

**UNIVERSITE LIBRE DE KINSHASA
(ULK)**



L'HUMAIN QUI VIENT

Actes du colloque organisé à Kisangani à l'occasion
de la journée mondiale de philosophie du 12 au 13
décembre 2022

**REVUE LIBREGEOISE D'ETUDES
SCIENTIFIQUES**

RLES N° Spécial, mars 2025

**CRID
Kinshasa, 2025**

UNIVERSITE LIBRE DE KINSHASA (ULK)



L'HUMAIN QUI VIENT

Actes du colloque organisé à Kisangani à l'occasion
de la journée mondiale de philosophie du 12 au 13
décembre 2022

**REVUE LIBREGEOISE D'ETUDES
SCIENTIFIQUES**

RLES N° Spécial, mars 2025

**CRID
Kinshasa, 2025**

Revue du Centre de Recherche Interdisciplinaire de Développement
CRID/ULK

Agréé par l'Arrêté ministériel RST N°MIN/CAB.MIN/023/2017 du
29/12/2017

ISSN-L : 3037-7033

ISSN-IMP : 3037-7025

<https://revuelibregeoisedetudesscientifiques.com/blog/>.

15^{ème} Limete industriel, N° 36 bis

Contact : +243 813 634 888

+243 815 011 004

+243 850 073 993

COMITE DE DIRECTION

EDITEUR EN CHEF : CENTRE DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRE DE DEVELOPPEMENT DE L'UNIVERSITE LIBRE DE KINSHASA (CRID)

COMITE DE REDACTION

REDACTEUR EN CHEF : PROFESSEUR ALAIN YELE-YELE ALAMI

SECRETAIRES SCIENTIFIQUES, ADMINISTRATIFS ET DE REDACTION : C.T MARCEL MBILI MBISOKWA, ASSISTANT BONIFACE CIBUABUA KAYEMBE ET MADAME BELINDA BISEWO

COMITE DE LECTURE

PROFESSEURS

GEORGES NDUMBA Y'OOLE, PRINCE KAUMBA LUFUNDA, HENRI GBADI FINIMONGA, ALAIN YELE-YELE ALAMI, JACQUES NGANGALA BALADE, LOUIS MPALA MBABULA, RÉGINALD ALEMBE AKUKU, JEAN-CLAUDE KAKULE, JEAN PIERRE BOKANGA ITINDI, WILLY OKEY MUKOLMEN.

COMITE SCIENTIFIQUE

PROFESSEURS

KITIMA KASENDWA AMUNDALA, KABEYA TSHIKUKU, LOHATA NTAMBWE, INGANGE, YELE-YELE ALAMI, BOB BANZELINO, LOKO OMADIKUNDJI, KITONTUA LUBANZADIO, MAKIESE MWANA WA NZAMBI, WAHADI MBOYO, BOONGI EFONDA, KASORO MULENDA, MULUMBA KATSHI, MWANZO IDIN, MUKENDJI FORTUNA, KOYORONWA GUALO, ESAMBO KANGASHE, MULENDA KIPOKE, NGONGO MUILEMBA TCHITE, MWABA TONY, NGOTO, LUBANGA TAYLOR, WANE BAMEME, MAKAYA SERGES, KANYUMBA EDMOND, BARUANI SALEH,

KOLA GONZE, KOLA GONZE, NDUMBA Y'OOLE LIFEFO,
LOPOSO KIKIDI MBOSO, PRINCE KAUMBA LUFUNDA, HENRI
GBADI FINIMONGA, JACQUES NGANGALA BALADE, LOUIS
MPALA MBABULA, RÉGINALD ALEMBE AKUKU, JEAN-
CLAUDE KAKULE, JEAN PIERRE BOKANGA ITINDI, WILLY
OKEY MUKOLMEN.

AVERTISSEMENT

Il s'agit concrètement dans ce numéro spécial de publier les actes du colloque de philosophie organisé par la Société Philosophique du Congo, SOPHICO en sigle, à l'Université de Kisangani, du 12 au 13 décembre 2022. Les contributions ont gravité autour de la thématique: "*L'Humain qui vient*".

Cette thématique, comme on le sait, reste d'actualité. Car, l'avenir de l'humain soulève beaucoup d'interrogations et de questionnements. Sans doute, la vie de la planète terre et de l'homme est en danger. Cette situation peut entraîner à une fatalité créée par l'action technoscientifique devenue non contrôlable.

Dans cette perspective, l'humain serait immergé dans un devenir dont on ignore l'issue. Le pouvoir de la technoscience ne cesse de croître, surtout avec l'intelligence artificielle. Cela a comme corollaire la réduction de la capacité des générations futures à répondre à leurs besoins. Cette capacité semble être érodée par les actions de l'homme aujourd'hui. C'est le consumérisme qui caractérise l'humain actuel.

Voilà pourquoi la rédaction de la *Revue Libregeoise d'Etudes Scientifiques* a jugé utile de publier les actes de ce colloque dont les pertinentes réflexions demeurent d'actualité.

Professeur Alain YELE-YELE ALAMI,

Rédacteur en chef

Sommaire

COMITE DE DIRECTION.....	5
Avertissement.....	7
Sommaire.....	9
Éditorial.....	13
Mot d’ouverture du Président de la Société Philosophique du Congo (SOPHICO).....	19
Message d’Audrey AZOULAY, Directrice générale de l’UNESCO, pour la Journée mondiale de la philosophie, le 16 novembre 2022.....	25
Message du Professeur Prince KAUMBA Samajiku, Recteur honoraire de l’Université de Lubumbashi, Professeur à l’Université de Kinshasa, Sénateur.....	27
AXE I: L’HUMAIN, LA TECHNOSCIENCE ET SES ENJEUX ETHIQUES.....	31
Intelligence artificielle et questions éthiques, par professeur Willy OKEY	33
Le genre à l’ère de la révolution biotechnologie que : la transsexualité ou la redéfinition de l’humain, par professeur Réginald ALEMBE Akuku	49
Du progrès technique moderne a la posthumanité. L’humain entre création et évolution, par professeur Jules MAIDIKA Asana	65
L’humain, la science et l’eschaton, par professeur Norbert KALINDULA	75
AXE II : L’HUMAIN ET L’ORDRE SOCIAL.....	103

Du métier de l'enseignant dans l'école de demain. Pour un polycentrisme et une diversité historique ! Par professeur Jacques NGANGALA Balade Tongamba	105
Vulnérabilité humaine et retour à la philosophie, par professeur Rigobert KABAMBA	119
L'"humain qui vient": essai d'interprétation fondée sur le livre des morts des anciens égyptiens (LMAE), Par Professeur Jean -Barnabé Milala Lungala	149
Quel est le rôle du philosophe politique dans la société ? Débat avec le philosophe Georges NDUMBA, par professeur Louis MPALA Mbabula	183
AXE III : L'HUMAIN, LA RATIONALITE ET LE DEFI ECOLOGIQUE.....	197
L'avenir de l'humanité et de son environnement a l'épreuve de la technoscience, par professeur Alain YELE-YELE Alami	199
L'aménagement du territoire : de la promotion de l'humain au souci écologique, par professeur Maurice BONDULU Boita	223
Entre deux mondes : nous vivons dans le clair-obscur, par professeur Jean-Claude KAKULE	245
AXE IV : L'HUMAIN, LA POLITIQUE ET L'EDUCATIONLA POLITIQUE CONGOLAISE D'HIER À DEMAIN.....	261
Réflexion sur le devoir-faire du congolais face à une écologie politique hostile à son bien-être, par professeur Jean-Pierre BOKANGA Itindi	263

De l'humanité à l'animalité: l'humain et le politique en République Démocratique du Congo, par professeur Jean-Pierre LIFOLI BALEA	277
Jeunesse et changement de mentalité à l'épreuve du culturel congolais. Pour quelle éducation à la citoyenneté et au patriotisme ? Par Professeur Grison-Trésor KAKUMBI BELUMBA	285
Rapport final.....	301
Considérations, recommandations et résolutions.....	303

Éditorial

La Journée mondiale de la Philosophie est une institution de l'UNESCO qui met en avant-plan le rôle central de la philosophie dans la recherche de la compréhension des problèmes auxquels sont confrontés les hommes, les sociétés, les cultures. Elle vise à promouvoir la pratique philosophique comme instance de réflexion rigoureuse sur l'homme et son rapport au monde. Célébrée chaque année le troisième jeudi du mois de novembre sur un thème précis, cette Journée constitue un vrai festin de l'esprit. C'est dans ce sens que la Société Philosophique du Congo (SOPHICO) s'est approprié cette initiative de l'UNESCO en tant que rendez-vous annuel important où se croisent dans les réflexions les dimensions à la fois universelle et contextuelle des problèmes cernés et discernés. Depuis des années, la SOPHICO célèbre la Journée mondiale de la Philosophie à Kinshasa, mais au cours des éditions précédentes, il a germé l'idée d'une célébration rotative entre Kinshasa, Lubumbashi et Kisangani qui constituent les trois grands pools universitaires de la République Démocratique du Congo, l'idéal étant de redynamiser les Écoles philosophiques (EFIL) du pays. Kisangani est ainsi la première ville en province sur laquelle la SOPHICO a jeté le dévolu pour l'édition 2022 de la Journée, Lubumbashi étant prévue pour l'édition suivante.

Le thème de cette année est : « L'humain qui vient ». Dans un monde hyper-technologisé, le concept même d'humanité est en constante évolution. Qu'appelons-nous humain aujourd'hui ? Qu'est-ce que nous continuons à appeler humain malgré l'évolution historique évidente et l'avenir incertain auquel nous sommes confrontés ? Assistons-nous à une transfiguration si radicale que sa propre définition, en plus de l'horizon humaniste, est dépassée ? Comment envisager les nouvelles figures de l'humain à venir ? Ces questions ont structuré les réflexions de cette Journée célébrée dans le prestigieux amphithéâtre de l'Université de Kisangani (UNIKIS), les 12 et 13 décembre 2022. Le présent volume constitue la somme des contributions combien précieuses ayant marqué ce

rendez-vous à caractère historique à Kisangani. Elles sont réparties en quatre axes que voici : 1) L'humain, la technologie et ses enjeux éthiques ; 2) L'humain et l'ordre social ; 3) L'humain, la rationalité et le défi écologique ; et 4) L'humain, la politique et l'éducation.

Le premier axe de réflexion, à savoir « L'humain, la technologie et ses enjeux éthiques », comprend quatre contributions. Il s'ouvre par celle de Willy Okey sur l'Intelligence Artificielle (IA) et les questions éthiques. Il relève l'évidence selon laquelle nous vivons désormais dans un monde « glocalisé », ce monde où le global devient local et le local devient global, faisant des hommes citoyens d'un univers nouveau : Digitalis. Si l'idéal de l'Intelligence Artificielle est de faciliter la vie, cela ne va pas sans défis sur le plan éthique de l'agir humain, tant cette révolution empiète les règles établies. L'ambition de l'Intelligence Artificielle se révèle ainsi dangereuse à maints égards. Vient ensuite la contribution de Réginald Alembe sur le genre à l'ère de la révolution biotechnologique : la transsexualité ou la redéfinition de l'humain. Il observe que le développement des biotechnologies permet, de nos jours, de donner une réponse concrète à l'idéal transhumaniste de la résolution des problèmes de l'homme à partir de la transformation de son corps et de sa structure biologique. C'est le cas du phénomène de la transsexualité qui, bouleversant l'écologie de l'humain, et remettant en cause la relation différentielle homme-femme, incite de plus en plus à un questionnement philosophique sur l'humain et sur la définition de sa nature, au regard du progrès de la science en général et de la science du vivant en particulier. Dans la même lignée, Jules Maidika se penche sur la question du progrès technique moderne et de la posthumanité, situant ainsi l'humain entre création et évolution. La technique moderne, pense-t-il, place son ancrage sur un effort incessant du saisissement de l'être et du monde. Et ce projet moderne de quantification du monde débouche sur l'objectivation et sur l'arraisonnement de celui-ci avec tout ce qu'il contient. La dernière contribution de cet axe est de Norbert Kalindula. Sa réflexion se déploie

sur trois concepts corrélés : l'humain, la science et l'eschaton. Ce dernier concept engage le devenir de l'homme et le rôle de la science dans ce devenir. Si la question du devenir de l'homme se pose avec acuité, c'est que la science propose, en tant qu'expérience de l'esprit, une dimension capable de donner à l'existence humaine une signification intégratrice. On ne peut penser le devenir de l'humain, dans le contexte d'une civilisation industrielle, que dans une perspective qui prend en compte l'avènement de la science en un sens à la fois cognitif et existentiel.

Le deuxième axe, « L'humain et l'ordre social », est meublé de quatre contributions dont les deux dernières, en signe d'hommage, sont des discussions de disciples avec leurs Maîtres : d'un côté, Jean-Barnabé Milala et Marcel Tshiamalenga, de l'autre, Louis Mpala et Georges Ndumba. La première réflexion de cet axe est de Jacques Ngangala qui se propose de penser le métier de l'enseignant dans l'école de demain, mettant en exergue le polycentrisme et la diversité historique. Partant du constat selon lequel les mutations que l'humanité est en train de subir par l'intrusion de nouvelles sciences dites NBIC vont remodeler notre système de connaissance, le monde du travail et de la politique, Jacques Ngangala souligne que l'enjeu majeur de ce nouveau siècle se joue au niveau de la gestion de l'information tant dans son mode de constitution que dans le processus de sa transmission aux générations futures par le travail de l'éducation. D'où l'ultime nécessité de repenser l'école, le lieu où se réalise le travail de l'éducation. Il propose d'entreprendre une véritable réforme de l'école dès aujourd'hui afin de préparer nos enfants, petits-enfants et arrières petits-enfants à affronter un tel monde. Pour cela, il y a, pour l'enseignant, urgence de revoir ses méthodes d'enseignement.

Sensible à la pandémie de Covid-19 qui a frappé l'humanité, Rigobert Kabamba consacre sa réflexion sur la fragilité humaine et le rôle de la philosophie face à ce qui apparaît comme une véritable tragédie. La maladie, fût-elle la terrible covid-19, est un phénomène proprement humain. Elle a des rapports avec notre ontologie et avec la gestion

politique de la cité. Mais elle touche aussi le rapport de l'homme souffrant avec la Transcendance.

Jean-Barnabé Milala parcourt le trajet qui va de la philosophie du langage à l'humanisme devenant, déployant sa cogitation sur le devenant humain et ses deux modes d'existence chez Ignace-Marcel Tshiamalenga. Cette réflexion part de la lettre de Tshiamalenga adressée à l'Humanité. Ladite lettre se présente sous forme d'un ensemble d'aphorismes que Milala exploite. La lettre s'intitule Une lettre à l'Humanité et à tous les univers ou multivers. Elle rejoint la question suivante : Comment revisiter les présupposés de l'Être et du Devenir, ipso facto toujours déjà de l'humain ? Et ce pour autant que la bisoïté est toujours déjà nécessairement aussi bien une unité du visible et de l'invisible qu'une unité anthropologique, cosmique et humaine.

Ce deuxième axe se clôture par un débat entre Louis Mpala et Georges Ndumba sur le rôle du Philosophe politique dans la Cité. Au cœur du débat, un texte de Georges Ndumba publié une année avant que Mpala, aujourd'hui Professeur Ordinaire et Recteur de l'Université de Likasi, ne devînt son étudiant. Très rapidement il en fait la recension en présentant les grandes thèses avant de commencer la discussion proprement dite. Ndumba se focalise sur l'efficacité de l'action du philosophe dans l'organisation politique et sociale d'une communauté. Selon lui, le philosophe politique a un rôle éminent dans la Cité, la philosophie fonctionnant comme questionnement en vue de mettre en relief les conditions de possibilité d'une existence sensée. Elle se décline à la fois comme instance rationnelle, politique et morale. Un accent est mis sur l'articulation de la raison et du pouvoir. Ce qui génère une série d'exigences. Cet échange entre Mpala et Ndumba, entre le disciple et son maître, s'avère être très fructueux.

Le troisième axe portant sur « L'humain, la rationalité et le défi écologique » comprend trois contributions. La première est celle de Alain

Yele-Yele sur « L'avenir de l'humain et son environnement à l'épreuve de la technoscience ». Il considère que l'avenir de l'humanité est en danger à cause d'une technoscience débridée. Un tableau très sombre de la situation de l'homme et de son environnement est brossé dans son approche qui relève plus du souci de l'humain à venir et son habitus que du catastrophisme. Cela exige une forte prise de conscience que dévoilent les questions qu'il se pose. Il y a, pense-t-il, urgence d'éthiciser la technoscience, gage de l'avenir de l'humanité et de son environnement. Emboîtant les pas à Alain Yele-Yele, Maurice Bondulu suggère une réflexion sur l'aménagement du territoire, avec comme point saillant le souci écologique et la promotion de l'humain. Il épingle la désarticulation du rapport homme-nature, laquelle désarticulation a des conséquences désastreuses aussi bien sur la nature que sur l'humain. D'où pour lui, l'aménagement du territoire voudrait initier à un nouvel art d'habiter le monde. Le texte de Jean-Claude Kakule clôture cet axe en faisant remarquer le clair-obscur dans lequel nous vivons désormais, clair-obscur occasionné par l'entre deux mondes où nous nous situons, celui d'hier et celui d'aujourd'hui minés par les idéologies d'essence mondialiste. La description faite du monde actuel dans son exposé donne à penser sur l'avenir et le devenir de l'humain. Il n'hésite pas à faire un pronostic plus réaliste qui peut se révéler comme un regard pessimiste : le monde à venir n'offre pas ou pas assez de perspectives de la réussite humaine.

Le dernier axe de réflexion qui s'articule sur « L'humain, la politique et l'éducation », comprend également trois contributions, celles de Jean-Pierre Bokanga, Jean-Pierre Lifoli et Grison Kakumbi. Jean-Pierre Bokanga, qui fait le décryptage phénoménologique de la politique axée sur la République Démocratique du Congo, part du constat de déficit de promotion de bien-être de tous. Il en attribue la cause à la nature d'une écologie politique entretenue par les gouvernants et les gouvernés, relevant, grâce à l'histoire, les tares d'hier et d'aujourd'hui. Enfin, il pense qu'une nouvelle écologie politique mue par le souci du bien commun est

nécessaire pour l'avenir du pays. Politologue de son état, Jean-Pierre Lifoli cerne les contours de l'humain et de la politique. Il attire l'attention sur l'ambivalence de la politique. Celle-ci navigue entre la réalisation du bien et la commission des actes immoraux. Il fait remarquer que le passage de l'animalité à l'humanité politique est conditionné par l'usage de la conscience, de la raison, de la mémoire, de la dignité et de sa capacité de comportements moraux dans l'organisation et la gestion de la cité. Ce à quoi il convie les acteurs politiques. En dernier lieu, Grison Kakumbi intervient sur ce qui affecte la jeunesse et qui nécessite un changement de mentalité, plaidant ainsi pour une éducation à la citoyenneté, avec un accent aigu sur le patriotisme.

Ces travaux sont précédés par trois allocutions, à savoir le mot d'ouverture du Professeur Georges Ndumba, Président de la Société Philosophique du Congo (SOPHICO), l'adresse de Audrey Azoulay, Directrice Générale de l'UNESCO, et le message du Professeur Prince Kaumba empêché suite à ses charges sénatoriales. À la fin se trouve le Rapport général des assises.

Nous vous souhaitons une très bonne lecture !

Pr Henri Gbadi Finimonga
Secrétaire Général de la SOPHICO

Mot d'ouverture du Président de la Société Philosophique du Congo (SOPHICO)

Grande est la joie que je ressens, immense, le bonheur que j'éprouve et profonde l'émotion qui m'étreint en ce moment précis où je prends la parole, au nom de la Société Philosophique du Congo, dans le bon cadre de l'amphithéâtre de l'Université de Kisangani à l'occasion de la célébration de la Journée mondiale de la Philosophie, édition 2022. Cette célébration se situe dans la tradition des Journées mondiales de la Philosophie instituées par l'UNESCO comme un forum de recherche concertée et interdisciplinaire où la réflexion théorique vient à la rencontre des expériences concrètes et pratiques.

C'est avec délectation que je m'associe au souhait de bienvenue que vous a adressé le Recteur de l'Université de Kisangani. Soyez tous rassurés de notre haute et respectueuse estime.

Avant toute chose, permettez-moi de remercier, en premier lieu, Madame la Gouverneure de la Province de la Tshopo pour avoir accepté d'ouvrir les assises de la Journée mondiale de la Philosophie en cette année.

Votre présence est le signe éloquent de la relation de respect et de partenariat que le Gouvernorat entretient avec les Institutions savantes de la ville de Kisangani.

Mes remerciements iront ensuite et directement à son Excellence Mgr Marcel UTEMBI, Archevêque Métropolitain de Kisangani et Président de la CENCO, pour sa sollicitude pastorale à l'endroit des instances de réflexion et des hauts lieux de pensée.

Mes sentiments de gratitude au Recteur de l'UNIKIS, le Professeur Jean-Faustin Bongilo, ainsi qu'à son Chef de Département de Philosophie, le Professeur Jean-Pierre Bokanga, pour leur accueil généreux. Sans hésitation, ils ont répondu positivement à notre proposition alerte et zélée

d'organiser cette édition de la Journée mondiale de la Philosophie ici à Kisangani.

Je m'empresse de saluer tous les bienfaiteurs, sans l'aide desquels l'organisation de nos assises n'aurait pas pu avoir lieu.

J'adresse mes salutations respectées à toutes les autorités politico-militaires et administratives de la Ville.

Enfin, un chaleureux bonjour à toutes les autorités académiques de nos établissements du Supérieur, sans oublier le Représentant des étudiants, Doyens, Chefs de Départements, Professeurs et étudiants des Facultés et Départements de Philosophie, venus savourer le bonheur de nos échanges amicaux. Tout à l'heure, nous aurons droit à la présentation de toutes les délégations présentes.

Pour nous avoir offert votre disponibilité à la cérémonie d'ouverture de nos assises, veuillez recevoir, chères Autorités politico-civilo-administratives, le témoignage de notre gratitude et de pleine satisfaction dans l'œuvre que vous réalisez dans cette ville de Kisangani.

La pratique philosophique est assise sur la confrontation raisonnée des arguments. Voilà pourquoi, notre colloque, notre festin de l'esprit constitue le lieu privilégié qui pose les conditions a priori de réplique aux préoccupations de notre société. Ces journées sont, en fait, une contribution de la grande famille des Philosophes Congolais consistant à conscientiser et à sensibiliser tout Congolais à prendre part à l'effort collectif et national en vue de gagner les différents défis de l'heure. Ces journées prônent la Philosophie en tant que valeur indépassable pour la recherche d'explications et des solutions aux problèmes de l'existence.

Cette année, la Journée mondiale de la Philosophie est célébrée sous le thème : « L'humain qui vient ». Dans un monde hyper-technologisé, le concept même d'humanité est en constante évolution. Et parmi les défis majeurs à relever en vue d'un vivre-ensemble meilleur, celui de l'homme

semble prioritaire. En effet, les sociétés et les institutions ne valent que les hommes qui les animent, car en réalité, les sociétés, les institutions sont neutres, elles prennent vie et coloration par le souffle que leur insufflent les hommes. Si ces derniers sont fous comme Caligula, la Cité brûle, s'ils sont sages comme Périclès, la Cité prospère. C'est pourquoi, il importe de s'interroger sur le portrait-robot de l'homme de demain. Chacun doit se remettre en cause, en procédant à son introspection, de sorte que de cette longue pérégrination intérieure naisse un homme nouveau, pétri de paix, de justice et de civisme.

Bref, « l'humain qui vient », en ce qui nous concerne, devra vaincre la crise du Muntu en vivant selon le principe bumuntu, principe explicatif de l'essence et de l'itinéraire de la vie de l'humain congolais, dans ses différentes facettes, dans la voie de l'excellence et de dignité, individuellement et communautairement.

Les réflexions de notre colloque vont se déployer autour de la problématique de l'humain dans une dimension à la fois prospective et contextuelle. Les communications vont surtout chercher à questionner l'humain dans les sphères qui l'impactent de manière très décisive, notamment :

- L'humain et le progrès de la techno-science,
- L'humain et l'environnement,
- L'humain et le problème de l'éducation,
- L'humain et la révolution biotechnologique,
- L'humain et les questions éthiques
- L'humain et la politique

Kinshasa ayant jusqu'alors organisé les assises de nos Journées mondiales de la Philosophie, les vœux ont été émis lors des éditions précédentes de diversifier les sites de ce rendez-vous annuel du savoir afin de redynamiser les Ecoles à travers trois grands pools : Kinshasa, Lubumbashi et Kisangani. C'est dans ce sens que cette année, l'Université de Kisangani

(UNIKIS) a été choisie pour abriter l'édition 2022 de la Journée mondiale de la Philosophie, l'Université de Lubumbashi (UNILU) étant programmée comme hôte de l'édition 2023. Mais ce choix n'est pas sans raison. C'est ici l'occasion pour moi d'adresser au nom de la SOPHICO mes félicitations solennelles au Recteur de l'UNIKIS et tout son comité de gestion, pour leur leadership à la tête de la troisième grande université de notre pays. La pertinence de leur vision et la justesse de leurs actions font que la cote de l'UNIKIS est maintenant très haute.

Mais ce n'est pas tout. Le choix de Kisangani est dû aussi à la fécondité et à la qualité du travail abattu par l'Ecole philosophique de Kisangani dont l'épicentre est le Département de Philosophie dans la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'UNIKIS. La création de la revue philosophique *Dynamique Critique* et la promotion des thèses en Philosophie dans les universités de Bunia, Bukavu, Goma... sont des signes éloquents du dynamisme et de la maturité de l'Ecole philosophique de Kisangani. Permettez-moi alors ici de saluer le travail et la posture d'un collègue qui s'est dépassé et dépensé pour l'émergence de cette Ecole de Kisangani : je veux citer le Professeur Jean-Pierre Bokanga, Wa Bulaya, autour de qui ont gravité les activités donnant lieu à la renaissance et à l'édification du Département de Philosophie de l'UNIKIS et à l'Ecole philosophique de Kisangani. Il mérite nos applaudissements.

La présence de plusieurs personnalités scientifiques et philosophiques venues de Kinshasa, de Bukavu, de Lubumbashi et de toutes les Institutions d'Enseignement Supérieur et Universitaire de la ville de Kisangani, cette présence, disais-je, témoigne de l'estime que nous avons pour l'Université et l'Ecole philosophique de Kisangani. Mais comme disent les Latins : *Honor onus*. Notre souhait le plus ardent c'est de voir cette Ecole philosophique de Kisangani se doter des moyens structurels, humains et matériels au bénéfice d'une pratique philosophique qui sera toujours au service de l'humain qui vient.

Nous sommes en droit d'espérer que les communications annoncées alimenteront décisivement, pour le bénéfice de nos pratiques différenciées, le débat ainsi configuré.

Merci

Pr Georges Ndumba Yoole L'Ifefo

Président de la SOPHICO

**Message d'Audrey AZOULAY,
Directrice générale de l'UNESCO,
pour la Journée mondiale de la philosophie, le 16 novembre 2022**

Bonjour à tous,

Et bienvenue à l'UNESCO, pour cette Journée mondiale de la philosophie, ou devrais-je dire, ces journées. Chaque année, nous attendons avec impatience ce moment, qui nous offre un temps précieux de respiration, de réflexion et de mise en perspective.

Et à l'UNESCO, nous savons combien cette réflexion est nécessaire. Les outils de la philosophie sont indispensables pour comprendre le monde et donc pour pouvoir agir sur lui.

Sans philosophie, impossible de définir les lignes éthiques du développement technologique par exemple -comme nous l'avons fait à l'UNESCO sur le génome humain, ou tout récemment sur l'éthique de l'intelligence artificielle.

Sans philosophie, impossible de repenser notre rapport au vivant, dont on sait à quel point il doit profondément changer. C'est ce à quoi nous invitait Bruno Latour, qui nous a quittés le mois dernier.

Avec la figure de Gaïa, il cherchait à mettre un mot sur la profonde interdépendance entre l'humanité et notre planète. C'est aussi notre conviction ici à l'UNESCO : dans nos réserves de biosphère dans 134 pays, près de 300 millions d'hommes et de femmes font de cette philosophie leur quotidien.

Enfin pas non plus de paix, pas de solidarité intellectuelle et morale de l'humanité sans philosophie. C'est la voie que nous montre la philosophie

ubuntu, avec sa belle formule, « je suis parce que tu es », et cela aussi cela résume la raison d'être de l'UNESCO. Dans un monde traversé de crises, la philosophie n'est ainsi pas une option ou un moment de distraction, c'est une nécessité.

Cette Journée ouvre précisément ce temps nécessaire de la pensée – et elle l'ouvre pour tous les âges, car il n'est jamais assez tôt pour philosopher. Ces trois prochains jours, la maison de l'UNESCO vivra au rythme de la pensée, autour de ce thème si essentiel de « l'humain qui vient ».

DG/2022/76 Original: français Page 2 de 2 Ensemble, vous réinterrogeriez notre humanité commune, en abordant des questions aussi complexes que celles de l'héritage des colonialismes, de notre rapport au vivant, ou des nouvelles technologies.

Vous croiserez la philosophie avec l'ensemble du champ des sciences humaines, de la psychanalyse à l'anthropologie, mais aussi avec les arts. Je veux donc remercier chacune et chacun d'entre vous, qui êtes venus apporter chacun son regard, son expertise, sa pensée pour réfléchir ensemble.

Et je voudrais remercier enfin nos partenaires pour cet événement, le studio Fresnoy et les Rencontres Philosophiques de Monaco.

Merci à vous, merci à eux. Bonnes discussions et belle Journée mondiale de la philosophie.

**Message du Professeur Prince KAUMBA Samajiku,
Recteur honoraire de l'Université de Lubumbashi,
Professeur à l'Université de Kinshasa,
Sénateur**

Chers amis de la culture, de la pensée et de la sagesse,
Philosophes de la République Démocratique du Congo,

Je viens vous adresser ce message à partir de la ville de Kinshasa où je suis retenu par des charges sénatoriales qui conviennent à mon âge. J'aurais bien voulu être des vôtres, vivre cet événement au cours duquel nous célébrons chaque année ce qui nous unit le plus, à savoir l'amour de la philosophie, la passion pour la pensée, l'enthousiasme du débat. Kisangani est une ville qui donne à rêver et à poétiser la vie, et à ce titre, elle est en elle-même un précieux tremplin pour la discussion philosophique.

Quand je considère le thème retenu par l'Unesco pour la présente journée mondiale de la philosophie, je me réjouis de constater qu'il se rapproche fort de mes préoccupations actuelles lesquelles touchent à l'éducation civique et au sens de l'humain. Plutôt que d'aller chercher loin l'inspiration, je me suis simplement résolu de faire ce qu'aurait mon grand-père en pareille circonstance. Je me suis saisi de ma récente publication intitulée « comprendre ubuntu » (R.P. Tempels et Mgr Desmond Tutu sur une toile d'araignée, L'Harmattan, 2020), en me disant que je ne manquerais pas d'y puiser de quoi vous entretenir. Je ne pouvais donc pas trouver mieux pour rencontrer le thème de « l'humain qui vient ».

Là où des philosophes provenant d'horizons divers consacraient le meilleur de leur temps à deviser sur l'humanisme dans tel ou tel siècles, j'aimerais saisir la présente occasion pour nous inviter à nous approprier la pensée ubuntu, une pensée déjà mise en valeur par le RP. Tempels, à

travers sa célèbre publication intitulée la philosophie bantoue, une pensée naguère mise au jour par Mgr Desmond Tutu et le président Nelson Mandela, à travers la commission vérité et réconciliation.

A l'heure où nous nous séparons enfin du XX^e siècle, à la suite des transformations sociales majeures induites à la fois par le surgissement du Covid-19, la déflagration de la guerre de l'Ukraine, et la guerre de balkanisation du Congo, par quel bout faudrait-il prendre ce concept si riche, si populaire et pourtant si délicat à définir ?

J'ai cru utile de suivre en cela le sage conseil de mon grand-père qui disait : « si tu te cognes, ne regardes pas à quel endroit tu es tombé, regarde plutôt la souche à laquelle tu t'es cogné ». Je suis donc allé à la rencontre des artistes pour leur demander de m'indiquer sous quel angle aborder « l'humain qui vient ». Trois ou quatre artistes ont répondu à mon appel et ils m'ont tous dit : « tala sima zonga moto ». Qu'il s'agisse de Ferre Gola ou de Tidiane Mario d'Escom Mobile, ou même encore des acteurs du théâtre populaire, tous ont fustigé « moto oyo motema naye ezanga rétroviseur ».

J'aurais bien voulu engager davantage les échanges autant avec les artistes qu'avec vous, mais qui ignore les surprises qui furent réservées à l'intraitable Buluyeke, le jour où il prit le risque de faire circuler son micro baladeur en adressant aux passants la question suivante : « tala sima zonga moto na français nde nini ? ».

Il me semble donc que la tâche qui nous revient au regard du thème de cette année, c'est de reconsidérer notre vie, notre pensée et notre action à la lumière d'une exigence d'humanité, d'ubuntu, de bumuntu, de bomoto. Et quel que soit la dimension que chacun de nous abordera, la question demeurera celle de savoir comment rejoindre l'humain pour bâtir davantage l'humanité.

Merci au professeur Georges Ndumba d'avoir réussi le coup de force d'amener le flambeau de la philosophie à Kisangani, et de nous rappeler ainsi que Kinshasa et Lubumbashi ne constituent guère des nombrils de la philosophie dans notre pays ; et nous devons désormais nous employer à renforcer aussi ce pôle pour un meilleur enracinement de la pratique philosophique congolaise et africaine.

Tous mes souhaits de plein succès à la journée mondiale de la philosophie, vives amitiés à la communauté philosophique de Kisangani, et bon vent à la société philosophique du Congo.

Puisse la paix germer dans notre pays pour que l'humanité fleurisse dans notre sous-région.

Merci de votre aimable attention.

Professeur KAUMBA Lufunda
Philosophe et Criminologue

AXE I

**L'HUMAIN, LA TECHNOLOGIE ET SES ENJEUX
ETHIQUES**

INTELLIGENCE ARTIFICIELLE ET QUESTIONS ETHIQUES

Par

Professeur Willy OKEY

Université Saint Augustin de Kinshasa

Résumé

L'intelligence artificielle expose l'homme devant un balancier qui fait alterner dénonciation et apologie. Cette ambivalence technoscientifique met aux prises le naturel et l'artificiel. Sans doute, l'"Homo sapiens" est mort pour laisser la place à l'"Homo digitalis" ou l'"Homo numericus". Dans son déploiement, l'intelligence artificielle offre non seulement plusieurs avantages à l'homme, mais recèle aussi des inconvénients touchant aux mœurs, à l'éthique, notamment la manipulation de l'homme en lui enlevant sa naturalité, son inventivité pour en faire un produit de la technologie, c'est-à-dire un cyborg. Il est donc urgent que l'éthique aide l'homme à garder le contrôle de son œuvre, à garantir la transparence algorithmique, à apprivoiser la technologie pour contrôler ses effets négatifs, sinon la fin de l'Humanité pourrait en résulter. La présente réflexion tente de plancher sur la place de l'éthique dans l'intelligence artificielle.

Mots-clés : Intelligence artificielle, éthique, technoscience, technologie, l'homme.

Abstract

Artificial intelligence exposes the man before a balance that alternates denunciation and apologia. This techno-scientific ambivalence pits the natural against the artificial. Undoubtedly, the "Homo sapiens" died to make way for the "Homo digitalis" or the 'Homo numericus'. In its deployment, artificial intelligence not only offers several advantages to man, but also conceals disadvantages affecting morals, ethics, including

the manipulation of man by removing his naturalness, his inventiveness to make it a product of technology, that is to say a cyborg. It is therefore urgent that ethics help man to keep control of his work, to guarantee algorithmic transparency, to tame technology to control its negative effects, otherwise the end of humanity could result. The present reflection attempts to explore the place of ethics in artificial intelligence.

Keywords: Artificial intelligence, ethics, technoscience, technology, man.

Introduction

Nous vivons aujourd'hui dans un monde **glocalisé**, c'est-à-dire un monde où le global devient local et le local devient global, et nous sommes tous citoyens de Digitalis, le pays qui compte plus de quatre milliards d'habitants. Tous nous sommes embarqués, sans notre consentement, dans ce pays de la digitalisation. L'homme serait ainsi appelé à la progression vers des choses plus grandes, à dominer sur les choses et, on se rend compte, sur l'homme lui-même. Le souci est celui de rendre notre vie sur terre plus aisée. Ce souci d'améliorer les conditions de vie, qui anime l'homme de tout temps, entraîne avec lui des problèmes éthiques sur l'agir de l'homme car une telle ambition peut se révéler dangereuse à certains égards. La neutralité de la technoscience en matière de moralité des actes humains pose donc problème. L'homme se retrouve pris au piège entre la fascination pour un nouveau mode d'être qu'apportent la technologie et la peur de la fin de l'Humanité qui pourrait en résulter.

Avec l'avancée de la technoscience, le naturel et l'artificiel se côtoient. Des questions se posent alors du point de vue juridique, du point de vue éthique, du point de vue économique, du point de vue éducationnel... Autrement dit, la révolution technologique bouleverse notre quotidien sur tous les plans, Nous sommes submergés au plan moral, politique, juridique, comportemental, et j'en passe. C'est le même le sens souci de l'argumentaire de ces assises qui commence comme suit : « Dans un

monde hyper-technologique le concept même d'humanité est en constante évolution. Qu'appelons-nous humain aujourd'hui ? ». Nous sommes dans une société numérique, une société de l'information, une société en réseaux, c'est l'affirmation de l'homo numericus.

Devant l'inéluctabilité du développement de l'intelligence artificielle, 193 Etats viennent de mettre en place un cadre juridique, propice à un déploiement sain de la technologie, en signant le 25 Novembre 2021 un accord de recommandation sur l'éthique de l'IA. A l'occasion de cette signature, Audrey Azoulay, la Directrice générale de l'UNESCO, déclarait que « le monde a besoin de règles pour que l'intelligence artificielle profite à l'humanité et la recommandation sur l'éthique de l'IA est une réponse forte ».

Notre propos, comme l'indique si bien notre intitulé, retiendra l'aspect éthique de ce mariage entre l'homme et l'intelligence artificielle. Une société sans normes devient une société dangereuse et peut conduire à son auto-destruction. C'est pourquoi le recours à l'éthique s'avère une nécessité, car, pour paraphraser le titre d'un de mes articles, nous devons nous ouvrir à l'intelligence artificielle pour ne pas mourir. Mais à quel prix ?

Nous articulerons notre texte autour de deux thèmes : dans un premier temps nous parlerons de l'Intelligence Artificielle et, dans un second moment, nous aborderons quelques problèmes éthiques que pose cette intelligence.

I. L'intelligence Artificielle

Le terme **Intelligence Artificielle (IA)** est une invention, en 1956, de John McCarthy, Marwin Minsky, Nicolas Rochester et Claude Shannon de Dartmouth College dans le New Hampshire (Etats Unis). Pour eux, et encore aujourd'hui, cette expression est employée « pour désigner la

discipline informatique qui vise à fabriquer des machines simulant une à une les différentes fonctions de l'intelligence »¹ ; autrement dit, cette terminologie désigne les sciences et les technologies qui permettent de simuler l'intelligence humaine au moyen des machines. On part du principe selon lequel « toutes les facultés cognitives, en particulier le raisonnement, le calcul, la perception, la mémorisation, voire même la découverte scientifique ou la créativité artistique, pourraient être décrites avec une précision telle qu'elle devrait être possible de les reproduire à l'aide d'un ordinateur »². Dans le langage courant, l'intelligence artificielle comprend les dispositifs imitant ou remplaçant l'homme dans certaines mises en œuvre de ses fonctions cognitives.

Il faut cependant signaler que c'est déjà en 1936 qu'Alan Turing a inventé cette intelligence par le pont qu'il établit entre une formalisation mathématique du calcul et les automates à états finis (les ordinateurs). « L'intelligence artificielle ne vise aucunement à destituer l'homme de son privilège de penser, pour lui substituer une machine pensante. Elle ne bâtit que des théâtres imaginaires, où se meuvent des personnages chimériques dotés d'aptitudes partielles. Elle n'est qu'une intelligence fabriquée au moyen des techniques informatiques ; autrement dit, elle n'est qu'une 'intelligence artificielle' »³.

Certains considèrent l'Intelligence Artificielle comme des prothèses qui pallient aux déficiences de notre intelligence. Aujourd'hui, l'Intelligence Artificielle est omniprésente dans notre vie. Grâce aux automates, nos agendas sont gérés, nos courriers électroniques sont filtrés, on peut suivre l'évolution de son compte Mpesa, on peut être prévenu de l'imminence d'un accident à cause de l'inattention au volant, on peut arriver à destination même si c'est pour la première fois qu'on y va, le pilote peut

¹ J-G. GANASCIA, *Intelligence artificielle. Vers une domination programmée ?*, Paris, Cavalier Bleu, 2017. (Idées recues). Texte en ligne consulté le 24 Novembre 2021.

² *Ibid.*

³³ J-G. GANASCIA, *Intelligence artificielle. Vers une domination programmée ?*, *op.cit.*

se reposer en mettant son avion en mode pilotage automatique, les fautes de frappe peuvent être corrigées, on peut passer de la parole à l'écriture sans toucher au clavier de son ordinateur ou smartphone, le véhicule peut s'immobiliser pour éviter un accident grâce à l'ABS – le système de freinage automatique, etc. En parlant de l'Intelligence Artificielle, on pense à « la reproduction, au moyen des machines, des différentes fonctions de notre entendement, comme la capacité de parler, de lire, de comprendre, de calculer, de raisonner »⁴ (pensons par exemple au dialogue entre un voyageur et sa compagnie d'aviation pour savoir si le vol sera à l'heure. On dialogue avec une machine qui vous répond avec exactitude. Encore faut-il une bonne prononciation). Les consoles, les jeux vidéos, le progrès de la robotique sont une expression claire du développement de l'Intelligence Artificielle.

L'intelligence artificielle recouvre de manière effective deux domaines très larges : la perception et la cognition. Du point de vue de la perception, les avancées ont été significatives en rapport avec la reconnaissance vocale et la reconnaissance d'images ; tandis qu'en ce qui concerne la cognition, les avancées concernent le machine learning (on peut par exemple identifier vos intérêts à partir de vos recherches sur internet).

Dans ce nouveau monde algorithmique, on pense que l'Intelligence Artificielle a un rôle très limité (une simple aide à la décision) et qu'en aucun cas elle ne pourra remplacer l'être humain, son créateur. Les moteurs d'intelligence artificielle sont conçus et développés par des humains. De ce fait, leurs instructions devraient demeurer « explicables ». C'est ainsi que Mohamed Mansouri trouve qu'il serait même impropre de parler d'intelligence artificielle d'autant plus qu'il s'agit d'une simple fonctionnalité car cela sème de la confusion entre l'intelligence des personnes qui l'ont créée et celle portée par les outils. Partant de l'étymologie, le terme intelligence (Inter et ligere) renvoie à la faculté de

⁴ *Ibid.*

lier des situations entre elles. « L'intelligence, c'est aussi 'réagir avec discernement face à des situations nouvelles, tirer profit de circonstances fortuites, discerner le sens de messages ambigus ou contradictoires, trouver des similitudes entre des situations malgré leurs différences, trouver de nouvelles idées', donc créer de la nouveauté »⁵. Mais l'IA ne crée pas, elle exécute les combinaisons des algorithmes. La question qui nous hante est celle de savoir si le progrès réalisé dans ce domaine ne se fait pas au détriment des valeurs éthiques.

D'une part on considère que les technologies des automates sont fiables pour un bon rendement, d'autre part on se rend compte aussi des dysfonctionnements de ces automates. La faute est alors attribuée à l'homme dans un défaut de communication réussie entre lui et la machine. « Trop rapides, elles nous fourvoient ; trop lentes, elles nous ennuiant, notre rythme n'est pas le leur. Nous interprétons mal les informations qu'elles nous fournissent ; et mal informés, nous les commandons mal »⁶. Devant l'évolution de l'intelligence artificielle, l'homme est pris en étau entre fascination et effroi. Pour ceux qui vivent la peur au ventre, l'intelligence artificielle est une réalité fantasme qui risque de nous amener à une troisième guerre mondiale – tant la compétition pour la supériorité de l'intelligence artificielle se joue au plan international entre les nations. « Les chercheurs du Facebook AI Research Lab (PAIR) ont été contraints de désactiver un moteur d'IA après avoir constaté que ses agents conversationnels avaient créé leur propre et unique langage que les humains ne pouvaient comprendre »⁷. L'IA utilise les données mises à sa disposition. L'inexactitude de celles-ci ne peut que se refléter dans les décisions de l'intelligence artificielle. « Les systèmes de machine learning les plus sophistiqués peuvent parfois s'avérer de véritables boîtes noires,

⁵ M. MANSOURI, « L'intelligence artificielle et la publicité : quelle éthique ? » in *Enjeux numériques*, n.1 (Mars 2018, p.58.

⁶ J-G. GANASCIA, *Intelligence artificielle. Vers une domination programmée ?*, op.cit.

⁷ M. MANSOURI, « L'intelligence artificielle et la publicité : quelle éthique ? », op.cit., p.53.

à tel point que les éditeurs des solutions eux-mêmes peinent parfois à expliquer correctement la raison d'une décision d'IA »⁸.

A la peur que peut engendrer l'évolution rapide de la technologie digitale, Geerts montre plutôt un optimiste étonnant. Selon lui, « la technologie aura bien être omniprésente, elle le sera en arrière-plan et davantage dans un rôle de soutien, ce qui sera positif pour notre santé (mentale). (...) Nous devrions aboutir à une sorte d'**augmented humanity** : les gens seront capables de se surpasser et deviendront donc plus humains grâce à la technologie. (...) Internet fonctionnera comme un 'cerveau externe', et des algorithmes nous faciliteront la vie. La technologie nous déchargera de tâches inutiles afin que nous disposions de plus de temps pour les choses essentielles »⁹.

Grâce à la digitalisation et à l'Intelligence Artificielle, la connaissance est devenue bon marché. Le monde digital permet aujourd'hui la collaboration et l'échange de plus d'informations internationalement (Wikipédia est un exemple éloquent). Il suffit d'un clic pour apprendre beaucoup de choses sans avoir à déboursier des milliers des dollars, euros ou francs congolais. Aujourd'hui, le smartphone est un appareil **all-in-one**, c'est-à-dire il est un téléphone, un dictaphone, un GPS, un appareil de photo, une caméra pour les vidéos, un agenda, une encyclopédie, une vidéothèque, etc, Cela réduit énormément le nombre de choses que l'on pouvait avoir entre les mains et le coût que cela représenterait si on achetait toutes ces choses séparément. Et pour Thierry Geerts, l'homo digitalis vivra dans un monde meilleur que celui d'avant. Cela se remarquera surtout dans le domaine de la santé grâce à l'intelligence artificielle car les algorithmes seront un outil supplémentaire pour les médecins en de diagnostics plus précis.

⁸ *Ibid.*, p.57.

⁹ T. GEERTS, *Homo digitalis. Comment la digitalisation nous rend plus humains*, s.l., Lannoo, p. 13.

Ce qui est au moins sûr c'est que l'homo sapiens est mort ; il a laissé la place à l'homo digitalis, à l'homo numericus. La crise du coronavirus a montré que plusieurs activités pouvaient se faire de manière digitale : communication avec les membres de la famille, visio conférence pour des réunions de travail, télétravail, cours à distance, e-commerce (commerce en ligne), opérations bancaires en ligne. Du point de vue environnemental, la « sédentarisation » forcée des personnes a permis la réduction de la pollution car le nombre des véhicules et d'avions en circulation a baissé, des milliers d'arbres ont été épargnés de la coupe en termes de tonnes des papiers qui pouvaient être imprimés, des milliers d'hectolitres de carburant ont été épargnés – malheur aux économies des pays producteurs du bois, du carburant ou autre.

Pour Geerts, la solution à la problématique climatique et environnementale c'est plus de technologie. Car cette dernière nous aidera à lutter contre le gaspillage des matières premières par le fait que les appareils intelligents sont plus économiques et durent plus longtemps. Par exemple le passage des lampes incandescentes au LED permet d'éclairer de manière aussi précise que possible en calculant la quantité de lumière nécessaire pour une salle ; le CD vont disparaître pour laisser la place à l'achat de la musique à un service de **streaming** ; les voitures autonomes consomment moins de carburant¹⁰. L'impact écologique de la dématérialisation n'est plus à démontrer (moins de livres en dur, plus de bobines des films, des journaux, des cassettes vidéos...).

Nous pouvons dire qu'aucun secteur d'activité n'est épargné par la montée en puissance de l'intelligence artificielle. Cette intelligence artificielle a des avantages du fait qu'elle est au service de l'homme et, de ce fait, facilite l'action de l'homme dans certaines circonstances. Elle a plusieurs avantages mais aussi des inconvénients qui touchent aux mœurs, à l'éthique qui est une discipline philosophique portant sur les jugements

¹⁰ Cf. T. GEERTS, *Homo digitalis*, op.cit., p. 112 – 114.

moraux. Cette nouvelle technologie apporte donc des nouveaux défis. Nous relevons ici quelques problèmes éthiques en crise suite à l'utilisation de l'intelligence artificielle.

II. Intelligence artificielle et questions éthiques.

Avec l'évolution de l'Intelligence Artificielle, on se retrouve devant un balancier qui fait alterner **dénonciation** et **apologie**. Nous sommes dans une relation de « je t'aime, moi non plus ». Il y a fascination autant qu'il y a effroi. Des éminents scientifiques alertent sur le danger que l'intelligence artificielle fait courir à l'humanité toute entière. C'est le cas de Stephen Hawking, Stuart Russell, Max Tegmark et Frank Wilczek. Pour eux, « nous atteindrons très bientôt un point de non-retour au-delà duquel nous irons inéluctablement à notre perte sans jamais pouvoir revenir en arrière. Aujourd'hui, il est temps ; demain, plus rien ne sera possible »¹¹. C'est dans ce même sens que Jean-Gabriel Ganascia abonde quand il dit que « l'intelligence artificielle constitue un danger inéluctable pour l'humanité »¹². On peut ainsi comprendre le revirement de Sébastien Vaas qui a quitté le monde du virtuel dans lequel il était pourtant bien plongé comme programmeur pour revenir à la vie réelle. Il exprime le danger du virtuel, surtout dans le domaine de l'internet, dans son livre *L'enfer du virtuel*. La communication naturelle pour sortir de l'isolement technologique publié aux éditions L'âge d'homme en 2009.

L'arrivée de l'intelligence artificielle et des robots fait peur : la peur de perdre notre emploi au profit d'un cyborg, la peur de voir notre langue et notre culture disparaître, la peur que l'Etat se transforme en Big Brother. C'est l'incertitude de l'avenir qui alimente ces peurs. « Nos craintes sont

¹¹M. MANSOURI, « L'intelligence artificielle et la publicité : quelle éthique ? », *op.cit.*, p. 53.

¹² J-G. GANASCIA, *Intelligence artificielle. Vers une domination programmée ?*, *op.cit.*

révélatrices de ce qui compte pour nous : besoin de sens, respect de la vie privée, environnement, langue et culture, etc. »¹³.

- a. Le contrôle du comportement humain. Par l'intelligence artificielle, on veut contrôler le psychisme de l'homme. Google, par exemple, est intéressé par la maîtrise des cerveaux. On considère que la courbe du progrès sera exponentielle et non pas linéaire et qu'on peut transférer le cerveau biologique à un ordinateur. En allant plus loin, avec les nanotechnologies, on pourrait faire un travail de copier-coller en éliminant l'ADN par la transmission des nouveaux caractères génétiques (on choisirait alors des bébés sous catalogues). L'idée de l'amélioration de la capacité, de l'efficacité et du rendement intellectuel de l'homme peut nous laisser tomber dans la programmation de l'homme comme on le ferait pour toute autre machine. La crainte c'est d'enlever à l'homme sa naturalité, son inventivité pour en faire un produit de la technologie. Le danger est que progressivement des nombreuses décisions seront prises automatiquement à notre place. Ainsi un clic mal fait peut se révéler néfaste car le retour à la situation antérieure devient presque impossible si l'on n'est pas expert. Nous devons reconnaître la complexité de la nature de l'homme ; elle ne se réduit pas au seul organisme qu'est le cerveau. Le cerveau manipule des symboles et pas des données ; il apprend, se développe et s'auto-façonne physiquement. Alors que l'Intelligence Artificielle est numérisé, le cerveau humain ne l'est pas.
- b. L'homme n'est pas Dieu. Il doit reconnaître sa place. Jean-Gabriel Ganascia parle de la rationalité animiste qui se retrouve à côté de la rationalité scientifique. Nous pouvons penser ici au **transhumanisme**. Ce dernier pense que l'évolution a été jusqu'à présent le fruit du hasard et de la nécessité et que la nature a fait un travail médiocre puisque nous sommes vulnérables aux maladies. Il faudrait maintenant prendre en charge l'évolution de l'homme grâce au progrès de la technologie vers

¹³ T. GEERTS, *Homo digitalis*, op.cit., p. 13.

une **post-humanité**. L'idée c'est de changer, par la technique, la condition humaine pour : 1. Permettre un vieillissement sain (l'homme pourra décider combien de temps il veut vivre sur la terre); 2. Doter l'homme des capacités nouvelles (biologiques ou intellectuelles). On créerait ainsi un **cyborg**, c'est-à-dire un homme hybride entre l'homme naturel et l'Intelligence Artificielle. Il s'agit d'un **homme augmenté** ou d'un **homme réparé (amélioré)** ; 3. Tuer la mort comme but ultime du transhumanisme.

Dans la logique du transhumanisme, l'idée c'est de créer une éternité terrestre, l'avènement d'un monde sans fin. Dans ce sens, on ne laisserait pas venir au monde des nouveaux nés présentant des déficiences et on ne laisserait pas évoluer ceux qui ont des problèmes de santé. Où commence l'augmentation et où commence la réparation (la restauration d'une fonction endommagée pour retrouver l'équilibre)? La limite est difficile à établir¹⁴. L'accaparement de la nature par la technique nous couperait de toute transcendance.

- c. Du point de vue écologique, Hans Jonas relevait déjà des problèmes éthiques avec l'avènement de la technologie (Cf son livre *Le principe responsabilité*. Une éthique pour la civilisation technologique). D'où ses impératifs pour une éthique du futur. La technoscience, et surtout aujourd'hui avec l'intelligence artificielle, perturbe non seulement ce qui entoure l'homme mais aussi et surtout l'agir même de l'homme.
- d. S'il est vrai que l'Intelligence Artificielle peut aider à pallier à certaines déficiences cognitives, il va sans dire que ceci peut rendre l'homme très dépendant. Pensons à la difficulté que beaucoup éprouvent pour le calcul mental même pour des petits chiffres. Il s'agit là de l'infantilisation des hommes par la diminution de la capacité de penser par eux-mêmes (la machine fait le travail) ; c'est un affaiblissement de la réflexion chez les utilisateurs. La réflexion devient une affaire des

¹⁴ On peut suivre avec intérêt la conférence de Noël Imbert BOUCHARD, *Le transhumanisme et les spiritualités*_sur Youtube.

experts. Si la société numérique (digitale) signifie une universalité et une démocratisation de l'accès au savoir et à l'éducation, des liens sociaux et une liberté d'expression confortés, un espace politique revitalisé, elle représente aussi un monde inégalitaire et sous surveillance, une pensée fragmentée et une culture appauvrie, un individu désorienté et déshumanisé. Cette société recouvre donc des réalités complexes.

- e. Un autre problème qui vient avec l'intelligence artificielle c'est celui du chômage de milliers de citoyens dans le monde. Nous avons les robots dans plusieurs pays, surtout en occident, qui travaillent à la place de l'homme, surtout dans des grandes industries ; comme conséquence, le chômage s'installe et l'homme devient de plus en plus inutile. Le travail que dix personnes feraient en plusieurs heures, un seul robot le fait en peu de temps et de manière plus efficace. Ces machines plongent l'homme dans la paresse en lui offrant plus de temps libre. Plus l'homme est libre, plus il crée d'autres situations autour de lui ; l'homme du 21 siècle veut de plus en plus explorer le monde et dépasser son créateur en voulant, grâce à l'intelligence artificielle créer des choses extraordinaires qui, dans plusieurs cas, se retournent contre l'homme et le détruit. L'irruption du coronavirus, qui paralyse le monde aujourd'hui, est un exemple.
- f. Nous avons le problème de l'utilisation des poupées sexuelles pour les hommes. Un tel objet sexuel, imitant le corps humain, permet de pratiquer une masturbation. La plupart des poupées sont des mannequins représentant le corps d'une femme, et sont destinées à un public masculin. Cette pratique, on le dira jamais assez, est contre nature et contre la moralité qui estime que l'acte sexuel ne peut être consommé que par les êtres humains, hommes et femmes hormis les animaux. Le fait de fabriquer les poupées sexuelles diminue la chance de mariage et renchérit la solitude. Or l'homme est un être social, il a besoin des autres pour son plein épanouissement et non des êtres artificiels qui ne lui procurent que des plaisirs éphémères. La

socialisation devient impossible. C'est pareil pour le robot masculin à la disposition du public féminin ; ceci est contre-nature et rend les femmes tournées vers elles-mêmes.

- g. La pire des choses c'est que l'homme a tendance à attribuer à ces machines une personnalité (une âme, un esprit) en faisant comme si elles avaient des intentions, des connaissances, des émotions. En tout cas, comme le dit Ganascia, « les machines fabriquées par l'Intelligence Artificielle ne possèdent pas par elles-mêmes, la capacité de prendre le pouvoir sur l'espèce humaine et de la réduire à l'esclavage ; d'ailleurs, pour se prémunir de leurs dangers, il suffit de les débrancher »¹⁵. Mais cette proposition de débrancher les automates quand nous percevons le danger de notre propre perte et destruction devient sans objet si l'on considère les possibilités des automates biologiques employant des macromolécules recombinantes ou la mise en place des nanotechnologies. Nous avons déjà vu des films fictions où l'homme ne sait plus maîtriser le robot qu'il a lui-même fabriqué. Le temps qu'il met à chercher comment détruire le monstre qu'il a créé devient aussi un temps de destruction de l'humanité. Ces fictions ne sont pas loin de devenir des réalités. Noël Imbert Bouchard nous dit que « le transhumanisme pose un problème anthropologique fondamental. Pour la première fois de son histoire, l'homme pourrait s'affranchir de sa propre nature, de son histoire, de sa culture. Au lieu de subir son évolution, il deviendrait le producteur de celle-ci jusqu'à disparaître en tant que tel. Le sommet de son évolution serait en quelque sorte d'avoir produit sa disparition. Virtualisé, il ne serait plus qu'un programme indifférencié au service d'autres programmes. Babel enfin réalisé ! »¹⁶
- h. Certains pensent même qu'il faut accorder une personnalité juridique à des « personnes électroniques » pour leur garantir des droits et des devoirs. C'est ce que propose par exemple Mady Delvaux, une élue

¹⁵ J-G. GANASCIA, *Intelligence artificielle. Vers une domination programmée ?*, op.cit.

¹⁶ N. IMBERT-BOUCHARD, « Penser le transhumanisme est un impératif » in www.fede.education visité le 3 décembre 2021.

européenne, au parlement européen. Elle considère que parler des droits des animaux devrait nous amener à parler des droits de la personne aux robots automates en raison de leurs facultés à prendre des décisions. Là se pose la question de la frontière de l'humanité. Cette revendication des droits des personnes électroniques se fait au nom des principes généreux d'équité et de respect de tout et de tous¹⁷.

- i. Mansouri pense que l'usage abusif, et d'ailleurs volontairement entretenue, de l'expression « intelligence artificielle » engendre un problème de loyauté à deux niveaux : à l'égard du public, puisqu'il crée une fracture entre les attentes du public et la réalité ; et entre professionnels par le fait que certains acteurs de cette technologie en font un usage indu au détriment d'autres¹⁸. Aux consommateurs, grâce à un matraquage publicitaire, on fait miroiter des choses qui sont loin de la réalité ; les professionnels entre eux se livrent une lutte acharnée pour gagner le plus de monde possible. « L'IA a généré beaucoup d'attentes irréalistes. Nous voyons quantité de business plan affublés de références au machine learning, aux réseaux neuronaux (...) très éloignées de leurs réelles capacités »¹⁹. Le mensonge gagne du terrain dans la publicité de l'intelligence artificielle. Dans le dialogue entre les marques et les consommateurs, ces derniers doivent être considérés comme des partenaires et non des simples cibles.

Grâce aux mégadonnées que regorge internet, le consommateur potentiel d'un produit est connu et ciblé par l'intelligence artificielle. On voit un consommateur potentiel mais il n'est pas tenu compte par exemple de ses capacités psychiques, de ses antécédents judiciaires ; ce n'est pas un partenaire mais plutôt une cible plus ou moins consciente des traitements effectués de ses propres données.

¹⁷ Cf. J-G. GANASCIA, *Intelligence artificielle. Vers une domination programmée ?*, *op.cit.*

¹⁸ Cf. M. MANSOURI, « L'intelligence artificielle et la publicité... », *op.cit.*, p. 54.

¹⁹ *Ibid.*

C'est pourquoi, comme le dit Mansouri, « pour éviter les dérives (...), il faut dès à présent encourager l'établissement de lignes directrices qui permettraient d'éviter ce type de ciblage malheureux »²⁰.

- j. L'Intelligence Artificielle pose le problème des libertés individuelles. Le stockage en ligne des informations sensibles pose des sérieuses questions du respect de la vie privée et même de la sécurité. Digitalis est un pays merveilleux mais qui pose le problème de la vie privée. On veut contrôler tous les faits et gestes de l'ensemble des citoyens. Pour les défenseurs de l'IA, il s'agit là d'une crainte inutile. Mais ils concèdent qu'il faut mettre en place une réglementation stricte et efficace pour la protection de la vie privée. L'IA est une technologie capable d'accomplir des tâches humaines grâce à des algorithmes. Mais il faut donner à ces algorithmes des informations de qualité (par exemple en ce qui concerne l'interprétation d'images) pour obtenir des résultats de qualité. Certains innocents se sont retrouvés en prison alors que les vrais criminels se la coulent douce. C'est dans ce sens que la recommandation de l'UNESCO interdit de la notation sociale et de la surveillance de masse parce qu'on considère que ces technologies sont très invasives et portent atteintes aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales.

Conclusion

L'intelligence artificielle fait partie de notre vie quotidienne, chez nous et au travail. Elle se cache dans nos Smartphones, nos ordinateurs et nos objets connectés pour, certes, nous simplifier la vie. Avec nos téléphones portatifs, notamment avec l'utilisation des réseaux sociaux, toutes les mœurs morales sont foulées aux pieds ; tout est devenu relatif et normal : les images obscènes, les vidéos pornographiques, la médisance, les fausses informations sont devenues très virales sur la toile publique...

²⁰ *Ibid.*, p.56.

La digitalisation a un impact sur tout et tout le monde. Mais il ne fait l'ombre d'aucun doute que ce sont les êtres humains qui sont à l'origine de la mise en place des combinaisons algorithmiques aboutissant à ce que nous appelons, à tort ou à raison, Intelligence Artificielle. Il y va de leur responsabilité « d'en conserver le contrôle, d'en garantir la transparence algorithmique, de traiter de manière responsable les données qui lui sont injectées »²¹. Il faut donc apprivoiser la technologie. C'est dans ce sens qu'abonde Thierry Geerts : « En soi, les technologies sont neutres. Elles offrent des opportunités, mais recèlent aussi des dangers. C'est la manière dont nous les utilisons, dont nous nous informons, dont nous dépassons nos peurs et même dont nous prenons notre vie en main qui fait la différence »²². Une chose est sûre : la technologie de l'Intelligence Artificielle n'a pas la capacité de jugement ni un esprit critique ; les algorithmes ne remplacent pas les humains. Malgré l'évolution de l'Intelligence artificielle, il reste tout de même des spécificités humaines que la technologie ne pourra pas enlever à l'homme : la créativité, l'empathie, la contextualisation.

Terminons notre propos en soulignant avec l'UNESCO que l'Intelligence Artificielle a prouvé sa grande capacité à faire le bien. Cependant, il faut contrôler ses effets négatifs. Les avancées dans ce domaine doivent respecter l'état de droit. D'où notre insistance sur notre sens de responsabilité pour un bien vivre ensemble harmonieux. Devant cet océan attirant et intimidant qu'est le monde numérique, nous avons besoin d'une carte et d'une boussole pour dénicher les trésors et éviter les écueils.

²¹ M. MANSOURI, *L'intelligence artificielle et la publicité, op.cit.*, p. 58.

²² T. GEERTS, *Homo digitalis, op. cit.*, p. 13.

LE GENRE À L'ÈRE DE LA REVOLUTION BIOTECHNOLOGIQUE : LA TRANSEXUALITE OU LA REDEFINITION DE L'HUMAIN

Par

Professeur Réginald ALEMBE Akuku
Université de Kisangani

Résumé

Le développement des biotechnologies permet, de nos jours, de donner une réponse concrète à l'idéal transhumaniste de la résolution des problèmes de l'homme à partir de la transformation de son corps et de sa structure biologique. C'est le cas du phénomène de la transsexualité qui, bouleversant l'écologie de l'humain, et remettant en cause la relation différentielle homme-femme, incite de plus en plus à un questionnement philosophique sur l'humain et sur la définition de sa nature, au regard du progrès de la science en général et de la science du vivant en particulier. C'est ce questionnement que tente de développer la présente réflexion.

Mots-clés : Transsexualité, Transidentité, Biotechnologie, Humain.

Abstract

The development of biotechnologies makes it possible, nowadays, to give a concrete answer to the transhumanist ideal of solving man's problems from the transformation of his body and biological structure. This is the case of the phenomenon of transsexuality which, upsetting the ecology of the human being and calling into question the differential relationship between men and women, increasingly incites a philosophical questioning about the human being and the definition of its nature, with regard to the progress of science in general and life science in particular. It is this question that the present reflection tries to develop.

Keywords: Transsexuality, trans identity, biotechnology, human.

Introduction

Cette communication se veut plus une interrogation qu'une réponse définitive au problème de l'humain. Il s'agit de montrer que l'application des biotechnologies au corps humain a un impact sur la conception du genre et sur la perception de l'humain dans sa modalité sexuelle. Nous nous appuyons, pour cela, sur le cas de la transsexualité conçue à la fois comme un élément bouleversant de ce qu'on peut appeler « écologie de l'humain », et comme une innovation qui remet en question l'idée que nous avons des rapports sociaux des sexes, avec toutes les répercussions que cela peut avoir sur les types de relation caractéristique du vécu humain.

Notre objectif est donc une incitation à la réflexion, et notre propos se subdivise en quatre petits points : le premier point donne le contexte général de la réflexion ; le deuxième essaie de faire comprendre le phénomène de la transsexualité ; le troisième indique quelques appuis théoriques et philosophiques qui en légitiment la pratique ; et le quatrième point, enfin, montre l'impact de ce phénomène sur la perception de l'humain.

I. Point de départ et contexte de réflexion

Il est un fait que la relation différentielle homme-femme se trouve au début de l'histoire de chaque homme et de chaque femme. A la naissance d'un enfant, la première question qu'on pose habituellement à celui qui annonce la nouvelle se rapporte à son sexe : est-ce un garçon ou une fille ? Ainsi, jusqu'au développement de nouvelles « théories » dites contemporaines du genre, le masculin et le féminin ont toujours été considérés comme deux possibilités ou deux modalités essentielles de l'être humain. Dans sa thèse de doctorat (Louvain-la-Neuve, 1989), Mazongelo Libongo indiquait, par ailleurs, que l'humain n'est ni le masculin ni le féminin pris séparément,

mais qu'il est leur source commune²³. Pour lui, effet, « la différence n'est pas une réalité extérieure à l'humain, mais plutôt l'humain lui-même dans l'acte par lequel il se reprend et reprend le Masculin et le Féminin au niveau de sa signification : l'humain implique à la fois l'un et l'autre de ces termes, saisis dans leur exacte conjonction et dans leur identité paradoxale »²⁴.

Aujourd'hui encore, nous n'avons pas assez de peine à reprendre cette affirmation, qui valide en quelque sorte l'idée d'une dualité sexuelle indépassable, rendue manifeste par la relation différentielle entre l'homme et la femme. C'est en fait cette relation qui structure la société humaine et façonne nos représentations les plus ordinaires de la vie en société, et nous savons tous comment les concepts et les définitions peuvent forger non seulement nos représentations, mais également nos actions²⁵. Mais, est-il légitime de définir ou de redéfinir philosophiquement l'humain à partir de la dimension sexuelle, et donc corporelle ?

Nous répondons d'emblée par un « oui ». Et pourquoi pas ? Alors que l'essence ou la nature de l'homme a, un moment, été exclusivement définie par la rationalité, le corps étant ce qui le rapproche le plus de l'animal, l'anthropologie philosophique contemporaine et la phénoménologie nous ont appris que l'homme ne diffère pas seulement de l'animal par la raison mais également par sa corporéité et par son existence tout entière. Cette existence est « une incarnation perpétuelle ». Par ailleurs, une des caractéristiques essentielles du corps humain est d'être un « corps sexué ». Toutefois, à la différence de ce qui caractérise l'animal, la sexualité humaine n'est pas qu'une fonction organique liée à un ensemble

²³ Cf. MAZONGELO LIBONGO, « Le sens de la différenciation humaine masculinité-féminité : la relation différentielle » (extrait de thèse), in *Revue philosophique Kinshasa*, vol. VI, n°9 (1992), p. 93.

²⁴ *Ibid.*, p. 97.

²⁵ Cf. A. ALESSANDRIN, T. GALLARDA, J-P. BOUCHARD, « Transidentités et changement de sexe : le point de vue du sociologue – le rôle du psychiatre », in *Annales Médico-Psychologiques*, Elsevier Masson, 2019 [en ligne] <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02290302>.

d'automatismes périphériques. Elle est intérieurement unie à « tout l'être connaissant et agissant ». C'est pour cette raison que des philosophes, à l'instar de Maurice Merleau-Ponty, considèrent la sexualité comme ce qui fait qu'un homme a une histoire. Et, pour Merleau-Ponty, « si l'histoire sexuelle d'un homme donne la clef de sa vie c'est parce que dans la sexualité de l'homme se projette sa manière d'être à l'égard du monde, c'est-à-dire à l'égard du temps et à l'égard des autres hommes. »²⁶

Cette ouverture au monde et aux autres par le corps sexué permet, dès lors, de définir l'homme par cette double modalité sexuelle : le masculin et le féminin, quel que soit le ressenti ou quelle que soit l'assignation socioculturelle d'une « identité sexuelle » ou d'une « identité de genre ». Ne pouvant pas être réduit au biologique, le corps est un mélange sujet-objet, une médiation intime de la conscience et de l'intentionnalité, justifiant un partage égal de l'humanité et de la chair humaine entre l'homme et la femme. Dès lors, la subjectivité humaine ne peut pas ne pas se manifester par le fait de « se présenter au monde, aux autres et à soi-même comme un homme ou comme une femme »²⁷.

Cependant, les choses ne sont pas si simples aujourd'hui, car les frontières traditionnelles qui ont souvent permis de distinguer l'homme de la femme se brouillent de plus en plus, et le phénomène de la transsexualité vient remettre en cause les contours de ce qu'on a toujours considéré comme « identité masculine » ou comme « identité féminine ». Ce phénomène bouscule en même temps l'idée que nous avons de l'humain et même du genre conçu de façon basique comme rapports sociaux des sexes. Nous

²⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 185.

²⁷ C. FROIDEVEAUX-METTERIE, *La révolution du féminin*, Paris, Gallimard, 2015, p. 168. Pour l'anthropologue Françoise Héritier, tout part du corps, et « c'est l'observation de la différence des sexes qui est au fondement de toute pensée, aussi bien traditionnelle que scientifique.[...] Le corps humain, lieu d'observation de constantes – place des organes, fonctions élémentaires, humeurs –, présente un trait remarquable, et certainement scandaleux, qui est différence sexuée et le rôle différent des sexes dans la reproduction. » (F. HERITIER, *Masculin/Féminin. I. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 2012, p. 19-20.

pensons que les diverses « théories » du genre ainsi que le développement exponentiel des biotechnologies à notre siècle y sont pour quelque chose, surtout les biotechnologies dites rouges, qui se penchent vers la médecine. Ces technologies voudraient donc que l'être humain soit différent, même si pour cela il devient le fruit d'une fabrication ou d'un « bricolage » (pour reprendre le terme utilisé par François Jacob, dans son livre *Le jeu des possibles*²⁸) ; un bricolage qui met en question « la thèse d'une finalité naturelle »²⁹ de la création et qui contredit l'idée d'une nature humaine définitivement fixe et déjà définie d'avance.

Ce sont ces problèmes que fait rebondir aujourd'hui la question du « genre ». En effet, scientifiquement et philosophiquement, cette question se métamorphose continuellement, allant de la critique des structures traditionnelles de la famille au problème de la liberté sexuelle, et de la pluralité des pratiques sexuelles, avec toutes les ramifications que cela implique, notamment, autour du problème de l'homosexualité, du mariage pour tous, de l'homoparentalité, etc.

Néanmoins, nous voudrions davantage nous attarder, comme nous l'avons dit au début, sur le phénomène de la transsexualité, en montrant comment il peut modifier la perception de l'homme, et de l'humain. De quoi s'agit-il au juste ?

II. Comprendre la transsexualité

En termes simples, la « transsexualité » se définit, selon Le Grand Robert, comme « la situation d'une personne qui passe d'un sexe à l'autre, par modification de la sexualité somatique ». C'est donc la réalisation du désir de changer de sexe, grâce à une chirurgie de transformation corporelle et à une série de traitements hormonaux permettant le changement de trajectoire dans la construction identitaire de soi.

²⁸ F. JACOB, *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, Paris, Fayard, 1981, p. 75.

²⁹ T. HOQUET, « Les philosophies du vivant », in J-F. PRADEAU (dir), *Histoire de la philosophie*, Paris, Seuil, 2009, p. 670.

Jusqu'il n'y a pas longtemps, les psychologues et les psychiatres s'obstinaient à considérer les personnes qui avaient ce désir de changer de sexe comme des malades, des « patients dont le noyau psychique était la véritable source de problème »³⁰. C'est que les trans étaient considérés comme des « individus isolés vivant dans un monde dans lequel la simple idée de changer de sexe ne pouvait être que de l'ordre de la fiction ou de la mythologie »³¹. Mais de nos jours, les trans ont cessé d'être psychopathologisés ou psychiatrisés, et sont devenus des « représentants d'un monde où il devient possible d'être acteur dans la fabrication de son être »³², grâce aux offres d'une médecine humaine de plus en plus hi-tech.

Par ailleurs, la question qui nous intéresse davantage est celle-ci : quel est le statut humain d'une personne qui change son sexe de naissance ? En quoi est-elle semblable ou différente des autres êtres humains ?

Mais, avant d'analyser cette question, disons d'abord ce que signifie « changer de sexe ». Il s'agit, simplement, du fait qu'un individu humain né garçon, avec des organes sexuels mâles, décide un moment donné et pour une raison quelconque, de se soumettre à une série d'opérations chirurgicales pour devenir une fille, avec des organes externes et internes femelles issus de ces opérations. N'est-ce pas une fiction ?

Oui, c'était encore une fiction en 1953 quand Harry Benjamin utilisait pour la première fois le terme « transsexuel » pour désigner les personnes « travesties », souvent homosexuelles, considérées comme atteintes d'un trouble de comportement enraciné dès le bas âge. C'est le cas, par exemple, d'un jeune garçon qui s'habille systématiquement en fille et s'accroche aux jouets socialement et culturellement assignés aux jeunes filles. Ce n'est pourtant plus une fiction. C'est devenu une réalité, et une pratique qui commence à se démocratiser, et à laquelle recourent

³⁰ J-L. SWERTVAEGHER, « La transsexualité ou la défaite des théories de la sexualité », in *Rhizome*, vol.2, n°60 (2016), p. 12. En ligne : DOI. 10.3917/rhiz.060.0012.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 13.

désormais des personnes de tous les continents. Ce n'est plus non plus considéré comme une pathologie, mais comme un choix libre, et même comme un droit.

D'ailleurs de nos jours, dans le cadre du transhumanisme postféministe, les scientifiques sont en train de réfléchir sur la possibilité de développer des techniques de reproduction ectogénique, c'est-à-dire la procréation à partir d'un utérus artificiel qu'on pourrait même greffer dans le corps d'un individu mâle pour lui permettre d'enfanter comme une femme. Cela pourrait, selon eux, contribuer à changer l'image de la femme souvent cantonnée, dans les représentations collectives, à ce rôle de faiseur d'enfants. Qu'est-ce qui légitime, théoriquement, ces pratiques ?

III. Soubassement théorique

Sur le plan scientifique, tout part des travaux du psychologue et sexologue néozélandais John Money sur le cas de l'ambiguïté sexuelle des hermaphrodites, jadis considérés comme des monstres³³. Il était question que les médecins s'efforcent de chercher à déchiffrer « le vrai sexe qui se cache sous des apparences confuses »³⁴. C'est dans ce contexte John Money élaborait la toute première théorie du genre. Il s'agissait : 1) d'assigner un sexe à un hermaphrodite de naissance par une intervention chirurgicale ; 2) de faire coïncider cette assignation à un genre psychologique adapté à ce sexe. Le résultat attendu était le développement par l'individu concerné d'un comportement et d'un ressenti cohérents avec le sexe qu'on lui assignait. Pour lui, en effet, l'éducation pouvait suffire

³³ Le monstre, en effet, écrit Michel Foucault, « c'est le mixte de deux règnes, règne animal et règne humain : l'homme à la tête de bœuf, l'homme aux pieds d'oiseau (...). C'est le mélange de deux espèces, c'est le mixte de deux espèces : le porc qui a une tête de mouton est un monstre. (...) C'est le mixte de deux sexes : celui qui est à la fois homme et femme est un monstre » (M. FOUCAULT, *Les anormaux. Cours au collège de France, 1974-1974*, Paris, Gallimard, 1999, p. 58.)

³⁴ M. FOUCAULT, *Dits et écrits*, cité par R. CYRINO, *Le genre : du déterminisme biologique au déterminisme socioculturel ?*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 24.

pour qu'un individu adopte les caractéristiques du sexe qui lui est assigné (comportement, ressenti...)

La conséquence principale de cette théorie, était l'affirmation selon laquelle il n'y a pas de lien nécessaire entre le sexe biologique et le genre socioculturel. Cela veut dire, en clair, qu'on peut être un individu mâle et être du genre féminin, tout comme on peut être une femelle et être du genre masculin. Cette idée favorise ou encourage dès lors le développement des pratiques relatives à la construction des identités transgenres et transsexuelles.

Sur le plan philosophique, par contre, ce chamboulement identitaire a pu s'inspirer de la déconstruction derridienne. En effet, s'écartant de la tradition métaphysique essentialiste, Derrida se rallie à l'idée existentialiste selon laquelle il n'y a pas d'essence stable ou d'identité fixe. Tout se noue et se dénoue dans le jeu infini des différences, toujours renouvelées, toujours indécidables. S'appuyant sur la philosophie de Martin Heidegger, Derrida pense que la réalité humaine est marquée par la neutralité sexuelle. L'homme, en tant que Dasein, est sexuellement neutre, il n'appartient pas à l'un ou l'autre des sexes, c'est qu'il n'est ni homme ni femme comme individus sexuellement différents³⁵. Il n'y a que des individus humains en oscillation permanente d'une identité à une autre, selon le choix de chacun.

C'est dans ce sens que s'est développée la conception postmoderne du genre qui place le centre d'intérêt non pas sur l'homme (vir) ni sur la femme ni sur la revendication de leur égalité, mais sur le neutre de l'humain. Et si le concept du genre s'est davantage déployé dans le contexte de la lutte féministe pour l'égalité des sexes, la conception postmoderne du genre se présente comme un dépassement du féminisme et comme une remise en question de la stabilité des réalités signifiées traditionnellement par les concepts « homme », « femme », « mariage »,

³⁵ J. DERRIDA, *Psyché II. Inventions de l'autre*, Paris, Editions Galilée, 1987, p. 20.

« identité », etc. qui structurent pourtant la société humaine. D'où son lien étroit avec ce qu'on a appelé aux Etats Unis, notamment avec la philosophe Judith Butler, la mouvance « queer »³⁶.

Butler part d'une série des questions autour de la femme et du féminin : si le « féminin », comme genre psychologique, est une construction, que dire de la « femme » ? Existe-t-elle vraiment en tant que femme, si déjà même la naturalité du sexe fait problème ? Peut-on dénoter par le mot femme une seule et même identité ? Sa réponse à cette dernière question est « non ». Car, pour elle, le mot « femme » est un signifiant problématique, un terrain de dispute, une source d'angoisse³⁷. Le sujet « femme » n'existe qu'au sein du discours et de la représentation. Il faut donc repenser les constructions ontologiques de l'identité et sortir de la « matrice hétérosexuelle » ou de l'hétéronormativité, cette grille d'intelligibilité culturelle qui naturalise autant la binarité sexuelle que les corps, les genres et les désirs.

En somme, les humains n'ont aucune identité absolue : ils peuvent composer et jouer des rôles, et développer des possibilités identitaires de façon continue. Aucune orientation sexuelle ni aucune identité sexuelle définitive ne peut imposer un critère normatif à la définition de soi. C'est cela qui justifie la légitimité et la reconnaissance de la transidentité en général, et de la transsexualité en particulier.

Quel impact sur l'idée de l'humain ou sur le genre à venir ?

³⁶ D'une insulte à la récupération ironique, ce terme se transforme en une théorie. La théorie « *queer* » est alors conçue comme une possibilité de repenser les identités en dehors des cadres normatifs d'une société encore ancrée dans la polarité sexuelle exclusivement binaire de l'humain et dans le mythe de la complémentarité dans la différence, avec comme type idéal de relation, l'hétérosexualité

³⁷ Cf. J. BUTLER, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de subversion*, traduit par Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005, p. 62.

IV. Impact sur la perception de l'humain et quelques réflexions

Le phénomène de la transsexualité que nous venons d'analyser pose un certain nombre de problèmes qui font réfléchir sur l'humain ou globalement sur la nature humaine dont la révolution technologique actuelle ne fait que révéler l'extrême complexité. L'on sait que cette nature humaine ne peut plus se définir à partir d'une seule dimension complètement séparée des autres. C'est que ni la raison seule, ni l'affectivité seule, ni l'esprit ni le corps ne peuvent séparément définir l'humain autant dans son existence que dans son agir en tant qu'humain. Si, contre la conception de l'homme qu'Edgar Morin qualifie d'« insulaire »³⁸, on admet l'évidence selon laquelle « chaque homme est une totalité bio-psycho-sociologique »³⁹, alors les interventions de transformation sur l'organisme humain, dont celle de changement de sexe, ont comme effet d'affecter autant l'humanité de l'homme que son mode d'habitation du monde.

En outre, ce qui caractérise l'humain, c'est aussi sa capacité à se déterminer et à ne pas subir la nature, mais à l'assumer et même à la recréer. Les transsexuels sont des humains qui, grâce à la bio-anthropo-technologie, se déterminent à devenir acteurs de la fabrication de leur soi. Cette pratique se fonde sur un axiome philosophique, d'inspiration à la fois scientifique, évolutionniste et religieuse : la perfectibilité infinie de l'homme, tant sur le plan de la connaissance, sur le plan moral que sur le plan de la « construction » de son organisme. Cette idée de « construction » de l'organisme cadre bien, à partir de l'âge postmoderne, avec le développement de l'industrie informatique et avec l'expansion du virtuel et de la robotique. Cela a comme point d'aboutissement, la création de l'IA (Intelligence Artificielle).

³⁸ E. MORIN, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973, p. 23.

³⁹ *Ibid.*, p. 22.

La notion de perfectibilité infinie de l'homme a trouvé un écho spécial et une signification nouvelle chez les philosophes du siècle des Lumières, qui ont eu le mérite de défendre l'idée que l'être humain ne peut se réaliser et réaliser son humanité que dans l'arrachement à la nature, car il ne peut se définir par aucune essence fixe⁴⁰. Cependant, en dehors de cette filière humaniste, basée sur la révolution sociale et politique, l'idée de perfectibilité de l'homme s'inspire également d'une autre filière concurrente : la filière scientifique, basée, cette fois, sur la révolution technoscientifique, notamment avec les NBIC⁴¹.

Ainsi, la perfectibilité procède désormais d'une biologisation de la culture. C'est l'avènement de la bioperfectibilité, que la cybernétique⁴² permettra de pousser jusqu'à son point culminant, consistant à considérer l'être humain comme une somme d'informations, « un programme que l'on peut déchiffrer, déconstruire pour le modifier, le refaçonner, telle une machine ».⁴³ C'est cela même le point fort du nouvel idéal de perfectibilité, le rêve-programme du transhumanisme, pour arriver, comme le disait Tanguay, à « régler le problème humain, non pas dans les conditions sociales ou extérieures, mais à partir de la transformation de l'homme lui-même »⁴⁴. Cette transformation de l'homme, en tant qu'individualité biologique, en tant qu'organisme⁴⁵, en appelle non seulement à la redéfinition de l'homme (bioanthropologie), mais, plus précisément, au dépassement de cet homme totalement soumis à la nature que nous avons été jusqu'à présent. On comprend donc que l'idéal de la science, au sujet

⁴⁰ N. LE DEVEDEC, « De l'humanisme au post-humanisme : les mutations de la perfectibilité humaine », in N. LUDD (Dir), *La critique du transhumanisme*, Satanic Mill, 2013, p. 2 [En ligne] <https://iatranshumanisme.files.wordpress.com/2015/02/la-critique-du-transhumanisme.pdf>.

⁴¹ Nanotechnologie, Biotechnologie, Informatique et Cognitivisme.

⁴² « Science constituée par l'ensemble des théories groupant les études relatives aux communications et à la régulation dans l'être vivant et la machine » (cf. *Le Grand Robert*).

⁴³ N. LE DEVEDEC, *op.cit.*, p. 18.

⁴⁴ TANGUAY, cité par ROBITAILLE, *Le nouvel homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité*, Québec, Boréal, 2007, p. 12.

⁴⁵ Cf. H. JONAS, « Les fondements biologiques de l'individualité », in *Etudes phénoménologiques*, t.12, n° 23-24, 1996, p. 99-130.

des personnes frustrées par le phénomène de l'inversion sexuelle ou de la transidentité, est de résoudre un problème que ni la psychologie, ni la morale, ni la sociologie ou la philosophie ne peuvent régler.

Cependant, malgré toutes ces théories, des questions continuent de nous tarauder l'esprit : une femme ou un homme qui a changé de sexe est-elle ou est-il encore un humain comme les autres ? Bien sûr que oui. Mais, une femme devient-elle vraiment un homme en changeant de sexe ou un homme devient-il vraiment une femme en changeant de sexe. Ces questions elles-mêmes sont difficiles à formuler. Cela pourrait revenir à se demander si un homme qui change de sexe devient-il vraiment une femme en devenant femme. Que signifie « devenir » homme ou « devenir » femme ?⁴⁶

Ce qui est sûr, c'est que ces questions qui semblent banales, nous incitent et doivent nous inciter à revoir notre définition de ce qu'est un homme ou une femme, de ce qu'est le masculin ou le féminin. Ne doit-on pas dès lors cesser de situer l'être humain dans les limites du naturel pour le penser également à l'aune de l'artificiel ? Ne sommes-nous pas obligé d'intégrer le concept « d'artefact humain » dans l'arsenal conceptuel de l'anthropologie philosophique ? Cela ne ferait peut-être pas plaisir aux trans eux-mêmes, qui disent se percevoir et se sentir entièrement tels qu'ils sont devenus au bout de leur transformation. Mais, que dire des tentatives de la reproduction ectogénique, sinon qu'il s'agit du projet de l'hybridation de l'humain avec la machine bionique ? L'être humain à venir ne serait-il pas un entre-deux de l'homme et des nanomachines ? Un humain post-humain ?

Il s'avère donc que les problèmes posés par cette pratique sont sans réponses définitives, mais ils ont sûrement un impact sur la conception de l'humain. En se plaçant dans une perspective éthique, Habermas

⁴⁶ On peut se rappeler ici du célèbre slogan de Simone de Beauvoir : « On ne naît pas femme, on le devient » (S. DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, t2. *L'expérience vécue*, Paris, Gallimard, 1949, p. 13.)

s'inquiétait déjà de l'ambiguïté, en génétique, de la réponse à la question fondamentale « qui sommes-nous et qui voulons-nous être » ? En effet pour lui, depuis longtemps, le matériel héréditaire et génétique du nouveau-né a été compris comme "destin" ou comme résultat d'un processus commandé par le hasard avec lequel chacun devrait vivre et que chacun devrait assumer, en disant : je suis ce que Dieu ou la Nature a fait de moi, je n'ai pas de choix, je l'assume. Voilà que ce même matériel héréditaire et génétique est considéré aujourd'hui par certains comme « un défi qu'il s'agit de relever pour "devenir celui que l'on voudrait être" »⁴⁷. Or, indique encore Habermas, « c'est ce changement de perspective qui [...] devrait porter une profonde atteinte à la compréhension morale que nous avons de nous-mêmes, parce qu'il abolit la réciprocité entre égaux de naissance »⁴⁸.

C'est également en des termes proches que se prononçait Paul Ricœur, en s'interrogeant sur les mutations liées aux sciences de la vie qui, aujourd'hui, « s'exercent dans des zones jadis inaccessibles à l'intervention humaine ; elles interfèrent, écrit-il, avec des expériences immémorales de "passivité", liées à notre être-né, notre être-hérité, notre être tel (caractère). Ce qui est atteint, c'est le socle vital de l'identité personnelle. »⁴⁹

Il pourrait dès lors se poser la question de la représentation de soi et de la relation avec les autres. Une femme transsexuelle, par exemple, celle qui est devenue femme par transformation biotechnologique, se considérera-t-elle vraiment comme une vraie femme parmi les femmes ou toujours comme un homme devenu femme ? Quel sera l'accueil que lui réserveront les autres femmes si elles venaient à apprendre que c'était un garçon de naissance qui est devenu fille par le génie de la médecine (post)moderne ?

⁴⁷ J. HABERMAS, « Esclavage génétique ? Les limites morales des progrès de la médecine de reproduction », in *Une époque de transitions. Ecrits politiques 1998-2003*, Paris, Fayard, 2005, p. 232.

⁴⁸ *Ibid.*, p 234.

⁴⁹ P. RICŒUR, *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 273-274.

Ces questions à caractère plus éthique ne semblent malheureusement pas intéresser la science comme telle.

En définitive, même si pour des raisons politiques de non-discrimination et de non stigmatisation, on peut s'efforcer de normaliser la transsexualité, il est certain que cette réalité exige d'avoir une autre vision de l'homme et de l'humain, et peut-être de l'intégrer dans notre vocabulaire et dans nos représentations. De même, comme le notait Luc Ferry, il n'y a aucune raison "rationnelle" de supposer que les oppositions et les critiques d'ordre éthique et religieux viendront à bout des recherches scientifiques à ce sujet⁵⁰. Ainsi, plutôt que de rejeter en bloc cette nouvelle possibilité d'habiter le monde, nous sommes appelés à réfléchir avec un esprit d'ouverture et d'objectivité, et à réinterroger les humains qui sont confrontés à ce problème de transidentité. Cela pourrait conduire non seulement à prendre la mesure du pouvoir de l'homme sur la transformation de la nature en général et de sa nature en particulier, mais aussi à revoir la définition de ce qu'est un homme et de ce qu'est une femme. Il s'agit également de comprendre que, vu la plasticité biologique du cerveau et du corps humain, tout homme est potentiellement une femme, et que toute femme est potentiellement un homme. Cela pourrait changer, qu'on le veuille ou pas, la conception que nous avons du genre, des rapports des sexes, et même de la parité, que Gèneviève Fraisse considère comme l'habit politique de l'égalité⁵¹.

Bibliographie

Ouvrages

BUTLER, J., *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de subversion*, traduit par C. Krauss, Paris, La Découverte, 2005.

⁵⁰ Cf. L. FERRY, « Préface », in B. JOUSSET-COUTURIER, *Le transhumanisme. Faut-il avoir peur de l'avenir ?* Paris, Eyrolles, 2016, p. 2.

⁵¹ Cf. G. FRAISSE, *A côté du genre. Sexe et philosophie de l'égalité*, Paris, Le bord de l'eau, 2010, p. 324.

- CYRINO, R., Le genre : du déterminisme biologique au déterminisme socioculturel ?, Paris, L'Harmattan, 2014.
- DE BEAUVOIR, S., Le deuxième sexe, t2. L'expérience vécue, Paris, Gallimard, 1949.
- DERRIDA, J., Psyché II. Invention de l'autre, Paris, Editions Galilée, 1987.
- FOUCAULT, M., Les anormaux. Cours au collège de France, 1974-1974, Paris, Gallimard, 1999.
- FRAISSE, G., A côté du genre. Sexe et philosophie de l'égalité, Paris, Le bord de l'eau, 2010.
- FROIDEVEAUX-METTERIE, C., La révolution du féminin, Paris, Gallimard, 2015.
- JOUSSET-COUTURIER, B., Le transhumanisme. Faut-il avoir peur de l'avenir ? Paris, Eyrolles, 2016
- HABERMAS, J., Une époque de transitions. Ecrits politiques 1998-2003, Paris, Fayard, 2005.
- HERITIER, F., Masculin/Féminin. I. La pensée de la différence, Paris, Odile Jacob, 2012.
- JACOB, F., Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant, Paris, Fayard, 1981.
- MERLEAU-PONTY, M., Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945.
- MORIN, E., Le paradigme perdu : la nature humaine, Paris, Seuil, 1973.
- RICŒUR, P., Lectures I. Autour du politique, Paris, Seuil, 1991.
- ROBITAILLE, A., Le nouvel homme nouveau. Voyage dans les utopies de la posthumanité, Québec, Boréal, 2007.

Articles et contributions

- ALESSANDRIN, A., GALLARDA, T., BOUCHRD, J-P., « Transidentités et changement de sexe : le point de vue du sociologue – le rôle du psychiatre », in Annales Médico-Psychologiques, Elsevier Masson, 2019 [en ligne] <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02290302>.

HOQUET, T., « Les philosophies du vivant », in J-F. PRADEAU (dir), Histoire de la philosophie, Paris, Seuil, 2009, pp. 663-677.

JONAS, H., « Les fondements biologiques de l'individualité », in Etudes phénoménologiques, t.12, n° 23-24, 1996, pp. 99-130.

LE DEVEDEC, N., « De l'humanisme au post-humanisme : les mutations de la perfectibilité humaine », in N. LUDD (Dir), La critique du transhumanisme, Satanic Mill, 2013, p. 2 [En ligne] <https://iatranshumanisme.files.wordpress.com/2015/02/la-critique-du-transhumanisme.pdf>.

MAZONGELO LIBONGO, « Le sens de la différenciation humaine masculinité-féminité : la relation différentielle » (extrait de thèse), in Revue philosophique Kinshasa, vol. VI, n°9, 1992, pp. 91-111.

SWERTVAEGHER, J-L., « La transsexualité ou la défaite des théories de la sexualité », in Rhizome, vol.2, n°60 (2016), p. 12. En ligne : DOI. 10.3917/rhiz.060.0012.

DU PROGRES TECHNIQUE MODERNE A LA POSTHUMANITE. L'HUMAIN ENTRE CREATION ET EVOLUTION

Par

Professeur Jules MAIDIKA Asana
Université de Kisangani

Résumé

L'émergence du courant posthumaniste booste le développement de la technoscience qui impose un nouveau système de valeurs accompagnant la production d'êtres nouveaux et légitimant le pouvoir de ceux qui bénéficient des technologies d'augmentation de l'être humain. Il s'agit de penser à une intersection entre le projet de création et celui d'augmentation de l'humain de demain. Nous assistons donc à l'hybridation de l'humain, l'homme-machine ou cyborg. En effet, avec le posthumanisme, l'homme augmenté est animé par le désir de tendre vers le transhumanisme qui semble dominer la plupart des mutations anthropologiques actuelles sous l'angle du désir d'être plus: être créé ou évolué? Pourtant le progrès de la technique n'offre pas seulement à l'homme des bienfaits en donnant satisfaction à certains de ses besoins, mais aussi des inconvénients. En ce sens, la technique vise l'efficacité, la transformation non seulement du réel, mais aussi de l'homme son créateur. Dans cette réflexion, loin d'exiger l'arrêt de la technique au risque de rétrograder l'homme, il importe donc de la réguler éthiquement. Car, l'ex-culturation de l'homme a laissé la place à l'éclatement du consensus humaniste.

Mots-clés: Progrès, technique, posthumanisme, Humanisme, création, évolution.

Abstract

The emergence of the post-humanist movement boosts the development of technoscience, which imposes a new system of values accompanying

the production of new beings and legitimizing the power of those who benefit from technologies that increase the human being. It is a matter of thinking about an intersection between the project of creation and that of increasing the human being of tomorrow. We are therefore witnessing the hybridization of human, man-machine or cyborg. Indeed, with the post-humanist, the augmented man is animated by the desire to tend towards transhumanism which seems to dominate most of the current anthropological mutations from the point of view of the desire to be more: to be created or evolved? Yet the progress of technology offers not only benefits to man by satisfying some of his needs, but also disadvantages. In this sense, the technique aims at efficiency, the transformation not only of the real, but also of man his creator. In this reflection, far from demanding the cessation of technology at the risk of downgrading man, it is therefore important to regulate ethically. Because the ex-culturation of man has given way to the breakdown of humanist consensus.

Keywords : Progress, technique, post-humanism, humanism, creation, evolution.

Introduction

L'évolution de la technique moderne exerce une influence remarquable dans tous les domaines de la vie humaine, c'est pourquoi il devient rare aujourd'hui de trouver un domaine de la vie humaine qui se passe de l'usage des technologies modernes. Tout semble graviter autour de la technique, la simple consultation médicale à distance, la télécommunication, de la biotechnologie, de l'intelligence artificielle prouve à suffisance que l'homme passe d'une étape à une autre dans son existence. Face à la réalité de la technique moderne, il y a lieu de constater qu'il existe une relation fondamentale entre la technique moderne en progression et l'homme. La technique moderne place son ancrage sur un effort incessant du saisissement de l'être et du monde. Et ce projet

moderne de quantification du monde débouche sur l'objectivation et sur l'arraisonement de celui-ci avec tout ce qu'il contient.

L'usage des expressions posthumanité ou post humanisme semble être dans cette étude interchangeable, dans la mesure où ils voilent et dévoilent l'unique et la seule réalité techno progressiste, le transhumanisme. Ce terme n'étonne pas du tout davantage à ces jours, qu'il y a quelques années, à cause de la publication d'un monumental livre de Jean-Michel Besnier intitulé *Demain le posthumain*⁵². Ce qui revient à dire qu'autour du mot « posthumain » se regroupe un mouvement intellectuel de remise en cause de présupposés anthropologiques issus de la modernité et de l'héritage judéo-chrétien ou de l'onto-théologique.

L'avènement du progrès de la technique moderne nous renvoie à certains concepts, notamment clone, hybride, chimères, science-fiction, cyborg, lesquels concepts recouvrent des enjeux variés, car ils se rapportent aux débats sur les liens entre l'être humain et la technoscience. Pour certains penseurs, ces débats prouvent assez que la technoscience met en péril l'existence même de celui qui la produit qui, à l'aube de l'émergence de la technique moderne, était appelé, dans la perspective offerte par Galilée et Descartes, à maîtriser la nature, voit aujourd'hui que ce projet de la maîtrise semble lui avoir échappé à cause de cette technologie même qui devait lui permettre de l'obtenir. Il se trouve à la fois le sujet créateur et l'« objet » créé de la technique.

Ainsi, comprenons-nous la conception de certains 'tecno-prophètes'⁵³ prêchant la technique comme ce par quoi la modification de la condition humaine (grâce, par exemple au génie génétique) aurait atteint son

⁵² J.-M. BESNIER, *Demain le posthumain*, le futur a-t-il encore besoin de nous ? Paris, Fayard, 2010, p.38.

⁵³ Ce terme est de Jean-Michel BESNIER que l'on peut lire dans son article intitulé « Le post humanisme ou la fatigue d'être libre », in *Actes Sud*. La pensée de mid, numéro 30, 2010, p.80.

perfectionnement au point que l'humanité serait à un tournant radical de son histoire.

Toutefois, les rapports que l'homme entretient avec sa propre nature, pour autant qu'il en ait une, selon certains auteurs, ont depuis les philosophes de l'antiquité grecque conduit à des imaginaires puissants habités par autant d'hybrides et d'illusions. En fait que se passe-t-il de nouveau avec la posthumanité ?

Voilà ce qui occasionne l'émergence du courant posthumanisme qui postule que le développement des technosciences impose d'envisager un nouveau système de valeurs accompagnant la production d'êtres nouveaux et légitimant le pouvoir de ceux qui bénéficieront de technologies d'augmentation de l'être humain. Il ressort, dans la perspective de la technique moderne, l'idée de la création et de l'évolution (augmentation) de l'homme. Il s'agit là de penser une intersection entre le projet de la création et celui de l'augmentation (augmentation) de l'humain de demain.

En ce qui concerne la réflexion que nous vous proposons, à travers cet exposé, trois points sont retenus comme ce autour de quoi va graviter notre communication. Il s'agit de :

1. De la visée de la technique moderne
2. Vers la post humanité : utopie ou réalité ?
3. L'humain entre création et évolution: l'homme hybridé
4. Conclusion

I. De la visée de la technique moderne

I. 1. Relation entre l'homme et la technique

La visée principale de la technique moderne, c'est de transformer rapidement et profondément les conditions de la vie humaine en mettant à la disposition de l'homme des instruments puissants et capables de satisfaire ses besoins. La technique nous renvoie premièrement à la

production d'instruments, d'outils, d'appareils, des machines, des automates, des robots, des prothèses et autres objets, à l'homo faber. Pour Gabriel Marcel, la technique est « toute discipline tendant à assurer à l'homme la maîtrise d'un objet déterminé ; et il est bien évident que toute technique peut être considérée comme une manipulation, comme un moyen de brasser ou de travailler une certaine matière qui peut d'ailleurs être elle-même purement idéale »⁵⁴. La technique est essentiellement une fabrication en vue de la satisfaction des besoins de l'homme. Du grec technè, la technique trouve son origine dans le verbe grec teuchos qui, d'après le poète grec Homère, signifie fabriquer, produire ou construire. Pour mieux transformer le réel en vue d'un besoin humain, pour produire les outils ou appareils utiles, la technique doit appliquer les connaissances scientifiques, les théories élaborées par la science et fondées sur la raison.⁵⁵

Nous vivons le règne de la technique. La technique moderne libère l'homme de certaines tâches serviles malgré les conséquences néfastes qu'elle offre à l'homme. D'où le paradoxe de la technique. L'homme est ballotté entre l'impact positif et l'impact négatif de la technique moderne. A y regarder de près, l'impact positif pousse l'homme à oublier les conséquences néfastes de la technique, notamment le réductionnisme dont l'homme est victime.

Dans son sens profond, le terme technique, nous révèle Martin Heidegger, nous renvoie au terme allemand **Gestell**. Ce dernier terme exprime mieux l'essence de la technique contemporaine. Traduit en français, Gestell signifie **arraisonnement**. Vue dans ce sens, la technique n'est que manipulation, exploitation et opérationnalité. Le danger pour l'homme,

⁵⁴ Gabriel Marcel cité par BANONA Nseka, *Technique et dignité humaine. Perspectives contemporaines à partir de Gabriel Marcel*, Louvain-la-Neuve, Académia, 1998, p.25.

⁵⁵ J. MAIDIKA Asana, *Métaphysique et technique moderne chez Martin Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2013, p.138.

c'est de perdre son statut distinctif par rapport aux autres étants, c'est aussi l'oubli de la pensée de l'être poussé à son point culminant.

Sous l'impulsion de Gestell, l'homme technicien ne fait que commander, sommer, exploiter et manipuler le réel. On peut bien comprendre que dans la perspective heideggérienne, c'est dans le langage que la technique moderne se révèle dans son être. Le langage de la technique est un langage de sommation ou d'arraisonement. Heidegger s'insurge contre l'impérialisme technoscientifique. C'est justement ce que Gabriel Marcel dénonce dans la technique en termes de **pan technicisme**. La technologie se révèle comme une vocation de l'humanité. La technè, en tant qu'effort humain, dépasse les fins pragmatiquement limitées des temps anciens. Dans les temps anciens, la technique était une concession adéquate à la nécessité et non la route vers le but électif de l'humanité. Aujourd'hui, sous la forme de la technique moderne, la technè s'est transformée en poussée en avant infinie de l'espèce et en son entreprise la plus importante.⁵⁶

Aux outils naturels que sont les mains et autres, la technique a ajouté pour l'homme les outils artificiels. Ces derniers sont le prolongement de mains, des jambes, des oreilles, des yeux. Ces outils qu'offre la technique à l'homme donnent la capacité de mieux voir et entendre même de loin, mais aussi de se faire entendre de loin, de rendre l'homme capables de remplir certaines tâches en temps record et parfois en quantité industrielle. L'homme à l'ère de la technique moderne n'est-il pas devenu un homme technique pour ne pas seulement dire technicien ? Désormais, tout pousse à croire que, c'est la technique qui définit la société humaine et qui l'organise. Face à la visée de la technique moderne, deux écoles se sont formées : la technophobie et la technophilie.

⁵⁶ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1990, pp.35-36.

I. 2. Technophobie et technophilie

La technophobie renvoie à l'horreur ou à la crainte suscitée par la technique. C'est une attitude antitechnicienne. La technophobie se comprend mieux par le récit de la Tour de Babel, par la légende d'Icare, le mythe de Prométhée et l'onto-théologie.

La Tour de Babel sur laquelle se base la technophobie, nous apprend que les hommes parlaient à l'origine une seule langue et constituaient un seul peuple. Quand vers l'an 1500 avant Jésus-Christ l'idée de construire une tour, qui devait atteindre les cieux où habite Dieu, leur fut venue à l'esprit, ils se sont mis à l'œuvre, alors Dieu, voyant leur ambition technique arrogante, les dispersa sur la terre en brouillant la langue. Babel, c'est alors le lieu de la confusion de la technique et de multiplication des langues. Voilà la première horreur et confusion auxquelles la technique a conduit les hommes.

Dans la mythologie grecque, Icare, c'est le fils de l'architecte Dédale qui a inventé un système permettant à l'homme de voler dans les airs. Icare, emporté par le plaisir de cette invention technologique de son père, est mort pour avoir volé trop près du soleil qui a ramolli la cire grâce à laquelle les plumes étaient attachées aux bras. Voilà le revers de la technique et la phobie qu'elle inspire. Le philosophe Georges Ndumba Y'Oole Lifefo, réfléchissant sur la manière dont les Nouvelles Technologies sont transférées et utilisées dans les Universités d'Afrique, pense qu'il y a inadéquation entre les technologies occidentales importées en Afrique et les réalités africaines. « Cela étant, la technologie occidentale semble être inappropriée et accroît la dépendance. En effet, cette technologie apparaît souvent comme un précipité des valeurs. La technologie déstabilise, elle crée des troubles au sein de la société. »⁵⁷

⁵⁷ G. NDUMBA cité par J. MAIDIKA, *Métaphysique et technique moderne*, Paris, L'Harmattan, 2013, p.178.

L'essence de la technique n'est avant tout instrumentale, elle est arraisonnement. Martin Heidegger rejette la conception courante de la technique selon laquelle la technique est un ensemble d'outils et des machines servant l'homme et permettant ainsi un progrès. Cette conception anthropocentriste et instrumentaliste ne pense pas vraiment la réalité de la technique. La meilleure façon de penser la réalité technicienne réside dans l'idée que « La technique et son primat sont la manière dont l'être se dissimule et dont l'homme l'oublie »⁵⁸, aujourd'hui, transforme, évolue et deviendra surement un humain après l'homme. La technique moderne affecte l'humain directement ou indirectement.

La technique oublie que l'homme qu'elle veut faire tendre vers le posthumain est habité par la finitude comme situation-limite au sens jaspersien et comme mal métaphysique au sens leibnizien. La technique moderne veut briser la finitude humaine pour rendre l'homme plus perfectible. D'une manière générale, nous pensons que l'humain, comme produit de la création divine, a en lui et autour de lui les frontières métaphysiques, morales et physiques. Violer ces limites, c'est détruire l'humain.

L'humanisme technophile se pose en antipode de la technophobie. L'humanisme technophile juge positivement la technique. Cette dernière est vue comme ce qui fait épanouir l'homme en lui rendant d'énormes services. Dans ces conditions, la technique est anthropocentrée. La technique n'a donc de sens et de légitimité que par rapport à une certaine conception de l'homme-une anthropologie-qui détermine la « la vraie nature humaine », ses '' besoins authentiques. La technique doit permettre, aux yeux des technophiles, la satisfaction de ces besoins authentiques de l'homme et, par conséquent, l'épanouissement de l'être humain.⁵⁹

⁵⁸ G..HOTTOIS, *De la Renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, 3è éd, Bruxelles, De Boeck et Larcier, 2002, p.349.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 497.

Les besoins humains sont donc réduits aux besoins techniques. Avec la technophilie, centrée sur l'homme, l'être humain est, de par sa nature, susceptible d'être perfectionné indéfiniment. C'est au nom du principe de perfectibilité de l'homme qu'il convient d'envisager l'évolutionnisme de l'être humain. Il est important de noter ici que, contrairement au principe d'immutabilité de la nature humaine ou de condition d'homme qui ne voit pas en l'homme un être malléable ou manipulable dans son essence, le principe de perfectibilité, cher aux technophiles humanistes, ne consiste pas à modifier l'homme dans son essence, mais dans ses conditions de vie et dans le prolongement des facultés dont il est doté par Dieu.

Le principe ontothéologique d'immutabilité de l'être humain et de son intégrité physique est ici battu en brèche par le principe de perfectibilité de l'homme. Les conditions et la forme de vie humaine ne sont pas, certes immuables, elles peuvent subir des modifications accidentelles et non essentielles grâce au progrès technologique. D'où la thèse de l'évolutionnisme technophile visant les conditions de vie humaine. Dans son plaidoyer pour la technique moderne, Louis Armand s'exprime en ces termes : « c'est de la technique et de machines que dépend, en majeure partie, la promotion sociale. »⁶⁰

Toutefois, cette apparente libération de l'homme par la technique, c'est-à-dire par les productions techniques ne va pas de soi. Le progrès technique s'accompagne aussi de dérives ou de réductionnisme ou d'assujettissement de l'homme. Beaucoup de penseurs ont dénoncé ces dérives de la technique, Nicolas Berdiaeff, Hans Jonas, Jürgen Habermas, Jacques Ellul, Martin Heidegger et Gabriel Marcel pour ne citer que ceux-ci.

⁶⁰ L. ARMAND, Discours prononcé à l'Académie française le 19 Mars 1964.

II. Vers la post humanité : utopie ou réalité ?

En réaction à l'avènement du progrès technique, Louis Aragon écrit : « tout peut changer mais non la femme et l'homme »⁶¹. Cette conviction du poète sur une nature stable de l'homme sera à la base de la réflexion du Concile Vatican II, sur la considération de l'humanité de l'homme comme lieu de la rencontre possible avec les autres hommes de ce temps. Ainsi, la Constitution *Gaudium et Spes* place l'homme comme point de rencontre universelle. Pour cette Constitution, « les croyants et incroyants sont généralement d'accord sur ce point : tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet. »⁶² On peut bien comprendre la préoccupation ou mieux la détermination de l'Eglise à rejoindre l'homme de ce temps et partager son humanité. Il y a une certaine prise en compte de l'humanisme, où l'homme et ses valeurs sont pris en considérations. Malheureusement, l'avènement du progrès technique écourta ce projet et relaya au second plan le présupposé humaniste.

Pour Weber, Ferry⁶³, Taylor⁶⁴, le christianisme aurait façonné la culture et l'homme moderne à travers l'émergence du sujet, de la conscience et d'une possible conception de l'égalité et de la fraternité, par la croyance dans le progrès rapide de l'humanité, laquelle humanité, grâce à la raison accède à l'ex-culturation actuelle. En d'autres termes, le christianisme a favorisé la sécularisation, l'ex-culturation de celui-ci laissa place à l'éclatement du consensus humaniste.

Ainsi, c'est ce qui a justifié, après les expériences politiques modernes extrêmes marquées par la négation de l'homme au 20^{ème} siècle, avec le

⁶¹ L. ARAGON, *Les poètes*, Paris, Gallimard, 1969, p.15.

⁶² Constitution *Gaudium et Spes*, n°12 Ce paragraphe rejoint le poème d'Aragon cité plus haut..

⁶³ Cf L. FERRY, « Dialogue avec Marcel Gauchet », dans *le religieux après la religion*, Paris, Seuil, 2004, p.3

⁶⁴ Cf C. TAYLOR, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1989, p. 27.

Stalinisme, le Nazisme, etc. il s'observe depuis 50 ans, deux décrochages, philosophiques et anthropologiques.

Un décrochage anthropologique : si que le déconstructivisme n'a touché d'abord que crème intellectuelle et les artistes, certains penseurs comme Foucault, Derrida, restent les références modernes d'un mouvement acharné de remise en cause de l'humanisme qui dépasse largement le seul domaine de la philosophie pour s'élargir à d'autres disciplines. Cette non reconnaissance de valeurs humaines, provoqua un éclatement du consensus humaniste et ouvrit une véritable crise anthropologique à laquelle l'humanité ne cesse de se confronter à tel point que de prises de positions humanistes de penseurs comme John Dewey, Marcel Gauchet, Luc Ferry, André Comte-Sponville, Hans Jonas, Jürgen Habermas⁶⁵, sont assimilées par les penseurs du post-humanisme à des attitudes conservatrices et rétrogrades. L'avènement du post-humanisme s'annonce, il s'opère ainsi l'hybridation, la combinaison du naturel et des artefacts, de la création et de l'évolution de l'humain.

III. Vers la post-humanité

Le posthumanisme est un courant de la pensée qui traite de l'évolution de l'homme. La technique a un programme de la fabrication d'une posthumanité. C'est le programme du transhumanisme. Le progrès de la médecine, de la biotechnologie, de l'intelligence artificielle, de la robotique, de la détection et de la reconnaissance faciale tend à conduire à la posthumanité. La posthumanité n'est autre que le devenir de l'homme, c'est l'état futur de l'humanité. C'est la finalité de la technique humanité. Christian Godin pense qu'il existe un programme diffus de fabrication d'une post humanité. Ce programme est dissimulé, on ne doit pas effrayer les hommes, il ne faut pas surtout qu'ils comprennent qu'on effraye les

⁶⁵ J-M BESNIER, *Demain les posthumains*, op. cit, p. 102.

hommes, il ne faut pas surtout qu'ils comprennent qu'on les fait travailler à l'abolition de l'humanité, c'est-à-dire à leur propre disparition.

Dans cette perspective technicienne, l'homme n'est pas un être achevé ou figé. Il est à faire et à refaire, à modifier et à perfectionner. Qu'est-ce que l'homme se demande Trotski ? Il est, dit-il, une créature maladroite, un être non harmonieux ou achevé complètement. La technique ne nous conduit pas à l'effondrement de l'humanité, comme d'aucuns le pensent, mais plutôt à l'humanisation de l'homme, à son amélioration, à sa perfection non pas sur base de son anéantissement ou disparition de la terre, mais sur base de l'actuelle humanité qui va se transformer et se perfectionner. S'agit-il d'une utopie du post humain ?

Néanmoins, chacun de nous devant les prouesses de la technique moderne, d'une manière ou d'une autre, volontairement ou involontairement, se pose la question de savoir où nous conduit le progrès technique, ou mieux, le progrès technoscientifique ? Une chose est vraie, c'est que la technique n'est pas seulement question de l'efficacité dans la transformation, mais aussi de l'imagination comme l'a bien compris Gaston Bachelard.

D'aucuns pourraient voir dans ces concepts de posthumanité et de post humanité une simple fiction ou imagination. Il s'agit là du devenir de l'humanité à l'âge de la technique moderne, ou mieux, il s'agit de l'état futur de l'humanité subissant de multiples transformations par la technique moderne. Il convient de retenir que le progrès technique moderne impacte sur l'homme, sur son corps, sur son mode de vie et sur son environnement.

Il existe de modifications majeures survenues à l'homme à l'ère de la technique moderne. Parmi ces modifications, nous pouvons citer :

- ✓ La manipulation du patrimoine génétique en vue d'obtenir les races humaines plus perfectionnées physiquement et intellectuellement. C'est ce qui convient d'appeler l'eugenisme.

- ✓ Avec la manipulation du patrimoine génétique, on obtient la prolongation de la vie. « Aujourd'hui en revanche, certains progrès de la biologie cellulaire nous font miroiter la perspective pratique de pouvoir contrecarrer les processus biochimiques du vieillissement et de prolonger la durée de la vie humaine, peut-être même de l'étendre pour la durée indéterminée. La mort n'apparaît plus comme une nécessité faisant partie de la nature du vivant, mais comme un défaut organique évitable, susceptible au moins en principe de faire l'objet d'un traitement, et pouvant être longuement différé.»⁶⁶ Maintenant il faut repenser ou revisiter la procréation des êtres humains ainsi que leur croissance.
- ✓ Le savoir-faire technique a instauré la technique de la détection et de la reconnaissance faciales de l'homme. C'est ce qui est beaucoup utilisé dans les lieux de sécurité.

Avec ces modifications, et tant d'autres, la technique moderne veut que l'humanité passe à la posthumanité, à une humanité perfectionnée et non en réalité à une humanité parfaite encore un idéal toujours fugitif. Perfectionner l'être humain habité par la perfectibilité, ce n'est pas le parfaire. C'est justement ce que Hans Jonas appelle la dynamité utopique du progrès technique.⁶⁷ C'est l'homme véritable à venir, un peu à la manière du Surhomme de Nietzsche vu comme un véritable homme à venir. Comme les artisans du progrès technique, Nietzsche n'est pas un utopiste. Il attendait la venue du grand homme, il a prophétisé le Surhomme ou le surhumain, homme dur, courageux, sans égal hanté par le souci de transfigurer l'existence humaine. L'homme, à l'âge de la technique moderne, accède à de nouvelles manières d'agir. Il invente de nouvelles méthodes de fabrication. L'Homo faber de la technique est arrivé à la fabrication des clones, des implants dans le cerveau.

⁶⁶ H. JONAS, *Op. cit*, p.52.

⁶⁷ *Ibid.*

Compte tenu de la complexité de la question, il semble difficile d'établir les contours d'un mouvement aussi multipolaire comme le post-humanisme. Pour en saisir le sens, nous allons nous servir du condensé de l'ouvrage du Philosophe des sciences Jean-Michel Besnier, *Demain les posthumains, le futur a-t-il encore besoin de nous ?* Mais aussi, nous tiendrons compte de l'analyse synthétique qu'il fait de son livre intitulé *L'homme simplifié, le syndrome de la touche étoile*⁶⁸. Nous n'avons pas soustrait à l'oubli l'œuvre critique de Rémi Sussan, qui est aussi un acteur en la matière avec *Les utopies post-humaines*⁶⁹.

Il sied de faire remarquer que l'œuvre de Jean-Michel Besnier que nous avons choisi d'analyser, est d'une posture imposante. Car, elle se penche « sur les théories, mais aussi sur les mises en place d'une culture quasiment contemporaine, que lui l'auteur regroupe autour d'une pensée post-humanisme »⁷⁰ ou post-humanité. L'infusion de cette révolution se traduit sous le mode d'une science-fiction ou cinématographique, à travers le développement des sciences technologiques comme, par exemple, la robotisation ; mais aussi par l'interpellation des discours futurologiques ; d'ailleurs, certains, majoritaires, annoncent le relèvement de l'humanité moderne par des êtres d'un genre nouveau, héritiers des cyborgs, permettant de mettre fin avec les finitudes les plus élémentaires comme : naissance, maladie et mort »⁷¹. C'est ainsi que le transhumanisme envisage la mort de mort.

C'est aussi le cas, des écrits de Sussan et Besnier, sans être de science-fiction, prennent au sérieux « le développement des sciences

⁶⁸ Cf. J-M BESNIER, *L'homme simplifié, le syndrome de la touche étoile*, Paris, Fayard, 2012, p.66

⁶⁹ Cf. R. SUSSAN, *Les utopies posthumaines, contre-culture, cyberculture, culture du chaos*, Paris, Omnisciences, Col « essais », 2005, p 19. Cet ouvrage présente l'avantage d'établir une généalogie du post humanisme.

⁷⁰ Cette pensée est essentiellement hybride, comme nous allons le voir dans la suite. Elle s'intéresse à la fois à la recherche scientifique autour des neurones, de la cybernétique et des robots ; de la biologie et des nanotechnologies à travers le programme NBIC.

⁷¹ J-M. BERNIER, *Op. Cit*, p.10.

contemporaines, y compris dans leurs aspects incontrôlables, soit volontairement immaitrisables. Le livre questionne la diffusion des idées, des comportements, qui conspirent davantage à rendre désirable, l'avènement d'une post-humanité »⁷². De nos jours, des scientifiques et des ingénieurs s'accordent eux-mêmes à diffuser les multiples façons de penser l'humanité autrement et son avenir, qui auraient été confinées aux seuls ouvrages de science-fiction, il y a peu de temps encore.

Considérer aussi, la pensée du post-humanisme, selon Jean-Michel, c'est admettre qu'on ne puisse revenir en arrière et, par conséquent, que l'épistémologie et l'éthique doivent composer une réflexion adaptée à cette humanité élargie. Il y a donc la nécessité et l'urgence d'explorer systématiquement tous les lieux possibles de l'émergence de la post-humanité. En effet, la pensée moderne, fille de René Descartes, vivant dans la domination de la nature, a fait naître un sujet autonome. Relayé par les Lumières, l'homme moderne a cru, à travers les savoirs scientifiques, devenir plus sujet et plus autonome par rapport aux traditions, aux héritages et à la nature.

Or, ses propres créations que sont les technologies contemporaines deviennent de plus en plus nocives et incontrôlables. Ce qui était pensé comme un outil de l'autonomie du sujet moderne, devient immaitrisable, autonome par rapport à un homme alors assujéti à ce qu'il a fabriqué. Pour ces auteurs, il y a deux façons de transformer l'humain, soit par le clonage ou les implants, soit par l'adoption d'une technologie qui peut agir sur son identité. Ces deux voies ne s'opposent pas et le développement des technologies change le rapport de l'homme au monde, à l'autre et lui-même.

De ce qui précède, la post-humanité s'ajoute aux humiliations répétées de l'homme par les découvertes modernes. Après Copernic, (la terre n'est pas au centre), après Darwin (l'ascendance animale de l'homme), vient l'idée,

⁷² *Ibid.*, p.11

émise par Stoterdijk⁷³, selon laquelle la séparation de l'humain et du non humain est floue, relative, tant sur le rapport nature-culture que sous le rapport homme-machine. C'est donc l'avènement de l'hybridation humaine.

IV. L'humain entre en création et évolution : l'homme hybride

Créé à l'image de Dieu, l'homme doit imiter sa seigneurie, qui n'est pas du tout écrasement ni moins domination. D'ailleurs, si l'homme doit soumettre à lui la création, lui-même doit se soumettre au Créateur, au risque de briser l'harmonie voulue par Dieu. La responsabilité donnée à l'homme d'assujettir la terre, lui donne le droit de la garder, de la conserver et non plutôt de l'agresser. Malheureusement, avec l'avènement du progrès technique, ce principe semble être inversé. Nous assistons à l'hybridation de l'humain, dont Jean-Michel Besnier se sert d'une métaphore métaphysique pour souligner le rapport homme-machine.

Selon lui, « les discontinuités métaphysiques sont remplacées par des discontinuités post-métaphysiques, à savoir le cybernético-biotechnique, c'est-à-dire la convergence de l'organisme : ce qui est né de la machine, ce qui est fabriqué ». Pratiquement, le post-humanisme s'intéresse aux cyborgs (mi-robot, mi-homme), au programme NBIC (Nanotechnologies, Biotechnologies, l'Informatique et sciences Cognitives) et finalement, à **l'homme augmenté**. Au bout du compte, ce qui se laisse apercevoir, c'est le désir d'être un homme augmenté vers un transhumanisme qui semble devoir dominer la plupart des mutations anthropologiques actuelles sous l'angle du désir d'être plus.

⁷³ Y. MICHAUD, *Humain, inhumain, trop humain, réflexion philosophiques sur les biotechniques, la vie et la conservation de soi à partir de l'œuvre de Peter Stoterdijk*, Paris, Ed. Micro-Climats, 2002, p.38.

a. Qu'en est-il des Cyborgs ?

Le terme cyborg fait allusion avant tout aux êtres que la science-fiction met en scène soit au cinéma ou en littérature. Une sorte de mélanges du vivant et de la machine, homme dotés de prothèses aux pouvoirs surhumains ou cerveaux découpés de corps robotisés. Ils ne connaissent ni souffrance ni lassitude. Le concept cyborg est contemporain de la conquête spatiale des années 60. Inventé par l'Américain Klyne, il désigne « l'interdépendance de l'astronaute et de la technologie dans une fusée ». Car, embarqué dans une fusée, l'astronaute, vit entièrement dans un monde des artefacts, c'est-à-dire artificiel, les ingénieurs doivent prévoir son harmonie avec la fusée et toutes les machines et ordinateurs présents à bord. Pour Jean-Michel Besnier, le cyborg » est donc à l'origine de cette association d'organisme vivant et de cybernétique en constante interaction mutuelle ». Ce qui revient à dire qu'à travers le cyborg se joue principalement, le rapport de l'humain au non-humain.

C'est pourquoi, le terme a changé de sens depuis la conquête spatiale pour désigner « l'être hybride qui associe de manière interne l'organisme biologique et les prothèses électroniques ». L'avènement du cyborg ne laisse aucun doute pour que certains penseurs qui prédisent l'existence d'un être au cerveau complètement séparé d'un corps artificiel. Ce monde fait des robots semble être totalement différent du monde des humains.

Si on ne regarde pas avec objectivité, c'est-à-dire on met de côté la conscience, l'homme peut être abordé comme un être capable d'échanges informatisés et fonctionnel, un être qui répond à des signaux par des comportements prévisibles. En d'autres mots, comme l'explique clairement Besnier : « la sophistication des robots révèle peut-être la difficulté dans laquelle nous sommes de plus en plus de définir l'humanité, d'objectiver placidement que l'humain commence là où la machine ne

saurait le rejoindre »⁷⁴. Pour opérationnaliser son ambition d'appliquer les artefacts sur l'humain, la post-humanité prend d'assaut les NBIC.

b. De l'utilité du programme NBIC

Selon Jean-Michel Besnier, les nanotechnologies correspondent à une défaite des identités, ce qui est considéré comme l'entrée la plus saisissante dans la post-humanité. Il est possible de nos jours d'envisager des machines protéiques (que les généticiens appellent enzymes de restriction) qui peuvent couper les séquences d'ADN, en coller d'autres et fabriquer toutes sortes de massages d'ADN. Les nano robots pourront aisément circuler dans notre corps afin de réparer, de corriger et d'améliorer notre ADN en vue un jour de rendre nos corps inusables. Une prédiction de la révolution nano technologique est totale. Dans ce sens, l'homme devrait devenir le produit de l'homme, « l'organisme cessera du coup de se prêter à des considérations spiritualistes, vitalistes ou finalistes »⁷⁵.

c. L'homme augmenté

Certes, les derniers avènements des jeux olympiques de Londres qui ont remis sur le devant de la scène le cas patent du coureur Sud-africain Oscar Pistorius. Handicapé physique, c'est-à-dire amputé des deux jambes, ce champion olympique sud-africain, aux jeux paralympiques d'Athènes pour les 400 mètres en 2004, courut ainsi que la championne olympique féminine. Il fit la demande auprès du Comité olympique de courir comme Athlète normal aux jeux olympiques de Pékin en 2008. Les éthiciens du comité olympique très embarrassés par cette demande jugèrent enfin que cette prothèse représentait un avantage et qu'il fallait le considérer comme un cyborg.

⁷⁴ J-M. BESNIER, *Demain les posthumains*. Le futur a-t-il encore besoin de nous ? Paris, Fayard, 2010, p.126.

⁷⁵ *Ibid.*, p.150.

Ainsi, « d'un être diminué, la technique a fait un homme augmenté et, au lieu de s'en réjouir, on soupçonne là quelque calamiteuse dénaturation susceptible de dicter de mauvais exemples et de dévoyer l'humain dans son contraire ». Après insistance, une deuxième demande, Oscar Pistorius a été admis aux jeux de Londres de 2012 et fut qualifié pour la demi-finale. Il participa aux jeux olympiques et remporta la médaille d'or du 400 mètres et du 4 x 100 en battant à chaque fois le record du monde, mais fut battu sur 100 mètres et 200 mètres par un autre Blade Runner. Il contesta la victoire de son adversaire, dénonçant le fait que celui-ci avait des prothèses plus longues que les siennes. Ces épisodes d'Oscar Pistorius et la fable de Vercos ont ceci de commun qu'ils nous renvoient « à l'indéfinition des frontières entre l'homme et l'animal, rendue flagrante par des développements de la biotechnologie »⁷⁶.

V. Régulation éthique de l'intelligence artificielle

Nous assistons, ce dernier temps, à la croissance exponentielle de l'AI. La robotisation autonome vise-t-elle à remplacer l'homme? Ne présente-t-elle pas un danger pour l'homme? Ces questions soulèvent la question éthique pour réguler l'IA.

La robotique fonctionne grâce à l'intelligence artificielle. Aujourd'hui un robot intelligent peut effectuer les travaux que l'homme effectue. L'IA est avantageuse pour automatiser les tâches à répétitions, ce qui fait gagner le temps et améliore l'efficacité. Il est urgent que l'éthique régule l'IA. Il s'agit là d'un enjeu politique majeur parce que les grandes puissances de demain sont celles qui ont un niveau élevé de l'IA, notamment les USA et la Chine. L'IA devient l'objet d'une course à l'échelle mondiale.

Réguler la technologie, en général, et l'IA en particulier, ce n'est pas tuer la technologie. Le robot parle, agit. C'est un danger. L'IA a la capacité d'annuler certaines potentialités de l'homme. Il faut trouver un équilibre

⁷⁶ *Ibid.*, p.93.

entre innovation et régulation. C'est un sujet qui doit inclure l'éthique et la politique.

CONCLUSION

La post-humanité semble être une contestation possible de notre humanité. Notre condition humaine actuelle ne tient presque pas, le sujet moderne de René Descartes, autonome, libre et conscient de lui-même se voit humilié par ses propres découvertes et ses réalisations naguère inimaginables. Lui qui devait être maître et possesseur de la nature.

Le progrès de la technique moderne offre à l'homme des bienfaits en donnant satisfaction à certains de ses besoins. La technique vise l'efficacité, la transformation non seulement du réel, mais aussi de l'homme son créateur. L'homme ne doit pas se laisser guider par la technique sous peine de devenir hybride. Nous ne devons pas non plus exiger l'arrêt de la technique moderne sous peine de la rétrograde de l'homme. Il faut plutôt réguler éthiquement la technique ainsi que l'intelligence artificielle qui en découle.

L'HUMAIN, LA SCIENCE ET L'ESCHATON

Par

Professeur Norbert KALINDULA

Université de Kisangani

Résumé

Cette réflexion vise à relier l'humain à la science, en posant la question fondamentale du devenir de l'homme et de son rôle dans ce devenir. Afin de mettre la science au service de l'homme, la modernité combine la technoscience avec l'expansion de l'industrialisation. Dans cet élan, on retrouve une certaine désorientation de l'humain qui détruit et déconstruit les fondamentaux d'une société supposée construite sur des valeurs. Malheureusement, l'on assiste affolé à une civilisation qui se construit sur les ruines du véritable humain et de la véritable humanité. D'où l'émergence d'une humanité sans visage humain où seuls les intérêts comptent au détriment du sens de l'humain censé caractériser la société. Il est donc crucial de prendre conscience du désastre causé par l'action excessive de l'homme, et du risque de compromettre l'avenir de l'humanité tout entière. C'est ce qui justifie l'eschaton.

Mots-clés : Humain, science, eschaton, industrialisation.

Abstract

This reflection aims to link the human with science, by asking the fundamental question of the future of man and his role in this becoming. In order to put science at the service of man, modernity combines technoscience with the expansion of industrialization. In this momentum, we find a certain disorientation of the human that destroys and deconstructs the fundamentals of a supposed society built on values. Unfortunately, we are witnessing a civilization that is being built on the ruins of true humanity and human beings. Hence the emergence of a

humanity without human face where only interests count at the expense of the sense of the human supposed to characterize society. It is therefore crucial to realize the disaster caused by excessive human action, and the risk of compromising the future of all humanity. This is what justifies the eschaton.

Keywords: human, science, eschaton, industrialization.

Articuler l'humain, la science et l'eschaton, c'est prendre conscience de la portée, de la place et du rôle de l'homme en tant qu'être appelé à donner sens à sa condition de mortel et à tirer sens de son existence pour redonner sens au cosmos et à son propre devenir. Or, en créant la science, l'homme a fait preuve d'ingéniosité, a mis à contribution sa propre rationalité et s'est fondamentalement lancé dans l'amélioration de sa condition.

La tâche que cet exposé⁷⁷ se propose de relier l'humain à la science et de poser à fond la question de l'eschaton, qui du reste, concerne le devenir de l'homme et le rôle de la science dans ce devenir. Si la question du devenir de l'homme se pose avec acuité actuellement, c'est que la science propose, en tant qu'expérience de l'esprit, une dimension capable de donner à l'existence humaine une signification intégratrice. On ne peut penser le devenir de l'humain, dans le contexte d'une civilisation industrielle, que dans une perspective qui prend en compte l'avènement de la science en un sens à la fois cognitif et existentiel.

⁷⁷ Ce petit texte a été rédigé comme contribution à la célébration de la Journée mondiale de la Philosophie organisée à l'Université de Kisangani du 12 au 13 décembre 2022 par la Société philosophique du Congo (SOPHICO). Nous ne pouvons qu'exprimer notre sincère gratitude aux responsables de la SOPHICO et à tous les membres de la communauté universitaire de l'Université de Kisangani pour nous avoir offert cette précieuse opportunité de réfléchir sur le sens de l'humain et de l'eschaton dans un monde où les valeurs de fraternité, de solidarité, d'égalité, d'équité s'effritent au quotidien.

I. L'humain dans la société moderne

La société moderne est marquée par l'essor de la civilisation industrielle. Une telle société comprend l'émergence du capitalisme, l'urbanisation à outrance et l'exploitation du cosmos. Dans une certaine mesure, la société moderne marque le règne de l'homme. L'homme se soucie de devenir non seulement maître de lui-même, mais aussi maître de la nature. Mais dans la suite, il y a un déplacement d'objectif qui s'opère, de la maîtrise de soi vers la maîtrise de la nature. « Maintenant la maîtrise de soi devient la condition indispensable, mais simplement préparatoire, de la conquête qui compte vraiment, celle de la nature, importante, parce qu'elle seule permet à l'homme d'accéder à son humanité authentique »⁷⁸.

On voit naître une conception nouvelle de l'anthropologie, qui se fonde sur la domination de la nature : « Avec le positivisme, la domination de la nature entre ce qui définit l'essence de l'homme, comme être capable de moralité. L'anthropologie implique la technique et toutes ses conséquences, à la façon d'une caractéristique non plus accidentelle, mais bien constitutive »⁷⁹. On retrouve dans cette attitude les racines d'un humain conçu comme possédant un pouvoir sur la nature et grâce auquel il construit une civilisation pratiquement nouvelle : l'industrialisation, qui porte en elle les germes d'une humanité authentique, appelée à se transformer au fil du temps et de l'histoire.

Sans doute, faut-il noter que le mouvement de la civilisation industrielle, avec pour corollaire l'urbanisation à outrance et l'exploration, reste une expression remarquable et remarquée de la modernité. Ce mouvement met en œuvre l'ambition de la modernité de maîtriser la nature pour le progrès de la société et le bien-être. Considérée comme l'âge de la raison, la modernité affirme le primat de la raison et « introduit un changement

⁷⁸ R. BRAGUE, *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Paris, Gallimard (2015), 2023, p. 169.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 169-170.

radical dans la société, dans la perception de la réalité, dans les structures d'entendement et dans la définition des valeurs. Elle vise l'émancipation de l'homme et le progrès de société par la science. Pour combler ce désir de mettre la science au service de l'homme, la modernité coïncide avec la technoscience et l'essor de l'industrialisation. L'industrie moderne est ainsi célébrée comme la victoire de l'entente entre la science et son outil qu'est la technologie »⁸⁰.

Du point de vue économique, on assiste à un monde marqué par le recul de l'humanité dont la réification de l'humain reste une expression visible à travers la poursuite effrénée du profit. Le système capitaliste, au cœur de l'économie occidentale, est à la base de l'industrialisation, de l'exploration et de l'exploitation démesurée des ressources naturelles au détriment de la biosphère. Il se poursuit avec la mondialisation économique. Celle-ci met en évidence l'exploitation sauvage de la nature et de ses ressources, la déstructuration des écosystèmes, donc de la biodiversité⁸¹.

Du point de vue idéologique et géostratégique, on peut signaler l'affirmation et la suffisance de la subjectivité. C'est le sujet pensant, l'autoposition du cogito, qui a débouché sur l'absolutisation de l'ego. Comme le souligne Henri Gbadi, le sujet fortement autocentré a généré la logique du centre et de la périphérie, laquelle a orienté et continue d'orienter la pensée et l'action occidentales sur la géostratégie mondiale. Géostratégie qui est à la base de l'impérialisme et de l'hégémonie de l'Occident, dont, dans une certaine mesure, la mission prétend être civilisatrice. C'est à l'époque moderne qu'ont lieu les grandes explorations, en même temps que la domination et l'exploitation à outrance du monde exploré. On découvre que la modernité dessine un aperçu de grandes tâches de la pensée occidentale et porte un projet expansionniste de

⁸⁰ H. GBADI Finimonga, « De la modernité à la postmodernité. Cartographie des mentalités pour mieux comprendre les transitions sociétales », in *Analyses sociales* (juin 2021), p. 59-60.

⁸¹ C'est dans un tel contexte que se pose désormais la question du devenir de l'humanité dans la mesure où le sort de l'homme reste complètement lié à celui du cosmos.

civilisation occidentale, qui est présentée comme la meilleure de toutes civilisations que l'Europe décide désormais d'imposer au reste du monde.

On peut également signaler que, c'est sous le label d'une civilisation portée par la modernité qu'ont lieu l'esclavage, la traite négrière, le commerce triangulaire et la colonisation. L'Europe se lance des terres nouvelles à exploiter et n'hésite pas à mettre hors d'état de nuire toute tendance à la résistance. D'où des exterminations et des massacres des indiens d'Amérique (amérindiens), des peuples d'Afrique et d'Asie. Il y a alors lieu de s'interroger, déjà à ce niveau, sur le sens de l'humain dans la mesure où la civilisation occidentale a réussi à raser des communautés entières au nom de sa suprématie.

L'ère postmoderne, marquée par la mentalité phénoménologique, nous offre une conception pratiquement nouvelle qui invite l'homme à opérer un retour non pas vers lui-même en tant que sujet pensant, mais à appréhender la réalité telle qu'elle se donne, à travers le monde de la vie, l'expérience vécue, les phénomènes. Ce qui fait que le rapport de l'homme au monde est une des préoccupations majeures de la phénoménologie. « Husserl effectue le trajet de l'ego à l'alter ego. Il n'y a plus que moi qui compte, il y a un autre et tous les autres. D'où la communauté des ego »⁸².

Il ressort de cette effectuation le déplacement du discours sur l'ego. On n'est plus l'unique nécessaire. On se retrouve ego parmi les ego. Ce renversement met en évidence l'idée de pluralité. La vérité devient plurielle, elle cesse d'être singulière. Il y a donc passage du singulier au pluriel. Ce passage « reste fondamentalement dicté par l'exigence de décentrement face à la prétention d'autosuffisance en vigueur en tout horizon de pensée moderne »⁸³. Cela implique la négation de l'un et l'affirmation du multiple.

⁸² H. GBADI Finimonga, *o.c.*, p. 64.

⁸³ *Ibid.*

En prenant la modernité à contre-pieds, la postmodernité consacre à la fois un mouvement de rupture et de continuité, tant dans la dialectique, en ce sens que le terme nié reste conservé en tant que nié. Elle est caractérisée par l'absence d'une vision unitaire et globale du monde. Elle est marquée par l'éclatement, la fragmentation et l'hybridisme. Ses ténors sont Arnold Toynbee, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida et tant d'autres. Ce courant de pensée consacre la fin de métarécits et la déconstruction des dogmes modernes. « Il s'agit de la remise en question de grandes idéologies totalisantes, notamment la religion, la nature, la science, la famille, etc. qui constituent des normes implicites de la société, ces lois non-écrites qui régissent la société »⁸⁴.

On retrouve, dans ce contexte, une certaine désorientation de l'humain, qui détruit et déconstruit les fondamentaux d'une société supposée construite sur des valeurs. On assiste à l'émergence d'une société qui relativise tout et établit une certaine promiscuité éthique. C'est effectivement une société sans repères, qui se permet tout au nom de la liberté et du principe d'auto-orientation. Le prétendu règne de l'homme montre ses limites et fait état de l'échec du projet moderne ⁸⁵. L'industrialisation crée deux types de mode de vie : la vie propre à l'urbanisation et la transformation de la nature et la vie de type traditionnel. Dans la sphère de l'émergence et du développement de la bourgeoisie voit le jour le capitalisme qui a besoin d'une main d'œuvre peu coûteuse.

⁸⁴ H. GBADI Finimonga, « De la modernité à la postmodernité. Cartographie des mentalités pour mieux comprendre les transitions sociétales », p. 66.

⁸⁵ On peut se référer ici à un ouvrage au titre à la fois évocateur et provocateur de Rémi Brague, *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Paris, Gallimard (2015), 2023, où l'auteur note clairement que le projet moderne d'autonomisation de l'homme par rapport à toute instance extérieure, le rend plus arrogant

I. La science et les transformations sociétales

La science est à concevoir non seulement comme une somme de connaissances, une activité de recherche, mais aussi comme une expérience de l'esprit. Elle est une pratique qui s'effectue au moyen d'une démarche qui est essentiellement recherche et qui peut, dans une certaine mesure, être appliquée. Bien plus, elle est « constitution progressive d'un logos rationnel, c'est-à-dire d'une structure intelligible dotée d'une existence objective propre et en même temps chargée d'une signification existentielle (capable de conférer un sens à l'existence) »⁸⁶. Elle ne s'arrête pas seulement à conférer un sens à l'existence, elle va plus loin, jusqu'à transformer l'existence, mieux, selon une certaine prétention, à la transfigurer. À ce stade la science exerce une fonction instrumentale (une telle fonction est celle qui est initialement réservée à la technique ou à la technologie à base scientifique).

La science constitue une dimension de l'expérience humaine qui a un pouvoir infinitisant et totalisant. Plus précisément, elle a un pouvoir de transformations et de créativité qui lui confère la capacité de modifier le cosmos et d'améliorer les conditions d'existence de l'humain. C'est surtout ce souci qui marque les modes de vie et constitue une dynamique de transformations sociétales qui caractérise la civilisation industrielle, portée par la technologie à base scientifique⁸⁷.

Ce même souci porte en lui une mentalité nouvelle, différente de celle des sociétés mésolithiques, consistant à accumuler les connaissances dans le but de pénétrer les secrets du cosmos. Cet effort incessant et permanent de scruter l'univers, de modifier le cosmos et d'améliorer les conditions d'existence de l'humain demeure l'expression claire d'un pouvoir énorme

⁸⁶ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, Tournai, Casterman, 1972, p. 8.

⁸⁷ N. KALINDULA, « Hans Jonas et l'éthique de la responsabilité. Avantages et désavantages pour la situation écologique de l'Afrique », in *Revue philosophique de Kinshasa*, Nouvelle série, vol. 4, n°1 (janvier-juin 2022), p. 57.

et tout à fait singulier du logos rationnel. Ce logos met en œuvre la science et la technologie à base scientifique dont les effets cumulatifs s'étendent sur le globe entier et sur les générations futures⁸⁸. On retrouve là une dynamique qui domine tout le destin des sociétés modernes. On retrouve également la mentalité caractéristique des sociétés dites modernes, dont le mode de vie diffère de celui de type néolithique, des sociétés traditionnelles et primitives, marquées par l'artisanat, la cueillette, la chasse, la technique rudimentaire et l'agriculture de subsistance et où l'homme est en quelque sorte esclave de la nature. C'est en même temps pour améliorer la conception du cosmos en y effectuant une représentation nouvelle que s'étend la dynamique des sociétés dites modernes.

Mais on ne peut comprendre cette dynamique dans sa dimension pratique que là où on découvre l'essence de l'homme et son effort permanent de donner sens à son existence. C'est même grâce à cet effort qu'il assume sa condition de mortel et s'évertue à l'améliorer. On retrouve en même temps le projet d'une reconstruction de l'humain. L'avènement de la science et de la révolution industrielle constitue un pouvoir au moyen duquel l'homme s'essaie à transformer le monde. Le pouvoir de la civilisation industrielle, qui est conféré par l'essor de la science et de la technique et qui permet à l'homme de transformer son environnement, est à la base d'un projet actif. Ce projet prend la forme d'un effort incessant de création nouvelle qui, de ce point de vue, « n'est plus la description d'une situation, mais l'assignation d'un travail que seul l'homme pourra mener à bien »⁸⁹. On retrouve dans ce travail l'enracinement du projet de transformations sociétales et sa mise en œuvre efficace et irréversible.

Le sujet prétend prendre conscience de sa souveraineté sur la nature, sur laquelle la technique lui confère le pouvoir d'effectuer des transformations et des modifications. Ces transformations et modifications, qui sont à la

⁸⁸ R. THEIS, *Jonas. Habiter le monde*, Paris, Michalon, 2008, p. 58.

⁸⁹ R. BRAGUE, *Le règne de l'homme*, p. 218.

fois sociales, politiques, économiques, intellectuelles et culturelles, s'opèrent sous l'égide de la rationalité instrumentale ou technicienne. Il y a comme un devoir de régner sur la nature. La souveraineté du sujet s'enracine dans le souci permanent d'autonomie et repose désormais sur un devoir qui nécessite l'intervention de la technique : « Cette souveraineté du sujet n'est totale que s'il n'est déterminé à agir par lui-même, non par des mobiles extérieurs. À la fin du XVIII^e siècle, le projet de contrôler la nature prend donc un nouvel aspect. Le lieu de cette mutation est le sujet même du projet et le motif qui le fait s'y lancer »⁹⁰. On assiste alors à une rationalisation de la vie et de la société⁹¹. Certes, le monde a été donné en commun à tous les hommes, mais pour qu'il soit travaillé et transformé, il a nécessité l'intervention des gens industriels, ingénieurs et raisonnables. « La naissance moderne de l'économie capitaliste s'est accompagnée d'une rationalisation de la vie »⁹².

La civilisation moderne porte en elle les germes des transformations non seulement de la nature, mais aussi de la culture. On assiste à une promotion des vertus non guère connues dans l'Antiquité et le Moyen Âge : l'ordre, l'ardeur au travail, l'épargne. On retrouve une réinterprétation et une sécularisation des vertus qui existaient sous une forme religieuse ; « ainsi, l'acédie, qui désespère du salut et néglige de s'en soucier, devient paresse au travail. Les cloches rythmaient les heures monastiques ; l'horloge qui mesure précisément le temps permet la ponctualité des trains, voire le

⁹⁰ *Ibid.*, p. 167.

⁹¹ Il y a lieu de noter que la rationalisation de la société, qui se réalise dans une mentalité calculatrice, est issue de la civilisation industrielle, de type occidental. Elle est corollaire à la montée de la bourgeoisie et à la mise en place de la classe ouvrière, dominée par la bourgeoisie et son complexe industriel. Selon toute commodité, on considère que la rationalité est une composante essentielle de la civilisation occidentale. La sphère technicienne de la rationalité prend corps dans le triomphe de la civilisation industrielle. François Châtelet insiste sur ce qui est constitutif de l'apparence de notre époque, « caractérisée par le développement de la rationalité technique ». F. CHÂTELET, *Une histoire de la raison. Entretiens avec Émile Noël*, Paris, Points, 2015, p. 73.

⁹² R. BRAGUE, *Le règne de l'homme*, p. 168.

pointage des ouvriers d'usine. Mais en deçà de ces changements dans les mentalités⁹³, saisissables par les historiens et bien étudiés par eux, la nature même de la vertu se modifie »⁹⁴. Grâce à la technique, les transformations sociétales se pensent en termes de conquête de la nature. En ce sens, la conquête de la nature participe de ce qui est constitutif de la liberté de l'homme au moyen du raffinement qui, en revanche, l'arrache à l'animalité et « libère de l'espace pour le développement de l'humanité »⁹⁵.

On a conscience des transformations sociétales que les développements technologiques ne cessent d'opérer dans nos sociétés. Jürgen Habermas montre clairement que les développements technologiques sont porteurs de transformations dans les domaines de la production et de l'échange, des communications et des transports, du militaire et de la santé. « La théorie classique de la société a d'ailleurs, précisément, décrit les représentations juridiques et morales posttraditionnelles comme résultant de la rationalisation sociale et culturelle qui est allée de pair avec les progrès de la science et de la technologie modernes – la recherche institutionnalisée étant le moteur de ces progrès »⁹⁶. Cet état de fait a des conséquences

⁹³ L'avènement de la colonisation dans le monde non européen a nécessairement transformé le mode de vie des colonisés vaincus et, dans la foulée, installé, en grande partie, la civilisation occidentale. On assiste depuis à une transformation lente et changement de mentalités. Il y a effectivement une sorte de métissage culturel qui s'opère soit à petits pas, soit à grands pas, selon les contrées et au regard de la capacité d'absorption et d'adaptation. En Afrique Subsaharienne, par exemple, le mode de vie change dans de vastes territoires où émergent de grandes agglomérations urbaines. L'école de type occidental se crée au détriment de l'école africaine, vouée à son triste sort. Certaines pratiques des coutumes traditionnelles, sous l'influence du pouvoir colonial et du christianisme, religion du colon, sont considérées comme désuètes et sont carrément abandonnées. Cela déstructure le mode de vie traditionnel et crée une sorte de chauve-souris dans la vie des peuples d'Afrique. En dépit de certains efforts louables réalisés par-ci par-là, malgré l'émergence d'une nouvelle culture, l'Afrique se retrouve et demeure désarmée car ne maîtrisant ni le mode de vie occidental ni le type de vie ancestral dont les valeurs sont de plus en plus amenuisées et reléguées au second plan.

⁹⁴ R. BRAGUE, *Le règne de l'homme*, p. 168.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 171.

⁹⁶ J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard (2002), 2020, p. 42.

positives immédiates du point de vue de l'État constitutionnel libéral et du point de vue sociologique.

Suivant le premier point de vue, on note la protection de l'autonomie de la recherche. Au fait de l'extension et l'aiguïssement de la technologie « pour mettre la nature à notre disposition sont liées tout à la fois des promesses économiques – accroissement de la productivité, augmentation du bien-être -, et la perspective politique d'une plus grande latitude dans nos prises de décision individuelles. Et, dans la mesure où l'accroissement de la liberté de choix favorise l'autonomie privée des individus, la science et la technologie se sont tout naturellement ralliées, jusqu'à aujourd'hui, à l'idée de fond du libéralisme selon laquelle tous les citoyens doivent disposer des mêmes chances de façonner leur vie de manière autonome »⁹⁷. Encore faut-il noter que l'accroissement de la liberté n'est pas un allant de soi dans toutes les sociétés⁹⁸.

Selon le second point de vue, Habermas considère qu'« il est peu probable que la société cesse dans l'avenir d'accepter cette alliance tant que la technisation de la nature humaine pourra être médicalement justifiée par la perspective d'une vie plus longue et d'une santé meilleure. C'est une constante que le souhait de mener une vie plus autonome aille de pair avec les objectifs favorisant la santé et l'allongement de la vie »⁹⁹. C'est en rapport avec un tel point de vue que le concept d'eschaton peut être évoqué.

II. L'eschaton dans une mentalité technicienne

Le concept d'eschaton est emprunté au langage théologique et, dans une certaine analogie, renvoie à la sphère du devenir, qui est d'une très haute portée philosophique. C'est surtout dans l'aspect du devenir de l'humain

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ On peut évoquer le cas de la plupart des pays d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine où la question de la liberté se pose encore avec acuité.

⁹⁹ J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine*, p. 42-43.

et, sous cet angle, de l'humanité tout entière, que nous l'abordons. L'eschaton, dans la conception de Jean Ladrière, suppose et implique ce qui vient en dernier lieu. Mais qu'est-ce qui vient en dernier lieu dans des sociétés modernes, marquées et dominées à la fois par la mentalité technique et la rationalité scientifique ? Que devient l'humain dans un tel univers ? Comment concevoir et penser le devenir de l'humain dans une société où le règne de l'humain semble montrer l'échec du projet moderne ?

Répondre à cette interrogation oblige de prendre en compte les contours de la mentalité technicienne et de la rationalité scientifique. Certes, la mentalité technicienne, qui s'est construite sous l'essor de la modernité, a mis en place la civilisation industrielle et ses corollaires dont le capitalisme constitue un aspect très dominant.

Mais le capitalisme ne peut avoir un visage humain que s'il se construit sur le sens de l'existence humaine. L'être humain comporte en lui-même une existence. Plus exactement, il est une existence. En tant que tel, il est « cette réalité en tension qui est en question pour elle-même en tout ce qu'elle fait et qui s'apparaît à elle-même comme portant la responsabilité de son être toujours à venir »¹⁰⁰. Son destin se joue dans la sphère de la responsabilité qu'il est appelé à porter dans un monde tourné vers une exploitation abusive des ressources de la nature. Une telle exploitation a pour conséquences la destruction des écosystèmes, la dégradation continue de la biodiversité, la déstructuration des modes de vie et de la biosphère.

Cette déstructuration, comme nous l'avons déjà mentionné, tire ses racines dans le projet de dominer la nature. On lit, chez Rémi Brague, une description de cet état de choses qui relève du pouvoir technique que la science confère: « Le projet de dominer la nature entraîne des effets qui ne

¹⁰⁰ J. LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier Montaigne–Unesco, 1977, p. 207.

sont pas tous bénéfiques. D'abord pour elle-même, mais aussi, indirectement, pour l'homme qui le met en œuvre »¹⁰¹. Il y a plus : « Si le "savoir c'est pouvoir" de Bacon est encore pour Renan "le plus beau mot qu'on ait dit", Bertrand Russell, que l'on ne peut accuser de mépriser le savoir scientifique, parle de la science comme d'une "pensée-pouvoir". Une science ainsi conçue "tend de plus en plus à devenir sadique", de sorte que le pouvoir technique qu'elle confère ne peut s'obtenir que par un analogue du culte de Satan, la renonciation à l'amour »¹⁰².

Renoncer à l'amour construit un monde où les fondamentaux de l'humain sont détruits. On assiste à une civilisation qui se construit sur les ruines du véritable humain et de la véritable humanité. C'est l'émergence d'une humanité sans visage humain où seuls les intérêts comptent au détriment du sens de l'humain censé caractériser la société. La mentalité technique oblige à s'interroger sur la portée du devenir de l'homme, notamment dans le versant de l'humain. Rémi Brague décrit cette situation et montre clairement que la conquête de la nature n'est profitable qu'à un type humain : « La conquête de la nature et sa réorganisation selon les besoins humains profite à un type humain, celui de l'ingénieur. Il tient à se distinguer du savant et du commerçant et se construit une vision du monde bien à lui. En revanche, elle est fatale à un mode de vie traditionnel, dont la ruine est le prix de l'industrialisation »¹⁰³.

Dans un tel contexte, comment alors penser l'eschaton en tant que ce qui vient en dernier lieu ? Qu'est-ce qu'exactement ce qui vient en dernier lieu ? Est-ce possible de dissocier le destin de l'homme de celui de la biodiversité dans une mentalité dominée par la croissance d'un capitalisme sauvage et par la menace de l'arme nucléaire ? Que devient cet homme qui

¹⁰¹ R. BRAGUE, *Le règne de l'homme*, p. 227.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 228.

ne jure que par sa force militaire et économique ? Que devient l'humain face à cette société qui se déshumanise à outrance ?

On comprend dès lors que le destin de l'homme reste lié à sa capacité de remettre en question son action destructrice. On ne peut construire le sens de l'humain qu'en ayant une nette projection sur le devenir de l'homme. Un tel devenir ne peut être pensé qu'à condition que l'homme choisisse d'adopter une attitude de décentrement à la fois vis-à-vis de lui-même, vis-à-vis de l'autre et de la nature. Il ne peut prétendre construire un monde meilleur que dans la mesure où il accepte de construire une humanité pratiquement nouvelle qui porte les traces de l'humilité et la reconnaissance de sa petitesse. On retrouve dans cet élan la portée de l'histoire, telle qu'elle a été conçue et pensée par Hegel et le lien que ce dernier établit entre le rationnel et le réel¹⁰⁴.

Or la reconnaissance de sa petitesse suppose avant tout la mise en exergue de la conscience de la propre responsabilité dans l'action démesurée de l'ego à l'égard de l'alter ego et de la nature au sein de laquelle l'ego et l'alter ego vivent. L'humain retrouve sa valeur dans son effort permanent de décentrement. Cette attitude de décentrement est appelée à se développer notamment en prenant appui sur l'immanence de la prise de conscience de la finitude et sur la nécessité et l'urgence de mettre en œuvre un mécanisme de restructuration.

¹⁰⁴ F. CHÂTELET, *Une histoire de la raison*, p. 181. Reprenant et commentant une formule de Hegel ; « Le réel est rationnel et le rationnel est réel », François Châtelet rappelle que cela signifie que l'histoire de l'humanité tout entière, pour peu qu'on y prête attention et que l'on réussisse à forger les concepts nécessaires, peut être comprise comme fondamentalement rationnelle. L'histoire, c'est le développement de ce que Hegel appelle « esprit » (en allemand, *Geist*), que nous appellerions plutôt aujourd'hui « culture », au sens où nos ethnologues opposent nature et culture. De là, François Châtelet note que du fond de l'histoire de l'humanité, une raison immanente se développe. Alors, insiste-t-il, ce qui est vraiment réel dans le passé de l'humanité, c'est ce qui peut être élevé au rang de concept, ce qui peut être pensé. Je crois qu'on est en face de ce qui est conceptualisable et intelligible et qui a de l'importance non seulement pour le passé, mais aussi et surtout pour l'avenir de l'humanité.

L'humain est en tant qu'il devient. Il ne peut devenir dans les cendres de l'humanité. Il ne peut devenir que dans le maintien et la sauvegarde de ce qui fait qu'il est humain et non pas un être destiné à détruire ce sur quoi son être et son essence reposent. L'homme est appelé à entretenir l'humanité en lui, et ce, en considérant que la vie qu'il porte en lui en tant que ego est la même que l'alter ego porte. L'homme ne peut avoir en lui le sens de l'humain que dans la mesure où il prend en compte le devenir qui s'enveloppe dans la finitude quotidienne. La sauvegarde de l'humanité présente et future devient fonction de la prise de conscience de la finitude et de la fragilité¹⁰⁵ de tout ego qui refuse de s'appuyer sur l'alter ego pour construire un ego commun, pluriel, qui met un accent sur la dimension indispensable de la différence. C'est cette surprenante réalité de la finitude que la vie révèle à l'humain et qui l'ébranle jusqu'à la racine de son être, qui l'oblige à redéfinir son action, à revoir ses ambitions et à se projeter vers l'eschaton.

En ce sens, l'humain doit son devenir à la construction d'une humanité nouvelle, qui soit en mesure de se reprendre de ses ambitions démesurées, de battre en brèche un monde hautement capitalisé et structurellement diversifié. Il doit déconstruire les ambitions démesurées d'une société industrialisée et très urbanisée, telles qu'on les a connues à partir de l'essor de la civilisation industrielle, pour prendre la signification d'un renversement de l'histoire sans précédent.

La sauvegarde de la vie présente et future devient fonction du décentrement et de la mise en exergue de la finitude. La possibilité de croissance et de maintenance des conditions meilleures de la vie appartient au devenir. La vie est en tant qu'elle devient. On retrouve sous-jacent à l'idée de possibilité de croissance et de maintenance des conditions

¹⁰⁵ Il est légitime de développer une réflexion anthropologique qui prenne appui sur la portée de la finitude humaine, surtout dans une époque où la puissance militaire et économique tente de déterminer la valeur des Nations et de leurs citoyens.

meilleures de la vie, le sens de ce que veut dire être homme. Martin Heidegger a eu la gentillesse d'indiquer qu'être homme « veut dire : être sur terre comme mortel, c'est-à-dire : habiter »¹⁰⁶. C'est parce qu'on habite qu'on donne sens, on signifie. Mais séjourner, demeurer authentiquement suppose être mis en paix. C'est être libre. Et être libre signifie préservé des dommages et des menaces, préservé de..., c'est-à-dire épargné »¹⁰⁷. C'est en ce sens que l'humain se projette dans l'eschaton.

Mais comment être préservé des dommages que l'humain crée à partir de la technisation de la nature humaine ? Dans ce cas, comment rendre possible la projection de l'humain dans l'eschaton ? Voilà ce à quoi l'homme de demain sera confronté. Cette question qui nous hante nous oblige à prendre conscience de la pertinence de la pensée sur l'avenir de la nature face aux progrès des biosciences, au développement des biotechnologies et de remettre au cœur du débat l'idée d'eschaton.

La portée du devenir de l'humain devient évidente dans la mesure où elle permettrait de mettre un accent indispensable sur la nécessité et l'urgence pour la vie de se maintenir au-delà des générations présentes et pour la biodiversité de se régénérer dans une certaine mesure. La fidélité à la vie consiste justement, dans cette nouvelle conception, à abandonner la mentalité dominatrice et destructrice, propre à la modernité avec son corollaire qui est la civilisation industrielle, à la dépasser pour l'assumer dans l'aujourd'hui ; dépasser est la manière de conserver. Conserver c'est se décentrer.

L'expérience que l'homme fait de lui-même, de ses propres possibilités et de ses propres potentialités, lui révèle davantage sa créativité et ouvre de plus en plus son existence à des horizons infinis. Son destin s'inscrit alors

¹⁰⁶ M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1980, p. 173.

¹⁰⁷ N. KALINDULA, « Langage et vue heideggérienne de l'être. Prolégomènes à une expression bantu de l'être », in *Revue philosophique de Kinshasa*, Nouvelle série vol. 4, n°2 (juillet-décembre 2022), p.44.

dans ces horizons infinis et lui dicte de penser à ce qui advient. C'est dans ce cadre qu'on peut se référer à la seconde partie de la formule de Hegel : « Le rationnel est réel ». François Châtelet a eu la gentillesse de discuter cette formule et d'en indiquer la signification. Cela « signifie que, dès le moment où un événement s'impose avec une force suffisante, comme cause d'autres événements, nous ne pouvons l'écarter. Il nous faut tenter d'en rendre raison »¹⁰⁸. Et pour s'y prendre correctement, il importe d'inventer un concept nouveau. Nous sommes dans une époque qui nécessite une prise de conscience du drame que l'action démesurée de l'homme a produit, et qui risque de compromettre l'avenir, mieux le devenir de l'humain, de l'humanité tout entière. C'est, selon toute évidence, dans cet événement que se justifie la portée de l'eschaton, au moyen duquel l'humain est appelé non seulement à effectuer une projection sur son devenir, mais à prendre une décision courageuse afin de rendre toujours ce devenir possible, au-delà des attermoissements actuels.

¹⁰⁸ F. CHÂTELET, *Une histoire de la raison*, p. 182.

AXE II

L'HUMAIN ET L'ORDRE SOCIAL

**DU METIER DE L'ENSEIGNANT DANS L'ECOLE DE DEMAIN.
POUR UN POLYCENTRISME ET UNE DIVERSITE
HISTORIQUE !**

Par

Professeur Jacques NGANGALA Balade Tongamba
Université de Kinshasa

Résumé

Cette étude se veut un plaidoyer pour le poly centrisme et la diversité historique au niveau du savoir scientifique. Car, la connaissance scientifique n'est plus un apanage exclusif de l'intelligence humaine avec l'intrusion de l'intelligence artificielle. Il importe donc de repenser l'école, le lieu où se réalise le travail de l'éducation. D'où le métier de l'enseignant doit être repensé. Il s'agit concrètement d'enseigner aux enfants la compréhension du monde qui est le nôtre dans le seul but de les orienter à vivre leur monde de demain, c'est-à-dire les technosciences de demain.

Mots-clés: Metier, enseignant, école de demain, polycentrisme, diversité historique.

Abstract

This study is an advocacy for polycentrism and historical diversity in scientific knowledge. Because scientific knowledge is no longer the exclusive preserve of human intelligence with the intrusion of artificial intelligence. It is therefore important to rethink the school, the place where the work of education takes place. Hence the profession of teacher must be rethought. In practice, it is a matter of teaching children our understanding of the world with the sole aim of guiding them to live their world of tomorrow, that is to say, the techno sciences of tomorrow.

Keywords: profession, teacher, school of tomorrow, polycentrism, historical diversity.

Introduction

L'homme de demain sera forcément différent de l'homme d'hier et d'aujourd'hui, s'il ne l'est pas déjà ! Les mutations que l'humanité est en train de subir par l'intrusion de nouvelles sciences dites NBIC vont remodeler notre système de connaissance, le monde du travail et de la politique.

Le développement fulgurant de ces sciences du XXIème siècle va impacter l'expansion des nouvelles technologies dans le domaine de la Physique moléculaire, de la Biologie humaine, de l'Informatique et des sciences cognitives.

L'enjeu majeur de ce nouveau siècle se joue au niveau de la gestion de l'information tant dans son mode de constitution que dans le processus de sa transmission aux générations futures par le travail de l'éducation. La connaissance scientifique ne sera plus une propriété exclusive de l'intelligence humaine avec l'intrusion de l'Intelligence Artificielle¹⁰⁹. Toutes ces mutations ont pour conséquence immédiate de repenser l'école, le lieu où se réalise le travail de l'éducation. Entreprendre une véritable réforme de l'école dès aujourd'hui afin de préparer nos enfants, petits-enfants et arrières petits-enfants à affronter un tel monde. Voilà le travail auquel l'enseignant de demain est appelé à réaliser dès aujourd'hui et pour lequel il est contraint de revoir ses méthodes d'enseignement¹¹⁰.

¹⁰⁹ L. ALEXANDRE (Dr), *La guerre des intelligences. Comment l'Intelligence artificielle va révolutionner l'éducation*, Paris, JC Lattès, 2017.

¹¹⁰ E. MORIN, *Enseigner à vivre : Manifeste pour changer l'éducation*, Actes Sud Nature, 2014.

« En définitive, professeur est le métier le plus important au XXIème siècle »¹¹¹. A cet effet, ce texte voudrait être un plaidoyer pour le polycentrisme et la diversité historique au niveau du savoir scientifique.

I. Arguments

Je me propose d'évoquer trois publications qui me permettront de valider un tel propos dans le contexte qui est celui de l'Afrique postcoloniale.

I. 1. Pour sortir du XX è siècle d'Edgar Morin

Considéré aujourd'hui comme un de grands penseurs philosophes les plus prolifiques de notre époque, Edgar Morin, théoricien de la pensée complexe, nous invite à reconsidérer notre prétention à clarifier, à ordonner et à légiférer un monde qui est fondamentalement complexe.

Pour sortir du XXème Siècle solde, sans concession, les comptes du siècle écoulé. L'an 2000 est derrière nous, mais nous ne savons jamais ce qui arrive : comment voir, comment savoir, comment prévoir ? Que croire, qui croire, peut-on croire encore ? Nous savons désormais que nous ne sommes pas à l'aube d'un âge d'or mais au cœur de l'âge de fer, dans l'ère non des Lumières mais de la préhistoire de l'esprit.

Dans ce siècle qui vient de s'achever, crise, progression, régression et révolution se sont mêlées et ont été à la source de toutes les mutations. Nous devons enfin accepter que notre mode de pensée nous aveugle plus qu'il ne nous éclaire, qu'il mutile, fragmente et dissocie le réel. N'est-il pas vital, pour entrer dans le XXI^e siècle, de réviser nos méthodes de pensée et nos conceptions ?

Ce qui est en jeu dans ce nouveau siècle est l'Information. Aujourd'hui, l'information paraît totale, instantanée et les médias semblent s'en

¹¹¹ L. ALEXANDRE, *op. cit.*, p.361.

approprié pour se faire valoir ici et là. La production, la gestion et la distribution de l'information deviennent des lieux aux enjeux complexes à telle enseigne qu'il y a lieu de déplorer une surinformation, une sous-information et une pseudo-information qui nous éloignent d'une véritable information.

Et pourtant, il est exigé à la pensée de dissiper les brouillards et les obscurités, d'ordonner et de clarifier le réel à l'aide des lois qui le gouvernent. Et pourquoi faire, si ce n'est pour bâtir une fraternité commune au-delà des barrières culturelles ! N'est-ce pas là le travail de l'éducation ?

I. 2. La guerre des intelligences de Dr Laurent Alexandre

Qu'il me soit permis de commenter quelques passages de l'introduction¹¹² de cette publication pour montrer la complexité du travail de l'éducation dont l'objet fondamental est d'exercer l'intelligence. « L'intelligence est le moyen dont l'humanité a été pourvue (...) pour survivre dans un environnement sauvage ». Pour Dr Alexandre, l'exercice de l'intelligence de l'enfant est un « héritage ancestral » et « notre actif le plus précieux ». « L'attention et l'énergie que chaque génération consacre à sa transmission sont immenses ». « L'**éducation** est la clé de voûte de ce travail de transmission ». Bref, l'exercice de l'intelligence, mieux, l'utilisation de l'intelligence est le produit d'un apprentissage.

En quoi consiste cet apprentissage ? « Si elle consiste largement en l'acquisition de l'instruction, c'est-à-dire des savoirs utiles à la vie en société, elle n'a de sens que complétée par l'habileté à mobiliser les connaissances et à les associer. C'est ce que l'on nomme l'intelligence. »

Comme nous pouvons le noter à ce niveau, le travail de l'éducation de l'enfant qui grandit est d'exercer son intelligence. « C'est même le seul

¹¹² *Ibid.*, p.11-18.

effort que l'on demande à nos enfants : exercer leurs cerveaux. L'intelligence est aujourd'hui la seule vraie distinction ; en être dépourvu, le seul vrai handicap. (...) L'intelligence est l'inégalité que la société corrige le moins bien aujourd'hui. (...) elle est la dernière frontière de l'égalité qui va être abolie dans les décennies qui viennent ».

Et pour cause ? La modernité vient de connaître sur le plan technologique trois grandes révolutions depuis deux siècles. La première dite machiniste (1770-1850) ou industrielle a vu s'installer de grandes manufactures économiques avec comme outils d'exploitation l'invention de la machine à vapeur qui va nécessiter l'érection de vastes réseaux de chemins de fer. La seconde a commencé avec l'apparition de l'aviation, de l'automobile, de l'électricité et de la téléphonie entre 1870 à 1910. La troisième est numérique et a débuté depuis 2007 avec les nouvelles technologies issues des sciences numériques NBIC qui vont bouleverser l'humanité.

Cette révolution du numérique pose des problèmes inédits pour l'humanité et Alexandre en donne une image saisissante pleine de signification : « L'humanité doit se préparer à escalader la face nord de son Histoire. » Il s'agit de versants à escalader faits d'ombrages, d'embuches et d'incertitudes. Pour l'affronter il faudrait s'y préparer. Et Alexandre d'alerter : « S'il n'est pas certain qu'une prise de conscience de la neurorévolution soit suffisante pour orienter son cours, il ne fait en revanche aucun doute que rester dans l'ignorance et le déni est le meilleur moyen d'aboutir au pire des scénarios. Celui d'un monde où l'Homme subirait son futur. Celui d'un monde inégalitaire où seuls les meilleurs sortiraient vainqueurs, laissant la multitude à la merci d'une neurodictature. »

Que faire ? Reformuler l'école dès maintenant !

Ce qui est certain, « L'école, sous sa forme actuelle, va mourir. » Comment cela va se produire ? Nous ne le savons pas. Ce qui pourrait

arriver en cas de résistance ou de refus de réformer l'école est « d'empêcher les enfants, spécialement ceux issus des milieux les plus modestes, de profiter rapidement des bénéfices d'un accès inédit à l'intelligence. » Cette intelligence qui ne sera plus un attribut spécifique du genre humain. Seule « la nouvelle école que nous allons inventer devra nous permettre de relever le défi immense de notre utilité dans un monde bientôt saturé d'Intelligence Artificielle. »

Ce qui est en jeu dans cette publication est la remise en question de notre école avec toutes ses implications. Et à ce propos, Philippe DEWOST, dans son livre *De mémoire vive*¹¹³ va dans le même sens qu'Alexandre en insistant sur le fait que la révolution numérique est derrière nous depuis 2007. Nous vivons aujourd'hui ses conséquences qui vont impacter l'école de demain où les méthodes pédagogiques se trouveront bouleversées. Le rapport en sens unique enseignant-apprenant n'est plus de mise, l'apprenant devient l'acteur principal de l'apprentissage dans un rapport doublement inversé : enseignant-apprenant, apprenant-enseignant, s'alimentant tous à la même source du savoir.

Pour Philippe, la révolution numérique sur le plan éducatif aura pour conséquence immédiate majeure la suppression des cultures. Et c'est là tout l'enjeu de la mondialisation qui se donne comme une uniformisation des formes de vie et de pensée.

¹¹³ DEWOST Philippe, *De mémoire vive. Une histoire de l'aventure numérique*, Préface de Cédric VILLANI, 2022.

I. 3. Technologie de l'information et langues africaines de Jacques Ngangala

Il y a plus de 20 ans, j'écrivais ceci dans l'introduction de ce texte¹¹⁴. La technologie s'offre comme une condition du développement. Elle accompagne l'homme depuis toujours par des innovations dans les différents domaines de la vie. Les avancées technologiques de la téléphonie cellulaire avec téléphone mobile et de l'Internet ont révolutionné les structures de la communication et facilité l'accès à l'information. Ces avancées permettent de traiter et de stocker d'énormes volumes d'informations, ainsi que de diffuser celles-ci rapidement. Ces percées technologiques ont l'avantage de permettre aux hommes de transmettre et d'obtenir des volumes toujours accrus d'information d'une manière rapide et à très bas prix.

Aujourd'hui plus qu'auparavant, ces nouvelles technologies semblent modifier plus fondamentalement les conditions d'existence de la communauté humaine tout entière sans considération des frontières culturelles. Conjuguées à la mondialisation, elles créent l'ère nouvelle du troisième millénaire qu'on appelle ère des réseaux. Cette civilisation en formation peut donner aux hommes les moyens de se développer en leur permettant d'utiliser des savoirs qui sont le patrimoine collectif de l'humanité et de contribuer à l'enrichissement de ces savoirs.

Le défi majeur pour l'Afrique ne se pose pas seulement en termes de capacité d'utilisation de « ce savoir mondial » dénommé technoscience. Il s'agit de se demander comment l'Afrique peut, d'une part s'approprier efficacement et durablement ces connaissances et d'autre part contribuer d'une manière substantielle à l'enrichissement de ce patrimoine commun afin d'espérer en tirer réellement profit ? En d'autres termes, à quelles

¹¹⁴ NGANGALA Balade Tongamba., Jacques, « Technologie de l'information et langues africaines. Lieux des enjeux existentiels », dans *Cahiers du RIFAL*(Bruxelles), n° 22, 2001, p.5-6.

conditions cette innovation technologique peut-elle procurer aux pays d'Afrique l'opportunité de réduire leur isolement tant social que politique et libérer la créativité de leurs habitants dans le but, non seulement de participer à la prise des décisions qui concernent leur existence, mais aussi de partager avec les autres l'expérience positive de l'intersubjectivité conservée dans leur conscience historique?

Au regard de ce défi, nous posons par hypothèse que les **langues** utilisées en Afrique d'une manière générale et singulièrement les langues autochtones constituent un des lieux, à côté des nouvelles technologies de l'information, où se jouent des enjeux existentiels réels. Non seulement ces langues sont des moyens de communication encore efficaces dans la vulgarisation des techniques du développement, mais aussi elles portent, selon les expressions de Habermas, des «traces à déchiffrer des multiples expériences de l'homme africain susceptibles de prolongement dans le discours scientifique. Lequel discours est difficilement apprivoisé en Afrique.

Ici l'auteur pose le problème du contenu du savoir mondial et la place de l'Afrique dans la constitution de ce savoir. En d'autres termes, les nouvelles technologies de l'information et de la communication offrent aux africains la possibilité de contribuer à la constitution de la culture scientifique nécessaire pour la survie de l'humanité ¹¹⁵. Et pour cela les outils linguistiques proprement africains sont déterminants.

¹¹⁵ En cela, l'auteur de ce texte rejoint le propos du philosophe congolais Georges Ndumba qui observait en son temps que « *le langage de la science et de la technologie est devenu un langage planétaire. C'est à la fois une chance pour l'émergence d'une civilisation universelle à l'échelle de la planète, et un réel danger pour les cultures locales qui risquent parfois de disparaître ou de survivre à titre de simples folklores* » G.NDUMBA Y'Oole L'Ifefo(S.Dir), *Sociétés africaines et nouvelles technologies. Enjeux existentiels*, R.P.K Vol. XIII n° 23-24(jan-déc 1999), p. 5.

II. Les humanités numériques, clé de voute de l'école de demain

La journée mondiale de philosophie, célébrée à l'Université de Kisangani, nous offre l'occasion de célébrer la victoire de la raison sur les mythes. La révolution numérique avec les nouvelles sciences NBIC n'est pas un mythe mais une réalité aux contours incertains pour l'avenir de l'humanité.

En effet, la nanotechnologie renvoie aux objets à l'échelle moléculaire ou atomique. Ces technologies sont les produits des nanosciences qui se donnent pour tâche de mener des études et de mettre au point des procédés de fabrication et de manipulation de structures, de dispositifs et de systèmes matériels à l'échelle du nanomètre, le milliardième de mètre, représentant l'unité la plus proche de la distance entre deux atomes. Comparons deux objets : un papier A4 que nous utilisons pour écrire a une épaisseur proche de 100 000 nanomètres et un outil nanotechnique a une dimension variant entre 1 et 100 nanomètres. La biotechnologie se donne pour objet l'application des principes de l'ingénierie technologique au monde du vivant. Et ici, le secteur de la santé fait recours à ces technologies pour concevoir, tester des modes de traitement de certaines maladies et aussi de production des médicaments spécifiques. L'informatique regroupe les sciences et techniques employées pour le traitement automatisé de l'information par les méthodes algorithmiques. Ces sciences et techniques sont appelées les Nouvelles Technologie de l'Information et de la Communication qui créent le monde numérique appelé aussi le monde digitalisé. Les sciences cognitives étudient les capacités ou dispositions de l'esprit humain comme le langage, la perception, le raisonnement, la coordination motrice et la planification de l'action. Il s'agit ici de la linguistique, de la psychologie, de la logique et des neurosciences. Ces dernières sont des sciences appliquées au fonctionnement de l'activité mentale inconsciente. Elles incluent les recherches neurobiologiques, chimiques, mathématiques, bio-informatiques, neuropsychologiques.

Notre futur dépendra de nous aujourd'hui. L'Intelligence artificielle est une machine que l'homme a mise en place et qui accomplit des tâches jadis dévolues à l'homme consistant à réfléchir. Il nous appartient de la réguler pour qu'elle ne nous échappe pas. Le défi est plus politique que scientifique. Car les principaux acteurs de cette révolution sont des sociétés privées qui échappent au contrôle des politiques.

Que faisons-nous des cris de détresses de nos scientifiques pour engager des véritables réformes de l'école africaine ? Buakasa Tulu Kia Mpasu faisait échos des mêmes inquiétudes déjà en 1984, reprenant à son compte les questions posées par Malanda Dem, deux années plutôt, à propos des entreprises scientifiques ayant vu jour avant, pendant et après les indépendances de notre pays la République Démocratique du Congo : « qu'étaient Lovanium, L'Université Officielle du Congo, L'Université Libre du Congo, l'INERA, l'IRSAC, le CRIAC, l'Institut Géographique du Congo, l'Institut Reine Elisabeth ? ... Que sont-ils aujourd'hui ? ... et dont Malanda nous dit qu'elles peuvent aujourd'hui être rangées parmi les fossiles, vestiges vermoulus gisant au fond de la poubelle de l'histoire. L'esprit scientifique s'en est échappé à peine insufflé ; ce ne sont plus sous nos yeux que des carcasses où la science et la philosophie, en tant que entreprise industrielle, ont vécu »¹¹⁶. (Buakasa 1984, p. 91) Ces questions contrastent avec le besoin réel que le pays avait en termes des cadres à former avant son accession à l'indépendance.

Ce constat de Malanda sera également porté par le politologue Ilunga Kabongo et son disciple Emile Bongeli qui notent qu' « un jour, l'on établira peut-être des corrélations fatales (...) que la mortalité infantile augmente dans la même proportion que le nombre de médecins docteurs, que la détérioration de l'état des routes est directement proportionnelle au nombre des ingénieurs produits par l'université ; que le déficit alimentaire

¹¹⁶ BUAKASA T.K.M., « En lui, par lui, avec lui », dans *Philosophie africaine et Développement*, Actes de la 8^{ème} semaine philosophique de Kinshasa, F.C.K., 1984, p.92.

augmente avec le nombre d'ingénieur agronomes ; (...) que plus de juristes et de criminologues est synonyme de plus d'injustices et de crimes ; que plus de chercheurs de tous domaines contraste avec la quasi inexistence de productions scientifiques locales... Bref, plus il y a des spécialistes universitaires locaux utilisés, moins les résultats sont probants, plus les problèmes sont aggravés, y compris dans la production de connaissance, c'est-à-dire dans l'entreprise universitaire elle-même ».

Pour Ce sociologue congolais en conclu que l'entreprise universitaire développée en Afrique est essentiellement extravertie. Dans le cas de la philosophie africaine « qui y parle à qui et pour dire quoi ? ... nos universités et nos cadres sont dans un rapport de filiation aux courants de pensée occidentale ou américaine »¹¹⁷.

Comment dans un tel environnement devrait-on engager les réformes du système éducatif en Afrique en continuant à nous arrimer à un système qui, non seulement nous rend étrangers à nous-mêmes mais compromet l'avenir de nos enfants, petits-enfants et arrière-petits-enfants appelés à cohabiter avec l'Intelligence Artificielle ? Et pour cela, la réforme de l'école de demain devra intégrer l'initiation de nos enfants, petits-enfants et arrière-petits-enfants non seulement aux nouvelles sciences numériques afin de les doter de mêmes capacités que l'Intelligence Artificielle¹¹⁸ mais également d'autres sciences humaines nécessaires à résister à la déshumanisation et à la marginalisation que sont l'histoire, la culture et la philosophie¹¹⁹.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.96.

¹¹⁸ En améliorant les caractéristiques physiques et mentales de leurs cerveaux par la technologie transhumaniste que les sciences NBIC développent aujourd'hui.

¹¹⁹ « *Le monde qui vient sera éminemment politique : que fait-on du pouvoir démiurgique dont nous allons disposer sur notre nature biologique ? Il faut faire le pont entre les NBIC et l'histoire, la culture, la philosophie.* » Dr Laurent ALEXANDRE, *La guerre des intelligences*, p. 364

Ainsi naissent les sciences de demain dont les humanités numériques constituées de la Linguistique, la Psychologie, la Logique, composantes des sciences cognitives ; l'Histoire, la Culture et la Philosophie qui permettront à nos enfants de s'ouvrir au monde devenu village et de forger en eux l'esprit critique face à un monde où ils ne seront plus les seuls êtres intelligents.

Conclusion

L'école de demain devra se tourner vers les technosciences de demain. Les NBIC sont les composantes des nanotechnologies, des biotechnologies, des sciences informatiques¹²⁰ et des sciences cognitives. La particularité des sciences cognitives que sont la linguistique, la psychologie, la logique réside dans leur objet d'étude qui relève des dispositions de l'esprit humain relatives au fonctionnement du langage, de la perception et du raisonnement

Ces sciences humaines acquièrent des dimensions nouvelles à côté des neurosciences pour élaborer des normes techniques applicables au fonctionnement des Intelligences Artificielles qui en réalité sont des outils programmés disposant des capacités de simuler certains traits de l'intelligence humaine dont le raisonnement.

Ces humanités numériques des NBIC devraient être couplées autres sciences humaines notamment l'histoire, la philosophie et les savoirs fondamentaux contenus dans les langues autochtones. Car ce sont les langues pratiquées par des peuples qui sont les points d'ancrage des pratiques et idéologies de leur culture.

¹²⁰ PERRIAULT Jacques souligne dans son ouvrage *Education et nouvelles technologies. Théories et pratiques*, Paris, Nathan, 2002, la nécessité de faire acquérir à nos enfants la maîtrise et l'usage des Nouvelles technologies dans leur formation scolaire pour les trois raisons suivantes : d'abord que toute technologie est portée par des théories et applications pédagogiques, ce qui permet que ces connaissances et pratiques soient apprises par les apprenants afin de les doter des capacités offerts par les outils numériques pour construire des nouvelles connaissances.

Toutes ces sciences sont celles que nous appelons les « Humanités numériques. » qui s'avèrent indispensables à apprendre à nos enfants, petits-enfants et arrière-petits-enfants pour une appropriation critique et authentique de la culture de demain qui sera leur monde.

Quant aux savoirs fondamentaux axés principalement sur l'apprentissage des langues africaines tant autochtones que vernaculaires, initier nos enfants à parler, à écrire, à raisonner prioritairement dans nos langues autochtones qui sont les reflets de leur société et de leur culture par rapport aux langues internationales. C'est de cette manière que nous allons développer en Afrique une culture mondiale émancipatoire pour nos enfants, petits-enfants et arrières petits-enfants.

Nous sommes avertis ! Beaucoup de métiers et d'emplois que nous avons aujourd'hui vont soit disparaître soit devenir auxiliaires des intelligences artificielles d'ici 2030-2040 selon Dr Laurent Alexandre. Faut-il, dans ces conditions, continuer à produire des techniciens pour nos sociétés au dépend des concepteurs comme l'université africaine postcoloniale continue à larguer sur le marché du travail et de l'emploi jusqu'à ce jour ?

Le métier de l'enseignant devra aussi être repensé à la lumière de ce que propose Edgar Morin. Pour ce penseur, enseigner, c'est apprendre à vivre à nos enfants ; leur apprendre à vivre non sur base des certitudes d'aujourd'hui qui pourraient demain être remise en cause, mais en se forgeant, à partir de ces prétendues certitudes, leur propre chemin de demain. Le travail de l'éducation devra être davantage axé sur la compréhension du monde qui est le nôtre dans le seul but d'orienter nos enfants à vivre leur monde.

Je voudrais ici lancer un appel de détresse à l'Université Libre du Congo, l'actuelle Université de Kisangani, berceau des sciences de l'Education en République Démocratique du Congo, à se saisir de cette question de l'Ecole de demain aux regards des enjeux existentiels qui se dressent devant

nous du fait de nous-mêmes pour entreprendre un vaste chantier d'une véritable réforme du système éducatif national.

Bibliographie

ALEXANDRE, Laurent(Dr), La guerre des intelligences. Comment l'Intelligence artificielle va révolutionner l'éducation, Paris, JC Lattès, 2017.

BUAKASA T.K.M., « En lui, par lui, avec lui », dans Philosophie africaine et Développement, Actes de la 8^{ème} semaine philosophique de Kinshasa, F.C.K., 1984.

DEWOST Philippe, De mémoire vive. Une histoire de l'aventure numérique, Préface de Cédric VILLANI, 2022.

MORIN, Edgar, - Enseigner à vivre : Manifeste pour changer l'éducation, Actes Sud Nature, 2014 et Pour sortir du XX^e siècle, Paris, Fernand Nathan, 1981.

NDUMBA Y'Oole L'Ifefo, G.(S.Dir), Sociétés africaines et nouvelles technologies. Enjeux existentiels, Revue Philosophique de Kinshasa Vol. XIII n° 23-24 (jan-déc 1999).

NGANGALA Balade Tongamba., Jacques, « Technologie de l'information et langues africaines. Lieux des enjeux existentiels », dans Cahiers du RIFAL(Bruxelles), n° 22, 2001.

PERRIAULT Jacques, Education et nouvelles technologies. Théories et pratiques, Paris, Nathan, 2002.

VULNERABILITÉ HUMAINE ET RETOUR À LA PHILOSOPHIE

Par

Professeur Rigobert KABAMBA

Université Officielle de Bukavu

La fragilité et la vulnérabilité de l'homme se manifestent à travers la souffrance et/ou la maladie qui, comme le coronavirus, ne peut laisser la philosophie indifférente. Il importe donc de ratisser le dysfonctionnement avant de faire émerger la santé. Car, entre maladie et santé, il y a un équilibre délicat, une harmonie entre opposés. Sans doute, le coronavirus a mis à nu la pauvreté ontologique de l'homme, en affichant ces trois éléments caractéristiques: l'inédit, l'incertain et l'inconnu. A travers cette pandémie, le corps humain s'est révélé comme le lieu de questionnement intégral. Ainsi par le retour à la philosophie, il s'est agi de penser ce qui se dit, se fait pour en dégager les richesses, l'ampleur et les enjeux de la condition humaine.

Mots-clés : Vulnérabilité, humaine, retour, philosophie.

Abstract

The fragility and vulnerability of man are manifested through suffering and/or disease which, like the coronavirus, cannot leave philosophy indifferent. It is therefore important to screen the malfunction before making health emerge. For, between sickness and health, there is a delicate balance, a harmony between opposites. No doubt, the coronavirus has exposed man's ontological poverty by displaying these three characteristic elements: the unseen, the uncertain and the unknown. Through this pandemic, the human body has been revealed as the place of integral questioning. Thus, by returning to philosophy, it was a matter of thinking what is said and done in order to identify the wealth, scale and stakes of the human condition.

Keywords: vulnerability, human, return, philosophy.

Introduction

Le prétexte que je prends pour rédiger ce texte découle de l'expérience de la covid-19 comme maladie dont les dégâts sur toute la planète sont inquiétants. Est-elle une tragédie, un simple mal ou une malédiction ? Si la prise en charge d'autres maladies peut passer inaperçue, dans le cas de la covid-19, la maladie nous questionne de ce qui reste de l'homme lorsque des mesures extra habituelles de vie sont données. Comment la philosophie affronte-t-elle cette expérience qui appelle à de nouvelles réflexions dont les axes que notre texte propose sont de considérer que pour elle, la maladie, fût-elle la terrible covid-19, est un phénomène proprement humain (1), qu'en tant que telle elle a des rapports avec notre ontologie (2) et avec la gestion politique de la cité (3). La particularité de cette pandémie n'a pas laissé indifférents les hommes de Dieu de tous bords ; ils se sont impliqués, à leur manière, cherchant à convaincre les fidèles sur la portée de la pandémie. D'où l'analyse que nous proposons avec la dimension de la maladie dans ses rapports avec la Transcendance (4). La philosophie est aussi interpellée quand nous découvrons trois, parmi les mesures prises pour combattre la covid-19 (5) : le confinement (5.1), l'appel à la prévention (5.2) dont les paramètres sont la distanciation (5.2.1) et la solidarité (5.2.2).

I. La maladie, un phénomène proprement humain

Si par l'extérieur, l'homme attrape la maladie alors le constat est qu'elle est un phénomène proprement de son ressort. Maintenir en harmonie les différents organes qui composent l'homme apparaît ainsi comme une tâche difficile et, à la rigueur, impossible parce que l'homme est un être éminemment fragile et vulnérable. Le fait aussi qu'à cause de la pandémie, tout le personnel de santé soit mis à contribution pour s'occuper de malades soutient ce caractère humain de la maladie parce que les malades

peuvent parler pour évoquer leur profondeur en termes de leurs rapports à l'être qu'ils sont. Une manière de dire que le malade n'a pas un corps qui souffre mais qu'il est un corps déséquilibré et souffrant.

L'humanité de la maladie est également visible dans son universalité. Partie de la ville de Wuhan, en Chine, la pandémie s'est manifestée sur tous les continents. Ce qui signifie que n'importe qui parmi les hommes peut être contaminé. Ceux qui ne sont pas frappés aujourd'hui ou ne le seront pas par la covid-19 ont atteint par le passé une autre maladie ou le seront dans le futur. En termes logiques, la maladie est une possibilité qui guète chacun de nous et par extension, elle est à la portée de toute l'espèce vivante. En langage aristotélicien, la dialectique entre la maladie et la santé s'exprimerait par l'acte et la puissance. Quand l'une est actualisée, l'autre est potentialisée et inversement. C'est donc par ignorance que nous nous disons n'être pas malades. Dans ce sens aristotélicien, la santé n'est pas une situation stable et sans retour mais une ouverture à la possibilité d'attraper la maladie puis de se rééquilibrer en repartant du bon pied et ainsi de suite. Néanmoins, c'est quoi la maladie ? Question capitale qui rappelle l'acharnement de Socrate contre ses interlocuteurs afin d'atteindre l'essence profonde des choses, des concepts. Par cette question sur la quiddité, le philosophe se révèle être un analyste de concepts en vue d'atteindre la connaissance. S'agissant de la maladie, la covid-19 nous rappelle qu'elle est ce moment fatidique où une séparation s'installe dans le corps du malade. Moment terrible où si quelques fonctions du corps se déroulent normalement, d'autres sont en veilleuse, attaquées, fragilisées. L'unité du moi n'étant plus maintenue, la maladie échappe au personnel soignant qui n'intervient que sur les conséquences et même les causes sans, en vérité, savoir ce qu'est ce déséquilibre nommé maladie.

Pour passer de la potentialisation à l'actualisation et inversement, les étapes sont fort laborieuses car il s'agit d'une conquête lente et difficile. La période d'incubation de la pandémie est de 14 jours avant de voir se manifester et se stabiliser les symptômes de la maladie, selon les

scientifiques. Deux longues semaines pendant lesquelles le prétendu bien portant cultive son mal avant de voir s'installer le désastre. Inversement, de la maladie à la santé, les étapes sont encore plus compliquées. Il faut ratisser le dysfonctionnement avant de faire émerger la santé. S'agissant du coronavirus, ruser avec lui est une gageure car la période de rétablissement (pour ceux qui ont eu cette chance) est très longue et même stressante au vu des barrières entre le malade et les bien portants. L'image et le sens du terme « quarantaine » renforcent encore plus le stress et la conquête difficile à acquérir. Platon, maître d'Aristote et bien avant celui-ci, exprimait, en d'autres mots, cet équilibre délicat, humain entre la santé et la maladie en évoquant l'expression harmonie entre opposés. Nous le découvrons dans le *Phédon* quand, parlant de la santé de l'homme, il dit « (...) pour le corps, une juste mesure de tension que détruit la maladie. »¹²¹ Rompre cette harmonie, cette dialectique de l'acte et de la puissance en n'envisageant qu'un seul pôle, c'est tomber dans l'illusion ; illusion surtout si, en évoquant la bonne santé, on la considère comme une victoire définitive sur la maladie.

La contingence de la maladie, comme ici la covid-19, nous donne à réapprendre deux leçons. La première est que l'homme pouvait ne pas être et la nature continuerait son petit « bonhomme de chemin ». L'inverse, il va de soi, est inconcevable. La deuxième leçon est que les différents systèmes dans lesquels nous vivons sont eux aussi contingents car ils peuvent changer de direction. Parler de système, c'est souligner que le réel est un chaos, un complexe désorganisé qui invite à tenir compte de l'urgence et de la sacralité de la vie. Alors que les écologistes peinent pour voir l'application de leurs vœux, le coronavirus a révélé les peurs humaines liées, entre autres, à l'éventuelle mort. Face à cette urgence vitale, les changements ont été perceptibles. L'on voit, par-là, la place des scientifiques dans la régulation sociale. Les politiques s'appuient désormais sur eux pour prendre des décisions qui orientent la vie des

¹²¹ PLATON, *Phédon*, 86, b-c.

sociétés. Les deux leçons réunies ont un dénominateur commun : le coronavirus est venu détruire la plupart de nos certitudes et exiger de décroquer nos imaginaires face aux deux crises actuelles : écologique et sanitaire.

La maladie est aussi un phénomène humain qui, comme souligné ici, brise l'unité, l'union vitale du corps de l'homme. Cette séparation conduit à la fragmentation même du corps telle que nous le percevons dans le diagnostic des malades à travers les symptômes réputés patents (toux sèche, respiration difficile...). Le malade n'est plus un être, un corps souffrant, il a désormais un corps que les différents experts ont fragmenté pour mieux agir en rétablissant le bien-être. Les mesures de prévention arrêtées (cache-nez, masques, gants, lavage fréquent des mains) consacrent cette parcellisation du corps humain. L'une des conséquences de cette déstructuration du corps est la recherche tenace inscrite dans le projet transhumaniste dont la finalité reste le posthumanisme. Ce projet est en quête de vaincre le vieillissement, la souffrance et même la mort. Ce qui serait une manière de modifier les relations entre l'homme et la maladie en tant qu'altération de la vie.

Le fait que la philosophie veuille savoir ce qu'est la maladie et au vu des canaux de transmission (contamination), nous pousse à penser la question latente est celle de savoir ce qu'est la vie. Car la covid-19 atteste qu'elle est curieusement une autre forme de vie. Devant une telle configuration, nous posons avec Edgar Morin que l'homme vit de la mort et meurt de la vie. Dans le cas du coronavirus, la vie du virus se retourne contre celle d'un corps relativement sain. Dans ce contexte également, les mesures de prévention contre cette pandémie voudraient attester que la vie doit se présenter comme une résistance face à la mort. Inversement, par les personnes testées positives, la covid-19 est un signal éloquent que la mort triomphe de la vie. Si la maladie, comme nous le montrons ici, est un phénomène humain, la covid-19 a soulevé, en RDC et en ailleurs, une autre question essentielle parce qu'existentielle : comment articuler, dans ce

contexte, le salut et la guérison, c'est-à-dire la religion et la médecine. En d'autres termes, la covid-19 serait-elle naturelle ou une punition infligée à l'humanité par le créateur Dieu ?

II. Coronavirus et Transcendance

Le dénuement que l'homme découvre face aux ravages de la pandémie soulève la place de la Transcendance dans sa vie. De partout, les pasteurs, les églises considèrent que les tâtonnements pour affronter les catastrophes de cette maladie, le nombre de décès toujours croissants devraient conduire au dernier refuge, la Transcendance. Seul l'absolu, maître des temps et des circonstances, pourrait soulager et même guérir. D'où la question : un monde sans Dieu ou simplement sans absolu serait-il pensable ?¹²² Cette interrogation réveille notre hypocrisie ou une manière de nous donner une bonne conscience. En effet, de toute évidence, nous ne savons pas le pourquoi de notre présence sur terre. Cette énigme est à la base de notre angoisse. Car, si nous maîtrisions la raison ultime de notre présence terrestre, tout serait fait et entendu d'avance. Dit autrement, cela signifie que le seul grand problème, à ce propos, c'est la présence de l'homme sur la terre. Cette présence amène en surface, et de manière ostentatoire, la majorité de nos problèmes : argent, pouvoir, estime, statut social...qui rentrent dans le registre de l'avoir. Avec Gabriel Marcel, nous dirions qu'il s'agit des questions que l'homme peut résoudre. Reste pourtant l'essentiel qui est ici une question de l'Etre. Qu'en est-il en réalité ? L'infini parmi les possibles ? Ce qui fait que tout existe ? Les présocratiques s'y étaient consacrés, Aristote y est revenu, Heidegger y avait mis du sien, montrant que si Aristote avait soulevé la bonne interrogation (qu'est-ce que l'Etre ?), sa réponse n'était pas à la mesure de la question. Avec le coronavirus, la réponse est rappelée comme se

¹²² Lire A. LACROIX, *Comment vivre lorsqu'on ne croit en rien ?* Paris, Flammarion, 2014.

trouvant dans la bible. L'Etre, ici, ne se réduit pas en termes de concepts mais de toute une histoire.¹²³

Les malades du coronavirus comptent ainsi sur deux secours pour ne pas sombrer : la lumière apportée par la foi et la main des médecins. Si nous généralisons la médecine à la science dans l'ensemble, nous observons qu'elle a atteint ses nombreuses limites. Ainsi les hommes se rendent à l'évidence qu'il y a, certainement un au-delà du réel qui reste inaccessible. Ces limites révèlent un autre niveau de la réalité justifié par l'incomplétude du monde et de l'homme. C'est pourquoi la Transcendance prime car, réduit à ses seules ressources (déjà fortement entamées) et à celles de son médecin, le malade se dit être en désastre. Il fait l'expérience amère d'un vide autour de lui et en lui où tout, dans sa petite vie, dégringole. Quand s'ajoute la dépression créée par la distanciation qui exige de ne pas approcher autrui, le vide se transforme en un trou noir de l'abîme.

La primauté de la Transcendance tient aussi au fait qu'à se remettre uniquement dans les mains du personnel soignant, le risque est de se déresponsabiliser et de donner toute sa confiance aux médicaments. Plus radicalement, les questions existentielles font émerger la profondeur ontologique de la maladie au point que le secours de Dieu devient irréversible : il convient de lui demander des forces et de l'énergie nécessaires pour affronter la dure épreuve de la maladie. Ambroise Paré notait : « Je l'ai soigné, Dieu l'a guéri. »¹²⁴ Une manière de dire que Dieu est toujours présent dans la souffrance qu'endure l'homme pour le soulager de ses peines. Cette présence est directe et demande au personnel soignant de toujours se mettre sous le couvert de Dieu. La question qui demeure pourtant est évoquée par la théodicée en termes du paradoxe suivant : Comment Dieu absolu et jouissant d'une bonté originelle peut-il laisser s'étaler chez l'homme le mal en termes de souffrance et de

¹²³ Lire aussi D. SIBONY, *Question d'être. Entre Bible et Heidegger*, Paris, Odile Jacob, 2015.

¹²⁴ A. PARE cité par O. BOULOIS, « La maladie » in *Communio* XXII, 5, septembre-octobre 1997, p. 12.

maladie¹²⁵ ? Quoiqu'il en soit, l'homme a besoin d'être relié (religare) à quelque chose pour sortir de certaines peurs occasionnées par la maladie.

III. Maladie et pauvreté ontologique

Par Eros, dans *Le Banquet* de Platon, un indice nous est donné. La pauvreté est un manque, une privation. Le pauvre désire quelque chose qu'il n'a pas. Ainsi d'Eros, fruit de Penia et Poros. Qu'est-ce qu'on manque pour le désirer si intensément ? Les économistes et statisticiens nous ont habitués au fait qu'il y a pauvreté lorsqu'on manque un ensemble de biens pour assurer la vie. Leur conception est de l'ordre de l'avoir pour maintenir une sécurité physique, corporelle et matérielle. Dans ce sens, le même Platon, et plus tard Aristote, revient sur les conditions sociales et politiques qui induisent plusieurs formes de pauvreté. Manquer de l'un ou de l'autre de ces biens matériels peut paraître, avec raison, que c'est un obstacle sur le chemin de la vie que l'on voudrait bonne ou réussie. Le registre financier serait, dans ce contexte, déterminant pour parler de pauvreté. Face à cette situation, les gouvernements s'organisent pour affronter ces écueils et là où c'est possible, des réponses idoines sont trouvées. Ainsi en va-t-il des pays vus comme développés parce que le combat contre la pauvreté (celle-ci étant généralement chiffrée et établie en fonction de l'accès à l'eau potable, à la nourriture, au logement décent, aux soins médicaux...) porte des résultats positifs par rapport aux pays développés.¹²⁶

La pauvreté, en termes d'avoir, peut s'étendre sur le plan politique et/ou social où le manque de liberté, d'expression, les injustices, les guerres concernent les personnes exclues, marginalisées. Les dictatures, l'économie libérale constituent des preuves de création de cette catégorie de pauvres trouvables dans leur misère. Ici également, quand c'est possible,

¹²⁵ C'est à cette question que se consacre, entre autres, Leibniz dans ses écrits sur la théodicée.

¹²⁶ Le nombre de personnes provenant de ces pays et bravant parfois la mer dans des conditions hors de tout bon sens est significatif.

le style démocratique peut alléger et parfois supprimer, relativement, ces écarts ou ces manques. Mais, par le coronavirus, nous assistons à un phénomène nouveau. Tous les hommes de partout, de toutes les catégories, de toutes les couches politiques, sociales et économiques sont frappés. Ce qui rappelle que la pauvreté fondée sur l'avoir est passagère face à cette autre qui est profonde et dont le nœud est l'être lui-même. Plus qu'une pauvreté ontique dont on ne verrait que des individus particuliers et concrets placés dans des situations différentes (cécité, épilepsie,...) il s'agit d'une pauvreté ontologique¹²⁷. Celle-ci établit une sorte d'égalité, d'un genre nouveau, parmi les hommes.

Contrairement à d'autres maladies (même si ici également l'illusion est toujours grande), le coronavirus a mis à nu la pauvreté ontologique. Aucune situation, sur toute la planète, n'a permis jusqu'à présent d'en venir à bout pour l'abolir. Ce type de pauvreté indique que l'homme est un être de manque. A cause de ceci, il est un être de désir. Il désire parce qu'il manque non pas quelque chose mais son être même. Le manque et le désir, voilà la condition humaine inscrite dans les profondeurs et auxquelles rien ne peut apporter de réponse. Le confinement proposé dans tous les pays frappés n'est qu'une prise de conscience de cette ambivalence de la nature humaine, de sa pauvreté. Si celle-ci ne peut pas disparaître, il ne reste que des aménagements passagers qui, en définitive, ne sont que des procédés de colmatage.

IV. Maladie et politique

Le coronavirus aurait-il été la mise en relief de la partie invisible de l'iceberg, de toutes ces failles et fissures qui couvaient ? Tout semble bien l'indiquer. La résistance de la population face à certaines mesures (rester à la maison, pas d'attroupement, faire des réserves de nourriture) souligne le déficit souterrain dans la distribution des richesses nationales. Un

¹²⁷ Lire H. ZABOROWSKI, « Concept, typologie et éthique de la pauvreté. Approches philosophiques » in *Communio* XL, 4, n°240, juillet-août 2015, pp. 39-55.

peuple qui vit « au taux du jour » parce que son plus grand pourcentage est au chômage ou vit de l'informel, ne peut pas répondre au confinement. Car si la vie n'a pas de prix, c'est parce que le peuple est d'abord en vie, c'est-à-dire s'il a de quoi se nourrir. La pauvreté matérielle ne s'accommode pas avec certaines dispositions prises par les autorités politiques. Où l'on peut voir que la résistance populaire face aux décisions est la continuation ou, à tout le moins, l'expression d'une lutte politique par d'autres moyens.¹²⁸ La deuxième misère étalée est que les responsables de la cité se sont brusquement rendus compte que les hôpitaux devant accueillir les malades étaient mal ou sous équipés. Ces cas montrent que par le coronavirus, la pauvreté du peuple a été dénudée en tant que privation des biens nécessaires pour que la vie dans ses versants matériels et physiques soit assurée. On voit revenir en surface le sens de la justice dans sa dimension du bien commun. Un pays devrait être organisé pour que le passif et l'actif soit partagé proportionnellement à tous. Certes, tous ne pourraient pas être « heureux » car personne ne peut imaginer un égalitarisme qui viendrait à bout de toutes les différences entre les hommes. L'histoire récente a montré, à plusieurs séquences que ce serait même paradoxalement inhumain. Mais ce que l'esprit ne peut accepter de voir défiler devant ses yeux ce sont les décalages vécus comme une infériorité (un malheur, une condamnation pour les damnés de la terre) et un privilège pour les autres. En d'autres termes, l'essentiel résiderait dans le relèvement de tous en sauvegardant la dignité personnelle. Le rôle de l'Etat est de protéger ses membres¹²⁹. Ce qui est une manière de dire et

¹²⁸ La pauvreté « ne se confinant pas », et en RDC, l'épicentre de la maladie étant la commune hyper huppée de Gombe, la plupart des habitants considèrent le coronavirus comme la maladie des « riches », ceux-là mêmes qui ont l'occasion d'aller à l'extérieur du pays et de rentrer. Mais quoi qu'il en soit, on peut alléger le poids des inégalités dans certaines situations mais venir à bout de l'inégalité est une gageure.

¹²⁹ Reste pourtant le fait qu'une telle attente dit, en souterrain, l'espoir d'un Etat-Providence. Un Etat peut-il avoir toutes les réponses ? Entretemps, certains dirigeants regrettent, nous en sommes sûr, d'être arrivés au pouvoir au mauvais moment. D'autres préfèrent voguer à contre-courant jusqu'à contester, par des discours populistes, des vérités scientifiques qui crèvent le cerveau et les yeux.

d'exiger la sécurité sociale. La justice dispose de cette aptitude qui pourrait remplacer « compatriote » par famille humaine en ce sens que les uns et les autres sont liés. Cette relation n'est pas seulement ontologique, signée dans la même espèce mais parce que entre eux se tissent comme des rapports politiques et éthiques.

Analyste des concepts, le philosophe s'interroge également sur les mesures prises pour combattre cette pandémie.

V. Combattre la pandémie

a. Par le confinement

A cause du ravage de cette pandémie, les experts de l'augmentation et des performances de l'homme sont restés eux aussi confinés chez eux loin de leurs laboratoires où ils opéraient dans la fabrication des artefacts. Se confiner signifie rester chez soi. Par extension, il s'agit de rester dans son identité corporelle car de l'extérieur viennent les déséquilibres. Les artefacts sont des déséquilibres chaque fois qu'ils viennent s'ajouter à la naturalité de l'homme. Rester chez soi pour protéger son propre corps. Mais, avec le confinement une question existentielle se pose: Comment s'occuper pendant ce temps mort? Les travailleurs désormais confinés sont soumis au désœuvrement forcé. Comment remplir ce temps à défaut de sombrer dans l'ennui? Qu'en dit la philosophie? Par quoi faut-il substituer le travail, les occupations quotidiennes du temps normal en période de confinement? Trois indications, dans l'antiquité philosophique et au moyen âge peuvent nous éclairer: Aristote, le stoïcisme et St Augustin.¹³⁰ Avec les trois indices, nous assistons, certes avec des nuances, à la contemplation comme degré terminal de ce qu'un homme peut atteindre dans la vie.

¹³⁰ Lire, entre autres, M. ELTCHANINOFF, « Leçons de désœuvrement » in *Philosophie Magazine*, n° 89, Mai 2015, pp. 54-59.

Pour Aristote (formé à l'Académie), le moment de contemplation n'est en rien une perte de temps¹³¹, un placement béat face aux multiples beautés qu'offre la nature. Il ne s'agit pas d'admirer ce qui se passe dans notre espace. Il est question de niveau de connaissance le plus élevé qui, de proche en proche, ouvre au savoir. Par la contemplation en effet, on apprend du même Aristote qu'elle figure la conception de la science. Il n'y a pas de science du particulier mais seulement du général. Le particulier est visible, lisible dans les objets précis, déterminés et dont la caractéristique principale est la contingence. Les êtres contingents sont passagers parce qu'ils pouvaient ne pas être. Ils sont corruptibles, soumis au changement de gradation ou de dégradation. Bref, ils sont changeants. Or connaître, c'est se stabiliser dans la permanence des choses qui ne peuvent disparaître, c'est-à-dire qui ne peuvent être emportés par le temps. Une telle connaissance ne peut se trouver dans le concret mais dans l'abstraction. Ce n'est plus par la quantité que l'on peut accéder à la connaissance car celle-là est toujours relative à des objets précis mais par la qualité.

S'il est facile de dire que la rivière, le lac, le fleuve, la mer renvoient à l'eau, la tâche devient ardue quand il faut dire ce qu'est l'eau. Ce concept ne se réduit en rien aux différents déterminants avancés ci-haut. De même si l'on peut se représenter trois tables ou voitures, il est difficile de dire ce qu'est trois. Les qualités qui expriment l'essence des choses sont du registre de la nécessité et non de la contingence. Par elles, on gagne dans l'ordre de la connaissance car l'abstraction (du verbe abstraire c'est-à-dire tirer des objets) élimine le contingent. Une telle attitude aux antipodes de l'admiration exige de l'homme efforts, concentration et rigueur. Ainsi, en période de confinement où le personnel soignant veut maintenir la vie des

¹³¹ Cette idée est aussi partagée par des philosophes comme Montaigne, Russel et Paul Lafargue. En effet, le plus gros des efforts pendant le « temps mort » de confinement est de faire face à soi, de rentrer en soi. Être soi face à la pandémie, face à l'angoisse qu'elle crée et à la mort qu'elle peut causer, voilà le grand défi. Où l'on se rendra compte que cet effort est parfois plus dur que le mal craint.

personnes testées positives afin de leur éviter la mort (provisoirement), la tâche devient délicate si on lui demande ce que sont la vie ou la mort. Délicate parce qu'à s'arrêter au rythme des migrants (avant covid 19), ils disent que dans leur pays, ils ne vivent pas, il n'y a pas de vie. Les « damnés de la terre » des pays inégalitaires se disent mener une vie de galère parce qu'en réalité, ils ne vivent pas. Vivre est-ce exister ? Est-ce être heureux ? Et dans ce dernier cas, il est où le bonheur ? En quoi consiste-t-il ?¹³²

Evoquer la contemplation dans l'angle de la connaissance chez un auteur comme Aristote c'est ouvrir la porte de la méta-physique, celle de la recherche de la vérité (en période confinement) par le canal de l'abstraction. Quel plaisir y a-t-il de se réaliser soi-même quand on court vers la vérité des essences (c'est-à-dire de l'essentiel). L'occasion est donnée à l'homme de s'y consacrer en cette période où il est demandé de rester chez soi. Plus encore, si connaître ouvre à un plaisir épistémique, il donne également accès au bonheur. L'ouvrage *Ethique à Nicomaque* le dit en des termes nets : « plus on possède la faculté de contempler, plus on est heureux. »¹³³

Les plus utilitaristes, gagnés aux principes du matérialisme, brandiraient la XI^e Thèse de Marx contre Feuerbach : « les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer. » Ils auraient ainsi oublié que la contemplation n'est pas, ici, une perte de vue, une fuite. En effet, face aux nombreux torts causés à la nature¹³⁴ par les sciences et techniques, il nous faut réfléchir à l'arrivée (à

¹³² Lire R.-P. DROIT, *Si je n'avais qu'une seule heure à vivre*.

¹³³ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Traduction, préface et notes de Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

¹³⁴ Lire, entre autres, C. PELLUCHON, *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris, Cerf, 2011. M. SERRES, *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin, 1990 ; *Le mal propre : Polluer pour s'approprier*, Paris, Le Pommier, 2008. L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset et Frasquelle, 1992. FRANÇOIS, *Laudato Si*

la survenue) d'une science patiente parce que la complexité du réel est une contrainte qui n'appelle pas à la précipitation comme celle ayant conduit aux catastrophes aujourd'hui décriées. Une telle science serait beaucoup plus attentive dans les diverses applications scientifiques et techniques appelant à une sorte de décentrement anthropologique afin d'aller au rythme imposé par la nature au lieu de viser sa transformation. Car, en fait, la pensée de Marx ci-haut soulève une question fondamentale : ce monde ainsi transformé devrait s'articuler sur quelle nouvelle forme ? Si c'est un monde tel que la science et la technique nous le donnent aujourd'hui alors une telle transformation n'est pas bénéfique parce que, à prendre seulement la marchandisation de tout impulsé par l'« étatsunisation » du monde, il faut noter que l'humanité est informe. Eviter cet écueil (mieux l'affronter) c'est prendre du recul pour aller dans le sens des perspectives nouvelles tracées par les recherches en écologie en ce XXI^e siècle.

L'avis d'un Platon du Banquet¹³⁵ est incontournable quand il est question de contemplation. Deux leçons sont liées à cette œuvre. D'abord que toute beauté invite à la contemplation. Où l'on voit le sens platonicien de l'amour. Ensuite que la théorie comme contemplation des essences est le parachèvement de toute existence humaine. Trois conséquences dont nous faisons et devons faire l'expérience en période de confinement sont lisibles par chacun. Premièrement, nous découvrons nos limites existentielles et scientifiques. Il y a plus grand, plus supérieur que l'homme, que ses vérités et découvertes. Deuxièmement, le travail et les autres activités quotidiennes nous perdaient dans la dispersion, nous privant ainsi de l'opportunité d'admirer les autres étants et les réalisations que nous offre gratuitement la nature.¹³⁶ Troisièmement qu'au-delà de ces deux précédentes conséquences, il faut lire la présence de cette

¹³⁵ PLATON, *Le Banquet*, Traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, Garnier – Flammarion, 1964

¹³⁶ Lire R. KABAMBA, « La marche à pied et l'environnement » in MUSHIZI, G., *Laudato Si : une alternative à la mondialisation sauvage d'essence occidentale*, Les Editions de l'Université Officielle de Bukavu, 2017, pp. 235-275.

Intelligibilité Suprême qui appelle à la communion. Escalader cette marche ascendante que propose Platon c'est voir la contemplation comme le stade suprême de toute action. Action parce qu'il s'agit de faire l'expérience de saisir la Forme supérieure dans les différentes formes qui lui sont subordonnées. De manière, peut-être toujours imparfaite, cette Forme peut être traduite dans les transcendants du Beau, du Vrai et de l'Un qui font s'épuiser et se réinventer les sciences. Nous les nommons ainsi parce qu'ils constituent la voûte terminale de la vie.

La deuxième orientation philosophique que je propose, en période de confinement, je la puise dans le stoïcisme de Sénèque le philosophe. Voilà une occasion à saisir pour regarder autrement tous les stress que nous endurons, toutes les agitations que nous nous donnons avec et dans la vie professionnelle. A lire, observer et analyser la vie, Sénèque relève trois ordres qui font courir tous les hommes : l'argent, le pouvoir et les honneurs. D'où la dispersion qui en découle. Cette soif intense relativement à l'argent par le travail détermine depuis les classiques du libéralisme économique, loin après Sénèque, le noyau de la production. C'est par rapport à elle qu'il faut effectuer des études. En d'autres termes, il faut embrasser les études dont la finalité est dans l'entrée à l'engrenage de production. Celles qui ouvrent à la pensée et à la critique sont si pas découragées mais huées parce qu'elles ne servent à rien. La vie professionnelle étant remplie (8 heures de travail par jour) des mécanismes alléchants sont à la manœuvre. Pour les débutants, il est exigé d'accepter de travailler sous stress, pour les fonctionnels, les primes de risque (en milieu de grande dangerosité), les primes d'heures supplémentaires (généralement le double de prestations normales) appâtent les travailleurs. Dans une telle configuration, la vie devient très courte pour qu'on s'occupe de soi et de ses proches. En face de cela et longtemps avant le libéralisme, Sénèque

nous avait avertis par et dans son livre, *De la brièveté de la vie*¹³⁷ où il reprend, à sa manière, le credo du stoïcisme : « au lieu de changer le monde, il convient de nous changer nous-mêmes. » Voilà une invitation pour consentir à ce qui ne dépend pas de notre consentement. Si nous ne maîtrisons pas notre destin, nous sommes au moins maîtres de nous-mêmes.

Le recul imposé par le confinement nous apprend, avec Sénèque, que la vie n'a jamais été écourtée, l'essentiel est de savoir l'organiser et s'organiser. Le confinement lu avec la grille de Sénèque permet de rejeter la manière dont, par la vie professionnelle, nous courons vers des biens de plusieurs sortes, nous dépensant les uns pour les autres dans un style propre à l'affairisme.¹³⁸ Placés dans un tel contexte, l'homme n'a plus le temps de s'occuper de lui-même, d'être à lui-même. Il est dans l'engrenage qui l'occupe et il remet son repos à la retraite comme si c'est à cette période qu'il faudrait commencer à vivre.

Bien au contraire, par et dans le confinement, nous découvrons une nouvelle vie, celle des « otiosi », c'est-à-dire des oisifs contre celle des « occupati » (caractérisés par le *negotium*) c'est-à-dire des affaires évoqués plus haut. Le confinement nous donne l'occasion de regarder autrement notre vie, notre existence loin de tracasseries stressantes des heures de travail. L'occasion est là de devenir des « oisifs » d'un genre particulier car, soumis à l'isolement, nous avons trois voies devant nous. D'abord l'examen de conscience. Ce curriculum spécial est un passage en revue, un bilan de ce que nous avons été, de ce que nous sommes dans les différents compartiments de notre existence : professionnel, voisinage, familial, amical... Ensuite, nous avons la voie de nous livrer à des

¹³⁷ SENEQUE, *De la brièveté de la vie*, Traduction nouvelle avec une notice sur la vie et les écrits de l'auteur et des notes par J. Baillard, Tome second, Paris, Librairie de l'Érudition, Hachette et Cie, 1861 ; *Eloge de la paresse*, Paris, Fayard/Mille et une nuit, 2015.

¹³⁸ On aurait pu penser que c'est par un fort dénuement que Sénèque se console mais que non ! Voilà un homme qui, du haut de la puissance romaine, était très riche. Que l'appel au détachement vienne de lui, rien de moins instructif.

exercices spirituels, à la méditation en termes de relations entre Transcendance et immanence, entre Absolu et limite finie. Enfin, la troisième voie est celle de l'étude personnelle, entre autres, par l'écriture, la lecture, les débats autour des thèmes radiodiffusés et/ou télévisés. En effet, nous écrivons pour clarifier nos idées qui étaient en vrac, nos idées confuses, nos sentiments, nos surprises même contradictoires. Par l'écriture, nous transmettons des expériences que nous traversons et pour lesquelles l'oral seul ne pourrait suffire pour faire parler et laisser des traces tant il est aussi approximatif. Cette expérience dit l'homme que nous sommes, la société dans laquelle nous vivons, ses heurs et malheurs. Dit autrement, il s'agit de rendre lisible notre société, ses brisures et ses failles, c'est-à-dire tous ces événements qui remettent en surface les détails, les silences, les liens brisés, la maturation des personnes. En même temps l'on invite à une manière de vivre comme le laisse voir Pierre Hadot¹³⁹. Où l'on découvre des choix de vie parce qu'on regarde le monde autrement, attentif à des expériences toujours nouvelles. Car on écrit pour donner sens à l'existence.

Par son ouvrage, Pierre Hadot rappelle une définition de la philosophie du point de vue des philosophes antiques. Il ne s'agissait, pour eux, d'un pur et simple exercice théorique ni un simple domaine de recherche comme on peut en parler aujourd'hui mais d'un choix de vie. Il ne s'agissait pas seulement et prioritairement de penser mais de s'imposer un modèle de vie. Où l'on voit la dimension existentielle de la philosophie. Modèle de vie parce que les philosophes antiques ont compris et nous ont légué que l'existence est un ensemble de problèmes à affronter car beaucoup parmi eux mettent les capacités intellectuelles en désarroi et au défi, un ensemble de contradictions soulignant que toute existence n'est pas linéaire mais contradictoire. Elle impose des positions théoriques à défendre, à soumettre à l'argumentation philosophique contre d'autres positions concurrentes. D'où l'on découvre qu'avec cette pandémie, l'homme

¹³⁹ Lire P. HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2014.

s'inscrit sur le chemin de la sagesse politique, économique, morale... comme si l'on venait à l'existence pour la première fois ou comme si on la quittait pour ne plus y retourner. Le concept « choix » collé à « vie » indique qu'il ne s'agit pas, en philosophie, de recettes ou de réponses univoques. L'essentiel est cet accent mis sur le recul que l'homme doit prendre face à la pandémie et envisager autrement son rapport face à l'existence et se failles. Au bout du compte, l'homme découvrira sa vulnérabilité et l'absurdité même de sa condition. D'où l'invitation à vivre autrement comme nous le découvrons avec le confinement.

L'oisiveté qui caractérise la deuxième catégorie des humains n'est donc pas un temps mort où l'on tourne en rond mais une période de reconstitution physique, intellectuelle, spirituelle et morale. Ce n'est pas une parenthèse vide mais riche parce qu'elle dévoile un autre rapport face à l'espace professionnel et celui de nos relations. En effet, au lieu de remettre nos aptitudes professionnelles au profit de l'employeur dans un monde rendu marché d'échanges, nous les utilisons désormais, en confinement, pour nous reformer nous-mêmes. Un tel retournement s'inscrit bien dans le schéma du stoïcisme. Ce n'est donc pas, en confinement, un moment d'abandon mais de mieux se connaître et de profiter des atouts mis souvent au service des autres. Le confinement est un moment d'apprentissage personnel, une école où le couturier travaille désormais pour lui-même, où l'éducateur s'éduque lui-même... De forcé qu'il était au départ, il devient un gain pour tous ceux qui, par les sollicitations professionnelles, n'avaient plus le temps de se penser, de s'occuper et de prendre soin d'eux-mêmes.

Le troisième philosophe que j'indique est St Augustin, philosophe du Moyen Age. Son alignement sur le christianisme s'écarte des options dessinées par Sénèque. Au lieu donc que l'infirmier, par exemple, se soigne soi-même, c'est plutôt dans le dialogue avec le Transcendant que nous invite l'auteur des Confessions. Prier, c'est demander à Dieu immortel de nous exaucer dans les situations que nous traversons. C'est pourquoi

les prêtres et ceux qui veulent se concentrer pour dialoguer avec l’Absolu ont besoin d’un confinement particulier, d’un temps de repos pour s’appartenir. Ce qui signifie chercher à (se) comprendre le sens de l’existence et celle des autres, à interroger la vérité. Pour cette raison, les prêtres choisissent, entre autres, la vie du célibat.¹⁴⁰

Tout compte fait, l’arrêt des activités (dans une grande majorité des cas) devrait également être perçu comme un moment de décentrement anthropologique. Le monde ne devrait plus être vu uniquement sous l’optique de l’homme mais de tous les autres êtres vivants. N’y en a-t-il pas parmi ces derniers qui profitent de ce manque de bruit pour être à l’aise, s’équilibrer et se régénérer ? Car, le bruit a toujours été, quelque part, une perturbation de (dans) l’environnement. Le fait que les sons produits par les animaux leur permettraient de mieux « s’entendre » et d’aller plus loin est une indication fort significative. Ce moment de retrait est une grande opportunité de rencontrer cette donne de l’anthropologie aristotélicienne étalant l’homme comme un *zoon politikon* c’est-à-dire un être social et non individuel.

¹⁴⁰ Nous évoquons le célibat parce que nous nous inscrivons dans le registre du christianisme, c’est-à-dire de la prière, du dialogue avec le Transcendant. Mais il y a d’autres domaines où la discipline étant requise, certains de leurs membres choisissent le confinement volontaire pour contempler, chercher la vérité. Dans son livre *De la vie contemplative*, Philon d’Alexandrie évoque, entre autres, la vie des Thérapeutes, cette « secte » dont les disciples choisissaient une vie retranchée pour comprendre qu’en définitive la médecine en cours dans les cités s’occupait plus du traitement du corps que de l’âme. Se retrancher dans les collines entraînait un renoncement aux biens dont on disposait avant pour mieux s’étonner. Ce contexte que l’on peut généraliser, en termes d’isolement pour chercher la vérité ne doit pas surprendre quand nous sommes placés devant des écriteaux comme « Silence » à l’entrée des bibliothèques, de bureaux et laboratoires des savants et chercheurs. Le lien entre solitude et recherche de la vérité est un paramètre important de l’existence humaine. Descartes, Nietzsche, Wittgenstein...ne s’étaient pas mariés pour vivre, pensons-nous, ce haut moment de confinement qui rattache pensée et écriture.

b. Par la prévention

A cause du ravage de la pandémie suite au manque de vaccin approprié et sauf, suite au manque de médicaments sûrs, la solution répandue a été trouvée dans la prévention, une autre manière de dire la précaution.

Initié et mis en place en 1992 au sommet de Rio consacré à la terre, le principe de précaution visait à prévenir la dégradation de l'environnement. En effet, face aux graves dommages, les responsables politiques réunis s'étaient entendus à ne pas remettre pour plus tard les mesures et autres réponses attendues des scientifiques. Il fallait agir immédiatement par le seul remède disponible et applicable possiblement par tous : la précaution. Du secteur de l'environnement, le principe de précaution s'est déplacé et a envahi le terrain de la vie dès lors qu'on s'est retrouvé face aux organismes génétiquement modifiés. Dans cet espace, le concept chargé fut celui de la contamination que craignaient beaucoup de consommateurs. Ceux-ci fixaient l'origine de ce principe dans les interactions entre l'espèce humaine et le milieu naturel par le biais des technologies. Nous transportons ce principe dans le cas du coronavirus pour soutenir la méfiance face à ce que l'on peut brandir (y compris les résultats des sciences) mais aussi face au futur et ses conséquences. La prudence est le résultat de la méfiance. Elle signifie, en d'autres termes, la crainte qui, selon les Ecritures, est le commencement de la sagesse. L'indice du futur, lisible dans le « pré » (prae latin) montre qu'à voir les faits actuels et vécus, l'avenir est incertain, effrayant. Dans le contexte troublant du moment (au vu du nombre de morts, principalement dans les pays du nord), la sagesse inclinait tout naturellement à la prudence, à la précaution. Face à la menace, l'homme a adopté très tôt des attitudes conséquentes qu'Aristote réunissait dans le concept-vertu de prudence¹⁴¹ (phronèsis) : prudence personnelle et prudence collective qui voient l'Etat intervenir pour imposer des

¹⁴¹ Nous employons indistinctement prudence, précaution, prévention à partir du fait, pour nous en tout cas, que le préfixe « pré » détermine qu'il s'agit de dispositions prises (ou à prendre) à l'avance pour contrer une situation désagréable, un risque.

comportements appropriés à la population. Prudence parce que le coronavirus affiche trois éléments caractéristiques : l'inédit, l'incertain et l'inconnu.

Pour l'esprit nourri de logique, la prévention soulignée ici présente deux dimensions : informationnelle et perlocutoire. De même que tout raisonnement logique donne une information dans la conclusion, de même le coronavirus renvoie à la menace parce que ses effets irréparables sont coiffés par la mort. Par crainte de celle-ci, tous les responsables politiques prennent des dispositions afin d'assurer la sécurité des populations. Avant même les décisions politiques, on peut poser que personne ne peut individuellement et de manière lucide souhaiter de mourir. Dire cela, c'est déjà ouvrir la porte du perlocutoire car l'information qui est donnée au quotidien dans tous les médias¹⁴², c'est aussi et surtout pour produire un effet, un effet souhaité et attendu de chacun et de tous. Où l'on voit que sur le strict plan de la logique élémentaire, l'informationnel implique le perlocutoire, cette relation d'implication pouvant être lue en termes d'inclusion. Les effets souhaités sont double : obéir et agir¹⁴³. Derrière l'informationnel et le perlocutoire se trouve le raisonnable (la raison prise comme caractéristique spécifique de l'homme) et le rationnel pour dire : qui de sensé parmi les hommes accepterait d'aller à contre-courant.¹⁴⁴ La précaution n'a pas d'inverse, c'est-à-dire elle ne peut être critiquée car on ne regrette jamais d'avoir été prévenant ; l'essentiel est d'anticiper pour ne pas se faire rattraper par les événements.

Avec le coronavirus, la précaution devient un élément de réflexion, d'échanges et de décision politique¹⁴⁵. La partie de la réflexion indirecte

¹⁴² Y compris les sms, banderoles, chansons d'artistes, les bandes passantes à la télévision, les sonneries d'appel téléphoniques...

¹⁴³ En RDC, les récalcitrants à l'obéissance sont interpellés et soumis à des amendes.

¹⁴⁴ Parmi les résistances observées en RDC, la majorité dit n'avoir pas vu dans son entourage des personnes mortes de cette maladie.

¹⁴⁵ Ainsi, par exemple, la décision de prendre en charge, dans les frais du pouvoir, les malades atteints de cette maladie.

ouvre au fait que la précaution est un concept interdisciplinaire. Par son volet éthique de la responsabilité, la philosophie est sollicitée ainsi que nous le faisons dans cette étude. Dans cet ordre, l'alerte philosophique est dans l'évaluation des conséquences prévisibles à partir d'une maladie déjà effective. Le versant d'affronter le présent et le futur sollicite les trouvailles scientifiques avec leurs multiples compétences à la recherche des remèdes ponctuels d'abord et définitifs ensuite. Les réflexions juridiques sont mises à contribution pour évaluer les décisions des responsables politiques (ordonnances, arrêtés...) qui passent aussi par la dignité humaine. La situation de cette maladie interpelle également les sociologues, politologues, politiciens et économistes. Le curieux est dans l'arrivée des linguistes pour comprendre de nouveaux concepts (gestes barrières, confinement, cache nez, masque...). Ce croisement des disciplines n'est pas théorique mais vécu et mis en pratique. Donnée de cette manière, l'interdisciplinarité met en face des chercheurs dont la disposition principale est l'argumentation.

Cette croisade des intelligences consiste à rassembler les efforts en vue d'apporter une voix différente face à l'urgence de la crise qui ne laisse aucun autre choix aux dirigeants politiques dans un double but : penser autrement la gouvernance des Etats et chercher à tirer le meilleur à partir du pire. Où l'on peut bien lire un appel au sens de la responsabilité en termes de service à rendre à la communauté. Ces efforts posent, en souterrain, les deux questions adressées aux dirigeants : pourriez-vous ne plus penser au pouvoir, aux élections à venir afin de vous occuper, finalement, du peuple ? Votre humanité est-elle honorée au vu de l'éventuel legs que l'histoire attend de vous ?¹⁴⁶

Il n'y a pas que les politiques du continent africain qui sont « à la barre ». La solidarité humaine imposée par la pandémie est choquée quand l'on

¹⁴⁶ Interview accordée par Wole Soyinka à RFI dans l'émission « Autour de la question », le 29 avril 2020. Nous citons de mémoire.

s'aperçoit qu'une puissance comme les USA décide, en ce moment, d'annuler sa contribution (du reste très substantielle) financière à l'OMS. Les responsables de ce pays, rusant avec la pandémie pour des intérêts limités, peuvent-ils dire avoir la même humanité que nous ? Quelle que soit la réponse que l'on apporterait, les politiciens africains devraient apprendre, par le détour de cette pandémie, à se prendre en charge eux-mêmes et leurs peuples. L'humiliation bue, dans l'aide internationale (comme celle des USA), devrait inciter à ne pas frapper à n'importe quelle porte.

Mais comme toutes les précautions ne sont pas utiles pour la société (au risque d'en faire une société fort précautionneuse), il faut, comme le soutient Jean-Jacques Rousseau, choisir entre celles qui sont utiles et celles qui sont superflues. Si l'avenir fait peur (et incite à une attention craintive) c'est parce que le passé a laissé des traces catastrophiques dans le mental. Dans le passé, certaines maladies ayant décimé une grande partie de l'humanité, il faut se prémunir aujourd'hui afin que les mêmes accidents ne se reproduisent. Et l'on a choisi, entre autres la distanciation et la solidarité.

c. La distanciation

Philosophiquement, cette notion nous introduit en morale où les applications sont nombreuses : ne pas s'approcher de l'autre (qu'il soit prochain ou lointain) ; faire attention (prendre distance face) à ce – ceux – qui me touche (nt) et ce dont l'on est soi-même détaché. Le nœud existentiel dans le registre moral est double : la recherche du bien (la santé des personnes confinées, de leurs proches et de toute la société) et la fuite du mal (la maladie elle-même, la contamination, les souffrances subséquentes avec, dans le pire, la mort).

Le corps humain apparaît ainsi comme le centre d'argumentation pour asseoir une réflexion morale en période de confinement. Dès lors, ainsi

que nous le montre Michel Meyer¹⁴⁷, la moralité est la réponse à la distance entre les êtres par l'évaluation des problèmes qu'elle pose et qu'ils posent. Dans l'un ou l'autre cas émerge le sens de la responsabilité. J'accepte la mesure préventive de la distance parce que je me sens responsable de l'autre, de mon prochain, responsable de sa santé et de la mienne car la maladie de la covid 19 est, pour parler en langage marcellien, un problème à résoudre et non un mystère qui attend de l'homme contemplation.

Dans la distance sociale se pose le sens de la justice en termes de remettre à chacun ce qui lui est dû. Cette perception ne renvoie pas, dans la distanciation sociale, aux biens matériels mais aux comportements, aux choix et aux attitudes à prendre envers l'autre. Cette attitude, c'est le respect de cette norme de distanciation pour le bien d'autrui. En plus de la justice, cette norme renvoie à l'altérité qui ne devrait pas signifier maltraiter autrui ou le rapport (distance) qui doit m'unir à lui. Justice et altérité sont ainsi liées dans la distance sociale en période de confinement. Se montrer responsable de l'autre, c'est souligner que l'altérité reconnue est une réponse sensée dans la distance.

d. La solidarité

La vulnérabilité et la fragilité sont notre lot quotidien. La souffrance, la mort (au bout du compte) avec les nombreux deuils occasionnés à propos sont un rappel de notre vanité liée à l'orgueil inutile de l'homme et des sciences, un rappel de l'invitation d'une autre planche de salut : la solidarité, la communication dans (et pour) une société liquide. Solidarité dans l'approche proximitaire du corps médical et du personnel de santé, de sécurité qui, par le « care » et malgré les risques de contamination, veulent, au péril de leur vie, prendre soin des autres. Solidarité également dans le respect du corps humain qui ne devrait pas apparaître comme un champ expérimental ou un instrument à la merci des adeptes de la performance et de l'augmentation à la recherche d'un bien-être

¹⁴⁷ M. MEYER, *Principia Moralia*, Paris, Fayard, 2013.

hypothétique et mortel parce que soumis aux aléas de la marchandisation de tout attestant que le monde est un vaste marché.¹⁴⁸

Si par le « care », le personnel d'appoint prend le temps de s'occuper des autres, les personnes confinées le sont aussi pour ne pas contaminer les autres. Cette double protection (personnelle et altruiste) est un autre élément qui renforce la solidarité contre l'égoïsme. On se confine pour se protéger et protéger les autres. Les différents gouvernements, dans la recherche de la solidarité avec le peuple, prennent des mesures pour alléger, entre autres, le poids de la pandémie : les taxes, redevances et autres impôts sont suspendus. Solidarité aussi dans le rappel qu'un homme seul, fût-il augmenté, ne peut rien faire, la recherche de la vérité scientifique est une œuvre collective qui rejette l'autonomie. Ainsi, des savants et des chercheurs de partout échangent expériences et trouvailles afin de ruiner la pandémie de la covid 19.

Communication pour attester que par la présence de la pandémie, la société mondiale est celle de la fluidité des relations et non des inégalités fondées sur la hiérarchie des structures. Tous étant frappés, du plus grand riche au plus petit, au plus pauvre, la communication (nommée sensibilisation) devenait importante avec un seul dénominateur commun : veiller à l'hygiène corporelle. Par le biais de medias, des appels sont lancés de toutes parts pour assister les malades. Le noyau de cette sensibilisation n'est pas dans les artefacts produits aux laboratoires mais dans ce que l'espèce humaine a de plus profond : la conscience. Les destinataires de ce cri de secours sont sollicités pour leur « bonne volonté ». La maladie étant une précarité (par laquelle chacun de nous est passé ou passera), elle

¹⁴⁸ Il a suffi, en RDC, que l'équipe de riposte évoque la possibilité de faire vacciner la population pour que la contestation vienne de partout condamnant l'instrumentalisation du corps humain, sa marchandisation car, au bout du compte, il y aurait des gains scientifiques, techniques à observer, à tirer pour le profit de ceux qui auraient investi dans cette aventure dont le devant affiché est le bien-être de l'humanité. Ce refus populaire a obligé l'équipe de riposte congolaise à se rétracter. La sauvegarde de l'identité l'a emporté sur le souci du marché et de la recherche lointaine de l'amélioration.

inclinent les cœurs. Les plus riches viennent aux secours de démunis en moyens financiers et/ou matériels d'équipements, les réservistes et autres retraités remontent en surface, les étudiants se mettent dans la balance pour porter encore plus haut la portée de l'hygiène corporelle.

On l'aura vu, la précaution, dans les deux aspects soulignés ici, a été comprise comme une réponse possible au coronavirus face à l'incertitude des scientifiques et à l'ignorance populaire. Elle rappelle la nécessité de réfléchir et d'agir dans un contexte où la conduite des affaires humaines continue de poser problème. Par les différents aspects qu'elle prend et impose, elle remet en cause de nombreux pans de la vie sociale, publique et politique. Cette mise en question révèle, au passage, quantité de questions complexes pas toujours perceptibles au départ (large pauvreté matérielle, prostitution, banditisme...)

A tout prendre, il reste à être nuancé. En convoquant Aristote, Sénèque et St Augustin, la méprise serait de nous lier en termes de réponses finales et absolues pour combler le confinement. Bien au contraire, la tradition philosophique dont nous lisons le fond chez Socrate interdit de clôturer le débat (si l'on est dans l'angle de la connaissance) ou de procurer la sérénité en termes de bonheur que l'on pourrait acquérir dans cette nouvelle vie, le confinement. La sécurité tant recherchée est introuvable comme le bonheur qui lui serait collé. En confinement comme en période normale de l'exercice professionnel, l'existence n'est pas un plat qui se mange frais. C'est un chemin plein d'écailles appelant interrogations multiples comme évoquées lors de la contemplation.

La philosophie révèle que l'existence est une angoisse perpétuelle, une intranquillité.¹⁴⁹ Une telle idée rappelle Maurice Merleau-Ponty qui soutenait l'impossibilité de trouver des solutions aux problèmes que pose la vie. Mais face à ces problèmes, l'homme vit. Une manière de dire que

¹⁴⁹ Lire R.-P. DROIT, *La philosophie ne fait pas le bonheur...Et c'est tant mieux*, Paris, Flammarion, 2015.

l'existence désarme l'homme ; il n'a aucun outil, aucune tactique pour l'affronter comme on le ferait au sport. La philosophie apparaît, dans ces conditions, comme une manière non pas de fuir mais d'affronter les orages en vue de la résilience. Mettre un terme à cette angoisse, c'est mourir ou devenir Dieu. C'est pourquoi, en confinement, on pense aux avantages de l'activité professionnelle journalière mais quand cette dernière arrive, on souhaite le repos, le congé, les vacances pour se refaire. Le confinement comme l'activité professionnelle ne sont pas des anesthésies pour faire prévaloir le sens du bien-être.

Dire que face à la maladie, l'homme n'est pas armé, c'est combattre l'option qui ne voit de la vie que « plaisir et bien-être », pour reprendre une formule de l'*Evangelium Vitae*, qui considère la vie comme une valeur parce qu'on ne sait pas trouver un sens à cette autre dimension qu'est la souffrance, la maladie. C'est aussi combattre l'idée que ces dernières sont des échecs. Et quand bien même ça serait le cas, un échec accepté est toujours une ouverture sur la compréhension dans la conquête des sens. Un de ces sens est que la maladie peut passer comme une alerte contre l'orgueil de l'homme et une interpellation pour plus d'humilité.

En définitive, on pourrait poser la question : que peut la philosophie devant les misères et autres catastrophes provoquées par la maladie qui comme le coronavirus a bouleversé les habitants de la planète Terre ? A quoi nous avons voulu répondre en disant : ni empêcher la pandémie, ni consoler les éplorés mais surtout pas garder le silence. La philosophie est une interrogation perpétuelle sur l'existence. Celle-ci est anarchique, faite de hauts et de bas imprévisibles au point que chercher à la domestiquer n'est que pure vanité. L'existence se révèle dans la condition humaine comme tragique. L'existentialisme comme attitude philosophique participe de cette manière de questionner la condition humaine par le pathos. Le résultat est dans la précarité de l'existence confrontée à la maladie et à la souffrance. Ce regard sur l'aspect pathos révèle que le corps humain reste un lieu de questionnement intégral. Pascal revient sur le

pathologique quand il nous rappelle la fragilité de l'homme, ce dernier étant comparable à un roseau que même un vent peut briser. Par la philosophie, nous avons voulu penser ce qui se dit, se fait pour en faire paraître toutes les richesses, l'ampleur et les enjeux de la condition humaine. Par cette fissure de penser ce qui est arrivé, nous redessignons, espérons-nous, la place du philosophe dans le monde des humains. L'idée de ce texte aura donc été de (re) souligner la contingence de la condition humaine lisible à travers la souffrance et la maladie qui, comme le coronavirus, ne peut laisser le philosophe tranquille.

Bibliographie

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Traduction, préface et notes de Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

BOULNOIS, O., « La maladie » in *Communio* XXII, 5, septembre-octobre 1997

DROIT, R.-P., *La philosophie ne fait pas le bonheur...Et c'est tant mieux*, Paris, Flammarion, 2015.

DROIT, R.-P., *Si je n'avais qu'une seule heure à vivre*
Edgar Morin rédige un livre approprié, Réformer la pensée, penser la réforme

ELLUL, J., *Pour qui, pour quoi travaillons-nous*, Paris, La Table Ronde, 2018.

ELTCHANINOFF, M., « Leçons de désœuvrement » in *Philosophie Magazine*, n° 89, Mai 2015, pp. 54-59.

JARRIGE, F., et LE ROUX, Th., *La contamination du monde. Une histoire des pollutions à l'âge industriel*, Paris, Seuil, 2017.

LACROIX, A., *Comment vivre lorsqu'on ne croit en rien ?* Paris, Flammarion, 2014.

LEBRE, J., *Eloge de l'immobilité*, Paris, DDB, 2018.

MEYER, M., *Principia Moralia*, Paris, Fayard, 2013.

PHILON, *De la vie contemplative*, Philon

PLATON, *Phédon*

RUSSEL, B., *Eloge de l'oisiveté*, Allia, 2002.

SENEQUE, *De la brièveté de la vie*, Traduction nouvelle avec une notice sur la vie et les écrits de l'auteur et des notes par J. Baillard, Tome second, Paris, Librairie de I, Hachette et Cie, 1861.

SENEQUE, *Eloge de la paresse*, Paris, Fayard/Mille et une nuits, 2015.

SIBONY, D., *Question d'être. Entre Bible et Heidegger*, Paris, Odile Jacob, 2015.

ZABOROWSKI, H., « Concept, typologie et éthique de la pauvreté. Approches philosophiques » in *Communio* XL, 4, n°240, juillet-août 2015, pp. 39-55.

**L' "HUMAIN QUI VIENT": ESSAI D'INTERPRETATION
FONDEEE SUR LE LIVRE DES MORTS DES ANCIENS
EGYPTIENS (LMAE).**

Par

Professeur Jean -Barnabé Milala Lungala
Chef de Département de Philosophie
Université de Kinshasa

La philologie est la clé principale du développement socio-économique de l'Occident. Dans cette communication, nous essayons de montrer à travers le Livre des Morts des Anciens Egyptiens, LMAE, que l'humain qui est initié ou enseigné est soumis à l'apprentissage inhérent, et non pas un profane, il devient un ensemble des possibilités (pour s'inventer la science et la technologie, s'inventer l'éthique initiatique, s'inventer les antidotes contre les mauvais principes métaphysiques qui peuvent nuire à la vie, etc.).

Mots-clés : Humain, Interprétation, morts, anciens, égyptien.

Abstract

Philology is the key to the socio-economic development of the West. In this communication, we try to show through the Book of the Dead of the Ancient Egyptians, LMAE, that the human being who is initiated or taught is subject to inherent learning, and not a layman, it becomes a set of possibilities (to invent science and technology, invent the initiatory ethics, invent antidotes against bad metaphysical principles that can harm life, etc.).

Keywords : Human, Interpretation, dead, ancient, Egyptian.

Introduction

Ça sonne comme un défi ! L'humain actuel a-t-il failli ? Que nous réserve l'avenir ? L'humain qui vient ! Comment sera-t-il ? L'humain bien initié au mystère de la vie ? A la traversée de l'océan de la vie pour ainsi dire ? Face aux paradoxes de la technologie, à la science, notamment à l'Intelligence Artificielle, aux défis éthiques de tous genres, à la manipulation des principes métaphysiques et spirituels de tous genres.

Nous allons présenter une initiation de la science de l'Être-vérité- Parole (d'Osiris) à travers le Livre des morts (mieux des vivants, par synecdoque) des anciens égyptiens (LMAE).

Dans cette communication, nous essayons de montrer à travers le LMAE que l'humain qui est initié ou enseigné et soumis à l'apprentissage inhérent, et non pas un profane, il devient un ensemble de possibilités (pour s'inventer, s'inventer la science et la technologie, s'inventer l'éthique initiatique, s'inventer les antidotes contre les mauvais principes métaphysiques qui peuvent nuire à la vie, etc.)

Nous allons utiliser les figures de style ou de rhétoriques comme instruments d'interprétation et de dévoilement de cette nouvelle compréhension du texte de LMAE ?

Des concepts à reconstruire, tels que le défunt, le cadavre, la mort, le vivant, l'initié ou celui qui reçoit les enseignements les plus avancés de la science et de la métaphysique de l'Être- vérité – Parole. Il faudra savoir : Qu'est- ce que le défunt ? Est-ce l'humain non initié au mystère de la vie ? Est -ce celui qui doit " traverser" l'océan des univers des vivants initiés, des purs esprits, des âmes accomplies, des robots (IA), des mânes (anges supérieurs), des dieux (Dieu), etc.?

C'est, après l'application des figures de rhétorique qui se trouvent dans le texte de LMAE, le livre qui devrait s'intituler, le livre des passagers sur la terre dans l'Afrique ancienne.

Ce livre donne à sa manière des réponses à la question de la traversée du fleuve de la vie, mieux de l'océan de la vie.

Le livre des morts, est en fait en réalité un livre des vivants ou le livre des non-initiés soumis à l'initiation. Comme des rites de passage dans nos sociétés traditionnelles africaines, de rites qui déjà disparaissent.

Le plan de réflexion s'articule autour des points ci- après :

0. Présentation du LMAE et problématique profane de la réflexion ; la grande figure d'interprétation de la structure du texte ; Les figures de rhétorique de contrastes ; l'interprétation du premier chapitre et de la locution Être -vérité- Parole ; La technologie et l'œil d'Oudjat ; Moïse avait appris toute la sagesse des égyptiens ; Synecdoque ; Cul de sac aristotélicien ; Sécularisation, Logique et rhétorique sans texte ; Les mots et les méthodes en littérature : Une des questions catatoniques de la Méthode en littérature ; E.W.Bullenger et les figures de rhétorique ; le Phallus et Les figures de rhétoriques dans les textes d'Hésiode et d'Homère mais ne s'appliqueraient pas dans le LMAE.

1. Brève présentation du LMAE

Le livre de morts a 165 chapitres et 661 pages dans la version que nous donnons. On peut voir une analyse de contenu chez Joseph Kabila Nkata dans son livre Whitehead et la cosmologie africaine, Presses universitaires de Lubumbashi, 2009. A la page 44.

0.2. Problématique profane

Dès son apparition en ce monde, l'homme fit le constat désenchanté que l'ici - bas est toujours déjà compliqué, difficile, piégé, dorigène !!

D'aucuns estiment que tout est souffrance (Bouddha), " Toza ko rond point ", Nous tournons en rond. (Koffi Olomide ?musicien congolais), Muntu yonso udi ne Malu mu mutshima. Personne ne manque des problèmes dans son cœur .(Tshiama Muana , Musicienne cpngolaise). Naître impuissant, vivre impuissant, tel est le " procès ", la morale de l'homme et de tout le réel, qu'il soit cosmique ou divin : le cycle de toute l'existence réelle. Et ce cycle infortuné qui est vécu par l'homme comme l'origine de la souffrance universelle cosmique, sociale, voire divine. Pouvoir dire non n'est qu'un pas ; et " agir " paraît voué à l'échec. Seul le procès, la marche, paraît assurée. Mais que " procès", et qu'elle marche ? D'où et vers où ? Du chaos vers l'ordre et vice-versa versa, sans commencement et sans fin, sans limites ni direction prédestinée ? Et pourtant, il paraît plausible, de chercher et de trouver un sens, une direction, un objectif, que l'on peut définir.

Ni les " dieux", ni le cosmique, ni les systèmes vivants, ni les hommes, n'offrent une réalité autre que celle des transformations. Les catégories du réel (les dieux, le cosmique, l'humain, la souffrance, les valeurs, le bien et le mal, etc.) sont des catégories que l'humain introduit pour se positionner et se donner des repères dans un système du réel qui, en lui-même ignore toute catégorisation.

Notre expérience perceptible intégrale créé et subit ce que nos langues nous ont appris à considérer et appeler " le réel" ou " le réel humain", ensemble de procès ou transformations probablement sans fin, sans limites, dans commencement (en dépit de la théorie de la création, du Big Bang ou de l'un qui devient million, dans orientation de type " nord- sud", " est-ouest", " haut- bas", " gauche - droite", etc. etc. Du coup, le réel est vécu par nous comme " kantu kaluka" (littéralement de tshiluba, système mystérieux, Tissé et en mouvement. Tout est kantu kaluka, homme, dieux, animaux, minéraux, toute unité existante est mystérieux en raison du fait que nul peut nous dire argumentivement , ni l'origine ni l'emplacement, ni la situation présente , ni la destination du système (y compris humaine),

considéré (en partie ou en totalité). La marche du réel est vécue par l'humain dans doute sous forme de souffrance, cycle du devenir.

Devant cette problématique profane, qu'est dit Le livre des morts des anciens Egyptiens ?

La grande figure d'interprétation de la structure du texte .

La grande figure d'interprétation de la structure du texte du Livre des morts (ou des vivants non-initiés) est l'alternation répétée et l'antiptose.

L'alternation est une figure de rhétorique qui consiste à alterner ou à juxtaposer des termes ou des idées, souvent opposés, pour créer un effet d'opposition ou de contraste.

L'antiptose est une figure de style qui consiste à répéter le même mot, mais un cas grammatical différent, dans une même phrase ou un même groupe de mots. Une répétition des mots avec variation grammaticale. Il y a alternation des mots et expressions, des idées et des formes grammaticales.

Ce sont là les figures de rhétorique de la structure du texte du Livre des morts (vivants non-initiés, soumis au rituel d'initiation).

Au chapitre premier :

Commencement des chapitres de la sortie le jour et du transport des mânes dans la divine région infernale.

I.1. O Osiris, taureau de l'Amenti, dit ,Thot, ô roi de l'éternité ! Je suis dieu grand dans la barque divine ; j'ai combattu pour toi ; je suis l'un de ces divins chefs qui font être vérité la parole

I.2. d' Osiris contre des ennemis ...

L'opposition s'exprime entre Osiris et l'ennemi. Dans une alternation répétée dans tout le texte.

L'auteur utilise non seulement le Polyptōton et l'Epanadiphtōsis mais aussi l'antiphtose.

I.2b. Tes compagnons sont les miens ,Osiris ! Je suis l'un de dieux nés de Nout qui massacrent les ennemis

I.3. de l'Immobile de cœur , qui emprisonnent pour lui ses adversaires. Tes compagnons sont les miens, Horus ! J'ai combattu pour toi, je me suis rangé auprès de ta personne. Je suis Thot qui fait être vérité la parole

I.4. d'Horus contre ses ennemis le jour de l'appréciation des paroles dans la demeure du chef qui est dans An (Heliopolos). Je suis le Stable, fils du Stable , conçu et enfanté dans

I.5. la ville de stabilité. Je suis avec les deux pleureuses d'Osiris, gémissant sur Osiris dans la région des deux couveuses et faisant être vérité la parole d'Osiris contre ses ennemis : car il a été ordonné par Ra à Thot de faire être vérité la parole d'Osiris contre

I.6. des ennemis et l'ordre est exécuté par Thot . Je suis avec Horus ce jour d'envelopper Teshtesh , d'ouvrir la porte au vengeur de l'Immobile de cœur ...

Cette structure est semblable à celle des Psaumes de David qui se développe même : entre le juste et le méchant (l'impie) .

C'est une allégorie hypotaclasis qui se prolonge dans une allégorie métaphorique. Cela y va aussi avec d'autres grandes cultures comme dans buloji bua ditunga, chez T.Fourche et Morlighem .

On verra ça , plus e details .

2.Les figures de rhétorique de contrastes.

Le livre des vivants : l'interprétation du premier chapitre se présente comme suit :

Pour interpréter le premier chapitre, nous ajoutons deux figures de style : le Polyptôton et l'Epanadiplôsis .

Respectivement, pour ce dernier, qui consiste à répéter le même mot ou groupe de mots au début et à la fin d'une proposition, d'une phrase, ou d'un vers en poésie. Le Polyptôton est une figure de style qui consiste à répéter un même mot ou mot dérivé, mais sous des formes grammaticales différentes, pour créer un effet de style.

Nous avons dans le texte les locutions suivantes :

O Osiris, être vérité parole d'Osiris, être vérité, Être bon dont la parole est vérité et la parole d'Horus.

Ces mots ou groupes des mots se répètent dans les 24 sloka ou versets du premier chapitre.

C'est le noyau de la signification du chapitre.

Dans ce premier chapitre, nous avons donc les locutions et mots : être vérité parole, Osiris N et Horus.

Ces mots ou groupes des mots sont ce sur quoi comprendre le premier chapitre. C'est l'emphase stylistique. Le soulignement et l'insistance de l'auteur, qui est le prophète qui parle.

De telle sorte que qu'on peut poser la question philosophique suivante : qu'est -ce que l'Etre ? La réponse : C'est la parole. Qu'est-ce la parole ? C'est la vérité. La parole et la vérité de qui ? La parole d'Osiris et de Horus.

On est en littérature et en linguistique, on n'est pas aller techniquement en herméneutique. Comme le fait Joseph Mabika Nkata à la suite de Paul Ricœur.

Lui s'occupe des monuments culturels, alors que nous nous occupons avec Kinyongo Jeki et Michel Foucault des moments de la pensée, du vrai monde de texte.

Eux articulent linguistique et herméneutique, nous nous partons de la littérature /linguistique pour déboucher à la philosophie.

Eux, avec Paul Ricœur, Heidegger, le maître Okolo (et ses disciples, Ngangala , Armand Kolowando), Joseph Mabika Nkata , Matangila ...partent de monuments culturels , nous on part des monuments de la pensée .

Eux définissant le texte au sens large avec les monuments de la culture. Le texte est une ouverture / fermeture, nous on définit le texte écrit, pas de façon générale.

Le texte s'interprète lui - même en le lisant aussi dans un contexte ethno-astronomique ici. L'interprétation habituelle donnée est tout simplement lamentable. Qui allègue que le titre du livre promet de pouvoir sortir le jour ou pendant le jour de l'hémisphère inférieur ou Amanti, ainsi que fait le Soleil ; lui annoncer, au moment où la mort le pousse dans la région souterraine, qu'il en sortira pendant le jour, comme le Soleil, c'est lui promettre la résurrection. Cette interprétation est due à M.E. Lefebure. (Livre , p. 8) Ceci est le contexte textuel .

Un des mot - clé est ici Tiaou, le champ de la course nocturne du soleil, l'hémisphère inférieur, l'espace reliant l'horizon occidental à l'horizon oriental du ciel. (Livre ,p.11)

La voûte céleste est traversée annuellement par le soleil à travers son mouvement apparent. Ce qui donne l'ecclésiastique ou le cercle céleste annuel divisée en 12 mois astronomiques, zodiacaux (verge à Lion) ou planétaire (lune, mars, mercure, Jupiter, venus, Saturne et soleil(Sun)). Ces mois astronomiques dictent le calendrier des cérémonies à l'autel parle

prêtre officiel. Ces mois astronomiques contiennent la "parole est vérité" qui annonçait déjà la résurrection du fils Horus. La région souterraine c'est lorsque le soleil est éclipsé ou caché la nuit. Le défunt est le vivant non initié. L'initiation est même déjà annoncée dès le premier chapitre. La constellation est mentionnée dans le texte comme contexte textuel.

Pour résumer à cette étape de la réflexion , la question de l'Être se trouve posée dès le premier chapitre de livre des morts (vivants) des anciens Egyptiens lorsque nous maîtrisons les figures de rhétorique.

3. La perception spirituelle et la technologie de l'Afrique ancienne sur la navigation

Nous donnons ici deux textes : Celui de l'oeil d' Oudjat , un des symboles le notable de l'Égypte pharaonique et le symbole de la barque ,en tant que soleil sur l'écliptique , le cercle annuel du mouvement apparent du soleil qui permet de lire les zodiaques et le système planétaire.

N°1. L'allégorie de l'Oeil voilé (éclipsé) au chapitre CXL(140) .8. à la page 435 du Livre des morts (vivants) des anciens Egyptiens .

1.8. L'oudja était voilé devant le maître de cette terre ; maintenant qu'il s'est complété et réuni, les dieux disent : Réjouissez - vous aujourd'hui. Que vos mains apportent (les offrandes), il va être célébré une fête .

A plusieurs significations :

Symbole de protection. Symbole de la santé physique, de la fécondité et de la voyance.

Est en rapport avec la perception des choses.

A une fonction spirituelle, liée à la vision spirituelle. Protège contre le mauvais sort.

Il y a l'œil de Néfertiti, de Ra, d'Horus.

L'œil d'Horus symbolise le soleil et la lumière. Il est considéré comme symbole de protection tant pour les vivants que pour ceux qui ne sont plus là. On dit qu'elle est efficace contre les maladies, le mauvais œil, la trahison et les sorts.

L'index analytique du livre des morts (vivants) nous dit que Oudja est une déesse, l'Œil sacré. C'est l'Œil de la Providence ou l'Œil de Dieu ou l'Œil omniscient est un symbole métaphorique et allégorique universel, représenté par un œil dans un triangle entouré de rayons de lumière.

Dans l'imagerie de l'Égypte antique, l'œil Oudjat est symbole protecteur représentant l'œil du dieu faucon Horus. A une signification spirituelle associée à la protection, la restauration et la perception de l'invisible. Il était représenté sur le sarcophage.

L'œil d'Horus, également connu sous le nom d'œil d'oudjat , est un symbole puissant de protection , de santé et de renouveau.

Notre seigneur Jésus-Christ a dit si ton œil est une occasion de chute , arrache- le. Si ta main, ton pied, ta bouche ... Ces organes ont aussi des fonctions spirituelles de perception et d'attaque. Dans la tradition luba de T. Fourche, tous les orifices (9 à 12) des initiés sont des organes de perception et d'attaques.

Cela montre l'unité culturelle de la tradition écrite pharaonique et de la tradition orale des initiés actuels.

Exemple n° 2. L'analyse de la barque au chapitre 140 (CXL) du livre des morts (vivants) des anciens Egyptiens : une figure de style de personnification des choses inanimées (Prosopopoeia)

1.6. Dis- moi mon nom, dit la barque : l'Osiris N dont la parole est vérité auprès de Ra, né de la dame N.dont la parole est vérité auprès d'Osiris , résident de l'ouest ,répond: maître de la double terre dans la chapelle est ton nom.

- 1.7. Dis-moi mon nom, dit la poupe. - Marche d'Apis est ton nom.
- 1.8. Dis- moi mon nom, dit la proue. - Couverture de la barque d'Anubis pour les offrandes funéraires est ton nom .
- 1.9. Dis- moi mon nom, dit la gaffe. - Fermeture de la divine région inférieure est ton nom .
- 1.10. Dis- moi mon nom, dit la charpente. - Ténèbres est ton nom.
- 1.11. Dis- moi mon nom, dit le mât. - Le Grand qui apporte ce qui vient après sa marche est ton nom.
- 1.12. Dis- moi mon nom, dit la cabine. - Demeure du Guide des chemins est ton nom.
- 1.13. Dis- moi mon nom, dit le hunier. - Gosier d'Amset est ton nom.
- 1.14. Dis- moi mon nom, dit la vergue. - Nout est ton nom .
- 1.15. Dis-mon nom, dit la membrure du navire. - Celui qui vous a créés dans le lieu de naissance de Mnévis, variante : dans la plantation de Set, est ton nom.
- 1.16. Dis- nous notre nom, disent les rames. - Les doigts d'Horus, l'héritier ,est votre nom.
- 1.17. Dis- moi mon nom, dit la pompe. - Main d'Isis pour étancher le sang de l'Œil d'Horus, variance : pour l'écoulement de l'Œil d'Horus, est ton nom.
- 1.18. Dis- nous notre nom, disent les flancs du navire. - Amset ,Hapi, Tiaoumauf, Kebhsennouf; l'enchaîné qu'on enlève à la destruction , Celui qui voit son père , Celui qui s'est fait lui-même , est votre nom.
- 1.19. Dis- moi mon nom, dit le banc. - Celui qui est dans les préparatifs est ton nom.

1.20. Dis-moi mon nom, dit le toit de la cabine. - Le dieu au bras lié est ton nom . Celui qui tient en équilibre les génies, mystère des bâtons d'enseigne , est ton nom .

1.22. Dis-moi mon nom, dit la quille. - Cuisse d'Hathor, blessure que fait le dieu Ra pour son passage , lorsqu'il se fait conduire vers la barque Sekhti, est ton nom.

1.23. Dis-moi mon nom, dit le voilier . - Celui qui fait la marche est ton nom. (Le livre des vivants,p.300)

Ce que je retiens ici sont les composantes de la barque, à la fois symbolique, sur l'écliptique, et techniquement construit. On énumère les composantes : poupe, proue, gaffe, charpente , mât , cabine, hunier, vergue, rames, pompe, banc, gouvernail, quille, voilier ... Toute cette technologie de navigation était déjà inventée et maîtrisée en Afrique ancienne.

4. La figure de synecdoque et le terme de défunt (le vivant en initiation).

Nous référant au principe de base de la science de l'Être-vérité-Parole de Dieu , pour nous, un des concepts centraux du texte est le concept ou le terme de défunt qui trouve son sens dans le livre biblique.

Ephésiens 2 : 1,2a,5,6

Vous étiez mort par vos offenses et par vos péchés,

Dans lesquels vous marchiez autrefois...

Mais Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour font il nous a aimés,

Nous qui étions morts par nos offenses, nous a rendus à la vie avec Christ (c'est par grâce que vous êtes sauvés) ;

Il nous a ressuscité ensemble, et nous a fait asseoir ensemble dans les lieux célestes, en Jésus-Christ.

Le rituel dans le livre des morts (spirituels) qui suit montre la marche vers la nouvelle naissance.

Le symbolisme devrait être interprété en partie sur la base de cette doctrine de la nouvelle naissance qui est spirituelle.

Je formule la même hypothèse, ce sont toujours des allégories hypocatastasis qui renvoient à des allégories métaphoriques bibliques. Souvent à partir de la Bible astronomique.

Ainsi, les morts devraient se lire vivants (par transfert de sens), c'est donc en fait un livre des Vivants, ou en terme mythico-religieux, un livre des morts spirituels ou des vivants profanes.

Les termes fondamentaux du livre des vivants que sont l'Etre -vérité - Parole.

L'état de lieu des traditions interprétatives : Gérard Genette, Julia Kristeva, Algirdas Julien Greimas, Okolo Okonda...(Parmi eux, ceux et celles qui interprètent les contes) et E.W.Bullenger qui interprète les textes sacrés.

Personne en fait ne semble utiliser les figures de rhétorique dans la tradition européenne. Paul Ricœur explique le pourquoi dans sa première étude, de la Métaphore vive. Paul Ricœur évoque Derrida, Heidegger, Gadamer dans la présentation.

Dans sa première étude intitulée : Entre rhétorique et poétique : Aristote. Il dit que la rhétorique est une discipline qui est morte au milieu du XIXe siècle, lorsqu'elle cessa de figurer dans le cursus studioire des collèges en Europe. Ainsi, tous sont - ils buter en Europe, au retour des modernes pour faire renaître la rhétorique de ses cendres. Ils doivent suivre celui qui a pensé philosophiquement la rhétorique, à savoir Aristote.

Or, poursuit-il, la rhétorique d'Aristote non seulement est une discipline défunte, elle est une discipline amputée. Avec des parties qui manquent. Gérard Genette parle d'une rhétorique restreinte. C'est une des raisons qui a fait que la Logique d'Aristote est formelle, incapable d'analyser les textes amples, sauf des lambeaux de textes squelettiques que les enseignants actuels ramassent par-ci, par-là.

Nous ajoutons que tout part du carré logique alors que le carré logique et autre hexagone sémiotique devraient être générés comme des figures de rhétorique. Par l'inversion des structures des textes, introversion, alternation, division, etc.

La logique s'est développée se distançant de la rhétorique. L'empire rhétorique devrait tenir ensemble, dit Ricoeur, des parties, et rattachait le tout à l'Organon et à la philosophie premier.

Ceci est juste pour nous, parce que lorsque vous appliquez les figures de rhétoriques au Livre des morts (des morts au sens des voyageurs en fait sur la terre) des anciens Egyptiens, contenant des hymnes et des glorification à Dieu, où la locution centrale du texte est : Être - vérité-Parole, qui définit d'emblée l'Être qui est Parole de Dieu (Osiris) et le non- être qui est néant.

De telle sorte que vous tenez ensemble ses parties (rhétorique qui donne la logique et la philosophie première)

La rhétorique européenne s'est donc orientée surtout vers l'éloquence publique et non vers les textes anciens, d'abord sacrés et ensuite profanes.

Paul Ricoeur soutient que la rhétorique est sans doute aussi ancienne que la philosophie. (p.15)

On dit poursuit-il que c'est l'Empedocle qui l'a invité ! Diogène Laërce, VIII, 57: Aristote dans le Sophiste rapporte justement qu'Empedocle fut le premier à découvrir la rhétorique, cité Chaignet, p.3.

L'entreprise de Paul Ricœur, affirme - t- il, est donc simplement de substituer la philosophie à la rhétorique.

Toutefois, justement un des domaines que la rhétorique grecque laisse en dehors est la poétique (l'art de composer les poèmes).

Pour ramener et souder la rhétorique et la poétique, il faut la figure de la métaphore, tel est le dessein de cette figure emblématique sur plus de 250 figures existantes !

Cela non sans faire intervenir le traité de l'Interprétation d'Aristote. Où la figure d'Epiphora du nom sera un autre lieu commun. Cette notion d'Epiphora apporte avec elle une information et une perplexité. Une information : loin de désigner une figure parmi d'autres, à côté par exemple de la synecdoque et de métonymie ...

Son analyse prépare ainsi une réflexion globale sur la figure comme telle.

Telle est l'orientation prise par Paul Ricœur et ses amis (Heidegger, Derrida, Gadamer).

Ainsi pour résumer, dans la tradition pratique l'herméneutique européenne, enseignée amplement par Okolo, un des meilleurs des meilleurs dans le domaine, une méthode appliquée sur l'analyse des textes (surtout des contes) fondée sur les figures de rhétorique semble absente. C'est la méthode des figures de rhétorique que nous apportons.

5. Le blocage de l'Afrique par le rite de Phallus et la nécessité des cabinets philosophiques outillés pour contrer le rite de principe négatif.

Le cabinet philosophique et l'apprentissage de la science de l'Etre- parole - vérité.

Le principe de Phallus et la figure de rhétorique pragmatographia ou description des actions.

Chapitre XVIII

I.1. O Phallus d'Osiris s'agitant pour la destruction des rebelles et condamnant à l'immobilité, pendant des milliers d'années, les efforts

I.2. de Baba. Je suis fort par lui (ce Phallus) plus que les forts, je suis puissant par lui plus que les puissants. Si je passe, si je suis emporté vers l'Est, on connaîtra les choses mauvaises faites

I.3. à la fête des ennemis contre moi par l'enchaînement des cornes de Khepra, et le phallus de Ra me dévorera. Tête d'Osiris, c'est moi.

Le Phallus c'est le pénis en érection. Dans la tradition patrilinéaire, le père l'agite pour maudire. Le symbole est l'Obélisque. Ce symbole se trouve au centre des grandes villes.

Atomium à Bruxelles, Tour Eiffel à Paris, Échangeur à Kinshasa, des Obélisques au Capitole aux USA ... D'autres ont adopté le symbole de la statue de la liberté, principe féminin.

Ce sont des villes idolâtres sous le patronage de ces esprits de destruction et de malédiction.

Agitant pour la destruction (des enfants) rebelles et condamnant à l'immobilité, pendant des milliers d'années, d'efforts de Baba.

Baba (dont le vestige se trouve encore en Tssihluba, en Swahili) est celui qui condamne la multitude de ces mauvais principes, le gardien de la Porte de l'Amenti. (XVII,66,67)

C'est le démolisseur du mauvais principe de destruction qui bloque le progrès des ignorants de l'Etre- parole - vérité de Dieu.

La parole de Dieu est seule l'Etre, elle ne périra jamais, elle s'accomplira.

Chapitre XVIII

I.4b. J'apporte les liens pour entraver les mauvais principes dans la marche vers la barque de Ptah. J'arrive dans le bassin

I.5. du feu, dans le champ brûlant . Je vis dans le bassin sacré. O celui qui amène les cordages des champignons de la barque avec les voiles couleur de feu !

Le Phallus est le mauvais principe dans la tradition des non sédentaires. La malédiction par le sexe féminin est le mauvais principe dans les traditions sédentaires.

I.6. Je me tiens dans la barque, je fais traverser le bassin. Je me tiens dans la barque, je fais traverser le dieu. Je me tiens debout. J'apparaiss aux champs, je vogue, je navigue, j'ouvre

I.7. les portes du sanctuaire.

Oui, je navigue (sur la toile), c'est-à-dire j'apprends les figures des rhétorique pour ouvrir les portes du sanctuaire des connaissances véritables. J'ouvre le livre des vivants des anciens Egyptiens par les figures de rhétorique.

Depuis Hésiode et Homère , la philosophie grecque a consacré en partie l'apprentissage de la philosophie grecque comme un instrument de destruction des nations , par des principes malveillants de Phallus.

L'Afrique a saigné, mère nourricière. La Faculté de Philosophie a cédé la place aux sciences humaines, elle la patronne des connaissances.

La science de l'Etre.

Le département de philosophie réduite à sa plus simple expression a été enchaînée, liée, terrassée 37 siècles durant !

L'initiation barricadée faute des maîtres ignorants : Paul Ricœur, nos idoles coloniaux : Heidegger, Gadamer , Derrida ...nous ont colonisé. Des maître - ignorants.

L'Afrique est la mère nourricière. Nous avons perdu l'Etre - vérité - (la) Parole d'Osiris, Parole de Ra, Parole d'Horus...parce qu'un Aristote, ignorant de l'Afrique, mal initié, avait volé une rhétorique amputée.

D'où l'extinction inévitable de la rhétorique en Europe.

Que vive le retour de la rhétorique par le retour des figures de rhétorique pour la libération du monde.

Pour la réalisation des hommes et des femmes du monde.

La philosophie conduit la caravane humaine.

Ouvrons les cabinets philosophiques pour la consultation du monde. Protégeons notre discipline. Alléluia !

L'apôtre amène une nouvelle lumière !

6. Les mots et les méthodes des textes : La rhétorique complète non restreinte.

La méthodologie en logique et en rhétorique des sciences, est un procédé spécifique à une discipline scientifique. Nous voulons montrer que les figures de rhétorique est une méthode spécifique au livre des passagers sur la terre des anciens Egyptiens.

Le titre Les Mots et les Méthodes, est consécutif au livre les Mots et les Choses de Michel Foucault. C'est une sorte de continuité avec aussi l'Archéologie des Savoirs.

Qu'entend-on par question de méthode ou de méthodologie en littératures ?

La métaphore anglaise de E.W.Bullenger et la métaphore vive de Paul Ricoeur : deux traditions .

Dans la tradition européenne, l'itinéraire commence par la rhétorique classique et la sémantique, pour arriver à l'herméneutique, en passant par la tradition américaine de la sémiotique .

Il étudie la différence entre la rhétorique et la poétique et affirme à la suite d'Aristote que la rhétorique et la poétique ont des buts distincts.

Cette déclaration heurte déjà de plein fouet la tradition anglo - saxonne. La rhétorique est la condition de possibilité de la poétique.

Paul Ricoeur se consacre à Aristote qui a défini la métaphore pour toute l'histoire ultérieure de la pensée occidentale, ou mieux européenne.

Avant de décliner en Europe, la rhétorique culmine dans la classification et la taxinomie . Elle échoue à rendre compte de la production de la signification dit- il. Or, la tradition anglaise par E.W.Bullenger, donne d'emblée une classification et taxinomie qui mise sur le sens . (E.W.Bullenger, *Figures of speech used in the Bible . Explained and illustred*, Baker book house, 1898,1968,2003, London)

Bullenger donne la classification de 256 figures de rhétorique ou de discours de la manière suivante: figures d'omission (affectant les mots et le sens); figures d'addition (affectant les mots , et affectant le sens par les voies suivantes (répétition, amplification, description, conclusion, interposition et raisonnement)

Et enfin, les figures participent au changement : affectant la signification et l'usage des mots, affectant l' ordre et l'arrangement des mots ,et enfin , les figures affectent l'application des mots comme : le sens , la personne, la manière ou le sujet, le temps, le sentiment , et le raisonnement.

La métaphore ou la représentation concerne l'application des mots qui affecte directement la signification et l'usage des mots.

Toutefois, Aristote dans sa Rhétorique ne traite pas de figures de discours ou de rhétorique mais de genre de discours (délibératif, judiciaire et démonstratif)

Paul Ricœur traite ensuite du déclin de la rhétorique en Europe, par Pierre Fontanier. Puis arrivent les analyses inscrites dans la tradition européenne avec Émile Benveniste, la sémantique du discours, avec Ferdinand de Saussure, sémantique du mot, avec Perelman, la nouvelle rhétorique, avec Roman Jakobson, en communication, avec Ludwig Wittgenstein, imagination et l'iconique, avec Max Black, Models and Metaphors (en sciences).

En insistant sur l'herméneutique de la métaphore avec la découverte d'Aristote. Dans la poétique la poesis du langage procède de la connexion entre muthos et mimesis. C'est-à-dire la création poétique, le mythe (vs logos) et mimesis (imitation, concept-clé d'Aristote pour le théâtre). Où le lien de la métaphore est la copule du verbe être.

Il finit donc par la métaphore et le discours philosophique. Il affirme l'inférence du discours philosophique par rapport au discours philosophique. Collusion dénoncée par Martin Heidegger entre métaphysique et métaphorique. Telle est l'esquisse de l'ouvrage donnée en préface.

Quelques remarques, nous montrent que la sémiologie de tradition européenne (avec Ferdinand de Saussure) est empirique alors que la sémiotique est plus mét empirique avec Charles Sander Peirce. Ici Charles Morris résume l'affaire (Signe et Signe donne la syntaxe, Signe et l'Objet donne la sémantique, Signe, Objet et Sujet Interpretant donne la pragmatique, ce qui fait dans l'ensemble la Sémiotique) La question de signification est une question d'usage d'abord.

L'herméneutique est proprement européenne pour ainsi dire.

Quelles sont les conséquences d'application. La rhétorique grecque commence avec Aristote qui l'applique d'ailleurs aux textes d'Homère et d'Hésiode .

Seulement, le Livre des morts (des vivants) ne permet pas l'usage des figures de discours, soutiennent - ils . Ce qui est faux , puisque nous l'avons essayé . La peur est d'initier des comparaisons avec la sainte Bible par exemple , sur quoi , Bullenger applique les figures . Nous montrons que l'allégorie hypocatastasis renvoie à des allégories métaphoriques de la Bible par procédé comparatif .

Que les grecs utilisent pour interpréter l'Iliade mais inopérant pour Le livre des Morts , ou Todtenbuch , un titre trouvé par l'égyptologue allemand M.Lepsius, à la place du titre de Champollion , Rituel Funéraire, est un prétexte .

En fait, lorsque l'on lit le livre, c'est un recueil des doctrines et des prières du vivant en initiation auprès des maîtres dans son voyage sur terre . Ce qui n'est pas différents de la sainte Bible . L'homme est un voyageur ! Il est étranger sur la terre . C'est un passant .

La rhétorique grecque allègue que les figures de rhétorique ne s'appliquent pas aux Livre des vivants des anciens Egyptiens . Faux et archifaux !

Pour conclure , comme nous l'avons dit, Paul Ricoeur participe de la Logique aristotélicienne que l'université congolaise a rejeté . Il faudrait à la suite du système LMD, apprendre la logique par l'analyse du discours qui est en partie la rhétorique qui nous est venue du Canada , de la Grande Bretagne et des Amériques.

7. Que cache la question de la méthode en littérature et en philosophie ?

Derrière cette question se cache la clé de développement de nos sociétés. C'est la question fondamentale de V.-Y. Mudimbe : Quels sont les signes capables d'inventer un nouvel homme, une nouvelle culture et une nouvelle société africaine et congolaise ? Une question à laquelle le sacré Mudimbe n'a pas non plus répondu.

Notre hypothèse est que c'est à travers les figures de rhétorique.

Cette réponse recouvre celle des méthodes en littérature. Une question catatonique !

Les textes anciens grecs et latins, surtout africains : N'Songia liandja, Ne Kongo , Luba ou buloba bua ditunga, tchaka ,Buami, etc., ne sont pas connus, et moins encore analysés en propédeutique et dans les classes de recrutement à l'université. Une suite des programmes du secondaire.

La philologie est une étude historique des langues et des textes anciens pour en connaître la culture et la civilisation. Ipso facto, comment peut-on développer des méthodes quand les textes ne sont pas étudiés ? Avec des mauvais textes, il n'y a pas moyens de pratiquer des bonnes méthodes.

Il n'y a pas mille méthodes ou mieux mille méthodologies. Les méthodes se construisent en partie à partir des figures des rhétorique. Ce sont ces catégories littéraires qui permettent en partie une critique littéraire, une critique historique et une critique linguistique.

Parce que cette philologie est la clé principale du développement socio-économique économique de l'Occident.

Nietzsche qui était philologue et philosophe avait bien compris son importance.

Qui a lis Kautyilia Arthasastra , textes politiques et économiques de base de l'Antiquité indienne .

Il s'agit de commencer par analyser où que l'on soit, en médecine, les textes de Pline l'Ancien par exemple, sur la pharmacopée et le système métrique ; en droit les textes de 50 volumes de monarque Justinien du 6e siècle ; en physique les textes de Newton , qui sont des textes poétiques . Les textes hermétiques de Cupidons contiennent les découvertes scientifiques et techniques les plus modernes.

La psychologie n'était pas connue en occident jusqu'au 16e siècle , ce sont des textes indiens d'upanishad , des textes de Civa contiennent les spéculations d'un René Descartes sur la matière homogène de sa philosophie de la nature, regulae ad directionnel ingnii ; la dialectique langagière de Jürgen Habermas sont des textes indiens de Nyaya , de yoga ,etc. Emmanuel Kant puise dans le maya (illusion) de Sankara indien . Etc, etc.

Ce sont ici les clés de la civilisation occidentale. Ces clés se trouvent dans l'étude des textes anciens ,i.e. la philologie en tant qu' étude des langues grecques et latines et de leurs textes depuis Homère et Hésiode .

Il nous faut d'abord des textes anciens africains , qui existent en abondance par -dessus le marché .

Nous avons été piégé dans les programmes scolaires et académiques .

Les prétendues questions approfondies viennent en terminal .

Il faut inverser la tendance, sinon, cette réforme du système LMD sera un énième échec de réforme .

La base de niveau est consécutif à l'absence d'intérêt pour les antiquités.

Ces textes sont à la fois mythico- religieux et profanes. Mudimbe en détermine la nature : hermétiques, mythographiques, poétiques, etc.

Combien ont lis les textes fondateurs de la civilisation occidentale que sont les textes d'Homère et d'Hésiode ?

Qui les a analysés ? Comment faut-il il les lire sinon en prenant d'abord en compte des figures de rhétoriques lorsqu'ils ne sont pas littéraires. Voir les idiomes culturels aussi.

A plus forte raison les textes africains : hébraïques de Lovo , égypto-pharaoniques, cibantu ,etc.

C'est en ce sens que la Faculté des Lettres restent la base fondamentale de toute université, et toute forme d'intellectualité.

La logique formelle s'enseigne quasiment sans textes ! Sinon, avec des exemples pour le moins médiocres et terre à terre , ramassés n'importe où ?

C'est seulement lorsque nous allons nous habituer avec les figures de rhétorique que nous allons développer des figures spécifiques pour chaque discipline scientifique , au point de départ .

Quelles sont les méthodes d'interprétation de ces textes ? Ce sont les figures de rhétorique.

La sécularisation ou le devenir profane des sociétés modernes a rétrécie le nombre des schémas rhétoriques par le simple fait que les modernes recourent de moins en mouvement moins à ces textes anciens .

Pourquoi la logique devient- elle sans intérêt, c'est par ce qu'elle ne travaille pas sur base des textes antiques classiques , grecs, latins ou africains .

Les textes africains antiques : liandja , buloba bua ditunga, ne Kongo, Egyptiens antiques ne sont pas connus et utilisés à la base .

Ces textes interviennent au cycle terminal.

L'interprétation des ouvrages pharaoniques, en particulier le livre des vivants des anciens Egyptiens , appelé malencontreusement, le livre des morts . La synecdoque permet de remplacer les morts par les vivants , pour une raison simple , nous sommes dans un champ encadré par le spirituel .ou mieux la métaphysique .

Le livre dit des morts des anciens Egyptiens datent du XVI^e siècle avant notre ère. Joseph Mabika Nkata fait une analyse à la suite de Paul Ricœur, en tant que réveil funéraire , ce qui est une fausse prémisses . Cependant, il définit pourtant l'ensemble des dimensions inhérentes comme ' un monde de texte dont l'intrigue principale met en scène la problématique de la Régénération, de la transfiguration et de la glorification de l'homme dans la vie éternelle. (J.Mabika,2009: 44)

C'est un vivant qui reçoit par la grâce la vie éternelle, le salut et la nouvelle naissance . C'est bien un livre des vivants .

Il le dit lui-même , " la vie est si centrale dans toutes les activités des noirs antiques même le scandale de la mort ne peut mettre fin à la vie. (...) Les sociétés negro- africaines se sont organisées pour que la vie demeure victorieuse de ses ennemis . Les noirs ont conçu une dévotion religieuse populaire qui célèbre la vie . (...) C'est cette dévotion que nous trouvons fixée dans le livre des (vivants désormais et non des) morts des anciens Egyptiens : elle s'enracine en l'occurrence dans le Dogme osirien de la (vie désormais et non de la) mort ,et de la résurrection .

Le point culminant est en la Resurrection du fils Horus. Ce qui est le fil conducteur qui relie les " textes de Pyramides " aux textes de Sarcophages " aux inscriptions " sur les " Stèles de la victoire ", aux papyrus , du XXVII^e e au IV^e siècles avant notre ère .

Joseph Mabika suit ce qu'il appelle une herméneutique des figures religieuses à la suite de Paul Ricœur (Le conflit des Interprétations, essai d' hermeneutique,1969).

L'étude des monuments culturels , notamment l'oeuvre religieuse d'Israël. L'hermétisme ricoeurienne des symboles . Ils sont constitués par des dimensions culturelles susceptibles de dévoiler toutes les expériences humaines qui constituent le " monde du texte ".(Ibid.)

Aussi, a- t-il , travailler sur les textes éthiopiens et égyptiens qui constituent une unité culturelle qui montre que les traditions orales fixées depuis des millénaires par l'écriture sont les mêmes sur tout le continent africain . Les sources égyptiennes écrites fournies par C.A.Diop, Théophile Obenga et Bilolo Mubabinge (XXVIIe au IVe Av. Notre ère).

On peut dire que nous pouvons appliquer ces figures de rhétorique aux textes d'Hésiode et d'Homère .

D'un point de vue de la philosophie de Paul Ricœur, il réfléchit sur l'articulation entre la linguistique et l'herméneutique.

Il me faut réfléchir autrement lorsque les discussions partent d'Homère et d'Hésiode que d'Aristote. De façon générale on a essayé de le démontrer, partir d'Aristote dans beaucoup de réflexions nous met dans un cul de sac. Aristote est tombé en désuétude en occident depuis longtemps à dessein.

Les textes d'Hésiode et d'Homère, fondements de la culture occidentale , nous montrent les vrais enjeux .

Paul Ricœur pour peu qu'on le suit, sur la métaphore vive . J'ai essayé de lire à propos. Il rentre à Aristote et à sa logique, en réfléchissant sur la copule. La métaphore, et sa symétrie avec la métonymie, est une réflexion sur ces figures de rhétorique lorsque les symboles sont morts dans une époque très sécularisée. Comment retrouver la signification ?

Comment reconstituer le sens , par exemple dans un contexte des sciences de communication plus large d'un récepteur face à un symbole mort , dont on a oublié le sens . Voilà à peu près la position du problème chez Paul Ricœur .

Je pense qu'il faut tenir compte de plusieurs remarques : la sécularisation a contraint au retricissement des tropes ou des figures (schémas) à un petit nombre par refus de recourir aux textes anciens , au point de se fixer sur la métaphore et la métonymie , et en faire une réflexion seconde .(Nkombe Oleko)

La réflexion philosophique articule la linguistique à l'herméneutique. La poésie et la référence. Ce qui est littéral n'a pas besoin de figure de rhétorique !

Sauf ce qui est métaphorique , mais seulement au sens large .

Une telle double question pourrait être moins compliquée à mon avis si la référence est placée dans un cadre plus large d'autres tropes . L'affirmation, la négation, les noms , le dialogue, le proverbe ...sont aussi des tropes .

Lorsqu'on place la question de la métaphore vive de Paul Ricœur, non sur le terrain de la logique et de la rhétorique aristotélicienne , mais sur le terrain de la sociologie (sécularisation avec Jürgen Habermas) , dans une perspective plus différente d'Hésiode et d'Homère , les choses se présenteront différemment.

Une logique du vraisemblable reconstruite à partir d'une rhétorique de la vérité donneront des résultats différents .

Lorsque nous sommes sur la continuité entre les théories structurales et la rhétorique de la métaphore , nous sommes dans la ligne d'une logique formelle d'Aristote.

Cette question est concrètement et vitale pour nos universités congolaises.

Il s'agit d'élargir la logique à l'étude de l'ensemble des textes scientifiques. Le résultat actuel est l'échec total avec la logique de prédilection, celle formelle dans nos universités congolaises. Le rejet est sans appel .

Pour cela la solution du système LMD nous paraît plausible : L'analyse du discours et la logique . Introduire la logique par la rhétorique. Tout cela est pris aux universités canadiennes et américaines qui ont généralisé le cours de la rhétorique. Nous ne sommes pas dans les nuages . Le mot assassine comme " raideur " cache la volonté de détruire sans argumentation du haut de son ancienneté.

Nous rappelons que la philologie (études des langues et des textes pour reconstruire les civilisations) était la clé du développement socio-économique de l'Occident . Nos textes ne sont pas étudiés, au mieux , ils sont un héritage à arracher comme l'a dit Cheick Anta Diop. L'écriture hébraïque de Lovo nous attends pour cela .

Le livre des Vivants des anciens Egyptiens , est mis sous la tutelle de la culture orientale depuis .

Une discussion d'un Paul Ricœur sur sa métaphore vive est de loin postérieure ,pour une époque sécularisée, européenne. Nous ne manquons pas des spécialistes de palais de Paul Ricœur !

Nous troquons toujours les problèmes d'ailleurs pour nous- mêmes .

La métaphore est déjà étudiée dans une allégorie en linguistique ! Ce réductionnisme ricoeurien me paraît non relèvant philosophiquement.

Jusqu'à quand , nous penserons à ces raideurs qui n'en sont pas unes pour tuer les rêves !

8. Autres applications.

Nous allons également illustrer l'application de notre méthode des figures sur trois chapitres du livre des morts (des passagers) des anciens Egyptiens : Chapitres VIII, XVII et XVIII .

Chapitre VIII

Titre: Chapitre de traverser l'Amenti le jour.

I.1. Dit l'Osiris N: J'ouvre l'heure fermée . La tête de Thot façonne et perfectionnement de l'Oeil d'Horus

I.2. qui resplendit comme un ornement au front de Ra, père des dieux . Je suis cet Osiris , seigneur de l'Occident, Osiris connaissant ses noms . La perfection de l'Etre est en moi, le non être

I.3. est en moi. Je suis Set parmi les dieux , c'est-à-dire le non-être . Arrête, Horus . Il (Set) est compté parmi les dieux.

Ce chapitre s'occupe d'un groupe des mots d'une des locutions principales du livre : être parole vérité , en particulier le mot Etre (plus tard l'ontologie grecque).

Pour interpréter ces assertions , il faut y aller par des figures de graduation soit ascendante (Anabasis) ou par graduation descendante (Catabasis) des oppositions de base (antiptose et alternation) . Comme nous l'avons déjà vu l'antiptose est la répétition du même mot ou groupe des mots avec des variances grammaticales . En l'occurrence la locution de base : Être - Parole vérité .

Puis est venue l'alternation ou la juxtaposition des termes et des idées opposés.

Nous avons vu les ennemis d'Osiris et d'Horus en forme de serpent mythologique ou des reptiles (crocodile ...)pour illustrer l'antiptose.

L'Etre est en moi et le non être est en moi, est une locution particulièrement relèvant de la Philosophie Premiere . Nous passons là de la rhétorique à la Philosophie Premiere sans substituer la philosophie par la rhétorique , ou vice versa comme le pense Paul Ricœur.

Cette opposition est un antiptose et va se poursuivre en alternation dans le texte .

Je suis Set parmi les dieux , c'est-à-dire le non être.

C'est une locution alternée en opposition dans l'hymne.

Dans I.2. Connaissant ses noms c'est la figure dénommée Polynomia. Ra a plusieurs noms .

Un des noms ici est: Osiris le seigneur de l'Occident .

Soit dit en passant , l'Ornement au front de Ra ou la fontanelle dans la conception d'Henri Morlighem est l'orifice spirituel parmi les douze ouverts sur le front pour les initiés .

Au chapitre XVII

Chapitre de la résurrection des mânes, de sortir ,le jour , de la divine région inférieure , d'être des suivants d'Osiris , de se nourrir des pains de l'Etre bon, de sortir le jour, de faire toutes les transformations où l'on se plaît d'être , de jouer aux dames , d'être dans la salle divine ,Que l'âme vivante de l'Osiris N soit , parmi les dévots , auprès de la Grande société des dieux , dans l'Amenti , après ensevillissement . Étant glorieux ce qu'ils ont fait sur terre , les paroles des hommes s'accomplissent.

C'est un long titre !

On introduit une variance de l'Etre comme bon.

On aura ici des figures de polynomia et des questions rhétoriques.

I.1. Je suis Toum(Polynomia) , en Être unique dans le Noun. Je suis Ra à son lever du commencement , gouvernant ce qu'il a fait (Polynomia).

Qu'est là ? (Question rhétorique ne veut pas dire qu'on ignore la réponse , c'est pour faire une amphase qui va se répéter en tant qu'alternation)

I.2. Ra à son lever du commencement , gouvernant ce qu'il a fait ,c'est le commencement de Ra se levant dans Khenen- sou en être qui s'est donné forme . Shou a soulevé le Nou étant sur l'escalier

I.3. qui est dans la ville des Huit. Il a anéanti les enfants de la rébellion sur l'escalier de la ville des Huit . Je suis le dieu grand qui n'est donné la forme à lui-même, c'est-à-dire l'Eau , c'est-à-dire le Noun, père (Polynomia)

I.4. des dieux . Qu'est cela ? (Erotesis) C'est Ra, créateur de ses membres qui deviennent les dieux de la suite de Ra. Je suis celui à qui nul ne fait obstacle parmi les dieux . Qu'est cela ? C'est Toum

I.5. dans le disque (éclectique) , autrement dit , c'est Ra dans son disque se levant à l'horizon oriental du ciel . Je suis Hier et reconnais Demain . (Polynomia) Qu'est là ? Hier

I.6. c'est Osiris, demain c'est Ra en ce jour où il détruit les ennemis(antiptose) du seigneur qui est au dessus de tout ,et où il consacre son fils Horus ; autrement dit, le jour où nous

I.7. fixons la rencontre du cercueil d'Osiris par son père Ra. Il y fait l'acte de combattre les dieux quand l'ordonne Osiris , seigneur de la montagne de l'Amenti (polynomia).Qu'est là ?(Erotesis ou interrogation rhétorique)

Ainsi de suite . Tout cela enrobé dans un contexte textuel ethnoasynomique.

En fait dans ce chapitre vous y appliquez plusieurs figures : Euche ou prière, paraeneticon ou exhortation, ou même la duplication ou Epizeunis,les personnages se dupliquent ou se métamorphose ne comme on le verra ailleurs . Antimetathesis ou contraste , Enantiosis ou contrariété rhétorique .

Quand les textes sont de composition médiocre , il n'y a pas possibilité d'y appliquer les figures . Ça dégrade la science de la rhétorique, c'est ce qui est arrivé à cette belle discipline .

Chapitre XVIII

Tableau : Le défunt (passager) invoque successivement les dieux énumérés dans chacune des sections de ce chapitre.

I.1. O Thot qui fais être vérité la parole d'Osiris contre ses ennemis , fais être vérité la parole de l'Osiris N contre ses ennemis comme tu fais être vérité la parole d'Osiris contre ses ennemis

I. 2. devant les grands divins chefs de Ra , devant les grands divins chefs d'Osiris , devant les grands chefs d'An cette nuit des

I.3. choses sur l'autel , ce jour du combat et du garrottement des coupables , ce jour de l'anéantissement des ennemis du seigneur suprême .

Il suffit d'appliquer les figures qui conviennent .

Nous revenons à la locution de base du livre : être vérité (la) parole qui se répète dans tout le chapitre pour souligner son importance .

Parfois tout se raconte dans un dialogue (antimetathesis) ou dans la description des manières (Ethopoeis).

Pour conclure à cette étape, en fait , le texte s'interprète de lui-même lorsque vous découvrez , à quels mots correspondent quelle méthode .

C'est par la foi que Moïse , devenu grand, refusa d'être appelé fils de la fille de Pharaon,

Aimant mieux être maltraité avec le peuple de Dieu que d'avoir pour un temps la jouissance du péché,

Regardant l'opprobre de Christ comme une richesse plus grande que les trésors de l'Egypte, car il avait les yeux fixés sur la rémunération.

Certainement que Moïse avait lit le Livre des morts des anciens Egyptiens, un livre écrit (révélé) 20 siècles avant la philosophie grecque d'Homere et d'Hesiode.

Une de deuxième clé d'interprétation du Livre des morts devrait certainement être , hormis la figure de rhétorique de synecdoche ou transférer (il y a quatre sorte de synecdoche): vivant à la place de défunt . Un nom mis à la place d'un autre . Défunt au lieu de vivant .

C'est regarder la première venue de Jésus-Christ, sa naissance . Ce à quoi Moïse regardait . Jésus est certes la deuxième clé d'interprétation du Livre des morts .

Horus , le fils de dieu.

Sans figure de rhétorique là où le texte n'est pas littéral , et sans les coutumes locales , aucune bonne interprétation.

L'importance des textes africains anciens . La philologie est la clé du développement socio- économique de l'occident .Nous ignorons nos textes africains et nous ne les interprétons pas quand on les a lit.

9. L'interprétation du Livre des initiés au mystère de la vie.

Quatre figures de rhétorique combinées, non pas une, la métaphore vive des symboles morts de Paul Ricœur, avec ses multitudes suiveuses. Cette application des figures de rhétorique, va ouvrir grandement la communication de l'humanité à la respiritualisation , 37 siècles depuis, (16e siècle av. notre ère et 21 e siècle de notre ère). Le retricissement des figures à une chez Ricœur, à deux chez Nkombe Oleko , d'heureuse mémoire , consécutif à la sécularisation (Jürgen Habermas) , se heurte à

la résurgence des figures chez E.W.Bullenger , soit plus de 256 tropes. La renaissance de la stylistique des textes anciens.

Bullenger donne la classification de 256 figures de rhétorique ou de discours de la manière suivante: figures d'omission (affectant les mots et le sens); figures d'addition (affectant les mots , et affectant le sens par les voies suivantes (répétition, amplification, description, conclusion, interposition et raisonnement)

Et enfin, les figures participent au changement : affectant la signification et l'usage des mots, affectant l'ordre et l'arrangement des mots, et enfin, les figures affectent l'application des mots comme : le sens, la personne, la manière ou le sujet, le temps, le sentiment, et le raisonnement. (A suivre).

Bibliographie

Le livre des morts des anciens égyptiens, traduction complète d'après le papyrus de Turin et les manuscrits du Louvre, accompagnée de Notes et suivie du index analytique par Paul Pierret, Paris, Ernest Leroux, Editeur, Librairie de la société asiatique de Paris, 1882.

E.W. Bullenger, Figures of speech used in the Bible . Explained and illustred, Baker book house, 1898,1968,2003, London.

QUEL EST LE RÔLE DU PHILOSOPHE POLITIQUE DANS LA SOCIÉTÉ ?

Débat avec le philosophe Georges NDUMBA

Par

Professeur Louis MPALA Mbabula

Université de Lubumbashi

Recteur de l'Université de Likasi

Résumé

Dans cette réflexion, l'auteur invite au débat le philosophe Georges Ndumba qui assigne un rôle éminemment important au philosophe politique dans la société. Ce dernier doit toujours faire et dire l'unité sensée d'une pluralité donnée. Il doit empêcher, grâce à la critique radicale, l'entrée dans un monde parfaitement bloqué. En ce sens, il est donc appelé à débusquer la manipulation, les illusions, les erreurs, les fausses pistes, les mystifications. Voilà pourquoi il est censé se désimpliquer des discours auxquels les lois et des institutions injustes le forcent à s'engager. Faire la politique politicienne est déconseillé à un philosophe politique qui doit éviter d'être un philosophe politicien.

Mots-clés : Rôle, philosophe, politique, société, débat.

Abstract

In this reflection, the author invites to debate the philosopher Georges Ndumba who assigns an eminently important role to the political philosopher in society. The latter must always do and say the sensible unity of a given plurality. It must prevent, through radical criticism, the entry into a perfectly blocked world. In this sense, he is called to find out the manipulation, illusions, errors, false tracks, mystifications. That is why he is supposed to de-simplify the speeches which unjust laws and institutions force him to engage. Political politics is not advisable for a political philosopher who must avoid being a political philosopher.

Keywords : role, philosopher, politics, society, debate.

Introduction

Le philosophe Ndumba est conscient de la délicatesse du problème qu'il soulève de par l'intitulé de son article. Il prend soin de se focaliser sur « l'efficacité de l'action du philosophe dans l'organisation politique et sociale de la communauté »¹⁵⁰ et se propose de « montrer que le philosophe politique a un rôle éminemment important dans la société dans la mesure où la philosophie implique **savoir** et **pouvoir** et fonctionne comme **questionnement** sur l'existence en vue de mettre en relief les conditions de possibilité d'une existence sensée »¹⁵¹.

Puisqu'il en est ainsi, selon lui, quel est alors le rôle du philosophe politique ? Le philosophe de l'Université Catholique du Congo y répond : « Le rôle du philosophe politique consiste à soumettre l'organisation de la société à l'exigence de fidélité à cette quête d'un **sens du vivre-ensemble** qui débouchera à l'instauration du règne de la liberté et de la dignité humaine »¹⁵².

Pour le démontrer, l'auteur argumente en trois temps. Dans un premier temps, il parle de la philosophie comme instance rationnelle ; le deuxième s'attèle à faire de la philosophie une instance politique en articulant entre raison et pouvoir. Le dernier et troisième moment fait de la philosophie une instance morale, et ce, de par l'articulation qu'il établit entre éthique et rationalité.

¹⁵⁰ G. NDUMBA Y'OOLE L'Ifefo, « Le rôle du philosophie politique dans la société », dans *Revue Philosophique de Kinshasa* 15-16 (1995), p.59.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.59. je souligne

¹⁵² *Ibid.*, p.59. je souligne

I. Philosophie comme instance rationnelle

Vivant dans une société en déchéance politique, le philosophe, selon Georges Ndumba, aura une attitude régie par «une double exigence de vérité »¹⁵³.

De par son **exigence de critique radicale**, le philosophe politique reçoit de Georges Ndumba le rôle de « débusquer les manipulations, les illusions, les erreurs, les fausses pistes, les mystifications »¹⁵⁴. En outre, cette exigence de critique radicale s'en prend aux « attitudes d'intolérance, d'instigation à la violence et à la désobéissance civile »¹⁵⁵. Par ailleurs, insiste le philosophe Georges Ndumba, le philosophe politique, confronté aux discours politiques de légitimation d'un ordre politique antidémocratique, devra défendre la liberté sous ses différentes formes et expressions¹⁵⁶. Ceci étant, argue Georges Ndumba, « il [Le philosophe politique] doit s'employer à toujours faire et dire l'unité sensée d'une pluralité donnée »¹⁵⁷. Le philosophe politique doit empêcher, grâce à l'exigence de critique radicale, l'« entrée dans un monde parfaitement bloqué »¹⁵⁸.

Donnant au philosophe le **métier** de maintenir permanente « la quête d'un sens ouvert du vivre-ensemble des citoyens »¹⁵⁹, Georges Ndumba invite le philosophe politique à critiquer le sens donné aux faits et aux mots par les hommes politiques lors de leurs discours. Ainsi doit-il s'accrocher à sa tâche de clarification du langage.

¹⁵³ *Ibid.*, p.60.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.60.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.60.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.60.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.60.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.60.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.60.

De ce fait, opine Georges Ndumba, le philosophe politique se gardera d'être le chantre d'une idéologie politique dont la fonction consiste à « entraîner ses partisans dans l'action et [à] couvrir sous de grands mots les intérêts matériels d'un groupe donné »¹⁶⁰.

Pour ce faire, s'inspirant de M. Simon, Georges Ndumba propose au philosophe politique la meilleure position, celle d'un observateur survolant l'ensemble du champ de bataille pour avoir des informations de deux camps belligérants. « Ce super-observateur doué de telles connaissances, déclare M. Simon, pourrait faire, sur l'issue de la bataille, des prévisions beaucoup plus précises que n'importe lequel des acteurs réellement engagés dans la lutte »¹⁶¹. **Est-ce vrai ?**

Pour l'**exigence de vérité**, le philosophe Georges Ndumba se met sur les épaules de Hannah Arendt pour opposer la vérité à la politique, laquelle n'a jamais compté la bonne foi parmi ses vertus politiques et dont les mensonges passent pour des outils nécessaires et légitimes, « non seulement du métier de politicien ou de démagogue, mais aussi de celui d'homme d'Etat »¹⁶².

Fort du verdict arendtien, Georges Ndumba invite le philosophe politique à demeurer « critique et à rester fidèle à la vérité. Il doit, pour se rendre libre, exiger-t-il, se désimpliquer des discours auxquels des lois et des institutions injustes le forcent à s'engager »¹⁶³.

Conscient de l'exigence de vérité, Georges Ndumba interpelle le philosophe politique en l'invitant à être « critique et vrai face à son propre comportement et de faire coïncider **son agir avec son dire** »¹⁶⁴.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.61.

¹⁶¹ S. SIMON, cité par *Ibid.*, p.61.

¹⁶² H. ARENDT, cité par G. NDUMB, *art.cit.*, p.61.

¹⁶³ G. NDUMBA, *Op. Cit.*, p.61.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.61. je souligne

Cette « **auto-surveillance** » empêchera au philosophe politique, confirme Georges Ndumba, de ne pas tomber dans les filets du **Dogmatisme** « qui répète les pensées sans souci de la situation concrète »¹⁶⁵ et du **pragmatisme** qui flotte « au gré des circonstances parce qu'il n'est plus tenu par un corps de principes qui permet de tracer **une ligne ferme au milieu de la diversité des événements** »¹⁶⁶.

II. Philosophie comme instance politique

Le philosophe Georges Ndumba se donne pour tâche, dans cette section ou second temps, **d'articuler raison et pouvoir**.

Se connaissant comme homme du **savoir**, le philosophe possède un **pouvoir** et ses ressources lui permettent de raisonner son savoir, affirme Georges Ndumba¹⁶⁷.

Eveilleur des consciences devant les défis existentiels de la société et « **problématiser** » des solutions proposées aux interrogations existentielles, le philosophe politique, exige Georges Ndumba, a « un devoir de **lucidité** pour cerner les problèmes dans le contexte politique de son peuple »¹⁶⁸.

Sa lucidité est renforcée par la tradition philosophique lui proposant plusieurs modèles d'organisation de l'Etat. D'où, il a la responsabilité, pense Georges Ndumba, de « passer ces modèles à l'épreuve de la raison critique afin de proposer un type de pouvoir adapté à la situation de sa société, un pouvoir à même de sauvegarder la dignité de chacun et de promouvoir le développement de tous »¹⁶⁹. Cela exige, opine Georges Ndumba, que la politique soit comprise comme art et pratique du

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.61.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.61. je souligne

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.62.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.62. je souligne

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.62.

gouvernement des sociétés humaines. Cependant, la réalité, fait observer Georges Ndumba, nous présente des vicissitudes suite « à l'écart qui existe entre les fins réellement poursuivies et celles publiquement déclarées dans la réglementation de la vie communautaire dans la cité par ceux qui ont un pouvoir politique »¹⁷⁰.

Cela est dû, conclut Georges Ndumba à la suite de M. Duverger, aux différentes conceptions de la politique : pour les uns, elle est essentiellement une **lutte**, un **combat** dont l'issue est le pouvoir dominateur ; pour les autres, elle est « un effort pour faire régner l'ordre et la justice »¹⁷¹ et dont le pouvoir assurerait l'intérêt général et « le bien commun contre la pression des revendications particulières »¹⁷².

Réaliste sur cette ambivalence, Georges Ndumba propose au philosophe politique de promouvoir un double intérêt, à savoir l'intérêt théorique (pour bien appréhender les concepts politique et société) et **l'intérêt politique** (alliant la critique et la théorie pour servir le peuple)¹⁷³.

Que faire face aux turbulences politiques que le monde connaît ? Georges Ndumba répond à la question en invitant le philosophe politique à contribuer à **une critique de la vanté du pouvoir** qui se manifeste à l'intérieur de tous les systèmes de légitimité sociale dans la mesure où les critiques de validité ont toujours un versant exclusif.¹⁷⁴

Nous trouvant dans le modèle démocratique comme le régime le plus acceptable et le plus accepté, car offrant une mise en commun, et ce grâce à la discussion publique, Georges Ndumba nous fait voir la Démocratie comme **Logocratie**. Le philosophe politique doit s'interroger sur « les préalables de ces régimes démocratiques qui basent leur fonctionnement

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.62.

¹⁷¹ M. DUVERGER cité par *Ibid.*, p.62.

¹⁷² *Ibid.*, p.62.

¹⁷³ Cf. *Ibid.*, p.62.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.63. je souligne.

dans l'articulation du consensus et du conflit à travers une délibération publique ». ¹⁷⁵

Georges Ndumba invite le philosophe politique à « **soupçonner** » le consensus qui peut être inexistant ou une supercherie ou une trahison.

En outre, Georges Ndumba, par une question oratoire, pense que le philosophe politique ne doit pas se limiter à critiquer et à élucider les problèmes politiques de manière impersonnelle. Voilà qui le conduit à parler de la philosophie comme instance morale.

III. Philosophie comme instance morale

Le rapport entre la politique et la morale, nous renseigne Georges Ndumba, a pris de l'ampleur depuis l'époque moderne. Il fait remarquer, par ailleurs, que ce rapport n'a pas une même appréciation chez les philosophes. Pour Machiavel, selon le philosophe de l'UCC, la politique est autonome par rapport à la morale ¹⁷⁶. Kant distingue la politique de la morale tout en insistant sur « l'interaction entre éthique et politique » ¹⁷⁷. Que dire de Hegel ? Pour ce dernier, l'Etat est la source de la morale. Max Weber préfère parler de l'éthique faible pendant que Rosmini soutient une morale transpolitique ¹⁷⁸.

Ces différents rapports de la politique à la morale étant établis chez certains philosophe, Georges Ndumba assigne au philosophe politique la position de « s'engager de manière concrète de façon à faire voir qu'il est rationnel d'être juste » ¹⁷⁹. Ceci conduit le philosophe politique à ne pas être « en même temps un philosophe politicien » ¹⁸⁰. Jalousie de

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.63.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.63.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.63.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.63.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.63.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.63-64.

l'autonomie de chaque activité exige ! Et en outre, il argumente en ces termes : « Le philosophe politique doit connaître **en toute lucidité l'abîme** qui sépare la responsabilité du penseur politique qu'il est de celle de l'homme politique qu'il sait ne pas être quand il fait de la philosophie politique »¹⁸¹.

De tout ce qui précède, le philosophe Georges Ndumba se résume : le philosophe politique recherche par sa réflexion critique « à mettre en relief les grandes interrogations de sa société et de proposer des voies et moyens de faire face à ces interrogations en vue d'une société organisée. Pour cela, conclut-il, il ne doit pas être nécessairement un professionnel de la politique »¹⁸².

IV. Débat

Une année après la publication de cet article, je devenais l'étudiant du philosophe Georges Ndumba que je continue à appeler affectueusement MAITRE. Cependant il n'est pas exclu de discuter ou de débattre avec mon Maître, car le débat continue toujours en dehors de l'auditoire et il affectionne le débat.

A mon humble avis, cet article est une FOI PHILOSOPHIQUE ou une AUTOBIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE de ce que fut une partie de sa vie comme Philosophe politique sans être Philosophe politicien. A ma question Qui est philosophe politique ? Je répondrais : Georges Ndumba ou mieux, qui veut être philosophe politique doit suivre le modèle présenté par Georges Ndumba dans son article.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.64. je souligne

¹⁸² *Ibid.*, p.64.

Cependant j'aimerais m'appesantir sur la teneur de son article qui reste toujours actuel, car les Intellectuels organiques (termes d'Antonio Gramsci) existent toujours et ont toujours existé et existeront toujours.

Parler du philosophe politique revient à discuter sur le rôle et le sens d'être du philosophe. Ici, pas n'importe quel philosophe ! Il s'agit du philosophe politique et en ne parlant que de lui, le philosophe Ndumba a le mérite de gagner en profondeur.

La déchéance politique de la société n'est pas à démontrer. Exiger du philosophe politique ou de tout philosophe une critique radicale et une exigence de vérité revient à rappeler au philosophe les « vertus » liées à sa vocation. Coup de chapeau au philosophe Georges Ndumba ! Ces « vertus », à dire vrai, sont recommandables à tout homme raisonnable et elles ne sont pas une exclusivité du philosophe. Cela relève du bon sens.

Débusquer les manipulations, les illusions, les erreurs, les fausses pistes, les mystifications n'est pas l'apanage exclusif du philosophe politique. Cela fait partie de l'éducation politique que tout parti politique, par exemple, doit assurer à ses membres. C'est un des domaines de l'idéologie. En fait, quand Antonio Gramsci parle de l'intellectuel organique, il pense sans doute au philosophe politique face à un autre philosophe politique traditionnel. Ce dernier appartient à l'ancien pouvoir et ne voudra pas que le nouveau pouvoir aille de l'avant sans se faire copier. A dire vrai, le champ politique est un champ de bataille des idéologies se transformant, souvent, en champ de bataille physique.

Contrairement à ce qu'affirme notre Maître Georges Ndumba, tout homme est un animal idéologique et l'on est toujours chantre de son idéologie. Et c'est toujours l'idéologie de l'autre qui est mauvaise. Aussi longtemps qu'on est au pouvoir ou et qu'on a le pouvoir, on se dit qu'on n'a pas d'idéologie. Pourquoi cette attitude ? C'est parce que, depuis Karl Marx,

l'idéologie a une mauvaise presse ou une connotation négative. Et pourtant l'on en a toujours besoin.

En outre, mon Maître Georges Ndumba partage l'idée de son Maître Simon, l'idée selon laquelle le philosophe politique est « un **observateur** qui survolerait l'ensemble du champ de bataille et qui aurait connaissance des informations parvenant aux deux états-majors ainsi que des projets élaborés par ceux-ci en fonction de la manière dont ils perçoivent le champ de bataille »¹⁸³. Qu'en penser ?

A mon humble avis, je soutiendrais que le philosophe est un **observateur engagé** comme le dirait Raymond Aron. Il n'est pas un « **rapporteur** et **reporteur** de guerre ». La philosophie étant un champ de bataille (Kampfplatz) comme le souligne Emmanuel Kant, le philosophe est toujours au front et se bat avec ses armes intellectuelles et réajuste toujours ses tirs tout en argumentant ses positions raisonnées.

Ceci étant, d'aucuns comprendraient qu'il n'y a pas de **philosophie neutre**. L'on parle toujours à **partir d'un lieu théorique et pratique donné**, précise Louis Althusser 1(Althusser 2 est celui qui a rebroussé chemin en confessant **orbi et urbi** qu'il a prêté à Karl Marx sa propre philosophie).

Bref, le philosophe politique n'est pas un « super-observateur dont les connaissances lui permettrait, sur l'issue de la bataille, des prévisions beaucoup plus précises que n'importe lequel des acteurs réellement engagés dans la lutte »¹⁸⁴.

S'il en étant réellement ainsi, le philosophe politique serait toujours **le conseiller spécial en matière de guerre**. Et pourtant, il en est autrement. Le champ de bataille physique est différent de celui des idées. La

¹⁸³ M. SIMON, cité par *Ibid.*, p.61. je souligne.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.61.

détermination, le zèle patriotique, etc. peuvent venir à bout de toute armée moderne et bien équipée. L'histoire de Masada est un exemple : aussi longtemps qu'un soldat pourra suivre, la guerre n'est pas encore terminée si ce n'est la bataille. Et Jonas Savimbi aurait affirmé qu'épargner l'ennemi, c'est prolonger la guerre¹⁸⁵.

Qu'à celle ne tienne ! Les fils des « vaincus » ruminent toujours la vengeance. Ceci n'est pas toujours le cas avec la « bataille philosophique ».

Que dire de l'exigence de vérité ? En politique, il arrive que la vérité soit de mon côté et le mensonge de l'autre côté. Oui, Georges Ndumba a raison d'inviter le philosophe politique à éviter le dogmatisme et le pragmatisme. Oui, l'équilibre de l'esprit est requis.

Soit dit en passant que l'Homme d'Etat, selon moi, n'est pas à confondre à un politicien. Le premier a des comptes à rendre à sa communauté et il est prêt à démissionner quand il se rend compte qu'il risque de trahir son peuple. Le mensonge n'est pas son lot contrairement au dernier. Ainsi je m'inscris en faux contre Hannah Arendt quant à ce.

Cependant Georges Ndumba ne doit jamais oublier que l'être humain est aussi et toujours **un homo ideologicus**. Le dogmatisme et le pragmatisme font partie de son être sentimental, émotionnel. En lui le rationnel et le raisonnable ne se conjuguent pas toujours au temps de l'harmonie.

Que penser de la philosophie comme instance politique ?

En son temps, Louis Althusser¹ disait que la philosophie est liée à la politique comme les lèvres aux dents. Et Georges Ndumba ne dit pas le contraire quand il articule raison et pouvoir. **Qu'est-ce à dire ?** Le philosophe Georges Ndumba pense que le philosophe est l'homme du

¹⁸⁵ Je tiens cette information d'un ami qui a vécu avec les Angolais au Mozambique

savoir et de ce fait, il possède le pouvoir, argumente-t-il. Il a raison, mais cela sent du Platon. Le philosophe n'est pas l'unique homme à posséder le savoir et le pouvoir. Il n'est pas le seul Eveilleur des consciences, car tout homme est à même de proposer des solutions selon sa culture intellectuelle, son contexte, etc. Je sais que pour certains problèmes, il y a des experts et le philosophe n'est pas expert en tout.

De par son expertise, il doit promouvoir l'intérêt théorique et politique, nous dit Georges Ndumba. Il a raison, la démocratie étant **logocratie**, le philosophe s'interrogera sur les préalables de ce régime. Oui, mais la démocratie est aussi **bonne gouvernance** ou mieux « **Bonagouvernocratie** ». Je suis conscient qu'elle va au-delà de **logocratie** et **Bonagouvernocratie**, car il y a d'autres paramètres dont on doit tenir compte dont l'éducation civique de la population (- passer du peuple **plethos** au peuple **demos**), le climat politique mondial (refus du néocolonialisme et refus d'être sous tutelle des multinationales, etc.), etc.

Bref, le philosophe est invité à demeurer un homme politique averti et par ses essais / erreurs, et par son observation et par sa culture personnelle toujours mise à jour.

La philosophie serait-elle une instance morale ? Quel rapport entretient-elle avec la morale ? Les réponses dépendent d'un philosophe à un autre.

Pour Georges Ndumba, la position du philosophe politique consiste à « s'engager de manière concrète de façon à faire voir qu'il est rationnel d'être juste »¹⁸⁶. C'est l'idéal, toutefois reconnaissons que tout homme comme tout philosophe vit **la logique du contradictoire** qui unit le rationnel à l'émotionnel, la raison au sentiment, etc. Saint Paul n'a-t-il pas raison de s'autocritiquer en faisant voir que le bien qu'il voit, il ne le fait

¹⁸⁶ G. NDUMBA, *art. cit.*, p.63.

pas et se retrouve en train de faire le mal ? c'est le « **paradoxe existentiel** » que le philosophe expérimente comme tout homme venant en ce monde.

A la fin de son article, mon Maître Ndumba a délié sa langue : « (...) il n'est pas conseillé, à notre avis, se prononce-t-il, qu'un philosophe politique soit en même temps un philosophe politicien ». **C'est cela qu'il a refusé d'être personnellement dans sa vie.** Son avis vaut pour lui et personne ne peut le lui contester, cependant il n'est pas interdit d'exercer les deux professions en même temps. Néanmoins le réalisme conseille le philosophe politique à ne pas se transformer en philosophe politicien. C'est à ses risques et périls. **L'exil, la prison, la torture physique et spirituelle, la déception,** etc. l'attendent **au tournant** de tout pouvoir. Cependant qui ne risque rien n'a rien, dit-on. Faut-il risquer son honneur philosophique ? A chacun sa réponse. **La mienne est celle-ci : il faut quitter le pouvoir avant qu'il ne vous quitte.**

De tout ce qui précède, je remercie mon Maître Georges Ndumba qui m'a remis dans son auditoire pour discuter comme jadis. Sa tolérance devant les critiques de ses étudiants m'a toujours édifié.

AXE III

L'HUMAIN, LA RATIONALITE ET LE DEFI ECOLOGIQUE

L'AVENIR DE L'HUMANITE ET DE SON ENVIRONNEMENT A L'EPREUVE DE LA TECHNOSCIENCE

Par

Professeur Alain YELE-YELE Alami
Secrétaire Général à la Recherche
Université Chrétienne Cardinal Malula

Résumé

Cette réflexion met en exergue la valeur de l'humain de demain et de son environnement. Car, le rapport entre l'homme et son environnement n'est pas harmonieux. L'anthropocentrisme a détruit la nature avec la bénédiction de la technoscience. En effet, la mégalomanie exacerbée de l'homme a entraîné la dégradation de l'environnement. Il est donc urgent de substituer l'éthique anthropocentrique à l'éthique écocentrique pour restaurer l'équilibre écologique et garantir un avenir radieux à l'humanité et à son environnement. Pour y parvenir, une éthique de dialogie doit caractériser le comportement humain qui est dans une relation de verticalité avec la nature, pourtant il s'agit de privilégier l'horizontalité relationnelle. C'est en vue d'éviter de sacrifier l'avenir de l'homme et de son environnement à l'autel de la religion.

Mots-clés : Avenir, Humanité, environnement, technoscience

Abstract

This reflection highlights the value of tomorrow's human being and its environment. Because the relationship between man and his environment is not harmonious. Anthropocentrism has destroyed nature with the blessing of technoscience. Indeed, man's exacerbated megalomania has led to the degradation of the environment. It is therefore urgent to replace the ecocentric ethic with anthropocentric ethics in order to restore ecological balance and guarantee a bright future for humanity and its

environment. To achieve this, an ethic of dialogue must characterize human behavior that is in a vertical relationship with nature, yet it is a matter of giving preference to the horizontal relational. This is to avoid sacrificing the future of man and his environment at the altar of religion.

Keywords: Future, Humanity, environment, technoscience

Introduction

Le monde explose à cause notamment de la technoscience qui l'éclabousse. L'avenir de l'humanité et de son environnement est en danger. Cette situation factice peut entraîner à une fatalité.

Certes, la dignité de l'homme est entamée, la qualité de sa vie et de son environnement se dégrade. En effet, la recherche scientifique aujourd'hui, avec le concours de la technoscience, est consommatrice. C'est l'économique qui prime sur tout. Cela se remarque par l'exploitation de l'homme par l'homme, l'exploitation de la nature à des fins essentiellement économiques, la réduction de l'habitabilité de la planète terre due à la montée de l'instabilité, de l'insécurité, de la privation de la pleine jouissance des libertés et droits fondamentaux de l'homme. Tel est le contexte de fracture de notre écosystème. Dans cette perspective, l'homme serait immergé dans un devenir technoscientifique dont il ne sait exactement où il conduit.

Ainsi, réfléchir sur l'avenir de l'humanité et de son environnement à l'épreuve de la technoscience revient à se poser la question du statut moral ou éthique de la vie humaine et de son environnement : Quelle est la valeur de l'homme de demain et de son environnement ? Cette question nous replonge dans les dédales de la résacralisation de l'homme, surtout lorsque l'on sait que par la technoscience l'on peut faire l'élevage de l'homme au même titre que les bétails. Il n'est secret pour personne que le génome humain peut subir des manipulations sans précédent, on peut obtenir des embryons hors utérus (la fécondation in vitro) et les injecter dans l'utérus.

Disons que l'élevage de l'homme, à travers des manipulations technoscientifiques dénude l'homme de toute sa valeur ontologique, son environnement en pâtit. Cela peut avoir comme conséquence, selon Jürgen Habermas, « le développement d'un écheveau d'actions intergénérationnelles, à propos duquel personne n'aurait à demander de comptes parce qu'il interviendrait dans les réseaux d'interaction entre contemporains à partir d'une verticalité à sens unique »¹⁸⁷.

En effet, les jeux et les enjeux de la technoscience plongent l'humanité et son environnement dans une incertitude du lendemain. L'avenir de l'humain semble flou, car objet de plusieurs manipulations technoscientifiques. D'où, chacun de nous est appelé à s'interroger: Que dois-je faire du temps qui m'est donné de vivre ? Qu'est-ce que je fais de mon environnement? Mes gestes au quotidien permettent-ils de garantir l'avenir de l'humanité et de son environnement? L'analyse de ces interrogations nous amène à nous appesantir sur les constantes suivantes :

1. De la technoscience
2. Interaction entre l'humanité et l'environnement
3. Impact de la technoscience sur l'homme et son environnement
4. Urgence d'éthiciser la technoscience, gage de l'avenir de l'humanité et de son environnement

Conclusion

I. De la technoscience

a. Compréhension et précurSION

Dans sa réflexion sur la technique, K. O. Apel fait remonter son origine dans la distinction qu'il établit entre l'homme et l'animal qui partagent le même "feedback cycle" (c'est-à-dire le retour de l'information ou le cycle de rétroaction) et sont régis par l'instinct sexuel. A la différence de

¹⁸⁷ J. HABERMAS, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 2001, p. 8.

l'animal, l'homme pose une innovation à ce feedback cycle en inventant des armes et des outils. Pour ce faire, Apel considère la création de la hache à main comme le début de la carrière de "l'homo faber". Cette carrière a atteint sa fin provisoire avec la bombe atomique et l'ordinateur.

Le concept de "technoscience" est un binôme issu de « Technique » et « science », pour désigner l'ensemble des recherches scientifiques axées sur l'innovation technique.¹⁸⁸ Par cette compréhension, nous pouvons ainsi dire que ses origines remontent de l'antiquité grecque. Mais en réalité, les précurseurs de ce concept sont : Francis Bacon (1561-1626) joint pour ainsi dire la naissance de la technoscience à celle de la science moderne¹⁸⁹. G. Bachelard dans son ouvrage *Nouvel esprit scientifique* se présente comme celui qui, dans son sens réel, est père de la technoscience, dans le sens où l'esprit de la technoscience semble être celui de la physique quantique¹⁹⁰.

b. L'originalité du mot

C'est au philosophe belge Gilbert Hottois que revient pour la première fois l'évocation du concept de technoscience qu'il utilisa vers les années 1970¹⁹¹. Dans son entendement, parler de la technoscience voulait désigner ce qu'il pensait être le foyer des problèmes dont les philosophies dominantes de l'époque semblaient ne rien vouloir savoir. Ces philosophies se plaçaient quasi exclusivement sous le signe du langage.

Ainsi, il voulait réagir contre cette inflation du langage, décrochée de la réalité. Une réalité non plus fondamentalement naturelle, substantielle et à représenter, mais processuelle, opérable, interactive, technique... Son

¹⁸⁸ Dictionnaire petit Robert, p. 780.

¹⁸⁹ G. HOTTOIS, *La technoscience : de l'origine du mot à ses usages actuel*, dans « Recherche en soins infirmiers », 2006/3, n°86, p.2.

¹⁹⁰ *Idem*.

¹⁹¹ Gilbert Hottois utilise le mot technoscience pour la première fois dans sa thèse de Doctorat intitulée : *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine. Causes, formes et limites*, Préface de Jean Ladrière, Bruxelles, Editions de l'Université Libre de Bruxelles, 1979, 391 p.

insatisfaction concernait aussi les philosophies des sciences qui ne concevaient l'entreprise scientifique que comme théorique et discursive. Technoscience entendait souligner les dimensions opératoires, techniques et mathématiques des sciences contemporaines. Son insatisfaction s'adressait encore aux «philosophies de l'Histoire » dont les histoires paraissaient aveugles et sans ressources face aux défis des temporalités cosmique et biologique des technosciences contemporaines.¹⁹²

Il importe donc de reconnaître que c'est l'approche économique de la technique qui est à l'origine du concept de technoscience ou la phénoménotechnique¹⁹³. Cette affirmation se justifie par le fait que la "technoscience a tendance à se laisser guider par les critères de possibilité et d'efficacité comme si les capacités techniques et financières seules suffisaient pour donner libre cours à tout fantasme. Pourtant avec les pratiques de nouvelles technologies biomédicales, on touche à la transition de la vie, à son commencement et à son aboutissement"¹⁹⁴.

Le concept de technoscience est devenu d'usage courant dans les années 1990. Il a été utilisé par le philosophe allemand Hans Jonas¹⁹⁵. Il est également utilisé par des auteurs américains comme Don Ihde, Hubert L. Dreyfus ou Donna Haraway, spécialistes de la philosophie des techniques,

¹⁹² G. HOTTOIS, *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 18 ss

¹⁹³ C'est à Gaston Bachelard que l'on doit la notion de Phénoménotechnique in G. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1934, pp. 17 - 18. Le concept de phénoménotechnique désigne la capacité de la science moderne à fabriquer les phénomènes grâce à des instruments techniques. Autrement dit, par phénoménotechnique, il faut entendre une technique constructiviste de manifestation des phénomènes. Il s'agit concrètement de l'entrecroisement science et technique en vue de la production des phénomènes. Selon Gaston Bachelard, la phénoménologie subjectiviste d'E. Husserl est remplacée par la phénoménotechnique. En ce sens, le concept de phénoménologie est devenu scientifique dans la mesure où il est devenu technique, où il est accompagné d'une technique de réalisation, c'est la phénoménotechnique. G. BACHELARD, *Le Nouvel esprit scientifique*, p. 61.

¹⁹⁴ F. MUSAMBI M., *Des enjeux éthiques des nouvelles technologies biomédicales*, in *Revue Philosophique de Kinshasa*, Vol. XIV, n° 25 – 26, 2003, p. 42.

¹⁹⁵ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, Op. Cit, p. 10.

et des auteurs français comme le sociologue Bruno Latour et le philosophe Dominique Janicaud.

Mais, Si ‘la promesse de la technique moderne s’est inversée en menace, Hans Jonas accuse Prométhée d’en être l’auteur et d’avoir volé les arts et le feu qui étaient l’apanage des dieux’’¹⁹⁶. Dans son usage, il se dégage des tendances technoscientifiques.

c. Tendances de la technoscience

Il sied de souligner que deux tendances se dégagent dans la conception et la compréhension du concept de technoscience.

d. La tendance épistémologique

La première, sous tutelle de Bruno LATOUR, est de type épistémologique et considère la revalorisation de la technique, et non seulement de l’instrumentation, dans la production des connaissances scientifiques. Les techniques apparaissent constitutives des phénomènes de laboratoire : le réel scientifique est un réel techniquement produit, la science se définit alors non plus comme une activité contemplative, prioritairement théorique et symbolique, cherchant à décrire un réel extérieur indépendant de ses opérations, mais comme une activité qui produit son objet dans et par ses opérations. La science n’est plus une activité représentationnelle, elle est une construction de la réalité en un processus illimité de création. La technique n’est plus seulement l’instrument de la recherche scientifique, elle apparaît désormais comme une médiation épistémologique constitutive du réel scientifique.¹⁹⁷

Ainsi, B. Latour précise que le mot technoscience étant malheureusement pris par ceux qui, à la suite de Heidegger, ont oublié qu’il fallait étudier les productions scientifiques et techniques avant de gémir sur leur absence

¹⁹⁶H. JONAS, *Le principe responsabilité*, Op. Cit, p. 12.

¹⁹⁷ X. GUCHET, *Les technosciences : essai de définition*, dans « philonsorbonne », n° 348, p. 87.

d'être, de valeur, de beauté et de vérité, l'utilise au pluriel et sans aucune connotation ontologique profonde.¹⁹⁸

Les technosciences désignent «la science en action», celle qui se fait et comme elle se fait, non une construction idéalisée ou diabolisée de philosophes. Elles se caractérisent sommairement par les traits suivants :

- Les technosciences sont une rhétorique, une éristique même. Le vainqueur est celui qui impose ses énoncés comme vrais ou factuels, et donc sa réalité.
- Elles sont des entreprises complexes mobilisant en réseaux des acteurs humains divers, mais également des acteurs non humains, comme des machines, des moyens de transports, des capitaux, des animaux d'expérimentation, des textes, etc. L'histoire des technosciences est, en grande partie, celle de l'extension de ces réseaux.
- Elles sont, de manière prépondérante, américaines et se pratiquent comme des entreprises militaires, quelquefois au sens propre du terme.

e. **La tendance post-moderne**

Ce type de tendance est développé par Jean-François LYOTARD en 1982 après l'avoir rencontré dans l'Inflation du langage dans la philosophie contemporaine de Gilbert Hottois. Face à la question de savoir « qu'est-ce que le postmoderne ? » Lyotard, dans son ouvrage *Le postmoderne expliqué aux enfants*, y dénonce le lien entre capitalisme et technoscience ainsi qu'une transformation inquiétante de la modernité. Il souligne à ce propos : «La technoscience actuelle accomplit le projet moderne : l'homme se rend maître et possesseur de la nature. Mais en même temps elle le déstabilise profondément : car sous le nom de «nature», il faut compter aussi tous les constituants du sujet humain : son système nerveux,

¹⁹⁸ B. LATOUR, *La Science en action*, Paris, La Découverte, 1989, p. 47.

son code génétique, son computer cortical, ses capteurs visuels, auditifs, ses systèmes de communication, notamment linguistiques, et ses organisations de vie en groupe, etc. »¹⁹⁹

C'est cette conception de technoscience qui retient notre attention dans la mesure où les risques qu'elle fait courir la planète terre sont énormes. C'est le lieu indiqué pour analyser l'interaction entre l'humanité et l'environnement.

II. Interaction entre l'humanité et l'environnement

a. L'orgueil chimérique de l'homme

L'univers existe, il y a plus des milliers d'années. Constitué du monde humain qui renferme une agglomération des êtres pensants et réfléchissants qui à tort se considèrent comme une race royale de l'univers tout entier. Cette attitude déjà défendue dans l'antiquité grecque chez Protagoras, l'un de grands sophistes qui affirmait que l'homme est la mesure de toute chose.²⁰⁰ Cela laisse comprendre que la vérité dépend désormais de celui qui la conçoit et implique un relativisme moral. Ainsi, l'homme devient le centre de tout. L'homme est donc la référence de toute chose. L'homme a un rôle central à l'intérieur de la nature parce qu'il est fondamentalement différent du reste des réalités naturelles. Il est l'unique être capable de saisir l'intelligibilité de l'univers. C'est **l'anthropocentrisme**. C'est cette conception qu'Afeissa qui paraphrase la philosophie de l'homme d'Aristote écrit : « L'homme nous est clairement présenté comme étant la fin de la nature au sein d'un univers hiérarchisé où chaque échelon ou chaque degré apparaît comme moyen d'un degré

¹⁹⁹ J.-F. LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Editions Galilée, p. 35.

²⁰⁰ PROTAGORAS cité par A. YELE-YELE ALAMI, *Logique argumentation*, Kinshasa, Editions Universitaires Logos, 2022, p. 30.

supérieur, l'ensemble étant ordonné de manière finale à l'homme, et à l'homme seul »²⁰¹.

Au Moyen-âge, nous trouvons chez le Docteur angélique cette supériorité de l'homme dans sa Somme théologique à travers ces lignes : « Quand l'homme agit de lui-même pour une fin, il connaît cette fin : mais quand il est mis en action ou dirigé par autrui, comme lorsqu'il agit par ordre ou sous une impulsion étrangère, il n'est pas nécessaire qu'il connaisse la fin. C'est le cas des créatures sans raison »²⁰²

De ce qui précède, il y a lieu de déduire qu'il n'y a pas de fin propre dans la nature. La fin de la nature est définie par rapport à la fin de l'homme. Cette position de Saint Thomas est acceptée par les chrétiens, car dictée dans le récit de la création dans le livre de la Genèse (Gn1, 26-29). Pour ce récit, le monde créé en sept jours le fut pour être au service de l'homme. Le récit de la création établit l'homme maître de tout ce qui existe. Dans ce récit, Dieu ordonne à l'homme de dominer sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, sur les bestiaux, sur toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre et de parfaire l'œuvre de la création.

Cette approche anthropocentrique sera finalement formalisée par E. Kant qui appelle personne morale « l'être humain en tant qu'il est porteur de la loi morale et, par conséquent, digne de respect. Comme telle, la personne a une valeur infinie et ne peut être traitée comme moyen ou une chose, mais uniquement comme une fin en soi »²⁰³. D'où la maxime suivante : « Agis toujours en sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne

²⁰¹ H.-S. AFEISSA, *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, coll. « textes clés », Vrin, Paris, 2007, p. 73.

²⁰² Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, t. II, Cerf, Paris, 1993, p. 90.

²⁰³ N. BARAQUIN et J. LAFFITTE, *Dictionnaire des philosophes*, deuxième édition, Armand Colin, Paris, 2002, p. 170.

que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais comme un moyen».²⁰⁴

Toute action sera désormais jugée bonne ou mauvaise selon qu'elle procure un bien ou un mal à l'homme. L'homme étant le seul possesseur des valeurs morales, son action sur la nature est moralement neutre parce que la nature n'est pas porteuse de la loi morale. De ce fait, les composants non humains de la nature ne pourront se voir reconnaître de valeur que par rapport aux intérêts des êtres humains et aux buts que les humains s'assignent. Autrement dit, l'homme et l'homme seul définit un lieu de valeur intrinsèque au sens où il vaut par lui-même, en vertu de ce qu'il est au titre de fin en soi, tandis que tout le reste de la nature ne vaut que pour autant qu'il sert comme moyen à telle ou telle fin de l'homme. C'est donc ici une valeur instrumentale. C'est ainsi que Kant fonde son éthique sur la volonté et la liberté. Les animaux qui en sont dépourvus, selon lui, ne sont donc que des choses et non des personnes. Ainsi les hommes peuvent les utiliser comme moyens.

Disons que l'homme souffre de la folie de grandeur, mieux la mégalomanie. Cette mégalomanie le pousse à se croire supérieur par rapport à d'autres êtres de la nature, voire à détruire la nature. Il ignore qu'il est un élément de la nature au même titre que d'autres éléments, notamment les insectes, les bétails, les plantes. Cela a comme conséquence, il noue une relation asymétrique avec la nature.

b. Notre vraie réalité : Homme-Nature

Dans le monde, l'homme joue un rôle prééminent, rôle fondé sur la diversité ontologique profonde par rapport au reste de la création. Sa spiritualité est indissociable de la matière et elle le place au plus haut

²⁰⁴ E KANT, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, II^{ème} section, trad. en français, OEuvres philosophiques, tome II, Paris, Gallimard, 1985, p. 40.

niveau, comme un roseau pensant²⁰⁵ au dire de Pascal Blaise. Cependant, cette suprématie l'oblige à respecter la nature. Il est donc nécessaire de créer une éthique de responsabilité, comme l'a déjà fait Hans JONAS dans son ouvrage intitulé *Principe responsabilité*, en la concevant non seulement comme une responsabilité individuelle, mais comme une responsabilité envers les générations futures. Ainsi, l'homme peut être réduit à un simple composant de l'écosystème, à une autre forme de vie sans plus d'importance morale que les autres.

A ce titre, Paul Taylor fonde une éthique écocentrique contre celle anthropocentrique de Kant. Une éthique écocentrique implique une éthique du respect de la nature. Il justifie sa position de la manière suivante : « si tous les êtres ont un statut égal, et qu'on ne peut pas traiter une valeur intrinsèque comme un moyen, alors chaque entité individuelle a droit à la protection parce qu'il s'agit là d'une affaire de principe. L'éthique du respect de la nature est donc une éthique déontologique qui évalue les actions selon qu'elles respectent ou non les principes moraux »²⁰⁶. L'éthique écocentrique est un élargissement du domaine morale jusqu'aux éléments non vivants de la nature, c'est-à-dire un égalitarisme biosphérique selon lequel les espèces, les communautés, les écosystèmes ont une valeur intrinsèque, parce qu'ils sont une matrice des organismes. De ce fait, les communautés, les écosystèmes doivent être protégés dans leur intégrité. L'homme fait partie de la communauté biotique, les plantes et les animaux sont ses compagnons. D'où la nécessité d'un partenariat avec la nature.

A cet effet, l'écocentrisme devient une éthique conséquentialiste où le critère d'appréciation d'un acte est la conséquence de cet acte sur l'écosystème, la communauté, l'espèce. Le principe fondamental de l'éthique écocentrique, tel que l'énonçait Aldo Léopold est qu'« une chose

²⁰⁵ P. BLAISE, cité par A. YELE-YELE ALAMI, *Op. Cit.*, p. 30.

²⁰⁶ P. TAYLOR, cité par H.-S. AFEISSA, *Op. Cit.*, p. 114.

est juste lorsqu'elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté bioéthique et qu'elle est injuste lorsqu'elle tend à autre chose »²⁰⁷. L'écocentrisme évoque l'idée de la valeur systémique étant donné que les éléments de la nature sont liés les uns aux autres dans un système. Ils forment l'écosystème.

En somme, la véritable cause de tout problème écologique provient d'une mauvaise perception de la relation homme-nature, à cause du désir de l'homme d'être tout puissant au point de se substituer à Dieu Créateur, en perdant le sens de la limite. Ceci justifie alors l'importance d'une éthique écocentrique de l'environnement ou mieux l'éco-éthique pour rappeler à l'homme ses limites. Cependant, l'homme doit demeurer et être considéré comme un administrateur de la nature dont le rôle est de la préserver de la dégradation. Il est donc urgent de définir un modèle d'interaction entre l'homme et la nature

c. Modèle de l'interaction dans l'écosystème

Au plus simple, les hommes ont besoin de trouver de l'air dans l'environnement. Une interaction évidente a lieu : la respiration. Elle aboutit à une absorption de l'oxygène et un rejet de gaz carbonique. Pour respirer, les humains dépendent des équilibres écologiques permettant la formation continue d'oxygène sur Terre. De manière plus complexe, l'espèce humaine tout entière interagit pour trouver nourriture, abri et matières premières.

L'espèce humaine est incluse et participe ontologiquement de son environnement terrestre, mais elle n'est pas une espèce animale spontanément adaptée à l'écosystème. C'est même exactement l'inverse : elle adapte l'écosystème à ses besoins. L'Homme seul étant être très faible

²⁰⁷ A. LEOPOLD cité par H.-S. AFEISSA, *Op. Cit.*, p.102.

survit difficilement dans l'écosystème naturel. Il a donc, à partir du Néolithique, entrepris de le transformer.

Il est donc utile que l'Homme ne puisse se considérer comme extérieur à l'écosystème, il est en continuité avec lui. Il possède en lui la capacité de le transformer. De tous temps, les humains ont tenté de modifier leur environnement pour améliorer leurs conditions de vie. Les moyens limités de l'élevage, de l'agriculture et de l'artisanat ont eu longtemps des effets qui restaient modérés. Sans cette redéfinition de l'interaction entre l'homme et la nature, la technoscience s'apprêtera à impacter négativement l'environnement.

III. Impact de la technoscience sur l'homme et sur son environnement

Depuis les premières révolutions industrielles, les dynamiques technologiques sont la cause des multiples problèmes environnementaux. La grande majorité des activités habituelles de notre quotidien produisent de la pollution, qu'elle soit acoustique, lumineuse ou atmosphérique. On utilise de plus en plus d'électricité, de moyens de transport, de moyens de communication, de médicaments, de produits de nettoyage, du chauffage ou des aliments, et bien qu'on le fasse de manière indirecte, on produit toujours plus de déchets polluants.

Ainsi, la pollution varie selon toute une série de facteurs comme la croissance de la population, le degré d'urbanisation, le développement industriel, la mécanisation de l'agriculture ou l'utilisation des ressources naturelles. Entre tous les différents types de pollutions, la plus importante et la plus dangereuse est la pollution de l'air. Cette pollution est produite par les moyens de transport, les émissions industrielles ou les émissions des villes et des champs agricoles, les moyens de communications...

A quel niveau se situe la responsabilité de l'homme ?

a. La responsabilité de l'homme

Parmi les potentiels coupables d'un réchauffement, il n'y a que deux suspects possibles:

- L'énergie qui entre dans l'atmosphère a augmenté. Le soleil serait donc le coupable, ou plus généralement les cycles de révolution Terre-soleil et l'activité solaire.
- L'énergie qui quitte l'atmosphère a diminué. Dans ce cas, l'atmosphère en serait responsable en empêchant la réémission radiative vers l'espace de la chaleur terrestre.

Nous pouvons rapidement innocenter le soleil et sa position par rapport à la Terre, car ces cycles ne coïncident pas avec le réchauffement observé, que ce soit en vitesse, périodicité ou intensité²⁰⁸. Le coupable est donc l'atmosphère.

Nous pouvons à présent nous demander, qu'est-ce qui a bien pu faire changer sa composition, et par quel phénomène ce changement causerait-il un réchauffement ? La réponse est l'effet de serre, qui piège le rayonnement réémis par la terre (principalement des infra-rouges), la réchauffe, et à son tour réchauffe tout ce qui est en son contact. L'effet de serre est causé par l'absorption du rayonnement électromagnétique réémis par la terre, par les molécules et atomes des différents gaz composant l'atmosphère (gaz à effet de serre, GES en sigle).

Parmi ces gaz, le CO₂ représente le contributeur le plus important à l'effet de serre global sur le long terme²⁰⁹. On mesure depuis 1950 une constante augmentation du CO₂ atmosphérique. Cette augmentation a été durant plusieurs centaines de milliers d'années stable entre 220 et 300 parties par

²⁰⁸ Panel Intergouvernemental sur le changement climatique, *cinquième rapport d'évaluation, la base des sciences physiques*, 2013, p. 50.

²⁰⁹ Panel Intergouvernemental sur le changement climatique, *cinquième rapport d'évaluation, la base des sciences physiques*, 2013, p. 50.

millions (ppm), mais il a soudainement augmenté depuis le début du 20ème siècle pour atteindre 410 ppm début 2020, cela est corrélée avec la combustion des énergies fossiles par les humains, qui ont relâché depuis 1850 plus de 1500 milliards de tonnes de CO₂ dans l'atmosphère.²¹⁰

Cependant, il a été prouvé que la concentration atmosphérique de gaz à effet de serre a augmenté depuis la révolution industrielle provoquant ainsi le réchauffement climatique. Pendant cette période industrielle, l'humanité s'est mise à rejeter des quantités massives de CO₂ dans l'atmosphère, d'abord par la combustion des énergies fossiles (80%), mais aussi par la déforestation (20%)²¹¹, Car les volcans rejettent 100 fois moins de CO₂ que la combustion des fossiles.

Par ailleurs, la durée de vie du CO₂ dans l'atmosphère étant de plusieurs décennies à plusieurs siècles. Une fois émis, ce gaz se mélange à toute l'atmosphère, et même si l'on voulait le recapturer, par la reforestation par exemple, il faudrait un à deux siècles pour obtenir une baisse significative. Le CO₂ déjà émis va donc continuer à réchauffer la Terre. Même si l'on stoppait immédiatement toute nouvelle émission, la température terrestre augmenterait quand même encore de 1° C (et atteindrait donc 2°C d'augmentation totale par rapport à 1950 avant de redescendre lentement par la suite.

A tout considérer, l'homme est le responsable du désastre voire du déséquilibre que vit aujourd'hui la nature qui est son habitat. Cela a comme conséquence : la nature se rebelle et cela a comme corollaire les risques de la déshumanisation.

²¹⁰ *Idem.*

²¹¹ E. BLITON, *Le Budget mondial du carbone en 2019*, Paris Harmattan, 2018 p. 152.

IV. Les risques (conséquences) qu'accourt l'humanité du réchauffement climatique

Lorsque la Suisse était recouverte de 500 m de glace, il y a 20'000 ans, la température moyenne de l'atmosphère terrestre était inférieure de seulement 5°C par rapport à 1950. Cela montre à quel point quelques degrés peuvent conduire à des bouleversements climatiques extraordinairement puissants, capables de déplacer des régimes de vents et de pluie, de renforcer des ouragans, de faire disparaître une banquise épaisse de plusieurs dizaines de mètres, de faire fondre de glaciers ou des continents entiers de glace.

Aujourd'hui déjà, avec seulement +1°C d'augmentation globale, la Planète est confrontée à des changements violents et inédits comme la mort accélérée des récifs de corail, des ouragans de catégorie 5, ou les gigantesques incendies de forêts en Australie et Amazonie en 2019 et Sibérie et USA en 2020, causés par des sécheresses chroniques ou des températures anormalement élevées.

Pour la plupart des organismes vivants, 2 à 3 degrés de plus en permanence représente au pire la mort à plus ou moins court terme, et au mieux des difficultés insurmontables pour se nourrir, se reproduire, se déplacer... Par exemple, l'augmentation de la température de l'eau du Pacifique de +1°C a conduit à ce que 99 % des œufs de tortue marine soient maintenant des femelles (l'évolution sexuelle de l'embryon dépend de la température).

Pour sa part, l'être humain ne peut plus vivre dans un environnement où la température journalière moyenne se situe au-dessus de 35°C²¹². La surface de telles zones va exploser avec une augmentation moyenne globale de 2 à 3 degrés, le réchauffement régional pouvant être bien plus

²¹² SHERWOODA, ET HUBER, *Une limite d'adaptation au changement climatique due au stress thermique*, Paris, PUF, 2010, p.107.

élevé. Les populations concernées représentent près d'un milliard de personnes à l'horizon 2050.

Cette vitesse extrêmement rapide ne laisse pas le temps aux écosystèmes de s'adapter. Ils sont « pris par surprise » et, étant fortement fragmentés et limités dans leurs extensions par les activités humaines, leurs chances de survie se réduisent considérablement. Ainsi, quelques degrés de plus peuvent représenter la fin d'une agriculture, l'arrivée de canicules invivables, le déclenchement régulier d'ouragans meurtriers et destructeurs, la montée des océans de plusieurs mètres...

Par ailleurs, il est maintenant scientifiquement établi que les augmentations de température de 7°C prévues avec les émissions actuelles vont provoquer des bouleversements planétaires pour 2100 qui auront pour conséquence :

- Augmentation du niveau des océans de 1 à 2 mètres d'ici à 2100. Cela mettra en péril toutes les villes construites en bordure directe de mer, à toutes les zones côtières. Avec de telles augmentations, il faudrait déplacer, au niveau mondial, au minimum 200 millions de personnes. Après 2100, les océans vont continuer à monter jusqu'à 7 m en 2500²¹³ ;
- Réduction de 30 à 40 % dans les régions actuellement fertiles, provoquant une perte de rendement agricole global de 50 % ²¹⁴ ;
- Selon le rapport de la Cope09, si une augmentation de 7°C se confirme pour 2100, les conséquences seront catastrophiques et signifieront la disparition de la plupart des espèces vivantes de la planète, et un effondrement total de nos sociétés actuelles qui ne pourront pas résister aux énormes difficultés agricoles, migratoires,

²¹³ T. LEFEVRE, *Les limites de la résistance humaine au réchauffement planétaire*, Paris, Seuil, 2012, p. 30.

²¹⁴ Conseil National pour la Recherche Scientifique, *rapport annuel*, 2016, p. 11.

économiques et écologiques qui arriveraient²¹⁵. D'où la nécessité et l'urgence de moraliser ou d'éthiciser la technoscience.

V. L'urgence d'éthiciser la technoscience : garantie de l'avenir de l'humanité et de l'environnement

Comme nous l'avons déjà souligné ci-haut, l'éthique anthropocentrique posée par Kant, qui était d'application pour l'invention de la technologie au service de l'homme et non de l'univers a amené la catastrophe environnementale que nous vivons aujourd'hui ; il y a lieu d'y remédier en y opposant une nouvelle éthique qui, non seulement prenant en compte la survie de notre génération, mais aussi et surtout, celle des générations futures. Cette éthique du futur qui doit être une éthique à la hauteur de la technoscience est celle que HANS Jonas préconisée dans Principe responsabilité. Elle se fonde sur cette maxime : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »²¹⁶. Car, renchérit-il, « Nulle éthique traditionnelle ne nous instruit sur les normes du “bien” et du “mal” auxquelles doivent être soumises les modalités entièrement nouvelles du pouvoir et de ses créations possibles »²¹⁷.

C'est de ce point de vue que s'est développée dans plusieurs de ses ouvrages l'idée d'une « éthique de la responsabilité ». En exigeant la reconnaissance d'une responsabilité humaine dans son agir, H. Jonas tente d'établir un principe cardinal de régulation des comportements humains face à la nature. Et c'est dans Le principe responsabilité qu'une telle éthique se conceptualise réellement et trouve un écho favorable sur le plan scientifique, social et politique.

²¹⁵ Centre de Recherche sur le Changement Climatique, *diagnostique sur la cop 09*, p. 45.

²¹⁶ J. HANS, *Le Principe Responsabilité*, Op. Cit., p. 28.

²¹⁷ *Ibid.*

Soulignons que cette éthique de la responsabilité telle que prônée par Hans Jonas ne suffit pas. Il importe donc de la concevoir dans l'optique de Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas, comme une éthique de la discussion à même de régir l'agir de l'homme enclin à la technoscience.

a. L'apport de l'éthique technoscientifique

Comme le suggère G. Hottois, les questions qui sont liées à la redéfinition de l'éthique contemporaine sont d'une importance symbolique très forte, car « ce qui est réellement en jeu dans l'affairement éthique contemporaine, c'est l'éthicité, la valeur de l'éthique, ses conditions de possibilité et de validité, ses fonctions, ses limites, ses tentations, ses illusions, ses ambivalences, ses ambitions et ses outrances ».²¹⁸ Ceci trouve une réponse dans l'idéologie jonassienne qui invite tout le monde d'agir de façon que les effets de leur action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie,²¹⁹ ou encore « Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre »²²⁰ et puis « Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir ».²²¹ Cela étant, notre apport se contextualise dans ces deux responsabilités que nous devons avoir pour l'humanité pas seulement présente mais aussi future.

b. L'obligation d'assurer l'existence d'un monde habitable

C'est notamment à propos de l'interaction des questions liées à l'existence d'un monde habitable et celle de l'humanité que se joue le débat entre des approches anthropocentriques limitées à la protection des générations futures, et les défenseurs de la « deep ecology », pour lesquels la

²¹⁸ G. HOTTOIS, *Pour une éthique dans un univers technicien*, Paris, Seuil, 1984, p. 20.

²¹⁹ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, Op. Cit., p. 30-31.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Ibid.*

protection ne doit pas se faire uniquement pour les hommes du futur mais pour l'ensemble des générations à venir de la biosphère.

A cet effet, H. Jonas écrit : « du moins n'est-il plus dépourvu de sens de demander si l'état de la nature extrahumaine, de la biosphère dans sa totalité et dans ses parties qui sont maintenant soumises à notre pouvoir, n'est pas devenu par le fait même un bien confié à l'homme et qu'elle a quelque chose comme une prétention morale à notre égard - non seulement pour notre propre bien, mais également pour son propre bien et son propre droit »²²². Cette affirmation laisse entendre qu'il défend les thèses des tenants de la « deep ecology ». La survie de l'homme est liée à la survie de la nature, cette dernière englobe celle de l'homme ; toute solution contraire signifierait à terme la « déshumanisation de l'homme lui-même. C'est ainsi que, la plupart des propositions théoriques présentées au sujet de l'obligation d'assurer l'existence d'un monde habitable tournant autour de la notion de finalité, finalité des intérêts que vient servir la nature pour contribuer à l'existence de l'humanité.

Ainsi en est-il pour F. Ost. C'est dans l'interaction des obligations d'assurer l'existence d'un monde habitable et de celles d'assurer l'existence de l'humanité que se joue une autre asymétrie, cette fois au niveau des obligations dont font l'objet la nature et les générations futures, qui sont différentes. « (...) entre le vivant et l'homme s'établit une asymétrie, dans laquelle nous avons décerné la marque de la responsabilité - asymétrie justifiée par le fait que, seul parmi les créatures vivantes, l'homme a accédé au niveau du sens »²²³. C'est dans la différence entre détenteur des obligations que résident cette asymétrie, puisque seul l'homme est sujet de droit, tandis que la nature est l'objet d'obligations. Ceci revient à dire que l'humanité présente a des obligations envers la nature, mais que seule l'humanité détient des droits qu'elle est susceptible

²²² *Ibid.*, p. 26.

²²³ F. OST, *La nature hors la loi*, Paris, La Découverte, 2003, p. 274.

de réclamer de manière active, alors que la nature ne fait l'objet d'obligations de respect que de manière passive.

Les propos de F. Ost sont à ce sujet éclairants : « Il reste que notre appartenance à ce monde du vivant, liée à la réelle vulnérabilité de tous ses membres, justifiera une protection juridiquement garantie. Non pas que plantes et animaux aient des droits à faire valoir, mais bien que nous, les hommes ayons des devoirs à respecter. Des devoirs asymétriques de responsabilité, justifiés à la fois par la vulnérabilité des bénéficiaires et par la nécessité de respecter les symbioses biologiques dans l'intérêt de l'humanité »²²⁴.

K.-O. Apel va dans le même sens, « nous, êtres humains, ne devons pas uniquement ressentir de la compassion mais du respect, de la vénération et l'obligation de prodiguer des soins responsables à l'égard de tous les êtres (qui après tout, dit-on, sont mieux que du non-être) ou du cosmos dans son ensemble ou, au moins, de tous les êtres vivants, tels que les plantes et les animaux, sur la terre. Dans ce dernier cas, on en est même arrivé à parler de droits des êtres vivants à exister et à se développer. Ceci (...) signifie (...) que nous prenons soin de la survie de toutes les espèces des plantes et d'animaux ou de l'intégrité des biotopes qui constituent les préconditions de la biosphère planétaire, et tout ceci non dans l'intérêt de la survie de l'humanité et de son bien-être mais dans l'intérêt de l'être lui-même ou du moins de tous les êtres vivants. »²²⁵.

La seule solution pour tenter de protéger au maximum les intérêts de la nature consiste à insister sur la coïncidence - ou la solidarité d'intérêts -, qui existe entre toutes les niches écologiques. Il est évident que pour les partisans de la « deep ecology », les systèmes théoriques qu'élaborent ces

²²⁴*Ibid*, p. 273-274.

²²⁵ K.-O. APEL, *La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours*, op. cit., p. 109.

deux penseurs sont inacceptables. Ces idées vont, par exemple, totalement à l'encontre de celles développées par M. Serres, qui propose de passer « un contrat naturel »²²⁶ avec la nature, contrat naturel, qu'il définit comme un « droit de symbiose » se caractérisant de la manière suivante : « Le droit de symbiose se définit par réciprocité : autant la nature donne à l'homme, autant celui-ci doit rendre à celle-là, devenue sujet de droit »²²⁷. Pour parer aux questions des tenants de la « deep ecology », F. Ost utilise un concept plus large, celui d'intérêt humain, qu'il essaie d'universaliser. Voici la définition qu'il en donne : « ce qui est bon pour les générations futures de l'humanité est bon également pour la survie de la biosphère et l'intégralité de la planète »²²⁸.

c. L'obligation d'assurer l'existence de l'humanité

H. Jonas plaide résolument en faveur de la survie de l'humanité. Pour lui, l'obligation d'existence de l'humanité est un impératif de nature catégorique. Il écrit à ce propos : « la présence de l'homme au monde avait constitué une donnée première, indiscutable d'où naquit toute idée d'obligation en terme de conduite humaine. Elle est maintenant devenue elle-même un objet d'obligation - l'obligation de garantir l'indispensable préalable de toute obligation, c'est-à-dire l'assise d'un univers moral dans le monde physique, à savoir l'existence de simples aspirants à un ordre moral »²²⁹. Chez H. Jonas, en effet, il y a prééminence de l'être sur le non-être. « En revanche la possibilité de choisir la disparition de l'humanité est une atteinte au devoir-être "de l'homme" et celle-ci ramène

²²⁶ M. SERRES, *Le contrat naturel*, Paris, Champs Flammarion, 1992, p. 7.

²²⁷ *Ibid.*, p. 67.

²²⁸ F. OST, *La nature hors la loi*, *Op. Cit.*, p. 275.

²²⁹ H. JONAS, *Technologie et responsabilité : pour une nouvelle éthique*, dans « Esprit comprendre le monde qui vient », p. 174.

obligatoirement à la question de savoir si quelque chose doit exister plutôt que rien »²³⁰.

J. DEWITTE se demande de manière très pertinente si cette primauté de l'être sur le non-être n'est pas plutôt un acte de foi qu'un acte de la raison. Expliquant la pensée de H. Jonas, dont il avoue être très proche, il déclare : « il faut inconditionnellement que cela demeure, que cette possibilité première soit préservée quoi qu'il advienne (possibilité première qui s'appelle vie sentante, finalité comme telle ou bien aussi humanité). Si la supériorité de cette possibilité première sur son contraire est reconnue, il s'ensuit aussitôt qu'elle appelle une préservation : non seulement qu'elle est digne d'être préservée, mais qu'elle doit l'être absolument ».²³¹

f. Quelle attitude à adopter ?

Au regard de tout ce qui vient d'être présenté, nous devons adopter une attitude d'une éthique de responsabilité. Cette dernière est à trouver dans ces trois modèles physiques élaborés qui permettent de prévoir l'augmentation future de température en fonction des émissions présentes et futures :

- La première qualifiée d'optimiste où l'humanité prend les choses au sérieux et s'engage résolument dans la transition énergétique, pour abandonner les énergies fossiles et être « zéro carbone » en 2050²³², l'augmentation de température sera limitée globalement à moins de 3 degrés (par rapport à 1950).
- Dans la deuxième où l'humanité baisse le rythme de ses émissions, mais ne choisit pas pour autant l'abandon des fossiles.

²³⁰ H. JONAS, *Le principe responsabilité*, Op. Cit., p. 74.

²³¹ J. DEWITTE, *La réfutation du nihilisme. Réflexions sur les fondements métaphysiques de l'éthique de la responsabilité*, in G. Hottois Op. Cit., p. 80 et s.

²³² Cop10, *L'engagement du Cop, une confession de foi et un engagement à l'action*, Marpent, BLF Europe, 2011, p.34.

L'augmentation des températures pourrait atteindre 4 degrés à terme²³³ ;

- Enfin, la troisième est celle où l'humanité ne change rien dans sa consommation actuelle d'énergies fossiles, l'augmentation atteindrait 6 à 7 degrés en 2100²³⁴.

Quelle sera alors la conséquence d'une attitude ?

5. Conclusion

Pour garantir l'avenir de l'humanité et de son environnement, il est impérieux de moraliser ou d'éthiciser la technoscience qui est l'expression de l'activité humaine. Sans cette moralisation, l'humanité et son environnement vont vers la dérive insoupçonnée. Par moraliser la technoscience, il importe de retenir qu'il s'agit de redéfinir la relation homme – nature qui est asymétrique en relation symétrique. Un dialogue entre l'homme et la nature ou mieux son environnement devient plus qu'urgent. Une éthique de la dialogie où l'horizontalité doit caractériser le comportement humain qui est dans la logique de la verticalité. En ce sens, la mégalomanie ou la folie de grandeur de l'homme lui croire qu'il est supérieur à la nature ou à son environnement. Pourtant, il n'est qu'un élément de la nature parmi tant d'autres. Voilà pourquoi sans cette éthique dialogique, l'avenir de l'humanité et de son environnement devient alarmant.

Faut-il continuer à mener l'homme et son environnement sur l'autel de la religion ?

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*

L'AMENAGEMENT DU TERRITOIRE : DE LA PROMOTION DE L'HUMAIN AU SOUCI ECOLOGIQUE

Par

Professeur Maurice BONDULU Boita
Université de Kisangani

Résumé

Cette communication entend mettre en lumière l'importance de l'aménagement du territoire. Car, l'homme, à travers l'urbanisation sauvage, et l'industrialisation, a porté atteinte à l'équilibre écosystémique et a désarticulé son rapport à la nature. Il est donc utile de repenser la question de l'aménagement du territoire comme un nouvel art d'habiter la nature dans un contexte co-existential. Pour ce faire, l'humanisme cosmophile se révèle comme une solution idoine pour l'homme de vivre désormais en harmonie avec la nature.

Mots-clés : Aménagement, territoire, promotion , humain, souci, écologique.

Abstract

This communication aims to highlight the importance of spatial planning. Because, through wild urbanization and industrialization, man has undermined the ecosystem balance and disrupted its relationship with nature. It is therefore useful to rethink the question of spatial planning as a new art of inhabiting nature in a co-existential context. To do this, the cosmophilic humanism is revealed as a suitable solution for man to live now in harmony with nature.

Keywords : Planning, territory, promotion , human, concern, ecological.

Introduction

La question de l'aménagement du territoire fait partie des questions écologiques. Elle constitue une modalité particulière de traitement des relations entre l'homme et son environnement. Elle fait partie donc des recommandations relatives à la gestion rationnelle et durable de la nature. En effet, point n'est besoin de rappeler que la protection de la nature est devenue un des soucis majeurs de l'humanité et cela suite aux conséquences néfastes que l'agir humain « démesuré » fait subir aussi bien à la nature qu'à l'homme lui-même. Avec la pression démographique, l'urbanisation à outrance et l'industrialisation, l'homme a porté atteinte à l'équilibre écosystémique et a désarticulé le rapport de l'homme à la nature, mieux son rapport avec les autres êtres naturels. Ce qui justifie la mobilisation générale afin d'arrêter l'hémorragie. Et parmi les options possibles, figure justement la question de l'aménagement du territoire qui voudrait initier un nouvel art d'habiter la nature dans un contexte de pluralité de co-existence.

C'est dans ce cadre que la présente communication démontre qu'à travers l'aménagement du territoire, il est question de promouvoir une stratégie de promotion de l'humain et l'affirmation du souci écologique, une des stratégies de la gestion rationnelle et durable de la nature pour l'humain qui vient.

Pour ce faire, cette réflexion est articulée en trois points. Dans un premier temps, il est question de situer l'aménagement du territoire au cœur de la régulation sociale ; suivra, dans le deuxième moment, l'aménagement du territoire comme expérience écologique et enfin au troisième moment nous abordons les implications éthico-ontologiques pour la protection de l'humain et la nature dans une perspective de l'écologie relationnelle.

I. L'aménagement du territoire au cœur de la régulation sociale

L'aménagement du territoire est l'une des stratégies de gestion des ressources naturelles. Ces dernières ont été et sont encore à la base de plusieurs conflits qui déchirent le monde. Du conflit foncier au guerre ethnique, la question du territoire reste centrale. Non pas seulement le territoire permet de localiser un peuple, mais aussi il lui sert de support matériel de son existence, un cadre à partir duquel il se développe. Il joue plusieurs rôles dans la vie de la personne. Voilà pourquoi il doit être bien géré, bien aménagé pour qu'il ne soit source de problème, source d'insécurité aussi bien physique que spirituelle. C'est dans ce sens que, dans une étude sur « le Parc National de la Maïko face à l'activisme des groupes armés », Alphonse Maindo voulait, non pas faire une véritable géopolitique des conflits liés aux ressources naturelles, mais plutôt interroger de manière très critique les liens entre les ressources naturelles et conflits armés pour comprendre la longévité voire la prospérité des groupes armés dans les aires protégées congolaises et les risques et les défis que leur activisme pose à la conservation de la nature et la biodiversité ²³⁵. Ceci montre que la question de l'aménagement du territoire est l'un des principes de la bonne gouvernance et en tant que telle, renvoie à l'idée de la justice sociale, la distribution équitable de revenus, la reconnaissance des autres, etc.

D'ailleurs, étant développé dans une approche de la relation homme-nature, l'aménagement du territoire a pour objectif assurer une répartition équilibrée des ressources, des activités et des hommes dans l'espace, afin de préserver durablement l'ensemble du territoire national comme lieu de vie²³⁶.

²³⁵ A. MAINDO, *Le parc National de Maiko face à l'activisme des groupes armés. Expériences de la gestion des conflits avec les Forces Divines Simba*, Kisangani, Ed. Tropenbos RD Congo, 2017, p.2.

²³⁶ <https://www.senat.fr>, page consultée le 10 décembre 2022, à 5h07.

Il rentre ainsi dans le contexte des politiques publiques relatives à la gestion de flux démographique d'une part et de l'assainissement d'autre part. En effet, l'aménagement du territoire répond à un besoin aussi bien de la gestion démographique que celui de l'occupation des espaces. L'augmentation exponentielle de la population exerce une pression considérable sur les espaces et appellent urgemment à la mise sur pieds des politiques publiques relatives à la gestion des espaces. Bien que les espaces soient sursollicités, une occupation anarchique ne peut que s'avérer suicidaire. L'on se souviendra ici des inondations occasionnées par les constructions anarchiques, les têtes d'érosion qui menacent bon nombre de villes rd congolaises, etc. qui sont en grande partie- si pas tout, liés à la question de l'aménagement du territoire. C'est dans ce cadre qu'il suppose « l'action volontaire et réfléchie d'une collectivité sur son territoire, soit au niveau local (aménagement rural, urbain, local), soit au niveau régional (grands aménagement régionaux, irrigations), soit au niveau national (aménagement du territoire) »²³⁷.

L'aménagement du territoire renvoie donc à la manière d'habiter la nature tout en veillant sur l'équilibre entre les besoins humains et la capacité de résilience de la nature. Vu sous cet angle, il apparaît beaucoup plus une technique, une stratégie de gestion durable des espaces et insiste sur la répartition harmonieuse des populations, des activités et des réseaux dans l'espace. Pour cela, les politiques d'aménagement du territoire peuvent s'appuyer sur plusieurs types d'outils : des visions partagées du territoire futur, une répartition territoriale des ressources (soit sous la forme d'investissement localisés, soit sous la forme d'aides « conditionnées » à des acteurs ou des projets) ; une réglementation de l'usage des sols ; une organisation particulière des acteurs (parce qu'on attend des effets liés à une échelle ou un agencement particulier des acteurs)²³⁸.

²³⁷ <https://cgdr.nat.tn> , page consultée le 10 décembre 2022, à 5h30.

²³⁸ <https://www.cairn.info/l-amenagement-du-territoire--9782200630966-page-13.htm>, consulté le 06/12/2022

Pour rappel, l'aménagement du territoire est un programme qu'un gouvernement se propose de concrétiser pour répondre à un besoin donné. Il implique pour cette fin l'idée d'une organisation, de préparation, vision qui peut être à court, moyen ou long terme. C'est dans ce contexte que l'Union européenne par exemple, a posé trois principes de l'aménagement du territoire européen : le développement urbain équilibré et polycentrique pour engager de nouvelles relations ville-campagne ; l'équité d'accès aux infrastructures et aux savoirs ; la promotion du développement durable²³⁹.

Sur le plan historique, la notion d'« aménagement » connaît ou a connu des usages fluctuants. En effet, au XIX^{ème} siècle, le terme « aménager » était appliqué en France aux forêts puis aux mines. Ainsi, aménager une forêt, c'est la gérer dans l'espace et dans le temps, de façon à l'exploiter sans l'épuiser ; aménager une mine, c'est y conduire tous les travaux préparatoires à l'extraction du minerai et organiser l'espace dans et autour de l'exploitation²⁴⁰.

Au XX^{ème} siècle, le terme connaîtra un usage large et sera plus spécifiquement appliqué au territoire. Pour certains, l'aménagement peut être défini comme une fonction humaine universelle qui répond à un besoin anthropologique d'organiser et de planifier la vie collective dans une aire géographique donnée. Cette fonction universelle se déclinerait alors sous autant de formes, pratiques et mises en ordre de l'espace qu'il existe de sociétés, d'époques ou de lieux²⁴¹. Dans cette perspective, il est une modalité particulière de traitement des relations entre l'humanité et son environnement, de la gestion des espaces pour qu'il n'affecte ou ne porte atteinte à l'humain dans sa quête de mieux-être et se faisant, assurer sa visibilité dans l'invisible. Cette nouvelle manière d'être, en plus d'avoir servi à réconcilier les humains entre eux, peut constituer une expérience

²³⁹ <https://geoconfluences.ens-lyon.fr>, consulté le 10/12/2022 à 06h04.

²⁴⁰ <https://www.cairn.info/l-amenagement-du-territoire--9782200630966-page-13.htm>, consulté le 06/12/2022

²⁴¹ *Ibid.*

écologique en renouvelant et reconfigurant la relation de l'homme à son environnement.

II. L'aménagement du territoire comme expérience écologique

Saisir l'aménagement du territoire comme expérience écologique revient à insister sur le traitement des relations entre l'homme et son environnement. En effet, à travers l'aménagement du territoire, il est question de revoir notre conception de la nature qui constitue la base ou l'énergie de notre être-au-monde.

La nouvelle relation homme-nature qui doit s'exprimer à travers l'aménagement du territoire est fondée sur la reconnaissance de la complicité qui existe entre l'homme et la nature. Comme le soutient Cléophas Nketo Lumba, « la complicité entre moi et les choses ne permet plus de concevoir la nature comme une simple matière objectivable et donc pouvant être dominée anarchiquement. Dès lors toucher à la nature, c'est toucher à ma propre existence comme présence-au-monde »²⁴².

La complicité dont il est question ici, en plus d'être fondée du point de vue physiologique, c'est à la nature et à l'ontologie de la justifier.

En effet, de par sa nature, il est établi que l'homme n'est pas un être solitaire ou encore isolé. Il entretient avec les autres êtres un rapport complexe et cela à plusieurs niveaux. Ce rapport établit une évidence sur l'interaction et l'intégration qui se remarque entre les deux. Dans un langage poético-métaphysique, Martin Buber affirmait ce qui suit : « Quel son licite et beau rend le « Je » si riche de Goethe ! C'est le je d'une pure intimité avec la Nature ; elle se livre à lui et lui parle sans cesse, elle lui

²⁴² C. NKETO LUMBA, « Les rapports homme-nature. Approche phénoménologico-anthologique », dans *Respect de la nature et développement durable*. Actes de la XVIII^{ème} Semaine Philosophique de Kinshasa. Colloque international Co-organisé avec l'ISP de l'UCL du 20 au 24 janvier 2009, Kinshasa, FCK, 2009, p.55.

révèle ses secrets sans lui trahir son mystère. Il croit en elle et ayant dit à la rose : c'est donc toi ! Il s'associe à elle dans une même réalité. C'est pourquoi quand ce je réfléchis sur lui-même, l'esprit du réel lui demeure fidèle, la vision du soleil demeure dans l'œil bien heureux qui se souvient de sa propre nature solitaire et l'amitié des éléments accompagne l'homme jusque dans le silence de la mort et du devenir ».²⁴³

Si complicité il y a entre l'homme et la nature, en général, et entre l'homme et les autres êtres vivants, en particulier, une remise en question de l'homme devient obligatoire. En effet, se considérant pendant longtemps comme « supérieur » à la nature et partant hors de la nature, « au lieu de saccager ou de détruire la nature, le temps est donc venu d'établir avec la nature un « contrat naturel » (Michel Serres), c'est-à-dire un contrat de non-agression qui lie ensemble l'homme et la nature, et non une réalité parasitaire (à sens unique) où l'hôte –nature- donne tout à l'homme et ne reçoit rien de lui »²⁴⁴.

L'appel de Michel Serres à l'établissement d'un nouveau contrat n'est pas gratuit. Au contraire cet appel est parti d'une analyse minutieuse de la situation ayant révélé deux choses : le changement de l'agir humain et le changement dans l'appréhension même de la nature. Ce double changement a un impact on ne peut plus nuisible sur l'être de l'humanité. D'où les esprits avertis se posent cette question : « Qu'advient-il en effet à l'énigme de la nature lorsque dans son entreprise d'assainissement du monde, l'homme oublie l'humanité et l'inquiétude de sa situation d'étranger (Ps 119, 19) sur la terre ? Quel risque court-il à ne plus savoir

²⁴³ M. BUBER, *Je et tu*. Traduit de l'allemand par G. Bianquis. Avant-propos de Gabriel Marcel. Préface de Gaston Bachelard, Edition Aubier, 1969. p. 102.

²⁴⁴ S. KANGUDI Kabwatila, « L'homme comme démiurge de la nature », dans *Revue Philosophique de Kinshasa*, vol XIX, n°37-38 (janvier-décembre 2006), Kinshasa, FCK, 2007, p.40. Le terme « parasite » appelle une relation abusive du convive qui mange aux côtés de celui qui l'invite. Le convive prend tout et ne rend rien pendant que celui qui l'invite donne tout et n'escompte rien, en retour. La relation du parasite à l'hôte est basée sur l'hostilité, l'abus. Le parasite a développé le réflexe de tout arracher jusqu'à l'épuisement.

se tenir à l'écoute du langage silencieux de la création et dès lors à en négliger le « pouvoir dire » auquel il substitue souvent sa propre et intarissable volubilité, comment un vers indispensable peut-il être des théorèmes muets de la science ? »²⁴⁵.

Comme on le voit, le problème ici est celui de la reconnaissance, spécifiquement de la reconnaissance de certains droits aux entités non humaines. C'est au nom de cette reconnaissance ontologique qu'on peut fonder le contrat homme-nature. La reconnaissance ontologique ici conçoit les êtres vivants comme multiple modalité d'être de l'Etre. C'est l'Etre qui se dévoile à travers les êtres vivants, et rien ne peut justifier un quelconque traitement dégradant. Tous participent à la beauté, à la bonté, à l'unité et à la vérité de l'être. Voilà pourquoi « de nouveaux éthiciens de l'environnement dénoncent ce chauvisme et proposent au contraire d'élargir la sphère de notre considération morale au-delà des seuls êtres humains ou plus radicalement encore, de révolutionner celle-ci en abandonnant l'individualisme au cœur de la tradition occidentale au profit d'une conception holitiste des valeurs et de la considérabilité morale »²⁴⁶. C'est dans cette logique même que s'inscrit le paradigme de la "Trans-subjectivité" ou mieux de la "subjectivité ouverte" ou de la "co-subjectivité"²⁴⁷.

²⁴⁵ C. CHALIER, *L'alliance avec la nature*, Paris, les éditions du Cerf, 1989, p.45.

²⁴⁶ V. MARIS, « Protection de la biodiversité et pragmatisme : pour une philosophie de terrain », dans Hicham-Stéphane Afeissa (Dir), *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, éditions MF, 2009, p.168.

²⁴⁷ La « Trans-subjectivité, co-subjectivité ou subjectivité ouverte » se veut une philosophie de la déconstruction en ce sens qu'elle se développe à la suite des limites de la philosophie de la subjectivité et intersubjectivité à assurer la protection de la biodiversité. Pour ce nouveau paradigme, il faut reconsidérer notre relation aux êtres pour espérer répondre à l'inconditionnel devoir d'être de l'humanité. Il faut donc changer d'approche : nous devons voir les choses autrement et non seulement sous l'angle d'objectivation et de domination, mais celui de la co-appartenance et co-participation. C'est à leur nom que le contrat naturel est réclamé. Cf. Maurice Bondulu, *Protection de la biodiversité au crible de la révisitation du rapport homme-nature. Autopsie et thérapie philosophique*, Thèse de doctorat en Philosophie, Unikis 2022.

Avec l'avènement du contrat naturel, une nouvelle éthique voit le jour avec ses particularités propres. Comme le note Stany Kangudi Kabwatila, « à ce contrat naturel est liée une nouvelle morale, non seulement subjective, mais aussi objective. Il s'agit d'une morale de l'amour qui comprend deux lois. La première nous demande d'aimer à la fois le prochain et l'humanité globale. La seconde loi nous demande d'aimer la nature, à la fois locale et globale, devenue un sujet de droit. Car le manque de prise de conscience écologique nous amène à « l'attente inquiète d'un second déluge » »²⁴⁸.

Cette nouvelle morale reconnaît aux entités non humaines des valeurs en soi faisant d'elles de « sujet » de droit. D'ailleurs, l'argument invoqué par Peter Singer et quelques autres auteurs consistant à dire que les animaux non humains doués de sensibilité constituent d'évidentes instanciations d'êtres vivants susceptibles d'être reconnus moralement, et que l'incapacité multiséculaire des hommes à l'admettre témoignait simplement de leur aveuglement moral²⁴⁹.

Comme expérience écologique, l'aménagement du territoire se présente comme une conséquence de l'orgueil de l'homme qui croyait être en dehors et supérieur à la nature. Profitant tant de sa préséance ontique, l'homme a abusé de la nature jusqu'à l'arraisonner. Les conséquences d'une telle manière d'habiter la nature retournent malheureusement contre lui. Ce qui le contraint à revoir sa relation avec la nature. Il y a donc une urgence à trouver une issue pour appréhender autrement les défis de notre

²⁴⁸ S. KANGUDI Kabwatila, *Art. cit.*, pp.40-41.

²⁴⁹ Cf. Dale JAMIESON, « Changement climatique, responsabilité et justice », dans Hicham-Stéphane Afeissa (Dir), *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, édition MF, 2009, p.97. Cf. aussi Peter Singer, *Animal liberation*, Second edition, New York, ECCO, 2001. Martin Buber affirmait qu'il est incontestable que le regard de cette chatte, allumé au contact du mien, me demandait d'abord « est-t-il possible que tu t'adresses à moi ? Ce que tu veux de moi, est-ce vraiment autre chose que de t'amuser par quelques forces ? Est-il vrai que tu t'intéresses à moi ? Est-ce que j'existe pour toi ? Est-ce que j'existe ? Qu'est-ce qui vient là de toi à moi ? Qu'est-ce que cela flotte autour de toi ? Qu'est-ce qui m'arrive ? Qu'est-ce donc cela ?

monde. L'écologie relationnelle peut constituer cette nouvelle méthode pour repenser nos relations aux autres et aux territoires. Cette relation peut être décrite en trois moments fondateurs : reconsidérer la diversité, assurer la vulnérabilité et penser des espaces de lien renouvelés²⁵⁰.

Avec l'aménagement du territoire, une nouvelle expérience écologique s'enracine. Car en effet, en considérant chaque région, chaque ville, chaque campagne dans sa singularité, mais également en intégrant ce que l'anthropologue Tim Ingold nomme « écologie du sensible » -c'est-à-dire replacer la subjectivité et les émotions en phase avec l'action territoriale-, nous nous donnons la possibilité de faire émerger de nouvelles modalités collectives dans la façon d'habiter le territoire. Et donc de valoriser une pluralité de coexistences entre l'humain et le non humain.²⁵¹ L'aménagement du territoire finit donc par réconcilier l'homme à la nature et à travers cette réconciliation, l'humain est donc promu et se faisant, la nature protégée.

²⁵⁰ Cf. D. DEVILLE et P. SPIELEWOY, « L'écologie « relationnelle » pour repenser les rapports entre l'homme et son environnement », en ligne sur <https://theconversation.com/lecologie-relationnelle>, consulté le 11/12/2019 à 12h03. La reconsidération de la diversité vise extraire la diversité sous le prisme de la construction de connaissance ; l'homme ne voyait guère aux autres êtres vivants des êtres susceptibles de considération morale dans la mesure où cette dernière devrait être fondée sur une prise de conscience. En ce qui concerne la vulnérabilité, il convient de noter qu'elle caractérise tous les êtres vivants les uns envers les autres et cela à des proportions différentes. Du moins pour leur survie, la vulnérabilité des uns est compensée par les autres. En effet, dans son livre *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, la philosophe Corine Pelluchon défend l'idée que chaque être vivant (humain compris) reste en permanence vulnérable aux autres. Cette vulnérabilité se matérialise d'abord par les cycles de la vie et, par extension, par la finitude des corps ; mais également par tous les actes quotidiens qui nous relient aux autres pour nous alimenter, nous vêtir, nous soigner, travailler ou encore nous déplacer. Assumer la vulnérabilité, c'est accepter une relation fondée sur l'interdépendance entre les humains et leur environnement. Le troisième moment traite fondamentalement de la relation ou du lien humain et non-humain. Damien Deville et Pierre Spielwoy ont dégagé trois espaces fondamentaux à partir desquels les espaces du lien méritent d'être pensés à savoir la rencontre, l'aménagement du territoire et la question juridique.

²⁵¹ *Ibidem*

Par ailleurs, nous réconcilier avec la nature revient à renouer la nouvelle alliance fondée sur des nouvelles bases axiologiques. Cela doit commencer par un geste élémentaire mais très significatif. C'est cela le premier pas à poser qui suppose une conversion profonde afin de nous ouvrir aux autres êtres vivants. Car, « donner une juste place aux minéraux, aux végétaux et aux animaux serait en effet, découvrir comment l'unité rayonne à tous les niveaux de création et renouer ainsi avec ses traces jusque dans le regard posé sur la vie précaire d'un papillon ou sur celle, millénaire, d'un séquoia ».²⁵²

III. Les implications éthico-ontologiques pour la protection de l'humain et la nature dans une perspective de l'écologie relationnelle

L'observation approfondie du monde en ce XXIème siècle, caractérisé par le développement des nouvelles technologies de l'information et de la communication, nous plonge dans une certaine incertitude quant à l'humain de demain. En effet, la nouvelle éthique mondiale qui la fonde déstabilise l'humain dans son fondement et dans ses différents modes d'émancipation. Cette éthique nous présente l'humain en conflit avec soi-même, en conflit avec les autres subjectivités, en conflit avec son environnement, un humain troublé, tiraillé, un humain victime de son agir. Ce qui nous pousse à nous poser la question de savoir quel type d'humain qui vient ?

En ce qui concerne la pression démographique, l'aménagement du territoire invite l'humain à revoir sa relation avec l'ensemble de la diversité biologique. Car, « tout est lié, et, comme êtres humains, nous sommes tous unis comme des frères et des sœurs dans un merveilleux

²⁵² C. CHALIER, *Op. cit.*, p.198. C'est dans ce cadre que Jean Chrysostome Akenda dira que la vie avec la nature n'est pas quelque chose qui se recommande, pour des raisons économiques et écologiques, comme alternatives pour dominer la nature. Elle est surtout ce sans quoi nous cessons d'être des hommes.

pèlerinages, entrelacer par l'amour que Dieu porte à chacune de ses créatures et qui nous unit aussi, avec une tendre affection, à frère soleil, à sœur lune, à sœur rivière et à mère terre »²⁵³.

Avec l'aménagement du territoire, il est question de fonder la nouvelle communauté biologique non plus sur les bases égoïstes, mais sur des nouvelles bases issues de la déconstruction, de l'abandon de la subjectivité traditionnelle au nom de l'égalité ontologique et de l'analogie d'attribution. Dans ce cadre, les autres étants - surtout non humains- sont revêtus d'une considération faisant d'eux des partenaires. Ainsi, « loin de toute volonté d'appropriation, de possession et de domination, la fraternité universelle ainsi célébrée entre toutes les créatures fonde plutôt un rapport d'amitié avec la nature, « une joie, pure d'exister au milieu des choses, ... une adhésion sans réserve, enthousiaste au monde, ... une communion avec toutes les créatures » qui n'annonce pas la perspective anthropocentrique moderne ».²⁵⁴

Certes, l'humain qui vient est appelé à une métanoïa substantielle, à un changement profond dans son exister et à exister autrement. Etre autrement et faire autrement appelle une attitude de reconnaissance qui exclut la domestication, la surexploitation et l'aliénation des autres. Voilà pourquoi, « pour parler avec Gadamer, ce dont il s'agit maintenant, c'est de la totalité de l'existence de l'homme dans la nature, c'est de cette tâche qui consiste à prendre sous contrôle l'évolution de son savoir-faire et de sa maîtrise des forces naturelles, de sorte que la nature ne soit pas détruite

²⁵³ Pape François, *op. cit.*, p.92. Aussi, quand on parle d'« environnement », on désigne en particulier une relation, celle qui existe entre la nature et la société qui l'habite. Cela nous empêche de concevoir la nature comme séparée de nous ou comme simple code de notre vie. Nous sommes inclus en elle, nous en sommes une partie et nous sommes enchevêtrés avec elle.

²⁵⁴ J. ONAOTSHO Kawende, « L'« ancien ordre écologique » au creuset de la rationalité traditionnelle africaine », dans *Respect de la nature et développement durable*. Actes de la XVIIIème Semaine Philosophique de Kinshasa. Colloque international Co-organisé avec l'ISP de l'UCL du 20 au 24 janvier 2009, Kinshasa, FCK, 2009, p.69.

et ravagée par notre intermédiaire, mais qu'elle se maintienne avec notre existence sur terre. La nature ne peut plus être considérée comme un simple objet d'exploitation, il faut l'éprouver dans toutes ses formes de manifestation comme partenaire et cela signifie qu'elle doit être comprise comme l'autre avec lequel nous vivons en commun ».²⁵⁵

Le sentiment de respect, voilà l'énergie qui doit désormais caractériser l'humain dans sa relation avec la nature dans une perspective de la protection de la biodiversité. Ce sentiment n'est pas signe d'une quelconque attitude qui méconnaîtrait la préséance de l'homme par rapport aux autres êtres naturels et qui, certainement engagera sa responsabilité, mais ce respect vise à répondre à ce devoir ontologique de l'être de l'humanité.

Ce qui suppose que nous puissions nous imposer des limites. Le moment de penser un pouvoir sans limite étant révolu. Il est plus que temps d'intégrer les nouvelles dimensions dans l'agir humain pour que nous puissions assurer la visibilité dans l'invisible. Comme le pense le Pape François, « il est toujours possible de développer à nouveau la capacité de sortie de soi vers l'autre. Sans elle, on ne reconnaît pas la valeur propre des autres créatures, on ne se préoccupe pas de protéger que quelque chose pour les autres, on n'a pas la capacité de se fixer des limites pour éviter la souffrance ou la détérioration de ce qui nous entoure ».²⁵⁶

A ce niveau, « l'attitude fondamentale de se transcender, en rompant avec l'isolement de la conscience et l'autoréférentialité, est la racine qui permet toute attention aux autres et à l'environnement, et qui fait naître la réaction morale de prendre en compte l'impact que chaque action et chaque décision personnelle provoquent hors de soi-même. Quand nous sommes capables de dépasser l'individualisme, un autre style de vie peut

²⁵⁵ *Ibidem*, p.82. Cf. aussi Gadamer, *L'héritage de l'Europe*, Paris, pp.21-22 ;26.

²⁵⁶ Pape FRANÇOIS, *Laudato Si'*. Lettre encyclique du Saint-Père sur la sauvegarde de la maison commune, Rome, Editions Jésuites, 2015, p.173.

réellement se développer et un changement important devient possible dans la société ».²⁵⁷

Comme on peut le constater, l'aménagement du territoire nous invite à habiter autrement la nature. Et pour que cela réussisse, l'homme est appelé à observer les principes écologiques, les principes de bon sens et des tâches écologiques.²⁵⁸

²⁵⁷Pape François, *op. cit.*, p.173.

²⁵⁸ L. BINZANGI Kamalondua, « Connaitre et comprendre l'environnement, une nécessité pour sa gestion rationnelle et pour le développement durable », dans *Respect de la nature et développement durable*. Actes de la XVIIIème Semaine Philosophique de Kinshasa. Colloque international co-organisé avec l'ISP de l'UCL du 20 au 24 janvier 2009, Kinshasa, FCK, 2009, pp.42-44. En ce qui concerne **les principes écologiques**, Lambert Binzangi les regroupe en sept suivants : **1. "Tout est lié à tout"** : dans l'environnement, il y a des relations, il y a même des interrelations ; donc tout est lié à tout ; **2. "Toute chose doit aller quelque part"** : c'est le principe de la circulation de l'énergie, de la matière et de l'information ; **3. "Tout retrait nécessite une restitution"** : d'après ce principe, logiquement, sinon écologiquement, dans l'environnement, quand on prélève quelque chose, il faut le restituer, parce que notamment l'Environnement ne tolère pas la vie. Comme le dit Barry Commoner, « *la nature a horreur du vide* ». **4. "Il n'y a pas de repas gratuit"** : c'est un principe énergétique, qui veut tout simplement dire que lorsqu'il n'y a pas d'énergie, il ne peut pas y avoir d'activités vitales et même pas la vie ; **5. "La nature en sait plus"** : ce principe signifie que la Nature se connaît mieux elle-même que par l'homme ; **6. "Une niche, une espèce"** : ce principe veut dire que chaque espèce vivante doit avoir son habitat à elle, doit avoir une résidence ; **7. "Rien ne se crée, rien ne se perd ; tout se transforme "** : ce principe est à mettre en application dans le traitement des déchets car dans ledit domaine, on peut tout transformer ou on peut tout consommer. **Les principes de bon sens** sont au nombre de six que voici : **1. Le principe de précaution** : dans la vie de l'homme, dans la gestion rationnelle de l'environnement, il faut des précautions ; ce principe demande qu'il ne faut pas attendre qu'il y ait d'abord une catastrophe avant d'agir. Dès qu'un problème commence, il faut directement l'attaquer, en ce moment-là on dépense moins ; **2. Le principe de prévention** : selon ce principe, mieux vaut prévenir que guérir ; **3. Le principe d'efficacité** : la gestion de l'Environnement doit être efficace. Un appel lancé à l'homme pour éviter le gaspillage dans la gestion des ressources environnementales ; **4. Le principe de responsabilité** : dans l'environnement, l'homme doit être responsable, doit poser des actes responsables, c'est-à-dire poser des actes pour lesquels il s'engage. L'homme doit savoir s'assumer et assumer tout ce qui lui incombe comme responsabilité. Dans le domaine écologique voire environnemental, le principe de responsabilité a trait à ce qu'on appelle « consommateur-payeur », c'est-à-dire ce que nous consommons, nous devons le payer à son prix. Le véritable prix est appelé prix vert, prix écologique ou écoprix. On ajoute au premier le principe de « pollueur-payeur ». Tout celui qui pollue doit payer. Tout celui qui crée un dommage dans l'environnement doit participer à l'assainissement, sinon à la restauration de

Ces principes et tâches constituent donc le fondement, la base de l'éducation environnementale qui permet à l'homme de consommer autrement, d'exploiter autrement, bref d'être autrement avec la nature.

Avec l'éducation environnementale, l'homme acquiert la culture écologique. Cette dernière est une valeur importante dans la protection de la biodiversité. Non pas seulement elle instaure une nouvelle manière d'être ou d'habiter la nature, mais aussi elle permet de découvrir et de reconnaître la valeur fondamentale et profonde inaliénable à chaque être vivant. Car l'éducation environnementale, sa base énergétique, s'étend aux différents niveaux de l'équilibre écologique : au niveau interne avec soi-même, au niveau solidaire avec les autres, au niveau naturel avec tous les êtres vivants, au niveau spirituel avec Dieu. L'éducation

ce qu'il a pollué, en payant **des taxes à l'Etat, et ces taxes s'appellent « écitaxes »**. **5. Le principe de participation** : ce principe voudrait que chacun de nous soit décideur et acteur. Cela signifie tout simplement que chacun de nous doit participer à la prise de décisions, mais aussi participer à l'exécution de ces décisions. **6. Le principe de solidarité** : ce principe évoque la solidarité entre individus, solidarité entre groupes d'individus, solidarité entre sociétés, entre communautés, Etats, nations, etc. A côté de ces différents principes, il a développé aussi les **tâches écologiques** suivantes : **1. "Connaître et comprendre l'environnement"** : il est question de savoir que l'environnement a une histoire, qu'il a des aspects conceptuels, qu'il est composé de plusieurs éléments, qu'il est structuré, qu'il fonctionne, qu'il a des problèmes, qu'il doit être protégé, grâce à ce que l'on appelle le « droit de l'environnement ». Lorsque l'homme connaît et applique tout cela, il va connaître l'environnement, il va le comprendre. **2. "Aimer l'Environnement"** : il ne s'agit pas de l'amour comme ce que vivent les hommes, c'est-à-dire l'amour de l'un vis-à-vis de l'autre. Mais il s'agit plutôt de savoir apprécier les qualités de l'Environnement. D'une manière globale, c'est le fait de savoir que cet Environnement dont nous parlons met à notre disposition, gracieusement, des biens essentiels. L'Environnement a donc de la qualité, l'Environnement a de la valeur. **3. "Protéger l'Environnement"** : il est question de le préserver des nuisances et pollutions. Mais ce qu'on protège, on le conserve. Dans le cadre de la gestion de l'Environnement, conserver l'Environnement ne signifie pas laisser à l'abri de toute atteinte et de toute activité, mais cela signifie plutôt l'exploiter, mais avec intelligence. En fait, c'est exploiter l'Environnement en appliquant un certain nombre de principes qui feront de sorte que tout ce qui se trouve dans l'environnement puisse exister de manière durable.

environnementale devrait nous disposer à faire ce saut vers le Mystère, à partir duquel une éthique écologique acquiert son sens le plus profond.²⁵⁹

Grace à l'éducation environnementale, les notions de la fraternité, de co-subjectivité, de co-appartenance recouvrent toutes leur contenu ontologique. La fraternité élimine la dualité systémique vivant humain et vivant-non humain au nom de l'unité ontologique. Cette fraternité universelle permet une gestion saine et rationnelle de la nature, une occupation du territoire moins problématique, moins conflictuel et plus apaisé que possible. Seulement pour la réussir, dans le contexte de la pluralité des co-existences, il nous est impérieux de connaître et respecter quatre principes éthiques :

- La solidarité : dans l'environnement, les hommes doivent être solidaires.
- La tolérance : il faut tolérer l'autre, tolérer les autres ;
- Respect de l'autonomie : il faut respecter la liberté des autres, sinon la liberté de l'autre qui ne puisse pas porter atteinte à l'harmonie de l'ensemble ;
- Responsabilité : savoir s'assumer et assumer toutes nos responsabilités.²⁶⁰

L'humain qui vient est donc appelé à développer une attitude d'humilité, de tolérance, de solidarité pour que l'être de l'humanité soit véritablement garanti.

²⁵⁹ Pape François, *Op. cit.*, p.174. Il est à noter que l'éducation environnementale a progressivement élargie le champ de ses objectifs. Si au commencement elle était très axée sur l'information scientifique ainsi que sur la sensibilisation et la présentation de risques environnementaux, à présent, cette éducation inclue une critique des « mythes » de la modernité (individualisme, progrès indéfini, concurrence, consumérisme, marché sans règles) fondés sur la raison instrumentale.

²⁶⁰ L. BINZANGI Kamalondua, *Art. cit.*, p.41.

Bien plus, l'aménagement du territoire se place dans une approche de l'écologie relationnelle et affirme la pluralité de co-existence. Et, à ce titre, nous renvoie à la co-subjectivité.

Il suppose, en plus des valeurs sus évoquées, pour son articulation pratique, la socialisation et la moralisation écologique et la démopédie écologique. Bref, il milite donc pour l'avènement de l'humanisme cosmophile.

a. La socialisation écologique

La socialisation écologique consiste à la transmission et à l'intégration des valeurs, attitudes et conduites soucieuses et respectueuses de la diversité des organismes vivants. Comme le souligne Jean Onaotsho, « pour relever le défis écologique, les sociétés modernes et africaines en particulier doivent procéder à une éco-socialisation grâce à laquelle les nouvelles manières d'être, de vivre avec la nature, d'agir face ou dans la nature – plus conscientes du sort lié, voire du destin commun de l'homme et de la nature, donc plus éco-respectueuses- seront transmises et inculquées aux citoyens »²⁶¹. La socialisation écologique sera une réponse au courant contractualiste qui a mis hors circuit la nature et dont la coexistence pacifique s'imposerait simplement aux seuls contractants.

La socialisation écologique par contre se fonde sur le nouvel ordre prôné par le Contrat social. En effet, « dans ce nouveau contrat, l'homme se considère comme un élément de la nature avec laquelle il doit vivre dans une forme de partenariat atypique. Ce nouveau contrat impose de réviser le droit et l'éthique, de redéfinir l'injuste et le juste, le bien et le mal à l'aune des valeurs conformes à l'idée d'un partenariat atypique avec la

²⁶¹ J. ONAOTSHO Kawende, « Pour un humanisme cosmophile », dans B. FELTZ, N. FROGNEUX & S. LEYENS (Dir), *La nature en éclats. Cinq controverses philosophiques*, Paris, Academia-L'Harmattan, 2015, p.200.

nature. Et l'éco-socialisation œuvre à l'inculcation des valeurs et normes empreintes de considération et de respect pour la nature »²⁶².

Comme nous le constatons, la socialisation écologique est un processus éducationnel et en tant que tel, elle appelle la synergie de plusieurs agents. Elle est donc l'affaire de tout le monde. C'est pourquoi elle implique « l'engagement de tous : les familles, les médias, les politiques, les leaders d'opinions, les institutions scolaires, professionnelles et universitaires, les sociétés civiles éthiques, les opérateurs économiques, culturels, etc. Elle impose un changement de mentalité et de comportement qui passe par la formation d'une culture éco-citoyenne diffuse et qui régisse les modes d'être, de vivre et d'agir dans tous les secteurs de la vie ». ²⁶³

b. La démopédie écologique

Le terme démopédie vient de deux termes grecs notamment *demo* qui signifie peuple et *paideia* qui veut dire éducation, instruction. En associant les deux, la démopédie signifie alors l'art d'éduquer ou d'instruire le peuple. En effet, dans le contexte de l'aménagement du territoire, l'éducation du peuple occupe une place de choix. Elle fixe les modalités pratiques liées à l'occupation du territoire. Elle permet de former la conscience collective sur les problèmes liés à la gestion rationnelle et durable de la nature. Elle permet de mettre en place de principes et valeurs qui permettront à l'homme d'asseoir la culture écologique et à poser des gestes écologiques.

²⁶² J. ONAOTSHO Kawende, *Art. cit.*, p.201. La socialisation écologique s'appuiera sur une communication environnementale participative et engageante bien instruite par les théories communicationnelles de la réception. Cette communication a pour tâche d'exalter les valeurs et les normes sustentatrices des manières d'être, d'agir et de vivre éco-respectueuses afin d'inculquer aux citoyens une conscience des enjeux écologiques et d'une culture conséquente.

²⁶³ *Ibid.*, p.207-208.

La démopédie écologique est un processus de transmission des connaissances environnementales. Elle permet l'appropriation des méthodes et stratégies relatives à la protection de la nature ; elle permet de faire comprendre à la population les enjeux environnementaux liés à l'aménagement du territoire. Elle se révèle donc comme un cadre d'échange citoyen susceptible d'aplanir les divergences de vues sur la gestion des espaces et la cohabitation entre les peuples. La démopédie est un cadre où on peut apprendre comment vivre en harmonie avec la nature et les autres êtres naturels. L'humain qui vient pourra se voir pétri des valeurs écologiques pour que l'aménagement du territoire, l'occupation des espaces ne soit à la base de la négation de l'humain.

La démopédie écologique engage la responsabilité des dirigeants qui doivent mettre en place une politique environnementale capable de faire face aux enjeux écologico-démographiques. En effet, les dirigeants sont priés d'avoir un plan d'aménagement qui respecte des normes et éduque le peuple à observer les gestes écologiques pour éviter par exemple certaines maladies liées à l'insalubrité et autres. Avec la démopédie, le peuple pourra être sensibilisé sur le circuit pouvant conduire à l'occupation d'un terrain. Elle permet de lutter contre les constructions anarchiques et d'autres abus constatés en matière d'aménagement du territoire.

c. L'humanisme cosmophile

L'humanisme cosmophile s'inscrit dans la droite ligne des préoccupations du développement durable. En effet, « l'idée de l'"humanisme écologique" se propose comme une vision soucieuse d'allier le noble devoir du développement humain avec l'impératif écologique de préservation de la nature. Il s'agit d'une quête du bien-être de l'homme

qui s'accompagne d'une sollicitude morale pour la nature, du souci de protection des équilibres cosmiques »²⁶⁴.

L'humanisme cosmophile ne conçoit plus l'homme comme seulement un être social. La socialité revêt une autre dimension qui ne se limite pas seulement à son semblable. Au contraire, « l' « humanisme cosmophile » se développe sur fond de l'idée que l'homme est un animal non seulement social, mais bien davantage, éco-social. Cette éco-socialité humaine entraîne des conséquences qui amènent à transgresser les frontières de l'éthique sociale afin de les ouvrir aux exigences écologiques. Dans la dynamique éthique de l' « humanisme cosmophile », la relation établie entre l'homme et la nature rature la hiérarchie, renverse la pyramide pour fonder la tâche de responsabilité humaine dans une asymétrie pragmatique qui fait de l'homme le gardien de l'ordre dans la nature, gage de la vie sur terre ».²⁶⁵

Avec l'humanisme cosmophile, est affirmée la nouvelle manière d'être et d'habiter la nature. Cette nouvelle manière demande à l'homme de renoncer à une exploitation sauvage, abusive et non ordonnée de la nature au profit du vivre-de-la-nature²⁶⁶.

« Le vivre-de-la-nature » montre comment à travers l'aménagement du territoire, l'homme peut vivre désormais en harmonie avec la nature sachant que sa vie dépend de ce que son agir fait subir à la nature. Il affirme justement cette relation de dépendance qui se développe entre l'homme et les organismes vivants. C'est en cette perspective que Jean Onaotsho Kawende affirmera que « l'idée de « vivre-de-la-nature » rend compte de

²⁶⁴ J. ONAOTSHO Kawende, *Art. cit.*, p.208. L'humanisme cosmophile inspire donc une sollicitude envers la nature qui porte à protéger celle-ci et à refuser de rompre le lien vital qui nous rattache à elle.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 213.

²⁶⁶ Selon Jean Onaotsho, le « vivre-de-la-nature constitue un mode authentique d'habiter le monde. C'est une manière d'habiter le monde qui repose sur l'appréhension par l'homme de son être-au-monde comme condition sine quoi non de sa vie, sur la conscience du sort de l'homme avec la nature.

la dépendance de l'homme vis-à-vis d'une nature dans laquelle il se définit et sans laquelle il ne saurait vivre. « Vivre-de-la-nature » rend compte de la reconnaissance de la nature comme ce sans quoi la vie humaine n'est pas possible. Il s'agit de comprendre que l'homme est lié à la nature de telle sorte que la rupture du lien compromet sa vie. Par conséquent, l'action de l'homme sur la nature doit préserver la possibilité de la vie humaine qui ne se déploie véritablement que sous le mode du « vivre-de-la-nature » ». ²⁶⁷

Pour conclure, disons que l'aménagement du territoire est l'une des exigences de l'écologie relationnelle qui affirme la pluralité des co-existences. Se basant sur la complexité, l'aménagement du territoire réconcilie l'humain avec la nature en insistant sur les notions de partenariat, de co-appartenance et de co-subjectivité. L'humain qui vient est appelé à vivre en harmonie avec la nature et cela grâce à la socialisation, à la moralisation et la démopédie écologique. Bref à faire preuve d'humanisme cosmophile, c'est-à-dire à être un être à la fois social et écologique, donc un être éco-social.

²⁶⁷ J. ONAOTSHO Kawende, *Art. cit.*, p.215. Pour Jean Onaotsho, être conscient de vivre, de devoir vivre de la nature et de ne pouvoir vivre, en fin de compte, en dehors d'elle, en rupture avec elle et sans elle, engage l'homme à une triple tâche de responsabilité : d'abord par rapport à la nature, ensuite vis-à-vis de lui-même, enfin face aux générations futures.

ENTRE DEUX MONDES : NOUS VIVONS DANS LE CLAIR-OBSCUR

Par

Professeur Jean-Claude KAKULE

Université Officielle de Bukavu

« Deux choses sont infinies : l'Univers et la bêtise humaine.
Mais en ce qui concerne l'Univers, je n'en ai pas encore acquis la
certitude absolue » Albert EINSTEIN

Résumé

Cette communication se propose de s'attarder sur une approche comparative entre le monde d'hier et l'actuel qui plonge l'humain dans un clair-obscur. Le monde d'hier était fondé sur les principes métaphysiques et éthiques à telle enseigne qu'il était unifié dans sa légendaire diversité. Tandis que l'actuel monde ne s'explique que par la sortie et l'inversion des tendances métaphysiques et éthiques, fondement de l'énergie et du prestige de l'humain. Cela est dû au fait que la pensée humaine est incapable à rattraper ses actions qui deviennent davantage autonomes et dispersées. En effet, les actions humaines débordent ses intentions et ses prétentions les plus neutres. De même qu'il est difficile de pronostiquer rationnellement ce que devient l'humain dans les jours à venir, de même il est ardu de prédire ce que sera la configuration du monde de demain et de ses artifices.

Mots-clés : Deux, monde, clair-obscur

Abstract

This communication aims to focus on a comparative approach between the world of yesterday and today, which plunges humans into a chiaroscuro. The world of yesterday was based on metaphysical and ethical principles to such an extent that it was unified in its legendary diversity. Whereas the

present world is explained only by the exit and inversion of metaphysical and ethical tendencies, foundation of energy and prestige of the human being. This is due to the fact that human thought is unable to catch up with its actions which become more autonomous and dispersed. Indeed, human actions exceed its most neutral intentions and claims. Just as it is difficult to predict rationally what the human being will become in the days to come, so it is difficult to predict what the configuration of tomorrow's world and its devices will be.

Keywords: Two, world, light-dark

Introduction

L'impression est nette : un vieux monde s'en est allé avec ses vertus et éventualités et le second monde, plus qu'incertain et frivole, traîne à s'installer. Entre-temps, les horizons sont clairs obscurs. Cette génération est plongée dans des temps, aujourd'hui plus que cela n'a été le cas, sans boussole ni gouvernail. Mon propos ici tente de décrire le monde tel que je le perçois. Ce monde qui n'est pas autant unifié comme celui d'hier et qui n'a nullement de perspectives qui ouvrent à la compréhension de celui de demain. Dans tous les cas, on y est, on y vit et on y meurt sans grand souvenir. Une vraie césure dans le temps, une vallée de crise engloutissant l'humanité et ses rêves les plus originaux. Tout est piraté, bricolé, jusqu'aux esprits ... on a rempli nos profondeurs par une superficialité frivole et factice. Des idéologies inauthentiques et controuvées fascinent la jeunesse (LGBTI-Q), elles séduisent le monde, elles promettent la puissance sans la justifier ; ou pour tout le moins, sans en expliquer les fondements existentiels. Ainsi, est-il désormais établi que « L'individu seul doit être fondateur, un individu non substantiel, non « durable », (...), mutant, livré à l'inconsistance de ses désirs »²⁶⁸.

²⁶⁸ B. LEVET, *La Théorie du Genre ou Le Monde rêvé des anges*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 2014, p.105.

On vit tout simplement. Cette communication poursuit un double objectif :

D'une part, il s'agit de présenter cette configuration historique du monde qui va son chemin au milieu des complexités et des perplexités pour l'humain et sa place. D'autre part, il est question d'essayer un pronostic philosophique du monde à venir, issu de celui-ci, déjà très dispersé.

Ce propos se déploiera sur trois axes historiques : (1) Un passé dont il convient d'idéaliser l'unité légendaire et caractéristique autour de la raison ; (2) Un monde intermédiaire dont la quête de la puissance éclate la rationalité fédératrice de l'humanité ; (3) Un monde à venir qui n'offre guère des perspectives d'une réussite humaine.

I. L'humanité dans ses prétentions à une rationalité fédératrice de l'humain

Une des puissances reconnues à la raison depuis l'éveil à la politique (vivre-ensemble) se trouve dans la prétention à construire une humanité universelle et le nivèlement des différences accidentelles²⁶⁹. Il n'est nul doute qu'en remontant dans la haute Antiquité, on découvre une dynamique qui présente la raison comme une fédération des humains. Les agents rationnels bénéficient d'un respect moral et juridique universel puisque l'idée de départ est que l'humanité se conçoit à la fois comme ce qui nous fait voir combien les hommes sont semblables et ce qui permet d'entrevoir les différences. A lire les théories sur les débuts de la vie en société, la rationalité est perçue comme la clé de voûte qui définit l'humain en lui octroyant ses caractéristiques fondamentales. Il suffisait donc de justifier des traces de raison pour ne pas être victimes des traitements exclusivistes. Le monde, dans cette tranche historique, était unifié et structuré autour des valeurs humaines universelles. Les différences étant des incidences mineures très surmontables. La reconsidération sans

²⁶⁹ O. ABEL, « Quatorze thèses sur l'humanité universelle et le respect des différences », dans *Esprit*, N°253 (6), Juin 1999, P 101-107.

nuance de nos différences désamorce ces avantages d'un monde des humains hautement « fraternel ». Ce qui a menacé ce bloc uni et cimenté par la conscience de participer aux mêmes valeurs traditionnelles, c'est l'accélération planétaire des échanges et d'un certain commerce qui oblige les hommes à être, sinon, paraître pareils. Alors qu'il était consolidé l'idée que les êtres humains ont un patrimoine essentiel qui les oppose au monde extérieur ; les haines raciales et les oppositions religieuses dogmatiques les incarcèrent dans les différences dangereuses.

Cette défectuosité disqualifie l'homme à ne plus se reconnaître dans l'alternative entre les tenants de l'universel, qui pensent que l'humanité est une, indivisible ; mais qui reportent cette unité sur l'échelle évolutionniste d'un développement où toutes les sociétés tendent vers les mêmes aspirations recoupées par une rationalité commune ; et les tenants d'un relativisme culturel, qui estiment que les différentes culturelles sont incommensurables et doivent être protégées les unes des autres, fût-ce en écrouant des populations dans un nationalisme radical. C'est dans cette perspective que situe cette pensée de YACOURB lorsqu'il estime que pour que toute loi « a besoin d'être située dans l'espace, le temps et le contexte culturel qui l'a produite. Chaque société génère une constitution à son image du moment, reflet de ses traditions, de ses mœurs et miroir de son imaginaire. »²⁷⁰ De Kant à Weil, la question d'un monde structuré autour des valeurs humaines s'apparente toujours à l'avalanche des bienfaits dont l'être humain a été gratifié en étant doté de la raison. Celle-ci porte l'homme à l'universel ; ce qui est une perspective essentielle de raccorder l'humanité au rapport de respect des différences. Si j'atteste que le monde d'hier fut plus rapiécé par des valeurs largement partagées, c'est précisément parce que plusieurs

²⁷⁰ Y. JOSEPH, « mondialisation, démocratie et cultures », dans *Etudes interculturelles*, Revue d'analyse publiée par la Chaire Unesco de l'Université catholique de Lyon, pp. 29-34, 2008.

penseurs ont souscrit à la tradition universaliste. Cette approche a le mérite, ou mieux, l'avantage de présenter les êtres humains dans leurs aspirations à plus d'humanité. La voie de la raison ; si déjà celle-ci est voulue universelle, dissuade les velléités relativistes qui déchiquètent l'humain.

Plus loin qu'on puisse scruter les modes de vie, un constat se dégage : le monde pré-technophile était moins complexe que celui dont notre génération aura été un témoin désenchanté. L'intrusion de l'argent comme valeur cardinale, de la puissance à préserver ou à conquérir, de la sécurité artificielle offerte par les armes, ... a été une césure dans l'histoire signant ainsi un passage amer d'un monde à un autre²⁷¹.

Nous sommes visiblement en train de quitter un monde pour un autre. Et s'il faut dépassionner le débat, nous nous retrouvons entre deux mondes. Le nôtre n'a pas d'identité précise car péniblement déchiffrable. Cet espace temporel transitoire se caractérise par une série d'idolâtries allant de l'idéalisation du capital au mépris de l'esprit, en passant par la survalorisation de la puissance les uns sur les autres. Dans ce contexte, le respect de l'être humain devient une métaphysique peu digne d'attention de la gente mondiale. Ici, l'éthique est réduite à la mécanique du pouvoir et l'efficacité des idéologies avilissantes de l'humain.

Tout porte à croire que l'humanité a perdu ce qu'elle est d'essentiel : l'humain. La dignité de l'homme est diversement définie et rentre parfois dans des rapports dangereux de l'avoir et de la possession. La puissance matérielle et le biceps des armes dictent la nouvelle morale dans laquelle les pauvres et les exclus sont indignes d'une quelconque prise en charge ; même pas scientifique. Le statut de ce monde est à

²⁷¹ A. GAUTIER, *Genre et biopolitiques. L'enjeu de la liberté*, Paris, L'Harmattan, 2012.

débrouiller dans l'éclatement des rationalités et à la dispersion des aspirations humaines dues au relativisme outré.

I. 1. Un monde intermédiaire dont la quête de la puissance éclate la rationalité fédératrice de l'humanité

Ici les valeurs d'antan souffrent de la négligence généralisée. Elles sont vite remplacées par un nouveau discours sur l'humanité, décroisé, désaxé et volatile. La « norme » se vide de son contenu universel ; chacun ou chaque catégorie d'hommes y affecte un sens selon ses orientations ou ses folles hallucinations. Il convient donc de redéfinir ce qui est « normal ». Il y a peu que le monde tombait d'accord sur ce qu'il convient d'appeler « norme ». Aujourd'hui, plus qu'on pouvait se l'imaginer, ce qui est normal, ne l'est que sur base des conventions restreintes et éphémères ; mais surtout exclusivistes. C'est « normal » de choisir son genre (orientation libre), c'est normal de se marier entre hommes/ femmes, c'est normal de décimer des peuples entiers pour des enjeux inconnus, c'est normal de.... La rationalité qui est à l'œuvre dans toutes ces dynamiques idéologiques sulfureuses disperse la conception de l'humain et affaiblit le traitement jadis réservé à l'être humain.

Les mutations impressionnantes de ce millénaire se résument dans quelques évidences frappantes : la généralisation excessive du numérique, les libertés individuelles faisant sauter les verrous éthiques, ou encore, relativisant outre-mesure plusieurs valeurs jusqu'ici sacro-saintes, la percée des puissances militaires, ... On se pose donc la question de savoir ce que devient l'humain dans tout ça²⁷². Il faut en convenir enfin que le mouvement de détronement de l'humain est déclenché par Copernic. Il a chassé l'homme du centre de l'univers. A sa suite, Lamarck et Darwin l'ont expulsé du sommet de la création ; notre société s'active, à forte tendance, à chasser l'humain du cœur des affaires mondiales. Les projets

²⁷²A. KAHN, *Et l'homme dans tout ça ? Plaidoyer pour un humanisme moderne*, Paris, 2000.

de vie des nations, aujourd'hui se préoccupent de rendre les institutions puissantes sans tenir compte de ce que l'homme y conserve sa substance, ce qu'il a de divin²⁷³.

Cela ne fait l'ombre d'aucun doute, les grandes révolutions progressent dans la plus grande indifférence de soins qui améliorent l'être humain. L'oubli de l'exaltation de la dignité bénéficie du silence spectaculaire des médias et des politiques publiques; lesquels remplissent nos activités des publicités, des jeux, de la propagation de la violence, de la canalisation d'une pensée officielle unique... Rares sont aujourd'hui des publications qui permettent aux humains de redécouvrir la valeur transcendante qui lui revient. La métaphysique, l'éthique et l'anthropologie philosophique intéressent trop peu les champions des idéologies et les tenants de la marche du monde. C'est dans ce chaos où l'humanité fait peu de cas que le néomalthusianisme refait surface, l'eugénisme artificiel promet à l'humanité des êtres plus adaptés, plus efficaces et plus voulus par le rythme du monde accéléré vers des pouvoirs non justifiés, des puissances absurdes, et peut-être des forces destructives de l'humanité.

Toutes ces contrefaçons qui altèrent le poids ontologique de l'homme sont des grands dividendes des idéologies essayées comme alternative de la vacuité du sens de la vie après la frénésie au monde sans profondeur. La légèreté avec laquelle les questions de la survie de l'homme au milieu des cafouillages idéologiques contemporains sont évoquées – quand elles le sont – fait penser au commentaire de Louis XVI dans son journal intime à la date du 14 juillet 1789 : « Aujourd'hui rien... » L'irrésistible dictature des biotechnologies emprisonne l'humanité dans des catégories muettes et superficielles. Ses conséquences sur l'homme et les conditions de son existence sont immesurables et sans commune proportion avec toutes raquettes économiques et les stratégies militaires en passe d'engloutir le monde et ses habitants. C'est un véritable désenchantement du monde.

²⁷³ *Ibid.*, p. 17.

a. Notre monde désenchanté et vole en éclat : le langage numérique et l'appauvrissement de l'humain

Le concept de « **Désenchantement du monde** » se reformule à partir de la pensée sociologique de Weber depuis 1917 pour nommer la rupture progressive entre les croyances magico-religieuses et le schéma d'approches plutôt scientifiques de l'être. C'est sous ce sillage que les idées de sécularisation et de modernité vont germer et prospérer. Selon plusieurs commentateurs de Weber, le désenchantement du monde est positivement connoté, en tant qu'incidence d'un progrès social débarrassé de la superstition et des soupçons malsains. Cependant, ce concept porte une décharge négative forte quand il sert à signaler au monde le divorce d'avec un passé plus harmonieux au bénéfice des idéologies relativistes, libéralistes et privatistes.

D'après Weber lui-même, il signifie une perte de sens et déclin des valeurs humaines fédératrices, du fait que le processus de rationalisation dicté par le pan-économisme tend de plus en plus à imposer ses exigences aux humains au détriment des tendances de fraternisation universelle de l'humanité, hier plus harmonieuse²⁷⁴. Il y en a ceux qui attachent cette perturbation de l'humanité au fait qu'à l'échelle mondiale, les sociétés se massifient (accroissement de la population, urbanisation galopante, développement exponentiel des télécommunications, ...) et que l'idée que les questions d'intériorité et de spiritualité se retrouvent dévaluées ; voire occultées dans les flux d'informations et de bruits des médias partisans²⁷⁵.

L'automatisme que cet état des choses a fini par installer exposera, à toute évidence, la société contemporaine à des choix d'itinéraires toujours trop étroits, à des raccourcis de vie facile mais peu méditée, à une superficialité

²⁷⁴ Max Weber ;

²⁷⁵ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, édité, traduit et présenté par Jean-Pierre Grossein, Gallimard, Paris, 2003.

des relations humaines²⁷⁶. Ceci a desséché le langage et la communication entre les hommes en les rendant laconiques et stéréotypés. Des formules prédéfinies dans nos téléphones, des émojis et des réponses proposées (faute de temps, croirait-on) manquent cruellement d'intériorité, de conviction, de profondeur, de familiarité, ... bref, un langage mécanique qui dégarnit le sentiment d'amour et de convivialité. Notre monde est là. Un visage du bois, un anonymat qui a fini par desservir ce que l'homme avait de divin en lui : l'altérité, la transcendance de l'autre²⁷⁷. On peut ne pas se rendre compte, l'immatriculation des humains a vidé l'humanité de tout son sens métaphysique et éthique. La civilisation librement connectée et fortement numérisée proscriit à sa génération toute forme d'humour, en échange des phrases appauvries comportant des mots-clés. Elle interdit toute réaction d'ironie, par laquelle, pour le moins, serait préservé à cette époque bouillante, un caractère humain²⁷⁸. Du haut de cette expérience, une leçon sera certainement indélébile : la découverte, peut-être tardive et désespérante ; des ravages des arborescences informatiques appliquées à la gestion des problèmes typiquement humains et, éventuellement, entrevoir la misère des hommes, désormais sans affinités élémentaires²⁷⁹.

Un constat précurseur du philosophe Théodore Adorno, qui n'a pourtant pas connu l'essor de nos technologies d'information et de communication devrait nous dresser l'oreille : « Derrière une clarification et une transparence apparentes des relations entre les hommes, où plus rien n'est laissé dans la vague, c'est la brutalité pure et simple qui s'annonce. »²⁸⁰

²⁷⁶ J.-M. BESNIER, *L'homme simplifié. Le syndrome de la touche étoile*, Fayard, Paris, 2012, p.88.

²⁷⁷ E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, la Haye, Martinus Nijhoff, 1961.

²⁷⁸ J.-M. BESNIER, *Op.Cit*, p.7.

²⁷⁹ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 2002.

²⁸⁰ Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée* (1951), § 20, trad. Kaulfholz et Ladmiral, Payot, 1980, p. 39.

Dire désenchantement, ici, c'est trop peu de choses. Notre génération aura été témoin d'un tâtonnement collectif où la sécurité de l'humanité est placée dans le surarmement du monde. Pure absurdité. Compter sur la machine de la mort, à destruction massive pour prévenir des morts massifs dans l'un ou l'autre pays s'avère une méthode inqualifiable et contraire au génie humain originel. Du coup, on assiste à un spectacle désolant des guerres artificielles dans plusieurs coins du monde ; insolubles, car incomprises. Peut-on donc redouter le cauchemar de notre temps qui se résume en une crise d'intelligence doublée d'un volontarisme à la ruine de l'humanité au profit d'une minorité toujours rarement définie. Une autre erreur voisine, c'est lorsque, pour combattre la faim dans le monde, les capitalistes font concurrence avec la nature en proposant des aliments OGM aux masses humaines des pays faibles. Selon Ziegler, la faim est une fabrication des mains des hommes avec pour but de défier la nature qui offre gratuitement la nourriture à la terre et à ses habitants. D'où, il faut créer la faim et proposer des aliments artificiels et chimiques²⁸¹. Si on peut admirer pareille initiative qui porte la production agro-pastorale à l'exponentiation, il y a cependant de quoi déplorer la qualité de ces nourritures produites aux laboratoires chimiques qui peuvent représenter aujourd'hui un problème de santé publique.

Les libertés individuelles au-delà de la **norme**, et l'ambiguïté que revêt aujourd'hui ce concept de « **norme** », tout ceci couplé avec les velléités de puissances des cosmocrates capitalistes plonge notre monde dans **le clair-obscur**. La lecture curieuse et sévère de notre monde ne laisse aucunement entrevoir un pronostic du monde à venir. On s'imagine très péniblement ce que devient le monde après celui-ci, tant les révolutions sont aussi bien profondes que rapides.

²⁸¹ J. ZIEGLER, *L'empire de la honte*, Fayard, Paris, 2005.

b. Peut-on compter sur l'avenir pour une humanité rachetée, réhabilitée ou plus réconciliée ?

Cette question procède de l'angoisse que le monde actuel a réussi à planter dans l'esprit de tout homme épris de sens critique. C'est un cri de désespoir, de doute, de crainte, de frisson ; cependant il peut susciter de nouvelles espérances car la réflexion, surtout quand elle est philosophique, se pose comme un rayon solaire qui vient dissiper les brouillards et les zones d'ombres.

Avant d'aller plus loin, examinons ici rapidement la prophétie de Jacques Attali dans son ouvrage prémonitoire : Une brève histoire de l'avenir (2006). Ce regard nous permettra de voir jusqu'où l'humain peut espérer son rachat.

Jacques Attali fait des prospectives époustouflantes : A voir l'épaisseur des décisions absurdes que les multinationales font prendre aux hommes d'Etat (sur la Covid 19 et autres grands marchés juteux), cet auteur a raison et nous avons l'impression d'être en train de traverser les six étapes de sa prospective. Grand géopoliticien de notre temps, Attali nous rappelle l'évolution des sociétés humaines... D'après sa théorie, l'évolution des Sociétés humaines a toujours été conditionnée par trois ordres :

- ✓ L'ordre religieux : les rites
- ✓ L'ordre militaire : les guerres
- ✓ L'ordre marchand : les échanges et l'économie

Actuellement, l'ordre marchand prédomine sur les deux autres sans les anéantir. Attali décrit ensuite l'ordre marchand et son développement contemporain. Il en déduit six grandes étapes de 50 prochaines années (à partir de 2006);

- 1^{ère} Etape : La baisse relative de la toute-puissance de l'Amérique. Ce qui ouvrira à un monde multipolaire, avec plusieurs pôles de puissances en lice.

- 2^{ème} Etape : La consécration du marché et des multinationales comme véritable pouvoir au-dessus du bon sens et de la politique des Etats.
- 3^{ème} Etape : La recrudescence des criminalités économiques et de la criminalité tout court, car le marché est mondial, mais la démocratie ne l'est pas. Beaucoup d'Etats voyous étant économiquement puissants.
- 4^{ème} Etape : Des explosions démographiques (gênantes) et la configuration majoritairement afro-asiatique de la population mondiale (l'Inde sera plus peuplée que la Chine, l'Afrique accroîtra sa population mais l'Occident sera dépeuplé progressivement...) Des migrations seront incontrôlables, très peu d'habitants de la terre vivront dans leurs pays d'origine...
- 5^{ème} Etape : Des guerres et des massacres pour se disputer les ressources (l'eau, les terres arables, les minerais, ...) qui deviendront de plus en plus rares. Des sauvageries totales...
- 6^{ème} Etape : Une nouvelle ère et une redéfinition du mode de vie s'imposent.

Nombreux accusent Attali d'avoir une vision apocalyptique de l'avenir de l'humanité. Sa réponse est claire : « Rien ne prouve que moi-même je souhaite que les choses se passent comme je les prévois mais mon rôle est d'esquisser les scénarii les plus probables si nous ne changeons rien sur notre mode de vie actuel... ».

C'est entre les mains très fragiles de l'homme contemporain qu'une telle humanité repose. D'où la question de départ de Axel Kahn : « Et l'homme dans tout ça ? » Il faudra donc un plaidoyer insistant pour que l'humanité s'adapte aux ressorts de l'essor sociétal qui n'écoute autre chose que les bruits de ses folles ambitions. Si l'humain entretenait l'illusion de n'agir que dans l'intérêt de la conservation de son genre ; je crois qu'il est grand temps qu'il réalise que ses actions et ses œuvres s'autonomisent progressivement et les chassent du centre de ses propres préoccupations.

Le monde d'aujourd'hui ne s'explique que par la sortie et l'inversion des tendances métaphysiques et éthiques d'où l'humain tirait encore sa force et son prestige. Il paraît urgent de réaménager de nouveaux espaces de réflexions qui réinsèrent l'humain dans les vastes réseaux et programmes d'action sur l'échelle mondiale. La course à la puissance sur les choses fragilise, à toute évidence, l'homme et pousse hors de lui-même d'où il assiste impuissant à son prolongement et à sa déchéance. Tous les discours politiques et écologiques actuels tentent, en vain, de produire le redimensionnement de l'humain. Hélas, ils n'arrivent pas à rattraper l'action de l'homme, qui, désormais, semble déborder ses intentions et ses prétentions les plus neutres. La désillusion dévaste le reste du monde. Il est donc difficile de pronostiquer rationnellement ce que devient l'humain dans les jours à venir. Autant plus difficile de prédire ce que sera la configuration de son monde et ses artifices.

Conclusion

Après ce parcours assez rapide de trois mondes ; autant plus rapide qu'il n'a certes pas fait attention à plusieurs détails, une recommandation mérite d'être ici retenue : la promotion d'une humanité qui renseigne à la fois que les humains sont semblables et différents. La menace la plus redoutable demeure la pensée unique dont la tendance dangereuse est d'obtenir une confusion des idéaux, assez souvent, minoritaires, au nom d'une certaine tolérance et d'une certaine liberté.

Un regard sur le passé peut nous en convaincre, le monde était unifié dans sa légendaire diversité. La conception d'une raison fédératrice n'avait jamais comme but le nivèlement des différences des modes de vie, d'aspirations et d'autonomie des peuples. Bien plutôt l'unité dans la diversité. Les valeurs universelles étaient encore au cœur du système mondial avant que la dispersion ne batte en brèche une humanité autrement orientée vers des perspectives plus humaines.

Le monde actuel paraît tout autre. L'homme semble avoir perdu le contrôle de ses actions. Tant et si bien qu'elles sont arraisonnées aux soucis d'un autre type que la dignité de l'homme lui-même. La pensée humaine n'arrive plus à rattraper ses actions qui deviennent davantage autonomes et dispersées. Des idéologies éclatent les rationalités sous prétexte d'une pluralité de pensées, d'actions et de modes de vie. Ce qui provoque l'évanescence des transcendants de l'être (unité, la beauté, la bonté et la vérité) et l'effritement des valeurs humaines fondamentales. Avec l'envahissement des réseaux de télécommunication dans le moindre détail de la vie des humains, la personne humaine devient un personnage de l'écran, anonyme et insensible.

Il devient difficile de s'imaginer l'humain dans le monde à venir. Pour que l'humanité recouvre toute sa cohérence, l'homme d'aujourd'hui est invité à redimensionner son action, à revoir à la baisse ses ambitions à la mesure d'une humanité plus réconciliée, à contrôler ses prétentions à la puissance dans la mesure où il affectera une finalité sensée à cette puissance. Autrement, l'humain est exposé à une déchéance aussi bien certaine qu'irréversible.

Bibliographie

Bérénice Levet, « La Théorie du Genre ou Le Monde rêvé des anges », Éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 2014.

Olivier Abel, « Quatorze thèses sur l'humanité universelle et le respect des différences », *Esprit*, N°253 (6), Juin 1999, p. 101-107.

Yacoub Joseph., « mondialisation, démocratie et cultures » in, *Etudes interculturelles*, Revue d'analyse publiée par la Chaire Unesco de l'Université catholique de Lyon, p. 29-34, 2008.

Arlette Gautier, *Genre et biopolitiques. L'enjeu de la liberté*, L'Harmattan, 2012.

Axel Kahn, *Et l'homme dans tout ça ? Plaidoyer pour un humanisme moderne*, Paris, 2000.

Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 2002.

Jean-Michel Besnier, *L'homme simplifié. Le syndrome de la touche étoile*, Fayard, Paris, 2012.

Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée* (1951), § 20, trad. Kaulfholz et Ladmiral, Payot, 1980.

Jean Ziegler, *L'empire de la honte*, Fayard, Paris, 2005.

Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, édité, traduit et présenté par Jean-Pierre Grossein, Gallimard, Paris, 2003.

Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, la Haye, 1961.

AXE IV

L'HUMAIN, LA POLITIQUE ET L'EDUCATION

**LA POLITIQUE CONGOLAISE D'HIER À DEMAIN.
RÉFLEXION SUR LE DEVOIR-FAIRE DU CONGOLAIS FACE
À UNE ÉCOLOGIE POLITIQUE HOSTILE À SON BIEN-ETRE**

Par

Pr Jean-Pierre BOKANGA Itindi
Université de Kisangani

Résumé

Il se dégage de cette communication que la politique congolaise d'hier à aujourd'hui a essentiellement auguré une écologie politique guidée par la motivation tribaliste despotique, égoïste. Cela a eu comme corollaire la création d'une société de dénie de la reconnaissance des droits des autres au bien-être. C'est une société où le développement ne restera qu'un vœux pieux. Ainsi, l'écologie politique de demain doit être le levier du bonheur du congolais. Pour y arriver, le devoir-faire éthique aujourd'hui doit consister à promouvoir certaines valeurs cardinales, gage d'une mutualité socio-politique où la reconnaissance de l'autre devient le maître-mot du vivre-ensemble harmonieux.

Mots-clés : Politique, Congolais, Hier, Demain, Réflexion, Devoir-faire, Écologie politique, Hostile, Bien-être.

Abstract

It emerges from this communication that the Congolese policy of yesterday to today has essentially foreshadowed a political ecology guided by the despotic, selfish tribalist motivation. This has led to the creation of a society that denies recognition of the rights of others to well-being. It is a society where development will remain only wishful thinking. Thus, the political ecology of tomorrow must be the lever of happiness for the Congolese. To achieve this, the ethical duty today must be to promote certain cardinal values, a guarantee of socio-political mutuality where the

recognition of the other becomes the key word for living together in harmony.

Keywords : Politics, Congolese, Yesterday, Tomorrow, Reflection, Duty-do, Political ecology, Hostile, Well-being.

Introduction

Le décryptage phénoménologique de la politique exercée en République Démocratique du Congo démontre que si le pays connaît un ralentissement dans la promotion du bien-être de tous, c'est à cause de la nature des différentes écologies politiques hostiles entretenues par les gouvernants et les gouvernés. Ces réflexions ont comme tâche de révéler les tares – grâce à un recours historique – des écologies politiques congolaises d'hier et d'aujourd'hui, afin de proposer ce que, demain, doit faire le congolais pour faire créer une nouvelle écologie politique à même d'assurer son bien-être.

I. De la phénoménologie de l'écologie politique congolaise d'hier à aujourd'hui

Le concept d'« écologie politique », qui a connu son abord systématique dans les années septante (70), se laisse classiquement aborder dans le débat tournant essentiellement autour du critère éthique à retenir dans nos relations avec la nature²⁸², entendue principalement au sens de l'écologie, celle-ci pris en rapprochement sémantique avec le concept biosphère entendu comme compartiment de l'univers où se trouve la vie²⁸³. Il s'agit, par ce concept, d'intégrer les enjeux environnementaux à l'organisation sociale, économique et politique, grâce un nouveau modèle de

²⁸² F. FLIPO, « Penser l'écologie politique », *Vertigo - la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Volume 16 Numéro 1 | mai 2016, mis en ligne le 09 mai 2016, consulté le 03 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/vertigo/16993> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/vertigo.16993>.

²⁸³ F. RAMADE, *Éléments d'écologie – écologie fondamentale*, Paris, Dunod, 2003, p. 5.

développement basé sur une transformation radicale du rapport activité humaine/environnement.

Mais dans le cadre de ces réflexions, force sera de constater ma volonté manifeste de feindre cette appréhension classique pour donner à l'expression « écologie politique » un sens particulier découlant d'un procès tropologique appliqué au concept « écologie ». En fait, l'écologie fait référence aux interactions (interrelations, c'est-à-dire relations intra et interspécifiques ²⁸⁴) des êtres vivants (la biodiversité) avec leur environnement et entre eux au sein de cet environnement (l'ensemble étant désigné par le terme « écosystème »). Parce qu'il y a dans cette définition l'idée d'interaction des êtres entre eux et avec leur environnement, l'écologie, transposée dans le domaine politique, portera la signification de l'environnement politique, de l'espace de la gestion de la cité dans lequel s'exécutent les différentes interactions entre gouvernants et gouvernés en vue d'un vivre ensemble harmonieux. L'écologie politique pris dans ce sens sera celle qui fait référence à des outils administratifs, politiques et économiques, pour parvenir à un modèle de développement assurant les le bien-être de tous les citoyens, à commencer par ceux des plus démunis, sans compromettre les droits des générations futures. C'est dans cette perspective que doit se comprendre aussi l'écologie politique congolaise, laquelle fait l'objet des réflexions phénoménologiques dans ces papiers.

I. .1. Ecologie politique congolaise d'hier

'Hier' dans ce contexte signifie « passer » au sens historique. Ainsi, il est d'une notoriété remarquable de constater la difficulté de procéder avec exactitude par phénoménologie de l'écologie politique congolaise du passé sans préciser la tranche temporaire de ce passé. Je ne tiendrai donc

²⁸⁴ C. FAURIE et Al., *Écologie. Approche scientifique et pratique*, Paris, Editions Tec&Doc, 2012, p. 9.

pas compte du passé lointain (allant des lueurs de la constitution de l'Etat Indépendant du Congo jusqu'aux temps du Congo belge), mais du passé que je considère de récent (allant de l'indépendance à la fin de la deuxième république²⁸⁵).

En effet, le regard rétrospectif sur le contexte de l'émergence de l'histoire politique du Congo d'après l'indépendance remarquera un tableau peu reluisant. L'histoire démontre que peu de temps après que les Institutions politiques – calquées en parti sur le modèle occidental – commençaient à devenir fonctionnelles, les espoirs charriés par l'acte de l'indépendance devenaient de moins en moins probants et ce, pour plusieurs raisons. Le manque d'élite réellement formée à la gestion de la chose publique a occasionné une incompréhension quasi-totale des fondamentaux de la gestion. Chose qui créera une écologie politique qui profitera aux Belges dans la prise en étau des institutions politico-administratives, matérialisée par la manipulation de certains prétendus leaders politiques de l'époque. Bien plus, ce déficit élitiste s'est aussi constaté dans le chef de la population qui, à l'aube de l'indépendance, était dans état de quasi analphabétisme ; sa formation intellectuelle (assurée par les religieux) était réduite à sa plus simple banalité (lire, compter et calculer). Un tel état mental a créé un environnement politique où la manipulation de la population (sans capacité élevée du jugement des enjeux du système politique installé) était une affaire récurrente.

Une telle écologie politique, loin de favoriser l'idéal de la gestion politique, c'est-à-dire le bien-être de tous, constituera plutôt la base de l'éclosion des conflits multiformes. C'est ainsi qu'on assistera, entre autre aux conflits nourris par l'ex colon Belge, entre Joseph Kasavubu, président de la république et Patrice Lumumba occupe les postes de Premier ministre et ministre de la Défense, aux différentes mutineries de la force publique

²⁸⁵ Tranche historico-politique marquée par l'incertitude dans la gestion et la dictature institutionnalisée.

suite à la provocation du général belge Emile Janssens, les sécessions du Katanga (sous la houlette de Moïse Tshombe soutenu par la Belgique) et du Sud Kasai (sous l'égide d'Albert Kalonji).

Profitant de ce désordre du sommet à la base de l'appareil étatique, Joseph-Désiré Mobutu formatera un coup d'Etat (le 24 novembre 1965) et s'autoproclamera président. En quelques années, il vide de son contenu la Constitution républicaine et crée une véritable dictature. Il se fait accorder ou s'octroie des pouvoirs exceptionnels : il cumule les fonctions de premier ministre, de chef de l'armée et de législateur. Il nomme les ministres. Le MPR (Mouvement populaire de la Révolution) est le parti-État auquel toute la population doit adhérer. Il installe une écologie politique ressemblant à une sorte de « police politique » intimidant ou torturant les opposants politiques tout en s'assurant de mettre en place un véritable culte de sa personnalité.

Malgré le fait que le pays manquait les élites (dirigeants comme population) formées et compétentes pour tenir l'économie et l'administration, Mobutu lança pourtant sa **politique de zaïrianisation** qui visait à restaurer l'identité congolaise dans un élan d'union patriotique, à la fois en détruisant toutes les références au passé colonial – privant ainsi tout un peuple de son histoire, de sa mémoire, et de ses repères – et en rendant la gestion économique du pays aux Congolais et non plus aux étrangers. Mais faute de gens formés et compétents, cette politique fut un désastre et fit fuir les investisseurs étrangers. L'économie congolaise sombra doucement, dilapidée par une élite corrompue qui ne visait que son propre intérêt malgré la volonté affichée par Mobutu de rendre le Zaïre aux Zaïrois. Singe qui marquera la fin d'une écologie politique aux couleurs d'une dictature qui n'augurait pas un lendemain meilleur et d'une population prête, grâce aux pressions, notamment de l'Eglise et de l'opposant Etienne Tshisekedi, à défier le tyran (Mobutu). Et, en 1990, conscient de la tension qui risquait de faire éclater son environnement

politique, Mobutu déclencha le processus de la démocratisation du Pays. Commença alors le début de ce qu'il nous convient d'appeler l'histoire du Congo d'aujourd'hui.

I. 2. Ecologie politique congolaise d'aujourd'hui

L'aujourd'hui de l'écologie politique congolaise fait référence, dans ces réflexions, à une tranche temporelle qui a occasionné le revirement du pays dans l'aire nommée démocratique. C'est une période allant de l'annonce du processus de la démocratisation du pays par Mobutu jusqu'à nos jours. L'écologie politique plantée en cette période porte aussi des spectres qui n'augurent pas la réalisation de la visée de la gestion de la chose publique et, ainsi occasionne le mal-être du congolais.

En effet, on retiendra de l'histoire qu'après l'annonce, par Mobutu, du déclenchement du processus de la démocratisation du Pays, il a régné une ambiance politique de contestation frontale entre gouvernants et gouvernés. Chose qui mettra le pays dans un état de non-Etat où le désir ardent de la population – poussée par certains opposants et surtout par la religion catholique – était de trouver les voies et moyens de se débarrasser de celui qui venait de faire plus de 30 ans au pouvoir. Un tel environnement politique était donc propice non au développement du bien-être de la population, à l'émergence des marches, de mutineries, des rébellions...

C'est ainsi que, n'ayant ni moyens ni armée pour affronter le Président Mobutu, le maquisard leader rebelle Laurent-Désiré Kabila, jouera les cartes du pouvoir avec l'Occident par l'intermédiaire du Rwanda de Kagamé, en échange d'accords sur l'exploitation des ressources naturelles congolaises et – c'est dans l'ordre du possible – sur la cession de certaines étendues à l'Est du pays.

Après s'être autoproclamé président de la République, en 1997, suite à la fuite de Mobutu, Laurent Désiré Kabila installera une écologie politique qui, aux yeux de plus d'un et malgré certaines pratiques peu orthodoxes utilisés²⁸⁶, semblait être pour le bien-être des populations, tout en le faisant sans eux (population). Mais ces lieux d'espoir seront vite disparus suite à la décision de Laurent Kabila, somme toute patriotique, de ne pas respecter ses clauses avec le Rwanda et les Occidentaux. Ainsi cette écologie politique se transformera à celle qui charrie le désordre dans le pays ; la RDC se transforme en un immense champ de bataille : à l'ouest le Gouvernement Kabila soutenu par l'Angola, le Zimbabwe, la Namibie ; dans le reste du pays et particulièrement à l'est, des groupes armés avides de pouvoir et de richesses. Kabila-père meurt assassiné en 2001.

Joseph Kabila lui succède, mais malgré de nombreuses tentatives d'accords de paix, la guerre n'est toujours pas achevée et le pays reste à la merci des mouvements d'alliances entre factions rebelles dont les revendications et allégeances se font de plus en plus floues. Mais il arrive malgré tout à organiser les élections (parodies des élections ?) où il est élu en 2006 puis réélu en 2011. Et devient celui qui laissera le pouvoir à l'actuel Président de la République Felix-Antoine Tshisekedi après une élection plus que chaotique et contestée en 2018.

Mais force est de constater la ressemblance des écologies politiques plantées par ces deux Présidents : une gouvernance en mal de répondre au bien-être de tous, car parsemée de plusieurs natures d'antivaleurs. En fait, l'écologie politique d'aujourd'hui fait de la République Démocratique du Congo un des pays africains qui n'offre pas l'occasion à la bonne gouvernance et, partant, à la recherche du bien-être du congolais. Cette situation laisse que l'État est confronté en situation de fragilité sociale et politique. La gouvernance du pays est rongée par la palette des pratiques

²⁸⁶ La reprise d'une sorte d'autoritarisme où lui-même se considérait comme le guide incontestable fouettant, incarcérant et, souvent tuant la population en sa guise.

illicites ne répondant aucunement aux critères de d'une gestion orthodoxe de la cité. Des pratiques non réglementaires son presque apologisées ou quasi légalisées : la corruption à petite et à grande échelle, le népotisme, le trafic d'influence, les abus de biens sociaux, le délit d'ingérence, le pillage des ressources naturelles, le formatage volontaire des conflits armés, le tribalisme politique...

Pire encore, les spectres d'une écologie non adaptée à chose publique en RDC aujourd'hui se sont progressivement adaptés à l'ajustement structurel tant dans système gouvernemental que dans la conscience collective de la population. Cette capacité d'adaptation tient au fait que les pratiques illicites sont en réalité profondément enchâssées dans la société où elles trouvent leur justification pour être en fait la forme dominante de gestion du social et du politique. Les institutions formelles (administration, justice, police, armée...) existent certes, mais elles sont accommodées ou contournées. Des telles pratiques consacrent alors l'émergence d'un non Etat. Mais que faire pour que l'écologie politique de demain soit propice au bien-être de tous ?

II. Du devoir-faire du congolais pour l'avènement d'écologie politique visant le bien-être de tous

Il vient d'être démontré dans les lignes précédentes que d'hier à aujourd'hui, les gouvernants et les gouvernés n'arrivent pas à construire une écologie politique qui soit à la hauteur de la prise en charge effective du congolais dans son bien-être. Après plus de six décennies d'indépendance, les défis sont énormes sur le plan politico-socio-économico-administratif. Tout une écologie est mise en place et entretenu pour ne pas permettre le décollage développemental du congolais : une économie extravertie mouvant au gré des caprices des prédateurs miniers agissant en complicité avec une minorité de politiciens à la recherche d'enrichissement rapide, mais aussi grâce une population ignorante de ses

droits et devoirs économiques ; un surendettement caché au peuple dû aux rééchelonnements des arriérés impayés ; un social macabre constituant le cadet des soucis des dirigeants sous l'impuissante ignorance des populations ; une sécurité chancelante et perdurant causée par certains affairistes (investisseurs) occultes des mines fournissant armes et munitions aux différentes forces négatives sous, parfois, la complicité tant des dirigeants que des populations. Il s'agit là donc de l'ancrage d'une écologie politique hostile au bien-être de tous.

Une telle écologie politique, essentiellement guidée par la motivation tribaliste despotique, égoïste, est créatrice ou promotrice d'une société de mépris des uns sur les autres, d'une société de dénie de la reconnaissance des droits des autres au bien-être, une société fabricante des indignés, des méprisés, bref, une société où le développement ne restera qu'un vœu pieux. Que doit faire le congolais aujourd'hui pour qu'advienne, demain, une écologie politique propice à son bien-être ?

La réponse cardinale à cette question n'existe pas. Mais à mon avis, le changement d'une écologie politique hostile à celle propice au bien-être du Congolais est tributaire, principalement de deux facteurs, à savoir le facteur de la connaissance et le facteur éthique. Ainsi donc, le devoir-faire du Congolais sera de promouvoir une culture du savoir à tous les niveaux et d'intégrer l'éthique tant dans la gestion de la chose publique (par les gouvernants) que dans le devoir-agir patriotique (par la population).

II. 1. Du devoir-faire lié au savoir

Il est sans doute vrai que le savoir contribue à la construction, au développement et au fonctionnement d'une société soucieuse du bien-être de ses membres. La promotion d'une écologie politique congolaise propice au bien-être de tous ne sera possible que quand, tout en faisant face aux défis actuels, le congolais (gouvernants et gouvernés) développera un mode de gestion et de fonctionnement de la cité congolaise

qui se fonde sur la culture du savoir scientifique ; tant est vrai que le « savoir, c'est toujours un effort de penser son pouvoir »²⁸⁷.

Par son procès méthodologique, critique, rigoureux et systématique, le savoir à visée scientifique a la capacité de générer, si pas d'octroyer à l'homme et à la société le pouvoir efficace et nécessaire à la fois pour la transformation de la nature (de la réalité) et pour l'orientation, la prévention, la prévision ou l'anticipation.

En effet, le pouvoir est un concomitant intrinsèque du savoir. On peut comprendre le savoir toujours et déjà dans le sillage de conditions de possibilité du pouvoir de s'orienter dans le monde, mais aussi comme le fait de prolonger la pensée par le pouvoir, c'est-à-dire une action qui porte sur notre être-au-monde. C'est dans ce sens qu'écrit exactement Akenda Kapumba : « le savoir comme activité théorique pure offre à l'homme les moyens symboliques nécessaires pour mieux s'orienter dans le monde et susciter ainsi en lui le sentiment de puissance sur d'autres hommes qui ne disposent ni du même savoir ni des mêmes moyens d'orientation »²⁸⁸.

Il a été démontré précédemment que dans l'hier de la politique congolaise, l'insignifiance de la culture du savoir (causée par la quasi absence de l'élite intellectuelle) était l'un des éléments qui ont concouru à l'émergence d'une écologie politique hostile au bien-être du congolais. Ceci est un fait indubitable. Mais dans l'aujourd'hui de la politique congolaise, il se constate un nombre foisonnant d'universitaires. Un esprit avisé se questionnera sur le motif de mes réflexions à vouloir demander au congolais de promouvoir la culture du savoir, sous entendant que cette culture n'existe pas.

²⁸⁷ J.-C. AKENDA KAPUMBA, « Le partage du pouvoir selon le savoir. Essai sur les limites des possibilités du savoir dans la société africaine contemporaine piégée par la mondialisation », dans *Revue Philosophique de Kinshasa*, Vol. XIX, n°37-38 (janvier-décembre 2006), Kinshasa, FCK, 2007, p. 22.

²⁸⁸ *Ibid.* p. 7.

La légitimité de cette question est accordée. Mais je pense que, depuis la création des universités en République Démocratique du Congo, celles-ci (universités) ont plutôt formé plusieurs universitaires (soucieux d'avoir le papier-diplôme) que des véritables intellectuels. Aujourd'hui, plusieurs jeunes congolais étudient non pour œuvrer dans la création des possibles pour l'amélioration de leur société, mais uniquement pour avoir du travail, pour être embauchés dans une organisation quelconque ou, tout simplement, pour être appelés diplômés en, licenciés en, docteurs en... Une telle catégorie de personnes, insérée dans la vie politico-socio-économico-administrative de la cité, ne peut que se constituer en une bande des scientifiques idéologues et inféconds.

Mais il est aussi à constater qu'il existe une « l'intelligentia » congolaise capable de réfléchir et d'agir dans le but de créer une écologie politique basée sur le savoir en l'octroyant un pouvoir d'auto-détermination et d'auto-développement du congolais. Ces intellectuels, en nombre très minime, s'incrument dans la gestion de la res publica. Mais quand ils participent à la prise de décision, ils cessent d'être intellectuels et se contentent de l'exorcisme de leur misère en acceptant volontairement de s'inféoder au politique et, de ce fait, tombant dans l'obscurantisme. Il est un impératif de créer des structures, aujourd'hui, pour que l'écologie politique de demain, grâce au savoir congolais, soit propice au bien-être de tous. Mais ceci ne sera pas un allant de soi. Il faudra une dose d'éthique dans la gouvernance et dans les pratiques patriotiques.

II. 2. Du devoir-faire lié à l'éthique

Plusieurs observations démontrent que la connaissance à elle seule ne constitue pas une garantie d'un comportement patriotique du gouvernant ou du gouverné dans une écologie politique soucieuse de la promotion du bien-être de tous. Il faut toujours que l'exigence rationnelle soit accompagnée de celle éthique.

De nos jours, l'intérêt pour l'éthique dans la gestion de la chose publique va croissant. Autant dire que ce besoin ne naît pas du hasard. La phénoménologie globale de l'écologie politiques d'hier, mais surtout d'aujourd'hui de la République Démocratique du Congo – je l'ai démontré – laisse tramer, généralement, une série de facteurs expliquant une écologie politique, essentiellement guidée par la motivation tribaliste despotique, égoïste et créatrice ou promotrice d'une société de mépris des uns sur les autres, d'une société de dénie de la reconnaissance des droits des autres au bien-être, une société fabricatrice des indignés, des méprisés.

En fait, le terme « éthique » est généralement employé pour qualifier des réflexions théoriques portant sur la valeur des pratiques et sur les conditions de ces pratiques (que dois-je faire ? que dois-je être ?). Dans ce sens, elle constitue une réflexion fondamentale de tout peuple afin d'établir ses normes, ses limites et ses devoirs. Elle tire ses fondements dans une décision dite rationnelle prise à partir d'un libre dialogue entre des individus conscients des savoirs et de cultures parfois riches de traditions et de codes idéologiques assimilés.

C'est pourquoi, pour l'avènement d'une écologie politique de demain qui doit être le levier du bonheur du congolais, le devoir-faire éthique aujourd'hui doit être celui de la promotion de certaines valeurs cardinales, gages d'une mutualité socio-politique où la reconnaissance de l'autre devient le maître-mot en vue d'un vivre ensemble heureux.

En effet, parmi les valeurs éthiques à promouvoir dans l'écologie politique de demain, se trouve la reconnaissance de l'autre. Cette valeur éthique est celle qui prône la nécessité de construire un comportement patriotique (chez les gouvernants et les gouvernés) visant la promotion de la vie bonne avec et pour autrui dans une écologie politique juste. Cette justice, commencée comme vertu téléologique à rendre effective, doit s'ériger à un ordre juridique (dimension coercitive des sanctions). En ce sens, la justice servira d'« idée directrice par rapport au règne des règles, des

normes, des lois qui est celui du droit positif »²⁸⁹, dans le but « de faire entendre la revendication des plus défavorisées dans les partages inégaux »²⁹⁰ que l'avènement tant souhaité par Ricœur de ce formalisme du contrat est proposé afin de neutraliser la diversité des biens au bénéfice de la règle de partage²⁹¹.

Conclusion

L'objectif de ces réflexions était de révéler les tares – grâce à un recours historique – des écologies politiques congolaises d'hier et d'aujourd'hui, afin de proposer ce que, demain, doit faire le congolais pour faire advenir une nouvelle écologie politique à même d'assurer son bien-être.

Il a été démontré que la politique congolaise d'hier à aujourd'hui a laissé développer une écologie politique essentiellement guidée par la motivation tribaliste despotique, égoïste, créant ainsi une société de mépris des uns sur les autres, une société de dénie de la reconnaissance des droits des autres au bien-être, une société fabricante des indignés, des méprisés, bref, une société où le développement ne restera qu'un vœux pieux. Et, dans ce sens, pour une écologie politique de demain, le congolais doit observer les exigences du savoir et d'éthique à tous les niveaux pour espérer un mieux-être.

²⁸⁹ M. REVAULT D'ALLONES et F. AZOUVI (dir.), « Ricœur », in *Cahiers de l'Herne*, Paris, Éd. De l'Herne, 2004, p. 288.

²⁹⁰ P. RICOEUR, *Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001, p. 74.

²⁹¹ *Id.*, *Lecture 1, Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 186.

De l'humanité à l'animalité: l'humain et le politique en République Démocratique du Congo

Par

Professeur Jean-Pierre Lifoli Balea
Université de Kisangani

Résumé

Considéré comme facteur important de régulation de la vie en communauté, le pouvoir politique à cause des comportements de ses détenteurs devient ambivalent. Il navigue entre la réalisation du bien et la commission des actes immoraux. Lorsqu'il est encore à l'opposition ou à la société civile, le politicien congolais affiche son humanité. Arrivé au pouvoir, il devient cynique et perd de ce fait son humanité pour passer à l'animalité. Pour réaliser son passage de l'animalité à l'humanité, le politique congolais doit faire usage de la conscience, de la raison, du mémoire, de la dignité et de sa capacité de comportements moraux dans l'organisation et la gestion de la cité.

Mots-clés : Humanité, Animalité, Humain, Politique

Abstract

Considered like factor important of life regulation in community, the political power because of the behaviors of her possessors becomes ambivalent. It sails between the realization of the good and the commission of the immoral acts. When he is again to the opposition or to the civil society, the Congolese politician displays his humanity. Arrived to the power, he becomes cynic and loses this fact his humanity to pass to animality. To achieve his passage of animality to the humanity, the Congolese politicians must make use of the conscience, the reason, the

memory, the dignity and of his capacity of moral behaviors in the organization and the management of the city.

Keywords: Humanity, Animality, Human, Politics.

Introduction

Cette réflexion est un questionnement sur la prolongation du débat très ancien de l'homme et la politique tel que repris par Aristote, Hobbes, Descartes, Montesquieu, Cardinal Mazarin.

En effet, de toutes les conceptions de l'organisation et de la gestion de la cité, le politique occupe la centralité. C'est l'homme qui détient le pouvoir d'Etat. C'est lui qui donne l'impulsion pour l'évolution positive de la société au sein de laquelle il vit avec ses semblables. Les livres d'histoire sont riches en illustration des hommes politiques qui ont contribué positivement ou négativement à la transformation de leurs sociétés. On les chante en orient ou en occident. On les retrouve dans toutes les époques.

Les juifs citent Jésus- christ de Nazareth qui à son époque avait bouleversé l'organisation politique de son pays. Des hommes de valeurs tels que Copernic, Galilée, restent attachés à l'histoire de l'humanité. L'indien M. Gandhi, l'afro-américain, Luther King, le Sud-africain Nelson Mandela sont des figures de proue marquant notre époque. Les français prennent comme modèle le général Charles de Gaule, les Britanniques Florence Nightingale²⁹². Les américains citent Georges Washington. Les Belges ont érigé une grande statue en mémoire de leur roi Léopold II. Les Russes gardent les souvenirs de Staline, de Michael Gorbatchev, de Vladimir Poutine. Les Ghanéens s'identifient à Kwame Nkrumah ; les Burkinabé citent Thomas Sankara et Ibrahim Traoré. Les Maliens évoquent le

²⁹²D. Borntein, *Comment changer le monde. Les entrepreneurs sociaux et le pouvoir des idées nouvelles*, traduit de l'anglais par Isabelle Taudière et Raymond Clarinard, Paris, Nouveaux Horizons, 2014, p 49.

Colonel A. Goita. Les Guinéens ont dans leurs mémoires le nom du général Sekou Touré. Les congolais célèbrent P.E Lumumba,...

Bien compris, mal compris, les noms des hommes tels que l'Allemand Adolphe Hitler, l'Italien Benito Mussolini, le Chinois Mao Tsé-toung, le Libyen Mouammar Kadhafi, le Cubain Fidel Castro, l'Irakien Saddam Hussein... restent à jamais gravés dans les annales de l'humanité. Chez les Romains, Jules César, les empereurs Caligula et Néron ne manquent pas à l'appel. Très récemment, Oussama Ben Laden à inscrit son nom dans l'histoire des Etats-Unis d'Amérique.

Ils sont nombreux, ces hommes et ces femmes qui par leurs actes politiques ont d'une manière ou d'une autre influencé les cours des événements à travers le monde. Qu'en est-il alors de la République Démocratique du Congo ? Existe-t-il des signes de l'humanité ou de l'inhumanité dans l'agir du politique congolais ? Quelles sont les manifestations et les motivations de son agissement ? Comment opérer la mutation ?

Pour tenter de donner un sens à ce questionnement, nous abordons cette réflexion en trois séquences. La première présente le contexte général la vie politique au Congo, la seconde et la troisième reviennent sur les manifestations de l'humanité et de l'inhumanité chez les politiques congolais.

I. Le contexte général de la vie politique en République Démocratique du Congo

La bipolarité est la caractéristique généralement observable dans le jeu politique en RDC. Le politique congolais s'identifie par son discours. De ce fait, il est rangé soit dans le camp de l'opposition soit dans celui du pouvoir en place. Le centre politique n'existe pas réellement en RDC. La société civile sensée être neutre est indexée. Elle est jugée proche de l'opposition, soit proche du régime en place. Les confessions religieuses dans leur diversité apparaissent aussi dans l'alignement idéologiquement

politique. L'Eglise catholique par exemple fait souvent objet de controverses ²⁹³. Dans l'hypothèse où les confessions religieuses n'apparaissent pas au classement politico- idéologique, leurs animateurs n'y échappent, eu égard à la distance qui les éloigne ou les rapproche des thèses soutenues par les politiques congolais dans leur bipolarité.

Dans le jeu pour la conquête, l'exercice et la conservation du pouvoir en RDC, les stratégies des principaux acteurs (le pouvoir, l'opposition et la société civile), permettent d'identifier qu'il s'agit d'une compétition ²⁹⁴ directe ou indirecte, homogène ou hétérogène. La compétition politique est directe lorsque les acteurs sont clairement identifiés. Cependant, lorsque les acteurs sont invisibles, la compétition devient indirecte. Dans ce cas c'est généralement le recours au camouflage et à la lutte clandestine.

Le camouflage étant une stratégie de combat politique qui consiste à cacher les objectifs politiques derrière les objectifs non politiques. C'est souvent le cas des associations à but non lucratif. Généralement, dans les pays à régime autoritaire, comme en RDC, les organisations de la société civile (syndicats, droits de l'homme, Eglise, ...) assument des rôles politiques. Derrière les projets de développement se cachent les objectifs ou les projets purement politiques.

La lutte clandestine, quant à elle, est souvent occasionnée par un environnement politique malsain : étouffement de l'opposition, répression policière, absence de liberté ou existence des libertés apparentes. C'est généralement les cas observés dans les pays africains, asiatiques et latino – américains.

La compétition est homogène ou hétérogène, selon que les protagonistes sont au départ d'accord ou non avec le contexte et les règles de jeu établies ²⁹⁵.

²⁹³C. Braeckman, *Terreur africaine. Burundi, Rwanda, Zaïre : les racines de la violence*, Fayard, Bruxelles, 1996, p49.

²⁹⁴ C. Kabuya-Lumuna, *Manuel de Sociologie politique*, Presses Universitaires de Kinshasa, 2011, pp 322-323.

²⁹⁵ Ibid. p322.

II. Le politique congolais : un humain ?

En RDC, l'humanité se révèle généralement dans le dire et l'agir du politique congolais lorsqu'il est encore à l'opposition ou à la société civile: il va à l'Eglise, il assiste aux deuils dans son quartier...Il lutte pour le respect des droits des autres²⁹⁶. Il accepte l'emprisonnement, il va à l'église, il assiste aux deuils de son quartier. Bref, le politique fait montre d'une humilité sans précédent. Il se porte garant de la promotion du bien-être communautaire. C'est l'avocat du peuple, le soldat du peuple, le défenseur judiciaire pro deo, militant écologiste, féministe, le modèle d'un homme ou d'une femme qui croit aux valeurs. Il suscite espoir et admiration de son environnement immédiat.

Somme toute, en RDC, le politique est un humain lorsqu'il est à l'opposition ou militant d'une organisation de la société civile.

III. Le politique congolais : une bête selon Hobbes ou un animal dans le sens d'Aristote?

Pour Aristote, l'homme est par nature un animal politique²⁹⁷. Il dispose de la conscience. L'homme est doué de raison, peut rire, raisonner. Il a la mémoire et la capacité des comportements moraux, ce que la bête ne peut pas faire. L'homme est capable de se projeter dans l'avenir pour anticiper certains problèmes pouvant surgir au sein de la société affirme Antoine Balzean. La bête est sans intelligence. Il fait ce qui lui plait, suit ses instincts et n'a pas de barrières morales. Pour Thomas Hobbes, l'homme agissant comme la bête est plein de jalousie, auteur de crime.

Lorsque nous observons les agissements du politique congolais comme évoque précédemment nous nous retrouvons dans l'ambivalence entre son humanité et son inhumanité. L'inhumanité du politique congolais procède

²⁹⁶ Ibid. p310.

²⁹⁷ Olivier, *L'essence de l'homme est-elle politique?* 20 mars 2009.

par la commission volontaire des actes qui contredisent son humanité. Pour conquérir son pouvoir, l'exercer et le conserver, le politique congolais est disposé à ôter la vie. Il est prêt à éliminer physiquement tout celui qui s'oppose à son pouvoir y compris son conjoint, ses amis et les membres de sa famille. Il peut sacrifier tout le monde, pourvu qu'il règne. Pour demeurer ad vitam au pouvoir, le politique congolais affiche son arrogance et son égoïsme. Il utilise les biens de la communauté pour ses propres fins, pour acheter les consciences qu'il manipule. Il exploite sa position pour intimider, menacer et faire peur à ses semblables. C'est le pouvoir pour l'avoir et l'avoir pour le pouvoir. Raison pour laquelle, Lord Acton est célèbre pour avoir affirmé : « le pouvoir tend à corrompre et le pouvoir absolu corrompt absolument. »²⁹⁸

Si le politique congolais rend visite à ses collaborateurs malades ou éprouvés, c'est pour exploiter leur vulnérabilité et les soumettre. En réalité ces genres de visites n'ont rien à avoir avec la compassion, car le sens d'amour n'existe pas chez le politique congolais. L'un de ses sacro-principes à l'égard des collaborateurs c'est divide et impera²⁹⁹. En meilleur disciple de machiavel, tous les moyens lui sont bons pour se maintenir au pouvoir. Il peut à dessein dépouiller ses actes de toute moralité : coucher avec les conjoints ou conjointes de ses collaborateurs pour les dominer.

Par ses actes, le politique perd son humanité et se jette dans l'animalité. C'est pourquoi il est inhumain. Le politique perd le sens d'honneur, de grandeur reconnu à l'homme valeureux. Le déshonneur a atteint son paroxysme. La rupture est consommée entre le politique et la rationalité. Ace propos, Ernest Wamba dia Wamba affirme : « Il est parfois difficile de bien comprendre les temps politiques dans lesquels l'Afrique vit parce qu'on travaille avec une conception très réduite de la politique (...). A la

²⁹⁸ B. Girardin, *L'éthique : un défi pour la politique. Pourquoi l'éthique importe plus que jamais en politique et comment elle peut faire la différence*, Globethics.net Focus n°5, Genève, 2014, p74.

²⁹⁹ C. Braeckman, op cit. p28.

place de la pensée politique, on ne rencontre que des manipulations, des intrigues et des discours essentiellement de la propagande, sinon des descriptions d'institutions d' « élites ». Toute la question politique se réduit à la conquête du pouvoir d'Etat. Ainsi, dans nos pays d'Afrique où l'on conçoit la politique comme une profession et la seule voie pour avoir les meilleurs moyens de vie, elle devient négative, puisqu'elle est incarnée par toutes sortes de gens corrompus et est marquée par des luttes parfois sans merci »³⁰⁰.

Le politique congolais assassine ses adversaires et même des innocents. Il a perdu sa bonté, sa douceur, son altruisme, sa bravoure, ses vertus. Il devient insupportable, sauvage, cruel, monstrueux, féroce, abominable, barbare, luciférien.

Conclure

Le politique congolais étant à notre humble avis plus proche de la conception de Thomas Hobbes (Homo hominis lupus) que d'Aristote (l'homme est un animal politique), il faut une mutation. L'homme politique congolais doit impérativement migrer de l'animalité (bestialité) à l'humanité.

Ce passage du politique congolais (considéré aujourd'hui comme la bête humaine méchante congolaise, personne dangereuse pour la communauté, symbole du mal selon la religion : Apocalypse de Saint) de l'animalité à l'humanité est possible à certaines conditions. Parmi ces conditions : le politique congolais doit faire usage de la conscience, de la raison, du mémoire, de la dignité et de sa capacité de comportements moraux dans l'organisation et la gestion de la cité.

³⁰⁰ E. Wamba dia wamba, *Politique africaine contemporaine. Le cas de la République Démocratique du Congo*, Codesria, Dakar, 2009, p 1.

Jeunesse et changement de mentalité à l'épreuve du culturel congolais. Pour quelle éducation à la citoyenneté et au patriotisme ?

Par

Professeur Grison-Trésor KAKUMBI Belumba
Université de Kisangani

Résumé

Cette communication met en exergue le concept de jeunesse qui est une philosophie qui se fonde sur l'éclatement de la rationalité où le raisonné et le raisonnable sont au rendez-vous, afin de fonder l'humain dans l'homme. Pour ce faire, le mal congolais étant avant tout culturel, la révolution culturelle doit être le ferment qui aide la RDC à abolir la vision communautariste au bénéfice de l'indépendantiste de la société. Cela est possible par l'éducation à la citoyenneté et au patriotisme.

Mots-clés : Jeunesse, changement, mentalité, culturel, congolais, éducation, citoyenneté, patriotisme.

Abstract

This communication highlights the concept of youth which is a philosophy based on the breakdown of rationality where the reasoned and reasonable are at your disposal, in order to base the human in man. To do this, the Congolese evil being above all cultural, the cultural revolution must be the leaven that helps the DRC to abolish the communitarian vision for the benefit of the separatist society. This is possible through education in citizenship and patriotism.

Keywords: Youth, change, mentality, cultural, Congolese, education, citizenship, patriotism.

Introduction

Avant de cueillir le fond de l'intitulé de cette thématique, nous trouvons indispensable de commencer par le fond du titre en vue de fondre la thématique par temps et donc partant du tracé de la trace, des signes et donc de la ponctuation qui y habite dans le sous-titre. Autrement dit c'est dans l'optique de la philosophie du derrière que l'on peut entrer dans l'arrière du vivre-ensemble d'une jeunesse qui incarne suffisamment les fondamentaux d'un congolais épris de la citoyenneté et du patriotisme. D'ailleurs et surtout ailleurs, rien de ce qui avance, de ce qui doit avancer, de ce qui se déplace ne saurait réussir son action sans se poser ou s'appuyer sur un derrière, un arrière, un déjà-là.

C'est quoi ce derrière dans notre intitulé et quel est l'arrière dans son derrière ? Au fond, c'est une ponctuation qui ouvre à d'autres ponctuations qui ne sont pas toujours des simples signes pour embellir ou impressionner mais des signes porteurs d'un sens -dans son derrière- à la fois épistémologique et éthique, fond sur lequel s'érige la mission de la philosophie et du philosophe. Oui, de ces signes de ponctuation au fond du titre se cache un c'est-à-dire mais qui n'est pas un et peut être contradictoire. Et c'est là que se trouve sa beauté parce que chaque sens appelle à tourner le dos, et ce dos à dos, à tourner le derrière à l'autre sens pour faire sens comme dans une mise en scène et donner sens de son essence sans sens unique. Voilà ce que le philosophe De la grammatologie³⁰¹ appelle la déconstruction, fruit de la différance. En mettant le point d'interrogation, nous pouvons convier le point d'exclamation et le point de suspension. Point d'interrogation ? veut dire à la fois ne pas interroger, ce qui n'interroge pas ou plus, point d'interrogation mais également (s')interroger, (se)questionner

³⁰¹ Cf. J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

Au fond de ce fond, nous voudrions juste dire que le problème de mentalité, du civisme, de la citoyenneté et du patriotisme pose problème, reste bafoué, mis à l'écart, cède la place aux antivaleurs si bien que personne ne s'étonne, ne s'exclame (point d'exclamation) et de ce fait est suspendu aux critiques, à la pratique (point de suspension) jusqu'au niveau où on ne sait plus s'interroger, se questionner et donc point d'interrogation. Jeunesse ?

C'est quoi la jeunesse ? On est tenté de définir la jeunesse par le concept « jeune » qui est une incarnation physiologique en fonction du chronologique à cause de sa matérialité. C'est bien ça d'ailleurs la démarche des juristes. On peut trouver ça dans la Charte africaine de la jeunesse adoptée à Banjul en 2006 qui n'a aucun paragraphe qui définit ce que c'est la jeunesse dans son lexique mais plutôt ce que c'est un jeune : « Aux fins de la présente Charte, jeune signifie toute personne âgée de 15 à 35 ans ». Voilà pourquoi nous avons préféré le terme jeunesse au jeune, jeunesse qui doit rajeunir les vieux et même les jeunes suivant l'âge.

Par ailleurs, dans un ailleurs bien sûr mais sans raillerie, la jeunesse est idéelle et intemporelle ; donc la jeunesse c'est une philosophie qui se fonde sur l'éclatement de la rationalité où le raisonné et raisonnable sont au rendez-vous afin de fonder l'humain dans l'homme. Autrement dit, la jeunesse c'est la mentalité pure sur laquelle tout être humain acquiert son humanité et derrière quoi il est utile et pour lui-même et pour les autres.

Dans ce cas, la jeunesse n'est pas exclusivement pour les jeunes mais plutôt pour tous les membres de la société et peut rajeunir même les vieux et faire d'eux des jeunes dans l'esprit, dans le comportement, dans la mentalité, d'où la nécessité de changement de mentalité. Voilà l'importance de parler de l'homme, de ce qu'il est par le fait d'être là, homme avant de parler de changement de cet homme, de changement de sa mentalité.

De ce qui précède, nous pouvons dire : qu'est-ce qui fonde la jeunesse dans une personne ? Qu'est-ce qui fonde le mental, la mentalité jeune, la jeunesse donc pour y adhérer ? Est-ce que toute mentalité est à changer ? Lesquelles des mentalités il faut changer, pourquoi et pour quoi ? Voilà la nécessité d'approcher le cœur d'un peuple, du peuple congolais, la culture congolaise.

I. Repenser les impensées du culturel congolais : de quoi demain ?

C'est quoi la culture et spécialement la culture congolaise ? Dans l'histoire de l'humanité, les cultures varient selon un peuple à un autre et gardent aussi les traits communs et la RDC ne fait pas exception. La culture congolaise est ontologiquement, à notre avis, transculturelle³⁰² parce qu'elle dégage respectivement des éléments communs, des traits universels et valeurs permanentes à toutes les cultures malgré les diversités ; et pluriculturelle parce que les congolais vivent dans une situation qui caractérise une société complexe où cohabitent des groupes sociaux qui diffèrent entre eux par des caractéristiques ethniques, linguistiques ou religieux. Voilà pourquoi chez nous on parle des ba swahili, bangala, baluba, bakongo, etc. pour désigner non seulement la langue mais aussi la mentalité, la culture de ce peuple³⁰³.

Et de cette culture Paulin Manwelo affirme en ces termes : « la culture congolaise recèle en son sein les germes de ses propres malheurs »³⁰⁴. Les congolais sont les premiers responsables de la misère dans laquelle leur pays est plongé depuis des décennies.

³⁰² P. MILETO, « eux et nous : entre polarisation et interculturalisation des diversités » dans « eux et nous : penser le tiers ? » actes de la 11^{ème} semaine philosophique du Philosophat de Kisangani du 3 au 7 mars 2008, Revue de philosophie Hekima na Ukweli, n°10, année 17, janvier 2009, p. 47.

³⁰³ Ibidem.

³⁰⁴ P. MANWELO, « Chasser le culturel, il revient au galop », éd. LOYOLA, 2002, p. 39-45.

I. 1. Le Paradigme culturel

Comment comprendre en effet que depuis presque un siècle après indépendance les congolais n'aient pas produit un système social, économique et politique susceptible d'améliorer les conditions de vie de ses habitants ? Pourquoi donc pauvreté et misère semblent s'être donné rendez-vous uniquement en RDC, notre RDC se demande Paulin Manwelo?

Pour répondre, il souligne que le problème fondamental de la RDC n'est ni économique, ni politique, comme on l'a toujours ressassé. Le mal congolais est avant tout culturel, avant d'être toute autre chose, économique et politique. Et par culture ici il entend essentiellement le système familial, clanique, tribal et autres formes de vie sur lesquels reposent les relations entre individus dans une société donnée³⁰⁵. Il étaye sa thèse, Paulin Manwelo analyse trois formes de vie notamment le politique, le familial et le religieux et nous n'allons que nous limiter aux deux premiers.

a. Le politique

La question politique, constate Paulin Manwelo, à laquelle notre pays est confronté peut être formulée comme suit : pourquoi l'élite politique congolaise, en général, et surtout certains chefs d'État congolais, ministres, conseillers politiques, mandataires publics, n'arrivent-ils pas à assumer avec compétence, dignité, honneur et surtout probité les fonctions publiques qui leur sont confiées ? Pourquoi n'arrivent-ils pas à être les garants du bien commun pour lequel ils sont mandatés ? Pourquoi versent-ils avec une aisance presque quasi naturelle dans des malversations de toutes sortes ?³⁰⁶ Pourquoi cette mentalité dans le chef de l'homme politique congolais ?

³⁰⁵ Ibidem.

³⁰⁶ Ibidem, p. 42.

Pendant longtemps, certains ont avancé la thèse de l'incompétence des cadres africains pour justifier l'échec politique des gouvernements congolais. D'autres politologues, par contre, ont attribué l'échec politique des gouvernements congolais à la nature "ésotérique" des modes ou des systèmes de gouvernement politique, civil et militaire imposés aux pays africains en général dont la RDC par les pays colonisateurs.

Aujourd'hui force est de reconnaître que ces deux thèses, à savoir, la thèse d'incompétence et celle du conflit des modèles, ne suffisent plus à justifier les mésaventures rocambolesques de l'élite politique en RDC nous fixe Paulin Manwelo. Que ça soit en homme ou femme de qualité ou des infrastructures administratives modernes, la RDC est au pied d'égalité que les autres pays émergents. C'est dire donc que le nœud de ce marasme se situe ailleurs et cet ailleurs c'est le culturel. Plusieurs projets ont échoué dans ce pays à cause de cela.

b. Le familial

Le dernier cas à analyser n'est pas le moindre. En effet, la forme de vie qu'est la famille constitue la base même à partir de laquelle tout prend son essor. La conception de la famille entre l'Afrique et l'Occident est contradictoire selon Paulin Manwelo³⁰⁷. D'un côté, en Occident, il y a une conception individualisée (à ne pas confondre avec la conception individualiste qui a des accointances avec l'égoïsme) et partant responsabilisatrice des biens familiaux, de l'autre côté, en Afrique, il y a une conception "communautariste" des biens (à ne pas confondre avec la conception communautarienne qui intègre le sens de responsabilité individuelle dans l'usage des biens communautaires), c'est-à-dire, une conception qui veut que l'on ne rende compte à personne dans l'utilisation des biens. En effet, les faits démontrent suffisamment que, de nos jours, la famille, en RDC, représente un tel poids ontologique et sociologique que

³⁰⁷ Ibidem.

l'individu a de la peine à se réaliser en tant qu'individu. Donc, nous suggère Paulin Manwelo, il faut promouvoir une révolution culturelle³⁰⁸.

c. Promouvoir la révolution culturelle

Au terme de ces considérations, la question de la crise congolaise, que nous avons essayée de reconsidérer ici à la lumière de Paulin Manwelo³⁰⁹, à nouveaux frais, rebondit sous un lustre nouveau: que faire de cette culture qui, au seuil des différents régimes politiques déjà connus, représente le problème majeur dans nos efforts de bâtir des sociétés viables, un Congo nouveau, plus beau qu'avant que nous devons léguer à notre postérité pour toujours ?

À dire vrai, il nous faut la "révolution culturelle" dont le Congo a besoin. Car c'est tout un système culturel qu'il faut révolutionner, de fond en comble. La vérité est que le congolais est otage de ses propres traditions, de ses formes de vie et finalement d'une vision du monde qui ne sont pas libératrices. Plus concrètement, nous osons croire que le Congo devrait abolir la vision "communautariste" ou "dépendentiste" de la société et promouvoir une vision que l'on pourrait appeler "indépendantiste" de la société, à défaut de l'appeler "vision individualiste" afin d'éviter la connotation négative communément attribuée à ce terme. Il s'agit d'inculquer chez le congolais de ce jour le sens d'une prise de conscience aiguë de son individualité qui doit, par-là, ramener à chercher d'abord à compter sur lui-même et non sur sa famille, sa tribu, son clan ou son village.

³⁰⁸ Que devient la culture congolaise quand elle est prise dans sa connotation du « nous » de Tshiamalenga Ntumba, qui prend le réel comme à la fois processuel, englobant et plural. Dans l'application de l'éthique Bisso, le bantu ne peut pas être paresseux, égoïste ou dépendant. Nous allons revenir dans un autre article. Cf. I.-M. TSHIAMALENGA Ntumba, *Le réel comme procès multiforme. Pour une philosophie du Nous processuel, englobant et plural*, Paris, Edilivre, 2014.

³⁰⁹ Ibidem.

Il y a lieu de noter que le tribalisme, l'ethnisme, le clanisme, le népotisme et les autres maux chroniques dont souffre la RDC proviennent précisément d'une attitude "dépendantiste" et finalement moutonnaire et parasitaire que nous déplorons tous martèle Paulin Manwelo. Tel est l'indépendantisme culturel, qui est, comme nous l'avons dit, la source première de créativité, de responsabilité et de progrès social. Alors comment procéder à mettre en œuvre cet aggiornamento ?

d. Repenser les impensées du changement de mentalité de la jeunesse congolaise

Pour réussir à changer la mentalité de la jeunesse congolaise, nous avons jugé utile de convier Everett Rogers dans sa théorie de la diffusion des innovations pour voir les pas à suivre.

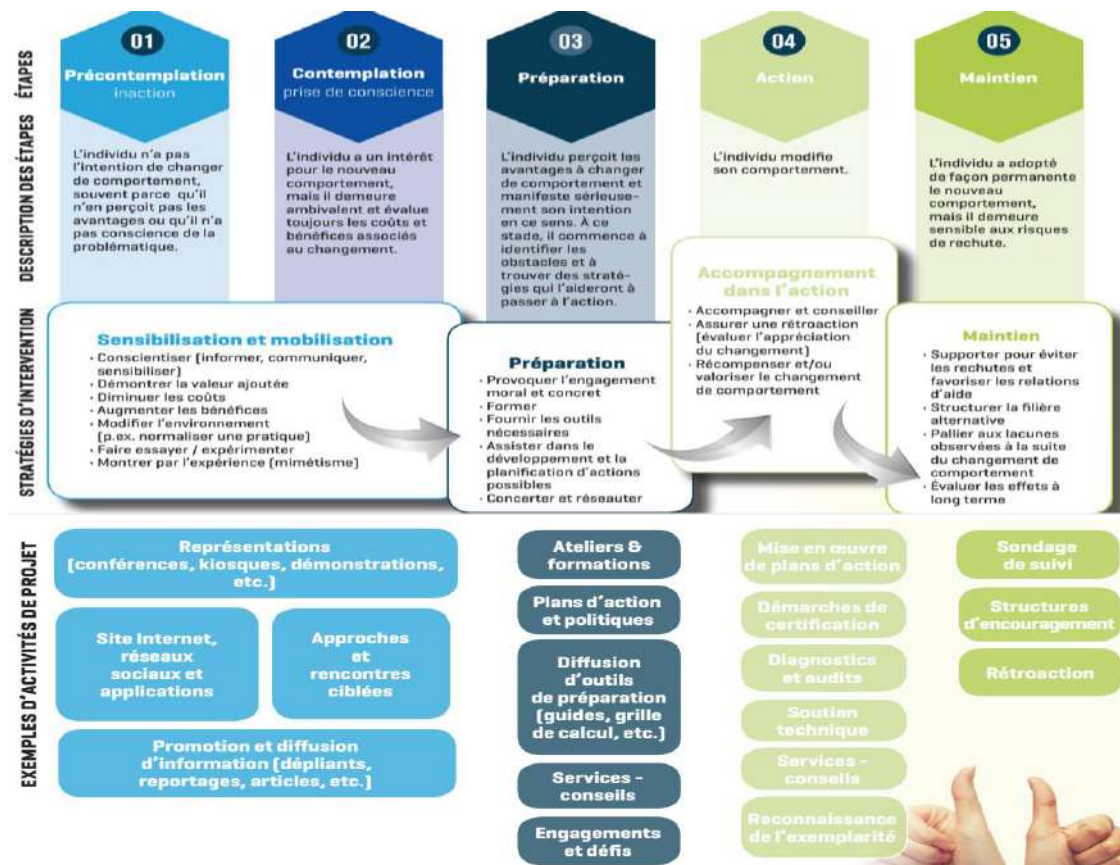
e. Les étapes de changement de mentalité³¹⁰

Ce que nous devons retenir d'un changement de comportement individuel à l'échelle individuelle est un processus progressif qui s'opère sur une échelle de temps plus ou moins longue. De ce fait, selon E. Rogers³¹¹ tout, projet visant l'adoption d'un nouveau comportement individuel ou collectif doit prendre en compte le stade de changement de comportement auquel est rendu le public cible, et ce, afin de mettre en œuvre les actions

³¹⁰ « Changer les comportements individuels et collectifs » dans Le fonds québécois pour le développement, p. 15. [en ligne]
[https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjsidW21JiCAXPVKQEHSRyBLkQFnoECBcQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.question-animale.org%2Fsites%2Fdefault%2Ffiles%2FFAQDD-Changer les comportements individuels et collectifs.pdf&usg=AOvVaw00SvYxCuMeWJGrI0k9GRi&opi=89978449](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjsidW21JiCAXPVKQEHSRyBLkQFnoECBcQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.question-animale.org%2Fsites%2Fdefault%2Ffiles%2FFAQDD-Changer%20les%20comportements%20individuels%20et%20collectifs.pdf&usg=AOvVaw00SvYxCuMeWJGrI0k9GRi&opi=89978449)

³¹¹ Everett Rogers (1931 – 2004), sociologue et statisticien américain, a développé dans son livre *Diffusion of Innovations* (1962) une théorie de la diffusion des innovations restée une référence jusqu'à aujourd'hui. Bien que partiellement remise en cause par des exemples d'innovations radicales récentes, telles le téléphone portable, elle n'en conserve pas moins une grande pertinence en tant que modèle théorique s'appliquant au plus grand nombre

appropriées qui permettront de faire cheminer ce dernier vers le stade suivant³¹².

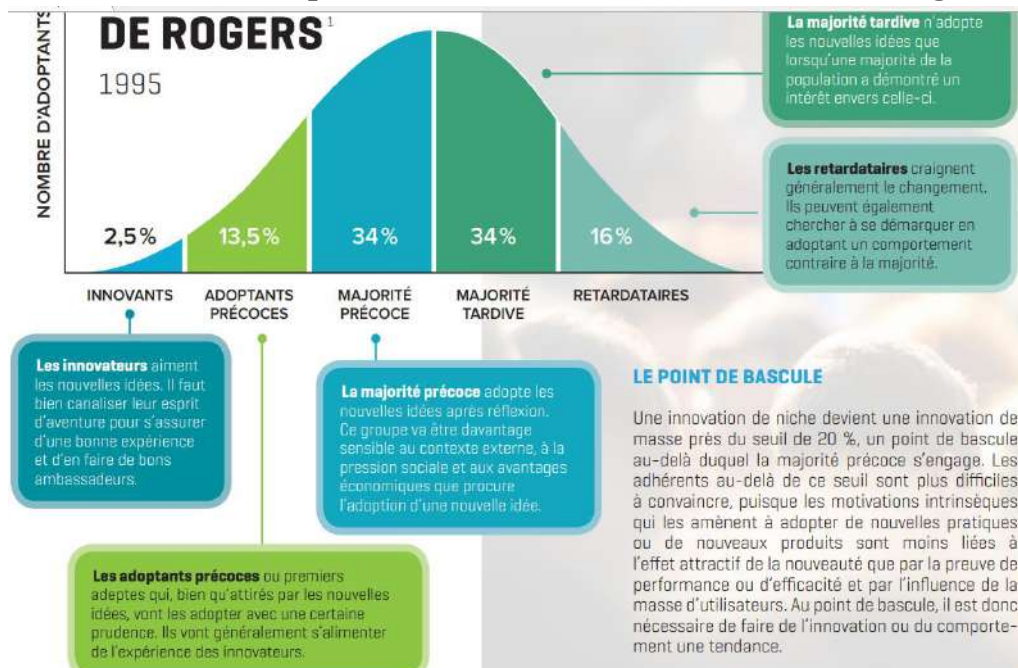


Pour ce faire, cela doit suivre la courbe d'Everett Rogers ci-dessous³¹³ :

³¹² Cf. S. MERCURI CHAPUIS & C. de BOVIS-VLAHOVIC, *Everett Mitchell Rogers*, « Cultiver la diffusion des innovations dans Les Grands auteurs en Management de l'innovation et de la créativité », 2016, p. 133-155.

³¹³ « Changer les comportements individuels et collectifs » dans Le fonds québécois pour le développement, p. 15.

f. Courbe d'adoption d'une innovation ou la courbe de Rogers



Selon Everett Rogers dans sa théorie de diffusion des innovations, avant d'amener un public cible à adhérer à une innovation ou à un nouveau comportement, il faut d'abord évaluer à quel profil il appartient, afin de choisir la bonne stratégie d'intervention. Par ailleurs, le seuil entre une innovation de niche (innovateurs et adoptants précoces) et une innovation de masse (majorité précoce et majorité tardive) se situe autour d'un taux d'adhésion de 20 %. Cependant, passé ce seuil, il est plus difficile d'aller chercher de nouveaux adhérents. Pour réussir à inculquer une innovation, il faut tenir compte de certains facteurs.

g. Les facteurs d'adoption de révolution de mentalité à l'ère de l'aggiornamento

Rogers, auteur de la Courbe de diffusion d'une innovation, a identifié sept facteurs qui permettent de favoriser le succès d'une innovation ou l'adoption d'un nouveau comportement dans la société. Les cinq premiers facteurs touchent l'individu, puisque directement liés à l'innovation. Plus

l'innovation proposée répondra favorablement à ces facteurs, plus l'individu, ou l'organisation, tendra à adopter cette innovation. Dans un projet visant un changement de comportement, changement de mentalité, les activités devraient donc être orientées de façon à ce que la solution proposée au public cible prenne en compte ces 5 facteurs:³¹⁴

1. **l'avantage relatif** : Y a-t-il un gain financier ou un prestige social à adhérer à ce nouveau comportement ?
 2. **la compatibilité** : Est-ce compatible avec les valeurs et les pratiques existantes?
 3. **la simplicité et la facilité d'utilisation** : Est-ce facile à mettre en application? Une innovation complexe demande plus de temps à s'implanter et peut représenter un frein important à l'adhésion.
 4. **la possibilité d'essayer** : Pouvons-nous facilement tester le nouveau comportement? L'expérience est-elle suffisamment agréable pour créer un effet d'entraînement?
 5. **l'observabilité des résultats** : Est-il possible de mesurer les avantages du nouveau comportement?
- Les deux derniers facteurs, soit
6. **l'effet multiplicateur** et
 7. **la présence de biens, services ou comportements complémentaires**, relèvent davantage du contexte dans lequel une innovation ou un nouveau comportement se déploie. Par exemple, une innovation déjà adoptée avec succès par les innovants et les adoptants précoces sera évidemment plus susceptible de convaincre. Aussi, si le contexte amène des co-bénéfices qui ajoutent à la valeur de l'innovation ou du comportement, les chances d'adoption en seront encore augmentées. Bien que ces facteurs soient externes, il est possible et souhaitable d'intervenir pour en favoriser les effets.

³¹⁴ Ibidem, p.17.

II. La finalité de changement de mentalité dans l'agir de la jeunesse congolaise : nécessité de l'éducation à la citoyenneté

Olivier Reboul³¹⁵ pense que tout acte d'éduquer a pour finalité le type d'homme souhaité pour la société. Pour lui, ce mot vient du verbe « éduquer », du latin « educere » qui signifie « faire sortir », « mettre hors » ; le terme vient aussi d'un autre verbe, *educare*, qui signifie élever des animaux ou des plantes et, par extension, avoir soin des enfants. Il remarque que l'éducation a surtout le sens de savoir-vivre, ce qui implique l'adaptation aux normes de la classe dite supérieure, à ses symboles, ses valeurs, ses mots de passe, mais aussi une réelle maîtrise de soi. L'homme éduqué serait, dans ce sens, celui qui sait se tenir, au double sens de garder son rang et garder son sang-froid en d'apporter le changement puisqu'il est déjà changé.

D'autre part, notre auteur explique les trois principaux synonymes du verbe éduquer pour mieux en percevoir le contenu, à savoir élever, enseigner et former³¹⁶.

-Élever, selon Olivier REBOUL, se rapporte à l'éducation au sens restreint ou l'éducation de la famille qui est spontanée, celle d'une mère à son bébé, par exemple ; sa tendresse est éducative à l'insu de l'enfant ;

-Enseigner désigne une éducation intentionnelle ou une activité qui s'exerce dans une institution, dont les buts sont explicités, les méthodes plus ou moins codifiées, et qu'assurent des professionnels ; Ainsi dit, élever et enseigner sont des activités, et parfois exclusives l'une de l'autre, à telle enseigne qu'il est difficile de faire les deux en même temps et de les confier à une seule personne, car le rôle du maître ou de la maîtresse n'est pas d'aimer ni de se faire aimer, comme il en est le cas des parents, mais ils sont là pour faire apprendre ;

³¹⁵ Cf. O. REBOUL, *La philosophie de l'éducation*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 1989⁹

³¹⁶ Ibidem, p. 10. Cf. Le premier chapitre du livre : « qu'est-ce que l'éducation ? »

-On définit le terme former par comparaison avec les deux précédents ; alors que la **formation** vise la préparation de l'individu à telle ou telle autre fonction sociale.

Reboul nous apprend également qu'on enseigne quelque chose à quelqu'un et on forme quelqu'un à quelque chose. Il constate qu'élever, enseigner, former, apparemment synonymes, ont entre eux des rapports d'exclusion, puisque bien que l'on apprend la même chose. Concrètement, il est possible, voire souhaitable, de les unir. D'où, les trois termes, bien qu'opposés, entretiennent un rapport de complémentarité et le verbe ou concept qui permettrait de les unifier est apprendre, correspondant au substantif éducation qui unifie les trois termes en leur apportant un « plus » ou en devenant meilleur, c'est-à-dire en développant les potentialités d'être humain que chacun porte en soi. Au sens rebouléen du terme ; l'éducation, dans tous les domaines, depuis la naissance jusqu'au dernier jour de sa vie, c'est d'apprendre à être homme. De cette manière, l'éducation familiale, l'enseignement et les formations sont autant de parties de cet « apprendre ». On apprend donc à devenir homme et en définissant l'éducation, on doit plus réfléchir sur le mot « homme ».

Conclusion

La finalité de changement de mentalité dans l'agir de la jeunesse congolaise c'est de produire un type d'homme qui inspire espoir pour lui-même et pour le pays puisque habité par le sens de citoyenneté et du patriotisme. Pour ce faire, il faut un changement de mentalité ou mieux une révolution culturelle qui fait de tout homme(jeune ou vieux) l'incarnation des normes juridiques et sociales positives. Étant donné que la mentalité affecte les actions de notre vie qui déterminent la réalisation ou non de notre destinée, il y a besoin de la bonne mentalité.

Il se fait qu'au regard de ce que nous venons de démontrer, plusieurs parmi les jeunes sont guidés par une mauvaise mentalité. Alors, pour la RDC de

ce jour, la bonne mentalité doit nécessairement incarner les aspects ci-après que chaque leader doit s'appropriier et inciter à l'appropriation pour une couche sociale donnée : il faut adopter une mentalité gagnante et non perdante, optimiste et non pessimiste, il faut toujours croire que c'est possible. Il faut une mentalité constructive et non destructive (pas se faire justice, pas se venger, parler en mal des autres ou les diviser, pas penser casser, détruire) surtout en cas d'obstacle ou des problèmes. Il faut une mentalité de rassembleur, fédérateur quand tu aspires au leadership dans ce Congo divisé, déchiré même pour les fils et filles de même famille.

Comment faire pour que tout le monde gagne ? Il faut une mentalité d'entrepreneur à tous les niveaux, économique, politique, sociale, scientifique, culturel, etc. Enfin, il faut adopter la mentalité d'ouverture et non de fermeture qui doit t'amener à essayer. **In fine, nous changeons notre mentalité sur base des gens que nous fréquentons et des livres que nous lisons.** Les associations doivent aider les jeunes à changer leur mentalité dans le bon suivant les objectifs assignés.

Pour ce faire, comme mentalités à combattre : le tribalisme, la justice populaire, la corruption, la fraude, le trafic d'influence, le favoritisme, etc. **Les mentalités à innover dans l'agir de la jeunesse :** l'unité, l'hospitalité, l'amour qui doit aboutir au vrai patriotisme, le pardon, la solidarité, le respect de l'autre et surtout des faibles (l'enfant et la femme), la loyauté, l'honnête, ... et cela ne sera pas toujours facile. Cela n'est pas toujours facile.

D'où il faut écouter ce que dit Saint augustin : ubi amatur non laboratur, et si laboratur labor amatur (là où on aime, il n'y a pas de peine, et s'il y a de peine, il faut l'aimer). Et comme nous disait un jour, SE Laurent Cardinal Monsengwo : « si une goutte d'eau perce la pierre, ce n'est pas à cause de sa force mais parce qu'elle tombe plusieurs fois sur un même endroit ». C'est en essayant de changer positivement autour de nous que l'on peut changer toute la communauté et ainsi tout le pays. Pour ce faire,

age quod agis bene(fais ce que tu as à faire et fais-le bien). Et nous ne saurions clôturer sans citer ce que nous avait dit notre grand-mère en dialecte Tuku « eh bakpala, eh bakpala eh ! nakoboteka, nakosandja »= c'est à force que le piment que l'on a semé pousse qu'il devient piquant, à force que les jeunes grandissent dans la bonne mentalité, qu'ils doivent être une chance pour le pays, la province, le territoire, la famille, etc. parce qu'il va certainement embraser positivement dans la bonne mentalité.

Bibliographie

- DERRIDA J., De la grammatologie, Paris, Minuit, 1967.
- TSHIAMALENGA Ntumba I.-M., Le réel comme procès multiforme. Pour une philosophie du Nous processuel, englobant et plural, Paris, Edilivre, 2014.
- MILETO P., « Eux et nous : entre polarisation et interculturalisation des diversités » dans « Eux et nous : penser le tiers ? », Actes de la 11^{ème} semaine philosophique du Philosophat de Kisangani du 3 au 7 mars 2008, Revue de philosophie Hekima na Ukweli, n°10, année 17, janvier 2009.
- MANWELO P., « Chasser le culturel, il revient au galop », éd. LOYOLA, 2002, p. 39-45.
- MERCURI CHAPUIS S. & C. de BOVIS-VLAHOVIC, Everett Mitchell Rogers, « Cultiver la diffusion des innovations dans Les Grands auteurs en Management de l'innovation et de la créativité », 2016, p. 133-155.
- REBOUL O., La philosophie de l'éducation, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 1989⁹
- « Changer les comportements individuels et collectifs » dans Le fonds québécois pour le développement [en ligne]
<https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjsjdW21JiCAxXPVKQEHSRyBLkQFnoECBcQAQ&url=https%3A%2F%2Fwww.question->

animale.org%2Fsites%2Fdefault%2Ffiles%2FFAQDD-Changer_les_comportements_individuels_et_collectifs.pdf&usg=AOvVaw00SvXyxCuMeWJGrI0k9GRi&opi=89978449

RAPPORT FINAL

La Société Philosophique du Congo, SOPHICO en sigle, et l'Université de Kisangani (UNIKIS), ont organisé du 12 au 13 décembre 2022, à Kisangani, la célébration de la Journée mondiale de la philosophie autour du thème annuel proposé par l'UNESCO : « L'Humain qui vient ».

Durant ces deux jours de réflexion, d'éminents penseurs, chevaliers de la rationalité, Philosophes de la République et autres, venus de tous horizons, ont livré, dans le prestigieux Amphithéâtre de l'Université de Kisangani, des brillants exposés nourris de débats houleux sur ce thème général proposé par l'UNESCO, lequel conviait l'univers philosophique à se pencher sur le sort de l'humain.

Quatre panels de conférences ont eu lieu durant ces assises et une dizaine d'orateurs ont défilé devant la tribune pour penser l'avenir et le devenir de l'humanité.

La question fondamentale de ces assises aura été celle du sens, du sens de l'humain, dans sa double connotation de signification à lui donner et de l'orientation à lui tracer pour un avenir meilleur.

Cette quête du sens, en questionnant l'agir humain, plus radicalement l'agir technologique ou numérique, met en évidence l'impératif éthique comme condition de possibilité de l'humanité de l'homme. Le problème n'est pas tant la technoscience que l'usage qu'en font les humains. Cet usage de l'outil scientifique moderne suscite des nombreuses préoccupations soulevées lors des assises.

On pouvait lire en trame de fond des diverses communications et des échanges qui ont eu lieu, un plaidoyer pour l'éducation et pour une éthique en faveur de l'humain à venir. Aussi cette éthique est-elle éclatée dans les diverses orientations prises par les intervenants, notamment en l'éthique technoscientifique, l'éthique dans le procès éducatif, l'éthique politique,

l'éthique environnementale, l'éthique biotechnologique, l'éthique du numérique, etc.

Ainsi, partant des considérations émanant de ces travaux, quelques recommandations et résolutions ont été prises.

CONSIDERATIONS, RECOMMANDATIONS ET RESOLUTIONS

Nous,

Participants aux assises de la Journée Mondiale de la Philosophie organisée par la Société Philosophique du Congo (SOPHICO) et l'Université de Kisangani, du 12 au 13 décembre 2022,

Considérant les faits suivants :

- Nous vivons désormais dans un monde glocalisé et/ou hypertechnologisé,
- La technologie a pris un virage décisif et irréversible qui impacte la condition humaine,
- Les avancées techno-scientifiques et le vécu socio-politique de notre temps suscitent des interrogations sur l'avenir de l'humanité,
- L'éducation est la clé de voûte de l'humain qui vient,
- La raison instrumentale comporte des risques sur lesquels il sied de cogiter
- L'Afrique est confrontée à la fois aux défis d'appropriation des nouvelles données technologiques et aux enjeux éthiques de l'agir technologique
- La neutralité de la technoscience faisant abstraction de l'éthique conduit à la désacralisation de l'homme,
- Les biotechnologies suscitent la redéfinition des identités humaines,
- La philosophie est à la fois une théorie et une pratique quotidienne susceptible de transformer les sociétés et de stimuler le dialogue,
- La philosophie permet de comprendre et d'apporter des réponses aux défis contemporains,
- La philosophie a pour tâche de créer les conditions intellectuelles du changement qualitatif de l'homme et de la société,

Recommandons :

1. Aux scientifiques :

- D'œuvrer pour l'éthicisation dans l'approche de la technoscience,
- De sensibiliser la société à un usage rationnel et raisonnable des outils fournis par l'industrie numérique et de l'intelligence artificielle,
- D'insister sur l'éducation civique et morale pour le respect de la dignité humaine et de l'environnement,
- D'enseigner les valeurs de nos traditions et de nos cultures pour nous prémunir contre les dérives de la technoscience.

2. Au pouvoir organisateur des enseignements :

- De promouvoir l'enseignement des sciences humaines et de l'esprit à l'instar de la philosophie,
- D'accorder dans le nouveau programme d'enseignement une place de choix à la philosophie à tous les niveaux et dans toutes les filières,
- De favoriser l'enseignement en langues locales au niveau élémentaire,
- D'adopter une politique promotrice de l'humain

3. Aux hommes de bonne volonté :

- De valoriser le dialogue et la culture de la paix pour l'avenir de l'humanité,
- De prendre en compte l'urgence de penser les conditions de l'avènement de l'humain,
- De préserver la vie privée,
- De lutter pour la dignité humaine ravagée par les effets pervers de la civilisation du numérique.

Nous nous engageons à :

- Vulgariser les résolutions des présentes assises et d'en faire écho auprès des instances décisionnelles,

- Travailler pour préserver l'harmonie dans le rapport homme-environnement gage d'une humanité avenir reconciliée,
- D'aviser la société sur les dérives de la pression technoscientifique contemporaine.

Fait à Kisangani, le 13 décembre 2022

Pr Henri GBADI Finimonga

Secrétaire exécutif de la SOPHICO

**Revue du Centre de Recherche Interdisciplinaire de Développement
CRID/ULK**

**Agréé par l'Arrêté ministériel RST N°MIN/CAB.MIN/023/2017 du
29/12/2017**

ISSN-L : 3037-7033

ISSN-IMP : 3037-7025

<https://revuelibregeoisedetudesscientifiques.com/blog/>

15^{ème} Limete industriel, N° 36 bis

Contact : +243 813 634 888

+243 815 011 004

+243 850 073 993