1, B2, B3, B4 et B5) de numérations hybrides. Cela n'existe pas à proprement parler dans les travaux d'Obenga et même si l'Afrique se retrouve dans la numération hybride ce n'est pas le cas pour numération de position.

Ifrah découvre deux systèmes (C1 et C2) de position de 1ère et 2ème espèces. Cette découverte est essentielle parce qu'elle permet aussi de comprendre le changement de paradigme (on passe par exemple de l'Egypte à la Grèce). Pour chacune de ces numérations de types A, B et C, Ifrah posera en même temps les problèmes liés à zéro sous ces trois rubriques : la nécessité d'un signe-zéro, l'existence d'un signe-zéro et la capacité de représentation de zéro. Ifrah découvre ainsi que la numération s'étend avec la naissance d'autres problèmes. Ainsi on passe des types A aux types C historiquement tout en cherchant à résoudre clairement ces trois préoccupations liées à la mathématique comme de longues crises dont la résolution permet de fonder la dynamique de la mathématique non plus sur la reconnaissance ou la réparation de la falsification de son histoire, mais sur l'invention grâce aux créateurs des mathématiciens.

La force des numérations de position est incontestable et dépasse de loin les autres numérations. Toutefois, pour Ifrah le « *formidable épanouissement ultérieur, l'algèbre le devra bien évidemment aux efforts et aux contributions essentielles des mathématiciens européens de la Renaissance et de l'époque classique.* » (Ibidem, p. 455.) Le problème de la continuité de la numération mathématique ne se résout plus alors comme un simple retour au passé, mais comme le pouvoir d'inventer la mathématique sur de nouvelles bases. Ifrah estime que « *l'humanité s'est heurtée durant des millénaires à des numérations inadaptées, parce qu'elles avaient été privées non seulement de la règle de position, mais aussi et surtout d'un symbole représentant la quantité nulle.* » (Ibidem, p. 456.)

Ces deux arguments (les principes de position et de zéro) ne suffisent pas pour inventer selon Ifrah la mathématique moderne. A côté de ces deux arguments, il faut aussi « *que ses chiffres significatifs correspondent à des signes graphiques détachés de toute intuition visuelle directe.* » (Georges Ifrah, 1, 1994, p. 774.) De plus, la place prépondérante de l'Inde chez Ifrah est liée à l'invention indienne de la mathématique de position n'ayant subi aucune influence externe. Il faut comprendre ainsi avec Ifrah que « *la civilisation indienne (…) est la seule de l'histoire à avoir réalisé ce chef-d'œuvre.* » (Ibidem, p. 778.) Le problème d'Obenga face à la continuité de la numération mathématique se simplifie ainsi :

> Quelques cultures ont certes découvert bien avant elle [l'Inde][59] l'une ou, à la rigueur, deux des caractéristiques de cette réalisation intellectuelle. Mais aucune ne sut ni ne put réunir en un système complet et cohérent l'ensemble des conditions nécessaires et suffisantes pour parvenir à une numération munie des mêmes potentialités que notre numération actuelle. (Ibidem.)

Sans nier l'importance et la richesse des autres numérations mathématiques, nous pouvons avancer que la continuité tient au fait que tout est en unité avec le système indien. En effet, selon Ifrah, les mayas ont bien élaboré une numération de position et ils ont bien inventé le zéro, mais « *le zéro maya a été privé de toute possibilité opératoire dans les domaines de l'arithmétique et du calcul (…). On doit donc se garder de conclure à l'identité fonctionnelle du zéro maya avec notre zéro actuel.* » (Ibidem, p. 728.) L'invention indienne de la numération mathématique moderne a transformé le problème d'Obenga et de tous ceux qui pensent que le problème est toujours lié à la mise entre parenthèses de l'Egypte par exemple. Ainsi, l'avancée de la numération mathématique se fait suivant cette base, mais cela ne signifie pas que tout a été bien présenté de manière simplifiée dans le système indien. Et comme Ifrah est à la recherche de la continuité de numération mathématique, il pense qu'il faut traiter une bonne fois pour toutes la question de la source de l'invention de

[59]Modification personnelle.

la continuité comme seulement indienne ou comme diluée dans diverses sources ; ce qui rendrait encore l'histoire de la numération mathématique moderne plus complexe.

2.2. L'épuration de l'histoire de la numération mathématique moderne

Dans cette dernière étape de cette recherche, nous pensons qu'il faudrait alors remplacer ou épurer la source de l'invention de la continuité de numération mathématique dans l'analytique d'une source hybride de la mathématique. Mais c'est aussi une force pour la numération mathématique d'avoir une histoire modifiée parce que les fondements sont si solidement bâtis qu'il est difficile de les ébranler facilement. La force de l'épuration de l'histoire pourrait aussi s'entendre comme la possibilité de prendre nouvelles racines là où les premières remontées à la surface ne servent pas à puiser le fond réel à partir duquel se tisse l'histoire. En effet, nous avons montré que le problème d'Obenga n'est pas le réel problème à résoudre car des études plus récentes ont confirmé qu'il ne s'agit pas de mettre entre parenthèses l'Afrique en général. De plus en critiquant le dogmatisme occidental, Obenga a ouvert la voie à l'épuration de l'histoire. C'est un mérite indéniable de soutenir qu'il faut épurer l'histoire, mais la difficulté demeure si la critique finit dans un scepticisme devenu aussi dogmatique.

Ce sont des dogmes (le dogmatisme occidental et le scepticisme d'Obenga) qu'il faut aussi épurer. Tout en restant dans la sphère de l'histoire que privilégiait Obenga, nous avons montré avec Ifrah que la continuité de la numération mathématique est à comprendre non pas comme ce qui a commencé depuis longtemps en Egypte et qui a été falsifié au profit de la Grèce, mais comme l'unité continuelle inventive de la numération mathématique. Il faut donc sortir non pas du dogmatisme par un dogmatisme, mais repenser l'unité mathématique qui la libère des dogmes. L'histoire n'est pas à reprendre, mais à repenser comme pouvant se détacher des dogmes. Cette histoire semblait opaque et il faudrait l'épurer pour donner un plus bel éclat à la numération mathématique moderne. L'épuration ne vise pas la mise entre parenthèses d'un peuple particulièrement, mais l'invention, c'est-à-dire l'élévation du génie à l'unité de la numération. De plus, il faut reconnaître que l'une des faiblesses des œuvres des Egyptiens a été la méconnaissance de la mathématique de position.

Le choix accordé à l'Inde dans l'invention de la numération mathématique moderne met en place un nouveau paradigme qu'il faut exploiter pour simplifier l'histoire de la numération mathématique de position. Malgré cela, le problème d'Obenga demeure sous une forme différente : l'influence extérieure est probable. Peut-être que c'est cette influence extérieure que veut dénoncer Obenga, ou encore que cette influence est mal cernée et occultée par la réduction du problème à la mise entre parenthèses de l'Egypte. Pour résoudre ce problème qui nous paraît encore ambigu, parce lié à des sources historiques non pas encore totalement clarifiées, il convient de suivre ici la démarche critique avec G. Ifrah par exemple.

Ifrah soutient « *qu'au cours de l'histoire, quatre peuples seulement ont réussi à se donner une numération de position : les Babyloniens, les Chinois, les Mayas et bien entendu les Indiens* ». (Ibidem, p. 911.) Il s'agit, à partir de cette hypothèse, de montrer comment s'est élaborée la continuité dans la numération mathématique moderne. Cette démarche veut déterminer la possibilité d'une compréhension des influences probables comme faisant partie de la continuité, ou, dans le meilleur des cas, montrer que la continuité est toujours l'invention indienne qui circule dans toute l'histoire de la mathématique moderne. Comme la découverte des limites de l'influence des Mayas sur les Indiens avait été faite, il s'agira ici de simplifier le problème de la continuité en réussissant à déterminer les champs d'action des Babyloniens et des Chinois. L'influence des Babyloniens remet à jour l'émergence et le rôle trouble de la Grèce. A ce niveau Ifrah soutient que « *l'hypothèse n'est certes pas à exclure. Mais on peut tout de même lui opposer une sérieuse objection*. » (Ibidem, p. 912.)

Le problème reste encore insoluble si on regarde du côté des Chinois où « *l'hypothèse d'une influence chinoise paraît a priori plus plausible. (…) Cette hypothèse est toutefois contredite par le fait que le système suan zi n'a jamais comporté le zéro avant une époque relativement tardive.* » (Idem.) Faut-il alors en déduire que l'histoire de la numération mathématique moderne est simple ? Une réponse soit affirmative soit négative ne correspondent pas ici, et même s'il faut abandonner l'hypothèse de la complexité, on doit tout de même aller prudemment. Selon G. Ifrah, « *il apparaît donc comme hautement probable dans ces conditions que la découverte du zéro et du principe de position ont été le fruit d'une élaboration propre à la civilisation indienne.* » (Ibidem, p. 966.) La thèse d'Ifrah renferme aussi des hypothèses non encore clarifiées quand il utilise les termes « apparaît », « hautement », « probable ». L'effort accompli dans cette thèse est d'avoir réussi à montrer que le problème n'est pas de repenser la continuité comme le retour au passé et le prendre pour point de départ, mais comme la possibilité de simplifier le point de départ de la numération moderne à travers les œuvres des mathématiciens indiens.

Conclusion

Cette recherche voulait, par la critique, interroger la pertinence de la préoccupation de Théophile Obenga au sujet de la continuité de la numération mathématique moderne. Obenga a eu le mérite d'étudier la trame de l'histoire, mais il a voulu tout ramener à l'Egypte alors qu'il n'attribuait qu'une seule numération à l'Egypte ; ce qui est réductionniste. Le réductionnisme rompt d'avec la continuité qu'il faut malgré tout fonder. Dans cas une nouvelle approche s'impose à nous comme si selon Morazé, « *les leçons à tirer ne sont pas d'ordre mathématique, mais seulement historique* » (Ibidem, p. 454.) Il faut repenser l'histoire qui s'annonce pour certains comme le fait de changer l'ordre des choses, sans pour autant dire clairement quel doit être l'ordre à suivre. Le problème d'Obenga face à la continuité de la numération mathématique moderne est résolu comme le dépassement du dogmatisme et la découverte d'une discontinuité dans la démarche dogmatique. En voulant surmonter le dogmatisme, Obenga a lui-même offert la voie de la critique comme une voie royale pour résoudre le problème de la continuité de la numération mathématique moderne. La critique de la démarche d'Obenga est opérationnelle et elle nous a permis de montrer que la continuité de la numération mathématique moderne est possible et présente des atouts réels que sont l'invention et l'épuration de son histoire.

Références bibliographiques

GNONSEA Doue, 2003, *Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga : Combat pour la Renaissance africaine*, Paris, L'Harmattan, 344 p.

IFRAH Georges, 1994, *Histoire universelle des chiffres*, Paris, Robert Laffont, tome 1 (1042 p.) et 2 (1010 p.).

KANT Emmanuel, 2015, *Critique de la raison pure*, Trad. André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris, PUF, 584 p.

KOESTLER Arthur, 2012, *Les somnambules. Essai sur l'histoire des conceptions de l'Univers*, Paris, Les Belles Lettres, 595 p.

MORAZÉ Charles, 1986, *Les origines sacrées des sciences modernes*, Paris, Fayard, 506 p.

OBENGA Théophile, 1990, *La philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 567 p.

REVUZ André, 1968, *Mathématique moderne Mathématique vivante*, Paris, O.C.D.L., 92 p.

Makanisi, Revue Congolaise de Philosophie N° 02 / Décembre 2019

Le numéro 02 de la revue Makanisi regroupe un mélange de réflexions strictement philosophiques, issues de sensibilités et spécialités différentes, proposées par vingt-trois (23) éminents chercheurs et enseignants-chercheurs de plusieurs universités africaines. La diversité et la richesse de ces ma-kanisi témoignent clairement de la vocation que cette revue entend à la fois mettre en œuvre et perpétuer : celle d'impulser, d'encourager et de favoriser la production et la diffusion des réflexions philosophiques dans leurs différents contours et champs de déploiement.

Ont contribué à ce numéro : Bichard AHMAT, Akanis Maxime AKANOKABIA, Norbert AMPA, Adjoavi ATOHOUN, Evariste Dupont BOBOTO, Gildas DAKOYI TOLI, Laurent GANKAMA, Etienne KOLA, Georges Seka KOUASSI, Kpa Yao Raoul KOUASSI, Taki Roseline KOUASSI EZOUA, Thomas KOUASSI NGOH, Ghislain Thierry MAGUESSA EBOME, Michel Emile MANKESSI, Pierre Hubert MFOUTOU, Paul MIAMBOULA, Amen Krishna NDOUNIA, Fernand NGATSE, Alain Francis NGOMBE, Raoul NKASSA, Auguste NSONSISSA, Miser ONDZE YANDZA, Pierre OYANDZA.

Photo de couverture : Le pouvoir mental, Salvador Dali, 1951.

ISBN : 978-2-491151-08-9

9 782491 151089