

ISSN 2311-3375

Laboratoire d'Histoire, Philosophie et Sociologie des Sciences et Technologies

NUNYA

Philosophie, patrimoine scientifique et technique



Numero 1
Décembre 2013

Le dessin de couverture, une œuvre du plasticien togolais
Paul AHLI, est une représentation de la divinité Aguè

*Numéro 1
Décembre 2013*

NU NYA

Philosophie, patrimoine scientifique et technique

Directeur de publication : Prof. Yaovi AKAKPO

Comité international de lecture

Prof. Yaovi AKAKPO (Université de Lomé), Essoham ASSIMA-KPATCHA (Maître de conférences, Université de Lomé), Prof. Ramsès T. BOA (Université de Cocody), Prof. Charles Z. BOWAO (Université de Brazzaville), Prof. Souleymane B. DIAGNE (Columbia University), Prof. Alain LECOMTE (Université Paris 8), Koffi MAGLO (Associate Professor, University of Cincinnati), Prof. Pierre G. NAKOULIMA (Université de Ouagadougou), Marcel NGUIMBI (Maître de conférences, Université de Brazzaville), Prof. Pierre NZINZI (Université de Libreville), Jeanne PEIFFER (Chercheure émérite au CNRS, Centre Alexandre Koyré), Prof. Shahid RAHMAN (Université Lille 3).

Secrétariat de rédaction : Laboratoire Hiphist

Contact : Laboratoire Hiphist

Université de Lomé
02 BP 20742, Lomé-Togo
laboratoire.hiphist@yahoo.fr

©Laboratoire Hiphist, 2013
ISSN 2311-3375

Sommaire

Note éditoriale	1
Y. AKAKPO, Lieux de savoir et sciences d'ailleurs	3
F. GATTERRE, Regard anthropologique sur les savoirs locaux : Valorisation ou dévalorisation des savoirs autochtones ?	17
E. ASSIMA-KPATCHA, Transfert des techniques et mutation du travail de fer dans l'artisanat au nord-Togo sous la colonisation	29
S. G. B. BROU, Un essai de discussion de « la psychanalyse de la connaissance objective »	73
J. Y. GUEBO, Paul Feyerabend : de la critique de l'ordre à l'anarchisme épistémologique	93
A. NSONSISSA, Choc des rationalités ou recomposition des savoirs ? Réflexions sur les différences, les différends et les niveaux de la réalité	105
D. C. N'DRI, L'éthique jonassienne et la fin de la dictature de la technique	151
K. KOUVON, Pour un ancrage éthique de l'économie	169
B. NAPAKOU, Libéralisme politique et éthique de la diversité chez John Rawls	185
M. A. L. SERKI, La longue marche de l'art africain : de la reconnaissance esthétique aux avatars contemporains	207
Notes de lecture	223

Note éditoriale

Nunya, en Ewé, langue ouest-africaine du groupe *gbe* et de la famille *kwa*, désigne le savoir ou la connaissance dans tous les sens du terme. C'est à juste titre qu'*Aguè* est la divinité qui l'incarne. *Aguè* est représenté comme un nain à une jambe dont les cheveux cachent le visage. Ses empreintes de pied indiquent le sens opposé de la direction qu'il prend. Les mythes et les légendes de l'espace culturel *gbe* le surnomment *gbetɔ*, le « maître de la brousse » et le « maître de la voix/parole », celui qui détient et communique les secrets de la faune et de la flore, les secrets de l'art et du métier de la chasse, les secrets de l'art musical.

En fondant la présente revue, à juste titre appelée *Nunya : Philosophie, patrimoine scientifique et technique*, l'équipe du Laboratoire Hiphist de l'Université de Lomé pense ouvrir un espace de diffusion et de discussion de travaux de recherche, où sont interrogés les pratiques, les actes et les parcours de l'humanité intellectuelle. Un tel espace de diffusion d'idées et de discussion est institué pour recevoir des travaux originaux sur le patrimoine scientifique, technique et artistique. Pour dire plus concrètement, *Nunya* publie des articles de philosophie des sciences et techniques, d'histoire des sciences, des techniques et de l'art, de sociologie des sciences et des techniques, d'anthropologie des savoirs et de l'artisanat.

Nunya est une revue semestrielle, à comité international de lecture, qui publie chaque année un numéro thématique et un numéro varia.

Les projets de thèmes (pour les numéros sous direction) et d'articles sont soumis au Laboratoire Hiphist à l'adresse : laboratoire.hiphist@yahoo.fr

Un projet d'article, à soumettre à la revue *Nunya*, doit comporter une problématique spécifiée. Il doit être un texte de 4500 à 7000 mots, rédigé en français ou en anglais, avec une police lisible (taille 12).

Les références de citation (Nom de l'auteur, année de parution, numéro de page) sont intégrées au miroir du texte. Exemple : Diagne (1998, p. 66) pense que... Cette position est celle de Monod (1970).

Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Exemples :

Diagne, S. B. (1998). Esprit scientifique, société ouverte et ijtihād. *Ethiopiennes. Revue négro-africaine de littérature et de philosophie*, 60, p. 65-68.

Gatterre, F. (Déc. 2009). Regard anthropologique sur les savoirs locaux. Valorisation ou dévalorisation des savoirs autochtones ? Communication présentée au colloque international sur *Science, technologie et Nepad*. Lomé. Inédit.

Monod, J. (1970). *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris : Seuil.

Serki, A. L. (2013). *Rationalité esthétique et modernité en Afrique*. HDR de philosophie. Université de Niamey.

Salomon, J.-J. (1984). *Prométhée enpêtré. La résistance au changement technique*. 2^e éd. Paris : Editions Anthropos.

Latour, B. et Woolgar, S. (1988). *La vie du laboratoire. La production des faits scientifiques*. Trad. Biezunski. Paris : La Découverte.

Les notes explicatives et les sources sont indiquées en bas de page. Elles sont numérotées en série continue.

Le Laboratoire Hiphist

Lieux de savoir et sciences « d'ailleurs »

Yaovi AKAKPO
Université de Lomé

Depuis la fin du 19^e siècle, l'ethnologie avait commencé à accorder une place aux recherches sur « les connaissances positives des sociétés exotiques » et les « phénomènes naturels qui sont appris d'une autre manière par les sociétés indigènes » (Panoff et Perrin, 1973, p. 68). La recherche en ethnoscience ayant débuté dans le cadre de l'ethnologie ou de l'anthropologie culturelle, ainsi que Panoff et Perrin (1973) l'ont souligné, les sociétés qui lui ont servi de terrains empiriques ne peuvent faire l'objet d'étude de l'histoire des sciences si on ne prend pas de précaution. Cela mérite d'être considéré en raison précisément de ce que la recherche ethnoscientifique, dans ses versions évoluées qui ont pris de l'importance depuis la seconde moitié du 20^e siècle, se donne expressément la vocation à être l'histoire des sciences « d'ailleurs » (Ascher, 1998). Il y a, nous semble-t-il, une confusion entretenue entre le champ de recherche des ethnosciences et celui de l'histoire des « connaissances positives des sociétés exotiques ». Il importe de comprendre les présupposés de cette confusion pour les surmonter, dans la perspective d'une meilleure spécification des lieux de savoirs dans les sociétés où les ethnosciences ont fait leurs premiers pas.

1. Une conception évolutionniste et comparatiste de la marche de l'esprit humain

Il s'agit, ainsi que le note Canguilhem (2002, p.63), à propos de « l'histoire générale des sciences » (Comte), d'« une histoire critique », « non seulement ordonnée vers le présent, mais jugée par lui ». Cette marque de l'histoire des sciences est restée aussi la marque de la représentation moderne de la science, par ce qu'elle doit à la conception évolutionniste et comparatiste de « l'histoire de l'esprit humain », qui a prévalu depuis les siècles des Lumières.

On le sait, les termes les plus récurrents dont usent les penseurs du 18^e siècle, notamment d'Alembert, Fontenelle, Condorcet, K. Sprengel, pour caractériser « l'histoire de l'esprit humain » sont particulièrement évocateurs de son « progrès », de sa « progression », de son « développement progressif », de « son enchaînement bien ordonné » dans le temps. Si l'esprit humain est en progrès continu, en d'autres mots, s'il ne « rétrograde » pas, son histoire est alors celle de ce que, dans *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Condorcet (1988), d'une belle expression, appelle « la marche de génie des sciences ». Une marche, qui dans le sens de la perfectibilité des « facultés humaines », lit la figure idéale de la science dans son présent. Il est donc certifié, dans la littérature des Lumières, que la marche de la science est générée par l'histoire de l'esprit humain. La conception évolutionniste de la science, qui est celle de la littérature des Lumières, on la trouve plus complètement exprimée dans la philosophie positive de Comte.

En faisant de ce qui, dans sa « philosophie positive », est « une histoire générale des sciences », une émanation de la « loi des trois états » et de l'évolution de l'esprit humain, Comte semble avoir inscrit, en montrant beaucoup de dette envers le 18^e siècle, la science dans le registre explicatif, par lequel elle se démarque des registres d'explication « chimériques » et « abstraites », les premiers que l'humanité paraît avoir privilégiés dans la recherche de réponses à ses questionnements sur le réel. Dans le sens de la loi des trois états, l'évolution intellectuelle de l'humanité suit bien sûr une visée évolutionniste et téléologique : l'esprit humain progresse vers des formes d'explications toujours plus rationnelles. L'« histoire générale des sciences », marquée par cette représentation évolutionniste et téléologique de la marche intellectuelle de l'humanité, comprend l'avènement positif de chacune des sciences, selon un ordre chronologique qui suit le degré de complexité de leurs objets respectifs. En gouvernant la mathématique et l'astronomie, la physique et la chimie, la biologie et la physique sociale ou la sociologie, l'esprit positif ou scientifique, dans son développement continu, « à partir des travaux primitifs des Thalès et des Pythagore, jusqu'à ceux des

Lagrange et de Bichat » (Comte, 1975, p.125), a gagné en extension. Des mathématiques à la sociologie, l'esprit humain paraît avoir achevé son histoire, le projet intellectuel de l'humanité, parce que précisément il a privé d'objet, et donc de légitimité, les modèles explicatifs par rapport auxquels il se démarque. C'est connu, en reconnaissant aux mathématiques de donner « la base normale de toute saine éducation logique », à l'astronomie de répandre l'esprit d'observation, le sens des « hypothèses scientifiques » et des « lois naturelles », à la science physico-chimique d'instituer « le nouveau mode essentiel de l'art d'observer » qu'est l'expérimentation, à la biologie d'opérer un renversement de la méthode analytique au profit de la méthode comparatiste et synthétique, à la sociologie d'élaborer une morale, une politique et une religion positives, Comte pense et espère que l'avènement complète des six sciences positives doit incarner une perte totale de terrain pour les explications traditionnellement théologiques et métaphysiques.

Il est vrai que la loi des trois états n'a pas véritablement établi une cloison nette entre l'explication chimérique (fétichiste et théologique), l'explication abstraite (métaphysique) et l'explication positive (scientifique). La première raison en est que chacune des sciences gagne, précocement ou tardivement, en positivité aux dépens de l'explication fictive et abstraite, selon le degré de complexité de son objet et l'héritage épistémologique que l'histoire a accumulé à son profit. Il se comprend que la positivité d'une science particulière n'exclut pas que des aspects hors de son champ épistémique continue de faire l'objet d'explication fictive et abstraite. La deuxième raison est que chaque âge intellectuel de l'évolution de l'humanité porte la marque du modèle explicatif prédominant par lequel il se caractérise, en laissant sommeiller dans sa marge les modèles dont il se démarque. Mais, en donnant aux sciences tous les outils intellectuels de trancher les questions sur la logique, la nature, la morale, la politique et la religion, l'histoire générale des sciences, malgré la tolérance accordée au fétichisme dans l'ensemble de la philosophie positive, ne peut faire place aux modèles explicatifs qui ont prévalu au cours des âges théologiques et métaphysiques.

Il vient de ce qui précède que l'histoire des sciences, telle qu'elle a émergé dans la littérature des Lumières, à l'intérieur du questionnement philosophique de la destinée de l'esprit humain, se présente comme une étude essentiellement critique, où est toujours présent le présupposé d'une frontière nette entre la rationalité et l'irrationalité. Il se comprend que ce soit la philosophie comtienne des sciences qui aient inauguré, en termes implicites du moins (les trois états), la notion de *great divide*¹ entre l'humanité rationnelle et l'humanité irrationnelle. C'est en raison de cela que les controverses connues, autour des thèses de l'empirisme logique, sur la démarcation entre la science et la non-science, portent aussi la marque du présupposé d'une frontière entre la science, la chose de l'humanité rationnelle, et son « opposé exact » (Hegel), la chose de l'humanité irrationnelle.

C'est pour cette raison que c'est également, à partir de la conception évolutionniste de l'histoire de l'esprit humain, telle qu'elle apparaît dans la littérature des Lumières, que peut mieux se comprendre la problématique du « grand partage », dont la formulation explicite est une œuvre de première heure des sciences sociales. Il n'est pas inintéressant de souligner que, c'est parce que les sciences sociales, nées au 19^e siècle, ont étendu précocement leur terrain de recherche à ce qui est appelé diversement « peuple primitif », « sauvage », « société différente », « société exotique », « société indigène », « société d'ailleurs », qu'on n'a plus manqué de pudeur à situer, dans l'histoire et l'espace, les modèles d'intelligibilité considérés révolus dans l'esprit des Lumières. C'est dans le fait de situer empiriquement les modèles d'intelligibilité révolus (des modèles qui, dans bien de textes de philosophes, ont le statut de pure hypothèse de travail,

¹ Empruntée à la musique et au cinéma, l'expression a servi de titre, en 1935, à un roman de A. E. Sullivan, consacré au Canadian Pacific Railway. Dans les années 40, H. V. Hodson a utilisé l'expression dans son ouvrage, *The Great Divide : Britain-India-Pakistan*, publié par Oxford University Press, où il parle de la partition de l'Inde. L'expression, dans toutes les occurrences, traduit la partition, ce qui sépare et oppose deux univers supposés différents. C'est pourquoi elle a servi à désigner toutes les différences que l'anthropologie a instituées entre « sauvage » et « civilisé ».

comme Rousseau l'a dit de son idée d'homme à l'état de nature), que réside l'accent comparatiste que les sciences sociales ont apporté à la conception évolutionniste de l'esprit humain. C'est cet accent qu'on note chez Lévi-Strauss (1962) lorsqu'il reproche à Comte d'avoir théoriquement situé « la pensée sauvage », au mépris de tout cadre empirique, dans les « âges du fétichisme et du polythéisme », au lieu de la tenir comme « la pensée à l'état sauvage », « apparue en certains points du globe et en certains moments de l'histoire ». Il est naturel, écrit Lévi-Strauss (1962, p. 289-290), parlant de la « pensée sauvage » et de la « pensée domestiquée »,

que Comte, privé d'informations ethnographiques (et du sens ethnographique que seuls la collecte et le maniement d'informations de ce type permettent d'acquérir), ait saisi la première sous forme rétrospective, comme un mode d'activité mentale antérieur à l'autre. Nous comprenons mieux aujourd'hui que les deux puissent coexister et compénétrer, comme peuvent (au moins en droit) coexister et se croiser des espèces naturelles, les unes à l'état sauvage, les autres telles que l'agriculture et la domestication les a transformées, bien que – du fait même de leur développement et des conditions générales qu'il requiert – l'existence de celles-ci menace d'extinction celle-là. Mais, qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse, on connaît encore les zones où la pensée sauvage, comme les espèces sauvages, se trouve relativement protégé (...).

C'est alors en considérant, comme Lévi-Strauss l'a fait, que les modèles explicatifs, théoriquement révolus, sont empiriquement localisables, que les sciences sociales ont inauguré la tendance comparatiste des civilisations. Et « la pensée sauvage », les sciences sociales l'ont localisée, non pas dans le lieu où s'est achevée l'humanité rationnelle, mais « ailleurs », où elle s'institue dans sa pureté première. En effet, si les sciences sociales, dès leurs premières heures aux 19^e et 20^e siècles, ont cru trouver une validité empirique à l'hypothèse du grand partage entre les modèles d'intelligibilité, c'est que les mœurs d'« ailleurs » étaient tenues pour des versions réelles et existantes des modes de vie qui, selon la perception évolutionniste de la marche de l'esprit humain, ne correspondent plus à aucune réalité là où l'histoire a abouti à son achèvement. La validation empirique du grand partage, dans cette

démarche comparatiste, donne aux « sociétés d'ailleurs » le monopole des premiers modèles épistémiques, opposés à la pensée critique, la « pensée abstraite », formelle et expérimentale.

C'est en raison de cette démarche comparatiste, qui fait de l'empirisme ethnographique, une pierre d'angle que, malgré sa différence avec la thèse de la « mentalité prélogique », la théorie de la « pensée sauvage » (Lévi-Strauss, 1962) comporte cette ambivalence de reconnaître la science dans la « pensée sauvage », mais de marquer la « science sauvage » d'une singularité qui assimile son modèle explicatif à celui que, de Platon à Einstein, l'humanité aurait surmonté. Pour Lévi-Strauss, il ne peut être exclu que dans le passé primitif qu'il y ait eu « probablement des hommes pourvus de capacités similaires » de celles de Platon ou Einstein. Mais, si ces génies avaient existé, ils n'auraient pas appliqué « leur intelligence à résoudre les mêmes problèmes que ces penseurs récents ; ils devaient plutôt s'intéresser davantage à la parenté » (Lévi-Strauss, 1968, p. 351). Il est bien normal que la science du passé lointain soit différente de celle d'Einstein. Mais le sous-entendu de la position de Lévi-Strauss c'est que la rationalité de la science de la parenté n'a pas d'analogie avec la science de Platon ou d'Einstein. L'ambivalence de la position de Lévi-Strauss est telle que chez lui, à la différence de la « pensée domestiquée », qui a la réputation d'être porteuse d'une science de l'abstrait, d'une pensée scientifique, d'une connaissance scientifique, d'une pensée abstraite, d'une démarche de l'ingénieur, la « pensée sauvage » est plutôt caractérisée par la science du concret, la pensée mythique, la pensée magique, l'intuition sensible, l'imagination, la démarche de bricoleur.

Dans *Les Argonautes du pacifique occidental*, Malinowski, dans une perspective analogue, mais plus osée, a souligné, au sujet des aborigènes, la présence de l'ingéniosité technique, de la science de l'expert, malgré la prédominance des rites et cérémonies magiques, des incantations.

Chez Lévi-Strauss et Malinowski, il y a une version plus souple et évoluée du grand partage, qui n'exclut pas la logique et la rationalité dans la pensée sauvage, qui reste bien sûr sous la prédominance de la magie. En restant globalement redevable à

cette version souple et évoluée du grand partage, cette marque que les sciences sociales ont reçue de la perception évolutionniste de la marche de l'esprit humain, les travaux d'ethnoscience ont taillé un terrain empirique qui se réduit globalement aux cosmogonies, aux pratiques techniques et artisanales, aux pratiques populaires.

L'ethnomathématique, qui a le privilège d'avoir connu un développement extraordinaire depuis les années 70 du siècle passé, illustre bien ce terrain empirique de recherche qu'elle distingue à juste titre de celui de « la vue (cantonale) des mathématiciens professionnels » (M. Ascher et R. Ascher, 1981), celui des « mathématiques pratiquées à l'université et dans les écoles » (Gerdes, 2003/2). Ainsi distingué du champ des mathématiques savantes, le terrain empirique de prédilection des ethnomathématiques, devient spécifiquement « la mathématique informelle » (Posner, 1982), « la mathématique non-standardisée », « la mathématique populaire du peuple » (Mellin-Olsen, 1986), les « éléments » ou « les activités mathématiques dans la vie quotidienne des populations » (Gerdes, 1993). Il s'agit pour les travaux d'ethnomathématique de dégager le « raisonnement mathématique, tel qu'il est enchâssé dans les pratiques culturelles » (Gerdes, 2002/2, p. 127), notamment les systèmes de numération, les figures géométriques des œuvres artisanales, la symétrie dans les bandes décorées, les configurations géométriques des modèles architecturaux, les formes d'organisation et de configuration de l'espace, etc.

Si le terrain empirique, ici illustré par celui de prédilection de l'ethnomathématique, est celui qui se justifie de la définition des ethnoscience (mythes cosmogoniques, savoirs magiques, connaissances communes), il ne peut en toute rigueur convenir aux « connaissances positives » « d'ailleurs ». Il importe de débrouiller le terrain empirique qui pourrait correspondre à l'extension de la notion de sciences « d'ailleurs », en surmontant ce qui, dans la perception évolutionniste et comparatiste de l'esprit humain, doit être considéré comme une pure hypothèse sur la « pensée sauvage ».

2. Débrouiller le terrain empirique d'une recherche

La pratique scientifique est une entreprise intellectuelle d'essence critique. Elle ne peut être sans être admirative de la posture de juge de son passé et de ses propres acquis. Mais l'essence critique de la science, son historicité essentielle, l'historiographie peut la compromettre si elle la décontextualise, si elle se met dans une posture critique semblable à celle de la science elle-même. Bachelard, c'est bien connu, invite l'histoire des sciences à une « philosophie du non » qui doit être de nature à ne pas aller dans le sens de ce qui est appelé la tentation à décontextualiser les acquis du passé. Il s'agit, pour Bachelard de prendre garde de ne pas traiter, par exemple, la physique d'Aristote comme si elle était contemporaine de la mécanique classique ou relativiste.

Le péché originel contre l'historicité, s'agissant de la circonscription de ce que peut être véritablement le terrain empirique, où se rencontrent les « sciences d'ailleurs », est la dette majeure que les sciences sociales ont vis-à-vis de la figure téléologique que les Lumières ont donnée à la science. Dans les premières études sur ce qu'on a appelé « pensée pré-logique », « pensée sauvage » et les travaux d'ethnoscience les plus évolués, ce péché originel contre l'historicité a pris plusieurs formes. Sa forme primitive a été de prendre la magie, les mythes, la pensée concrète, l'intuition, l'imagination comme des modes d'être essentiels et distinctifs des sociétés d'ailleurs. Sa deuxième forme légèrement évoluée a été de penser que les sociétés auxquelles il attribue le monopole de la magie, de l'astrologie, de la pensée mythique, la cosmogonie, la pensée concrète, il a pu se développer des savoirs entièrement à part, dont la différence spécifique serait l'absence d'abstraction, de procédures formelles et critiques par lesquelles on reconnaît habituellement la science. Sa forme la plus évoluée, apportée par les ethnosciences, présente la science dans toute société d'ailleurs comme un simple élément constitué de son patrimoine culturel, à décrire prioritairement dans sa forme originelle et inaltérée, dans « son présent ethnographique » (Ascher, 1998, p.12), à préserver des influences.

En recherchant de cette façon la figure de la science en dehors de son essence critique les ethnosciences se donnent des terrains de recherche en marge de celui de l'histoire des sciences. Il vient de ce qui précède que l'histoire des sciences d'ailleurs ne peut circonscrire son objet de recherche, distinct de celui des ethnosciences, qu'au prix de postulats plus sensibles à l'historicité des sciences.

Le premier est d'accorder une valeur historique au double visage de la figure de travailleur intellectuel dans le passé. Ce double visage de l'intellectuel est resté présent chez les chaldéens (pratique de l'astronomie et de l'astrologie), dans l'antiquité grecque (procès de Socrate, accusé d'avoir introduit dans la cité de nouvelles divinités, demande de sacrifice par Socrate dans le *Créon*, mythologie à côté de la science), dédicace du *Traité de la nature* de Lucrèce à la divinité), au moyen âge européen et arabe (astronomie, mathématique et astrologie).

Le second postulat est de prendre acte du fait que le double visage de la figure de l'intellectuel dans le passé n'est pas significatif de la confusion entre les divers ordres explicatifs du réel. Un dernier postulat est de prêter attention à ce qui reflète dans les sciences d'ailleurs la dynamique des controverses intellectuelles, quelle que soit leur ampleur.

Il faut le reconnaître, dans le sens de ces postulats, l'érection de l'objet des ethnosciences en terrain empirique de recherche pour les sciences sociales n'a pas en soi un problème de légitimité. En étudiant la logique de la parenté ou du mythe, les cosmogonies, les nombres, les systèmes numériques des parlers, les mesures et les symétries des constructions artisanales et des pratiques populaires, les sciences sociales rendent un énorme service à un monde moderne et contemporain qui accorde une attention prépondérante à la scientificité plus qu'à toute autre forme de savoir. Ces postulats retiennent que l'objet des ethnosciences, dont les sociétés d'ailleurs n'ont pas le monopole, toute société, dans son passé et son présent, l'abrite, à des proportions variées. Le terrain empirique de recherche des ethnosciences ne peut tenir lieu de sciences d'ailleurs.

La portée épistémologique majeure de ces postulats est plutôt d'éviter le malentendu dominant qui laisse penser que l'histoire des sciences pourrait élargir son champ de recherche à des formes d'intelligibilité qui n'ont aucune analogie avec la science positive, que toutes les traditions sociales considèrent comme savoir distingué, critique et articulé, œuvre d'élites et de réseaux intellectuels. Si le malentendu est à éviter utilement, c'est parce qu'il continue à faire de l'historiographie des sciences d'ailleurs un genre ambigu, qui puise son ambiguïté du fait que son terrain de recherche est constitué de *pratiques aussi bien populaires que savantes*. On peut dissiper ce malentendu entre les terrains de recherche des ethnosciences et de l'histoire des sciences, à partir du cas des « mathématiques d'ailleurs », pour en induire qu'ailleurs aussi la science est une pratique distinguée et savante, à laquelle ne s'adonnent que des rares personnes à qui la société elle-même accorde cette reconnaissance.

Une lecture critique de *Mathématiques d'ailleurs. Nombres, formes et jeux dans les sociétés traditionnelles*, le livre de Marcia Ascher dont le titre en français est nettement décalé par rapport à celui de l'édition originale en Anglais, *Ethnomathematics*, nous fournit la perspective du recentrage du champ de recherche que sont les sciences d'ailleurs.

La position que l'auteur partage avec d'autres auteurs, est que l'ethnomathématique est une branche de l'histoire des mathématiques. Mais ses recherches, dont la formalisation et la systématité tranchent nettement avec la plupart des travaux en la matière, pourraient revendiquer « le label différent » d'« ethnomathématique » s'ils se réduisaient à la « description mathématique formelle » des pratiques artisanales (par exemple de l'étude des « bandes décorées », qu'on trouve dans les constructions de maison chez les Incas et les Maoris, l'auteur dégage les isométries que sont la translation, la réflexion, la rotation de 180°, la réflexion glissée), du « jeu des numéraux » des systèmes de numération des langues parlées *nihualt* (Mexique central), *chol* (des Mayas du Nord Mexique), *toba* (Amérique du sud occidentale) et des « classificateurs numériques des nombres » d'usage courant dans les langues chez les Maoris (Nouvelle-

Zélande). Et cet aspect de la description mathématique, l'auteur ne semble pas soupçonner la place marginale qui est la sienne dans la démarche globale qui est celle de son livre.

En effet, le but poursuivi par Ascher, celui « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupé du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens(...)» (p. 223), est moins justifié par la démarche marginale, dont on vient de parler, que par toute l'attention portée aux pratiques érudites des mathématiques dans les traditions étudiées. Ces pratiques érudites, que l'auteur transcrit en langage formalisé écrit, sont par exemple, le « système logico-numérique des quipus » (chez les Incas du Pérou, de la Bolivie, du Chili, de l'Argentine), les tracés de graphes sur le sol (chez les Boshong d'Afrique équatoriale), les « dessins du corpus nitus », « les jeux de stratégie » à caractère logique et mathématique, les « énigmes logiques ». Ce qui correspond à l'érudition scientifique dans ces pratiques, c'est précisément leur statut d'exercice socialement réservé à des élites. Des tracés de graphe sur le sol chez les Boshong par exemple, l'auteur dit qu'ils « ne sont pas un jeu d'enfant » (Ascher, p. 45), même s'ils s'y exercent. Ce constat sur le tracé sur le sol, que fait l'auteur trop rapidement sans insistance aucune, est pourtant ce qui aurait pu être retenu comme la figure qui singularise les graphes, le système mathématique quipus, les jeux de stratégie logico-mathématiques, les énigmes logiques. La singularité de l'objet de l'histoire des mathématiques d'ailleurs, nous en esquissons sa précision par quelques exemples illustratifs.

Le premier exemple porte en effet sur les graphes *sona* et *nitus*. Le trait le plus marqué des tracés *sona* (*lusona* au singulier), chez les Tshokwe de l'espace culturel bantou en Afrique, « est la présence de nombreux graphes réguliers de degré 4 » (Ascher, p.60). Chez les Malekula, les dessins *nitus* sont tantôt « de simples courbes fermées », tantôt « des graphes réguliers de degré 4 ». Ce que partagent ces figures formellement très élaborées et qui respectent les propriétés formelles des « chemins eulériens », c'est que « l'ethnologue qui a le premier rencontré ces traditions de

dessins » est « convaincu qu'elles sortent de l'ordinaire » (Ascher, p.61). Les *sona* sortent de l'ordinaire parce que plusieurs « renvoient au *mukanda* », « le rite de passage des garçons à l'âge adulte » (Ascher, p. 54). Ce rite de formation isole des garçons dans un camp d'initiation « un an ou deux, voire trois, temps qu'ils emploieront à apprendre les rituels, l'histoire et la fabrication des masques » (Ascher, p. 54). Les *sona*, que l'initié apprend à produire là et dont les modèles viennent de là, règlent les problèmes techniques de maîtrise topologique de l'espace. Les *mitus*, figures sacrées, liées à des rituels ou à des sociétés secrètes, « sont tracés sur du sable par des hommes qui se transmettent leur science de génération en génération » (Ascher, p. 63). C'est parce que les auteurs de *mitus* reçoivent cette formation spécialisée qu'il leur revient de se prononcer sur des parcours, de dire par exemple qu'un parcours est formellement correct ou non.

Chez les Incas, pour retenir un deuxième exemple illustratif de la reconsidération de l'objet de l'histoire des mathématiques d'ailleurs, les *quipus* sont des systèmes d'enregistrement et de développement d'informations au service exclusif de la bureaucratie administrative et étatique inca. « Les rédacteurs de quipus », « responsables de l'encodage et du décodage de l'information », sont des élites, « quelques personnes qui jouissaient localement d'une certaine considération » envoyées « à Cuzco, la capitale, pour apprendre les manières inca en général et la fabrication des quipus en particulier. » (Ascher, p.32). Les quipus, les tracés de graphes, les jeux de stratégie, les énigmes logiques, sont des élaborations logiques et mathématiques réservées, dont le procès constitutif est l'œuvre exclusive d'élites, et qui pour cette raison, peuvent être un terrain de recherche pour l'histoire des mathématiques.

Un dernier exemple illustratif est celui d'*awale*, « jeu de calcul » très répandu en Afrique, connu sous des désignations variées (*adi* au Togo, au Ghana, au Bénin). De nombreuses recherches mathématiques ont été menées sur ce jeu. L'*awale*, qui relève du calcul combinatoire, se pratique à deux, souvent sur la place publique. Tout le monde peut s'y adonner, même les enfants. Mais le spectacle que le jeu produit est pour le public

d'apprécier la capacité des joueurs qui s'adonnent à l'art de combiner, de poser des équations compliquées à l'adversaire, de trouver des solutions alternatives adéquates aux équations de l'adversaire. Le principe du jeu étant de combiner, de poser et de résoudre des équations, une partie d'*awale* n'attire le public que lorsque le niveau de jeu est réputé élevé. Les parties sérieuses d'*awale* sont celles qui opposent des personnes qui occupent une bonne place sociale, dans une localité et ses environs proches ou lointains, dans la hiérarchie de cet art de combiner. Un joueur de bonne réputation s'aperçoit de la pertinence ou l'impertinence des équations et des solutions d'un autre joueur. Après une partie rude, un joueur réputé s'exerce à innover des modèles d'équations et de solutions. La complexité de l'art de combiner *awale*, qui requiert des recherches, en fait un jeu savant, par lequel on acquiert la réputation en s'exerçant à des recherches sur la pratique du jeu.

Au total, ce qui est en cause ce n'est pas la pertinence de la recherche en ethnoscience, qui permet utilement de mettre en évidence le rapport entre savoir et culture, et comment, en dehors des cercles savants, l'homme négocie la rationalité. En faisant de l'ethnoscience l'équivalent de l'histoire des sciences d'ailleurs, l'histoire risque de perdre de vue ce qui dans les sociétés d'ailleurs peut être l'équivalent des attitudes critiques qu'on reconnaît aux sciences. Quand l'histoire des sciences s'attèle à travailler sur les terrains où les ethnosciences traquent leurs objets, elle doit apprendre à ne pas perdre de vue, les lieux où l'attitude critique se développe, les lieux où élites intellectuelles et réseaux d'élites intellectuelles exercent, au moyen de l'écriture et/ou de l'oralité, la pensée érudite et critique.

Références

Ascher, M. (1998). *Mathématiques d'ailleurs. Nombres, formes et jeux dans les sociétés traditionnelles*. Trad. C. Chemla et S. Pahaut. Paris : Seuil.

- Ascher, M. et Ascher, R. (1981). *Code of Quipu : a study in media, mathematics and culture*. Ann Arbor : University of Michigan Press.
- Canguilhem, G. (2002). *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris : Vrin.
- Comte, A. (2007). *Premier cours de philosophie positive*. Paris : PUF.
- Condorcet, (1988). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris : Flammarion.
- Gerdes, P. (1993). *L'ethnomathématique comme nouveau domaine de recherche en Afrique*. Maputo : Institut supérieur de Pédagogie.
- Gerdes, P. (2003/2). Pensée mathématique et exploration géométrique en Afrique et ailleurs. *Diogène*, 202, p. 126-144.
- Kane, A. E. (2007). Mathématiques sauvages et rationalité. In P. J. Hountondji (dir.), *La rationalité, une ou plurielle ?* Dakar : Codesria.
- Kane, A. E. (2010). Système de numération et fonction symbolique du langage. In S. B. Diagne (dir.), *Philosopher en Afrique. Critique*, 771-772, p. 710-725.
- Lévy-Bruhl, L. (1910). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1968). The concept of primitiveness. In R. B. Lee et I. De Vore (dir.), *Man the hunter*. Chicago.
- Malinowski, B. (1989). *Les argonautes du pacifique occidental*. Paris : Gallimard.
- Mellin-Olsen, S. (1986). Culture as a key theme for mathematics education. In *Mathematics and culture*, a seminar report, p. 99-121.
- Posner, J. (1982). The development of the mathematical knowledge in the west african societies. *Child development*, 53, p. 200-208.

Regard anthropologique sur les savoirs locaux Valorisation ou dévalorisation des savoirs autochtones ?

Francis GATTERRE
ISPSH Don Bosco de Lomé

Dans bien des pays africains, de nombreux projets de développement initiés par les services locaux et les partenaires au développement étrangers n'ont pas permis d'atteindre, aux plans social et économique, les objectifs escomptés. Dès les années 1980, nombreux travaux ont été engagés et ont permis de montrer que les projets en questions n'ont pas suffisamment pris en compte les aspirations profondes des populations locales, leur savoir-faire et leurs stratégies. Ces erreurs de jugement et d'appréciation ont conduit à des malentendus et qui ont entraîné de graves conséquences : déséquilibre écologique, développement de nouvelles formes de dépendance économique et sociale et domination culturelle. C'est pourquoi, dans le domaine du développement rural-urbain et la gestion de l'environnement en particulier, de nombreuses voix se sont levées pour demander une participation effective des populations locales à l'identification, la planification et l'exécution des projets. Cette demande est confortée par le fait que les scientifiques et les experts du développement se rendent compte que les populations locales ont le plus souvent un savoir-faire important qu'il faut mettre au service du développement durable. Il s'agira alors de valoriser les savoirs locaux.

Le but de ce texte n'est pas de faire une lecture du milieu en confrontation avec les savoirs autochtones face aux savoirs et aux études techniques dites scientifiques déjà répertoriées et réalisées par les experts du développement, mais plutôt de comprendre ce qui se cache derrière l'activité ordinaire et en arrière fond des savoirs autochtones. Qu'est-ce qui permet aux populations de résister à partir des valeurs culturelles propres en face des intrusions de pratiques et de savoir-faire étrangers à leur « vision du monde ». Nous tenterons de rendre raison que le savoir n'est pas seulement d'ordre matériel et économique, mais aussi d'un ordre

et d'une économie que la raison elle-même ne connaît pas. Pourquoi faut-il répéter, réactualiser, dramatiser le geste primordial que le premier de la lignée ou du clan (l'autorité ancestrale) a accompli ? Y-a-t-il une raison supérieure à remettre en question, à vouloir changer ou à améliorer les pratiques autochtones ? Faut-il que les populations locales entrent résolument dans les savoirs et les pratiques « universelles » dans un ordre de scientificité au détriment d'un ordre supranaturel et divin ?

1. La diversité et la variation des savoirs indigènes

Rien n'est plus complexe que la perception des savoirs « locaux » et la pénétration de la mentalité indigène. Certains auteurs (Séhouéto, 1996) parlent du « savoir paysan » non pas comme d'une entité homogène, mais au contraire, ils soulignent sa stratification interne et sur le fait que les paysans eux-mêmes sont plus ou moins bien informés et maîtrisent plus ou moins bien ces savoirs. Les données ne confirment pas toujours la représentation, pourtant répandue parmi les scientifiques, du « savoir paysan » intégré dans une vision du monde holiste ou dans un système empreint de religiosité et de croyances ancestrales.

Par exemple, on a pu observer dans certains endroits (Amouzou, 2009), en Afrique centrale, la réticence de certains paysans à utiliser des outils qui détiennent des forces pouvant s'animer sous l'impulsion d'une intervention humaine ou divine, que ce soit dans un sens négatif ou positif. C'est ainsi qu'ils justifient souvent la technique culturale du brûlis de la manière suivante : « les ancêtres l'ont toujours fait, et ils n'ont jamais eu faim ». Or, nous le savons par les agronomes, cette technique n'est pas du tout convaincante du point de vue de la fertilisation des sols. Dans ces conditions, comment prétendre à un quelconque développement ?

L'extrême hétérogénéité (à laquelle participe l'administration rurale de l'aide au développement) et l'imprévisibilité de l'économie paysanne évoluant dans un environnement sacralisé, complexifient sa planification économique. Contre toute attente, le savoir autochtone est caractérisé par la *diversité* et la *variation*. En

parlant de diversité des savoirs nous voulons dire que tout n'est pas utile et pertinent pour résoudre les problèmes actuels de développement. De même, les rationalités qui sous-tendent les savoirs techniques populaires sont très variables. Certaines sont d'ordre plus pratico-pratique (technicité rudimentaire), d'autres sont d'ordre plus « magico-religieux ». Mais toutes relèvent d'une démarche populaire fondamentalement pragmatique (de Sardan, 1995). Il est vrai qu'il n'existe pas de forme institutionnalisée de l'échange des connaissances, ni une forme de critique qui amènerait ce savoir à la systématisation. Certes, les savoirs locaux sont diffusés, mais par une pluralité de voies, ce qui freine la généralisation des applications.

2. Le savoir paysan

Autour des actions de développement deux visions du monde entrent en contact. On pourrait dire la rencontre de deux cultures, de deux univers de significations ou encore deux systèmes de sens. D'un côté il y a la représentation des « destinataires » c'est-à-dire les « populations-cibles » dans le langage technocratique, ou les « communautés paysannes » (si l'on emploie un langage idéaliste). De l'autre côté, il y a la configuration de l'encadrement technocratique et des institutions de développement et leurs agents opérateurs. C'est autour des transferts de savoir-faire reliés au système de sens propre vers des populations dotées de systèmes de sens différents, que le savoir-faire du paysan n'entre pas forcément dans une logique de sens étrangère à la sienne. Il paraît évident que les représentations symboliques éloignées d'une problématique de développement sont un handicap pour la réalisation d'un projet (santé, éducation, agriculture, élevage, croissance économique...).

En réalité, le savoir paysan est relié aux représentations de la culture populaire qui est considérée comme une réserve de connaissances. Le potentiel de savoir d'une population villageoise quelconque est infini et sans frontière, que ce savoir soit du domaine social, politique ou religieux. Les paysans auxquels on s'adresse ont déjà des compétences et des savoir-faire dans tous les

domaines concernés par le développement. Cependant, ces savoir-faire et ces compétences reposent sur des savoirs et des systèmes de sens complexes et évolutifs. Ces savoirs populaires se transforment, évoluent, et ne sont pas seulement « locaux ou traditionnels », ils englobent l'environnement « naturel », il porte aussi sur l'environnement social. Un paysan n'a pas seulement un savoir-faire par rapport à la nature, il a aussi un « savoir-faire » par rapport aux pouvoirs politiques locaux ; car il a pu acquérir au fil des années un savoir-faire sur le transfert et les opérations de crédit et de la micro-finance, comme dans la manière de se comporter dans une réunion de coopérative, comment ruser avec un expert-consultant.

Le paysan transmet son savoir par la pratique, *in situ*, et dans le cadre de relations personnelles, alors que l'agronome peut faire un exposé savant devant un auditoire anonyme dans n'importe quelle école d'agriculture africaine... les savoirs populaires techniques se renvoient les uns aux autres au niveau local ; il y a des correspondances entre le savoir écologique d'un paysan et son savoir thérapeutique et sont inclus dans un même système de sens (ou à partir d'une même culture) qui constitue l'environnement symbolique naturel de ces savoirs locaux.

3. Le concept de savoirs locaux

Les paysans, issus de la société rurale ou ceux qui rejoignent la société urbaine ont une vision diversifiée et complexe du monde. Ils disposent d'une nomenclature détaillée des plantes, possèdent des moyens pour diagnostiquer et traiter les maladies humaines et animales ; ils adoptent des techniques de cultures adaptées aux différents types de sol ; ils savent récupérer, agencer, recycler, inventer du « neuf » avec de l'« ancien » à partir de matériaux usagés et considérés comme déchets. Cette somme de connaissances accumulées depuis l'« homo faber » constitue aujourd'hui, un réservoir fondamental de ressources culturelles et technologiques dans chaque société (Gueye et Freudenberg, 1991). En faisant allusion aux connaissances accumulées par les « savoirs paysans » dans les différentes contrées du monde, on

parle aujourd'hui de savoirs localisés, savoirs indigènes ou encore de savoirs autochtones (Nakashima, 2007). Olivier de Sardan (1998) parle de savoirs populaires techniques, en précisant qu'ils constituent des stocks de connaissances pragmatiques, opérationnelles pour les producteurs ruraux. C'est plus récemment, à partir des années 1980, que les savoirs locaux ont commencé à retenir l'attention d'un public scientifique de plus en plus nombreux. Sans doute les recherches et la promotion dont ces savoirs bénéficient de nos jours reposent-elles sur les écrits de nombreux pionniers, anthropologues, sociologues, historiens, géographes et spécialistes des sciences de la nature et de l'agriculture ; mais il n'en reste pas moins que nombre des questions continuent de hanter les travaux actuels sur les savoirs et les peuples autochtones. C'est ainsi qu'il n'y a guère, aujourd'hui encore, de consensus sur des problèmes comme la diversité des savoirs, la nature de la propriété des diverses pratiques autochtones, l'opportunité d'une indemnisation et l'interprétation de l'intensification d'interactions transculturelles, qui pourraient bien mettre en péril les savoirs indigènes.

4. Intégration des savoirs locaux aux bases de données pour le développement

Sachant l'importance de l'existence incontournable des savoirs locaux, des recherches et des démarches inductives sont nécessaires en vue d'identifier les aspects pertinents et utiles pour la résolution des problèmes actuels de développement. Il peut s'agir de concept, de stratégie, de propriétés d'une technique artisanale, d'un savoir-faire en milieu urbain, d'une activité domestique ordinaire, d'une dynamique communautaire (l'exploitation agricole en commun, regroupement villageois...), etc. Dans cette voie, il ne suffit pas de recenser simplement des techniques, des comportements mystiques ou des langages populaires (contes, devinettes et proverbes) justifiant des connaissances savantes, qui accompagnent telle ou telle activité dans un milieu donné. Il faut un vrai travail d'analyse et de synthèse en vue d'identifier les savoirs ordinaires enracinés dans une pratique tirée de l'imaginaire symbolique de la société particulière.

Pour entrer dans un univers à double dimension matérielle et symbolique, les chercheurs essaient d'établir une base de données intégrant les savoirs autochtones. Si les experts et chercheurs disposent de grilles d'enquêtes et d'études classiques de faisabilité, ils ne peuvent s'en contenter. Les savoirs locaux doivent être recensés, répertoriés (Nakashima, 2007) et mis sous forme appropriée avec un contenu physique, anthropologique appuyé d'un contenu socio-économique. Dans le domaine des bases de données sur les savoirs autochtones, sont apparues des nouveautés en matière de documentation et de publications en l'espace des dix dernières années. Elles marquent un nouveau départ en ce qui concerne l'abstraction et la collecte d'éléments spécifiques des savoirs locaux. Par exemple, les recherches ethnobotaniques sur les Indiens Navaho d'Amérique du Nord (Wyman, 1964), sur les plantes médicinales à usage vétérinaire ou sur les séances de guérison magico-thérapeutiques en Afrique centrale (De Rosny, 1981) donnent des informations précieuses sur les usages particuliers des plantes, des écorces, des feuilles et des racines d'arbres à caractère médicinal pour fabriquer les produits alimentaires et les produits de beauté, ou dans l'agriculture et les métiers d'artisanat. Pour une bonne part, l'information que contiennent ces bases de données ethnobotaniques rappelle les recherches anthropologiques sur les savoirs traditionnels antérieurs, qui remontent à la fin du XIXe et au tournant du XXe siècle, à cette différence près que les mêmes savoirs et les mêmes recherches sont maintenant représentés par le biais du langage utilitaire du savoir autochtone et justifiés par l'apport incontournable de modèles de référence pour le succès des efforts de développement. Mais faut-il rester pour autant sur le côté utilitaire des savoirs locaux pour justifier toutes les entreprises qui concernent le développement durable ?

5. Le passage à la scientificité des savoirs locaux

La logique instrumentale du développement qui sous-tend la construction de bases de données est de vouloir conférer au savoir autochtone une utilité pour le développement, ce qui modifie la perception de ce dernier. La première exigence de cette logique

est que le savoir autochtone doit se séparer des autres connaissances, des pratiques ordinaires, sortir du milieu, du contexte et des croyances culturelles avec lesquelles il reste attaché et se combine dans la pratique quotidienne. Ce repérage et cette mise à l'écart des savoirs utiles (*particularisation*) constitue pour les professionnels du développement une ressource à exploiter. En effet, la logique instrumentale du développement commande aussi que les savoirs particularisés soient testés ou validés à l'aide des critères appropriés au regard de la science et qui font partie intégrante de tout énoncé particularisé sur les pratiques autochtones considérées comme savoir. Autrement dit, le savoir autochtone doit être remanié à l'image de la science avant de pouvoir être utilisé aux fins du développement.

Les rituels, les mots, les mouvements, le rythme du corps, les gestes et actes cérémoniels, accompagnant la pratique autochtone, les préliminaires des activités saisonnières, l'administration d'un médicament constitué par une plante, peuvent être dissociés et abandonnés au profit de la seule valeur de la « *nomenclature scientifique* ». Autrement dit, les éléments retenus des pratiques autochtones doivent répondre à leur particularité, leur validation au sein du terroir et, par la suite, à leur généralisation, avec la capacité d'être transplantés dans d'autres contextes. Ce qui importe alors c'est que le savoir autochtone soit considéré comme le point de départ sur lequel s'appuyer pour établir le contenu de vérité d'une pratique particulière éprouvée sur un savoir-faire reconnu.

Les énoncés qui ont pu être particularisés, validés et généralisés accèdent au rang de savoir en satisfaisant à une relation particulière entre utilité confirmée, vérité attestée et pouvoir reconnu. Ainsi le processus de « *scientisation* » permet d'instaurer une division au sein des savoirs autochtones suivant lesquels seuls les savoirs locaux « utiles » deviennent dignes de protection. De par leur inutilité, les autres savoirs locaux, quelle que soit leur valeur de vérité sont écartés des bases de données qui possèdent un pouvoir instrumental dans les actions de développement. Malgré l'influence des défenseurs militants du savoir autochtone, ils ne pourront pas s'opposer et argumenter en faveur de la sauvegarde

de ce savoir. Dès lors, ils seront inopérants, simplement superflus pour ceux qui se consacrent à cette tâche importante que sont le développement et la préservation de l'environnement.

A ce stade, cependant, devrait surgir un doute, et il serait normal de se demander s'il reste quoique ce soit d'autochtone dans ce savoir qui a subi l'épuration qu'implique le mouvement menant de la particularisation à la généralisation. A l'instant même où l'application de la science apporte la preuve de son utilité pour le développement, le savoir autochtone se trouve paradoxalement dépouillé des caractères spécifiques qui pouvaient, même virtuellement, l'identifier comme autochtone. En réalité, ceux qui prônent la constitution de bases de données et de répertoire des savoirs locaux poursuivent un double objectif : renforcer les capacités locales de « saisie » (Banque mondiale, 1998) et mettre en place des mécanismes de diffusion et d'échanges des savoirs.

Tout savoir pratique a beau être l'application de quelque principe familial ou passé inaperçu, il est utile précisément du fait de l'expérience tirée de son usage. Dans le savoir autochtone, l'application mécanique d'un principe connu acquis par l'habitude, passera probablement à côté de nombreuses variations presque imperceptibles qu'engendre un contexte perpétuellement mouvant. Ainsi, les ouvriers d'atelier, les artisans de quartier travaillant sur de vieilles machines, les médecins et thérapeutes, les planteurs et les éleveurs...effectuent constamment de petits ajustements et changements pour s'adapter à la situation en accomplissant une tâche. Ce sont ces petits détails insignifiants, acquis par l'expérience et impossible à énumérer sous forme de principes, qui font la différence entre la justesse et la précision et/ou le succès ou l'échec de ce que le spécialiste cherche à réaliser.

On voit alors aisément que ce processus de construction de bases de données pêche précisément en ce qu'il élimine tous les aspects qui relèvent de l'observation du détail, du contexte et de son application, alors spécifie le sens même et la valeur de l'action entreprise. Cela dit, avant même d'examiner telle ou telle information sur une pratique autochtone, il faudrait être en mesure de spécifier ceux de ses éléments qui font que cette pratique est efficace. Cette affirmation implicite de l'objectivité de la structure qui

sous-tend la base des données n'est pas qualitativement différente de ce que C. Lévi-Strauss (1958, p. 398) entend par l'objectivité de l'anthropologue travaillant sur le terrain, puisqu'il s'agit « d'atteindre à une formulation valide, non seulement pour un observateur honnête et objectif, mais pour tous les observateurs possibles ».

Cette spécification des pratiques autochtones pourrait être utilisée dans le cas des aspects les plus techniques des savoirs autochtones. Mais il faut bien voir que la constitution de bases de données opère une discrimination à l'encontre de toutes les formes de savoir autochtones sur lesquelles on ne peut discerner aucun usage pratique et qui ne peuvent être formulés par des énoncés reliant un rapport de cause à effet. Dans ce cas les bases de données sur les savoirs autochtones risquent d'aplatir cette diversité du savoir qui est censée caractériser ces formes autochtones.

6. Entre le savoir autochtone et le savoir scientifique

Jusqu'à présent, la plupart des chercheurs admettent qu'il n'existe pas de critères universels que l'on puisse appliquer pour séparer le savoir autochtone du savoir scientifique (selon les bases de la logique rationnelle). De fait, il n'est pas difficile de remarquer que le recours à des critères scientifiques pour définir et classer certaines formes de savoirs locaux restera difficile à mesurer. Dégager de la multitude des pratiques dites autochtones les éléments scientifiques valides qu'elles contiennent n'est jamais qu'une entreprise scientifique comme une autre. Le savoir autochtone ne devient scientifique qu'à partir du moment où il se conforme aux procédures par lesquelles la science se reproduit et certains énoncés sont qualifiés de savoir.

L'élimination de cette différence même que les promoteurs du savoir local cherchent à ériger et à défendre devient le principal sujet de préoccupation quant à la création d'une base de données sur les savoirs autochtones. Et du même coup, ceux qui cherchent à changer le sort des populations désarmées et marginalisées vont au contraire se soumettre au joug de la science, précisément parce

qu'ils privilégient le savoir et son statut épistémologique en faveur des intérêts particuliers et du jeu politique.

7. Le temps et l'autochtone

Les méthodes de collecte d'information de première main sur les savoirs locaux exigent du chercheur qu'il partage avec lui un même temps et une même conception du temps. C'est par le travail sur le terrain que s'acquiert au départ la connaissance de l'autochtone, avant qu'elle ne soit réifiée en savoir autochtone. Le compte-rendu écrit de ce travail de recherche fait de l'« autochtone » une catégorie qui ne relève plus de la théorie conceptualisée que de la communication intersubjective. Ce passage au théorique conceptualisé a pour but surtout dans le contexte du développement et de l'élaboration de bases de données, d'envisager l'autochtone du seul point de vue de sa contribution possible pour le développement. Ainsi, la création de bases de données sur les savoirs locaux affirme aussi l'universalité d'un temps physique au sein duquel les pratiques des peuples autochtones peuvent être localisées. En d'autres termes, on établit la commune mesure entre l'autochtone et le scientifique en refusant de reconnaître des modes d'expérience du temps qui sont des productions culturelles – les modes mêmes de partage et de vécu du temps qui étaient à la base de la prise de conscience initiale de la spécificité des savoirs et pratiques autochtones.

Conclusion

Ces quelques réflexions sur les savoirs locaux ne sont pas destinées à suggérer la nécessité d'un état de pureté initiale ou d'innocence pour faire exister le savoir autochtone. Elles visent à indiquer l'impossibilité d'échapper à une logique instrumentale particulière de la science et du développement qui entrent en jeu dès que l'importance du savoir autochtone commence à être justifiée pour la seule justification des processus de changement. De plus, les efforts faits pour maintenir au premier plan ces savoirs, et non les gens ou le contexte social dans lequel ils vivent, ne vont

pas sans dangers, dont certains ont été soulignés. Il importe en effet, si l'on veut que l'investigation des savoirs autochtones serve les intérêts des pauvres et des marginalisés, de donner la priorité aux institutions et aux pratiques qui sont entretenues par des formes de savoir différentes. Pour déchiffrer le jeu du pouvoir dans ce qui se dit sur le savoir autochtone, il ne faut pas s'en tenir aux points où des formes de savoir différentes se relient à des nœuds de pouvoir, mais considérer aussi comment le savoir autochtone devient nécessaire au développement. Dans cette perspective, l'intuition de Foucault disant que le savoir ne s'acquiert pas avant les usages qui en seront faits pour obtenir le pouvoir, ni indépendamment d'eux prend une importance capitale. S'agissant du savoir autochtone, il est nécessaire de penser comment sa relation postulée avec le développement conduit ses défenseurs à fixer une série de pratiques qui le convertissent en instrument du progrès scientifique, du développement et des institutions prétendant à la maîtrise tant du développement que du savoir dont il a besoin. En critiquant la nature utopique de certaines tentatives pour renforcer la position des peuples autochtones à l'égard des autres, insistons sur la nécessité de garder au premier plan les modes de fonctionnement du pouvoir. Sans observer objectivement et explicitement comment le pouvoir structure la savoir, il demeurera impossible d'atteindre le but recherché : servir les intérêts des peuples autochtones et autres peuples marginaux. Pour être attentifs aux relations de pouvoir, il faudrait que les défenseurs des savoirs autochtones ne se servent de la stratégie de documentation et d'archivage de ces savoirs comme l'une des armes de défense. Il leur faut suivre simultanément d'autres lignes de conduite, notamment en cherchant à faire pression sur les gouvernements, remettre la science en question, consacrer des ressources à des processus de décision plus indépendants chez les peuples autochtones, en mobilisant et en organisant ces peuples.

Les savoirs autochtones, savoirs traditionnels ou savoirs locaux, sont en train de devenir un des enjeux majeurs des programmes internationaux en matière d'environnement et de développement. Évaluer les règles et les pratiques coutumières en matière d'accès au savoir, doit développer les efforts pour élaborer

des instruments normatifs judiciaires en vue de protéger les savoirs traditionnels.

Références

- Agrawal, A. (1999). *Classification des savoirs autochtones*. Manuscrit Unesco.
- Amouzou, E. (2009). *L'influence de la culture sur le développement en Afrique noire*. Paris : L'Harmattan.
- Bureau, R. et De Saivre, D. (1988). *Apprentissage et cultures*. Paris : Karthala.
- Cahiers ORSTOM, (1985). *Jeunesse, développement et changements sociaux*. Paris : Edit. Orstom.
- De Rosny, E. (1981). *Les yeux de ma chèvre*. Paris : Plon.
- De Sardan, O. (1995). *Anthropologie et développement*. Paris : Karthala.
- Diallo, D. (2005). Savoirs locaux: la zone soudano-sahélienne. *Liaison Énergie-Francophonie*, Numéro 68, 3e trimestre, p. 83-86.
- Dupre, G. (1991). *Savoir paysan et développement*. Paris : Karthala-Orstom.
- Gueye, B. et Freudenberg, K. S. (1991). *Introduction à la recherche participative*. London : IIED.
- Levi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris : Plon.
- Nakashima, D. (2007). Le programme de l'UNESCO sur les systèmes de savoirs locaux et autochtones. *Centre de Documentation, de Recherche et d'Information des Peuples Autochtones (doCIP)*, Update N° 76 (juillet / Septembre 2007), p. 22-25.
- Banque mondiale, (2004). Les connaissances autochtones : des approches locales pour un développement global. *Notes CA*, Banque mondiale.
- Sehoueto, L. M. (1996). *Savoirs locaux ou savoirs localisés ? Savoirs agricoles au Bénin*. Thèse doc. Universität Berlin.
- Wyman, L. C. (1964). *Navaho Indian Ethnoentomology*. Albuquerque : University of New Mexico Press.

Transfert des techniques et mutation du travail de fer dans l'artisanat au nord-Togo sous la colonisation

Essoham Assima-Kpatcha
Université de Lomé

Au Togo, comme partout en Afrique, l'histoire des techniques est encore à ses débuts. Très peu d'études sont disponibles à ce sujet. Cette situation fait perdurer l'ignorance dans ce domaine et fait croire que, sur le continent noir, les technologies endogènes n'ont guère connu d'évolution depuis la nuit des temps¹. L'Afrique serait ainsi restée, depuis la préhistoire, en marge du progrès technique.

En réalité, de tout temps, les Africains se sont adaptés à leur milieu pour améliorer leurs conditions de vie. Ils ont soit inventé, soit emprunté des procédés en fonction de leurs besoins. Cette réalité est valable, aussi bien pour les périodes les plus reculées de l'histoire que pour celles les plus actuelles, y compris pour l'époque contemporaine. Cette dernière est caractérisée par l'arrivée en Afrique des Européens qui y ont importé leurs savoirs et leurs savoir-faire artisanaux. Une grande interrogation se pose alors : en quoi le transfert des méthodes occidentales a induit une mutation des techniques dans l'artisanat de fer au Nord-Togo durant la colonisation ?

Le choix de la région septentrionale n'est pas fortuit. Il est motivé par des considérations scientifiques précises. En effet, à l'opposé de la partie méridionale où la présence européenne à l'époque de la traite négrière a influé sur les pratiques locales,

¹ Le discours de Nicolas Sarkozy, l'ancien président de la République française, se situe dans cette logique lorsqu'il a affirmé dans un amphithéâtre de l'Université Cheikh Anta Diop à Dakar, le 26 juillet 2007, que, dans l'imaginaire de l'Africain, « *il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, ni pour l'idée de progrès* », que « *le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'Histoire* », car il « *reste immobile au milieu d'un ordre immuable où tout semble être écrit d'avance* ». L'Africain serait donc incapable de progrès (Diagne, 2008, p. 112).

dans le Nord, c'est avec la colonisation que les procédés occidentaux ont été introduits. Cette zone offre ainsi l'opportunité de travailler sur un processus complet qui part de l'état originel des savoir-faire locaux au XIX^e siècle et qui aboutit aux changements remarquables dans les années 1950.

Pour répondre à cette question, il convient d'expliquer certains concepts-clé. Dans la présente contribution, le mot technique désigne l'ensemble des procédés, des savoir-faire des métiers de fer². L'expression « *artisanat de fer* » est utilisée dans cette étude pour désigner tous les métiers utilisant le fer ou les métaux comme matière première. Les artisans de fer sont ainsi ceux qui exercent leur métier grâce à ces matières.

Pour la réalisation de la présente contribution, il a été fait recours essentiellement aux récits de voyage et aux documents d'archives qui ont été complétés par une bibliographie spécifique et générale. Les résultats des recherches ont été présentés en trois parties traitant successivement de la persistance des procédés autochtones du travail de fer sur la période considérée, de l'avènement des méthodes européennes dans le Sud et de leur extension vers le Nord à partir de cette région, des procédés européens introduits dans la partie septentrionale et des mutations des techniques locales.

1. La pérennité des techniques endogènes du travail de fer

Au temps précolonial, sur l'espace aujourd'hui togolais, les activités les plus fréquemment exercées dans le domaine de l'artisanat de fer au sein des différentes ethnies sont celles de la fonte du minerai de fer et de la forge.

1.1. L'état originel des activités de fonte et de forge à la fin du XIX^e siècle

En réalité, il est difficile, voire impossible, de dire avec certitude l'état exact des pratiques dans ces domaines à la veille de la conquête européenne au XIX^e siècle. La cause en est le manque

² Cf. Media-dico (1999-2005).

de documents écrits et la rareté de diverses autres sources. Ainsi, dans l'état actuel de nos connaissances, nous pouvons affirmer qu'il n'existe que quelques études lacunaires sur les techniques de travail de fer. C'est en s'appuyant sur elles qu'on a un petit aperçu de l'évolution à ce sujet³.

En réalité, seuls quelques archéologues nationaux, mais surtout étrangers, à l'image de Philipp de Barros, se sont intéressés à la question. Ce dernier est allé systématiquement à la recherche des preuves les plus anciennes de fonte de minerai de fer au Nord-Togo (précisément en pays bassar), notamment les restes des fourneaux à coulage dans cette aire. Il a ainsi pu trouver des débris de laitiers et de charbon de bois datant des environs de l'an 1000 après J.-C.⁴. Mais il ne faut pas confondre le travail d'extraction et de la fonte du minerai à celui de la forge. Dans le cercle de Sokodé, c'était dans la subdivision de Bassari que se retrouvaient les fondeurs, notamment à Bandjéli et à Nangbani. Ces derniers revendaient le fer brut aux populations dans la région

³ En effet, les recherches faites sur la période du début de la métallurgie du fer dans la région du Togo septentrional montrent que le travail du fer est relativement récent, en comparaison des dates plus anciennes obtenues dans d'autres pays d'Afrique de l'Ouest où il remonte aux périodes antérieures au début de l'ère chrétienne. En fait, sur le territoire togolais, l'industrie métallurgique du fer est concentrée dans la région de Bassar et dans d'autres localités comme dans la région de Dapaong. Dans cette dernière zone, elle se situe précisément dans le secteur de Dapaong-Kor bongou-Ponio et Maag-Djoal (cf. Gayibor (dir.), 1997, vol. I, p. 52).

⁴ Les découvertes de Philip de Barros suscitent encore de nos jours une grande interrogation : ces premiers fondeurs sont-ils linguistiquement et culturellement les mêmes ou apparentés aux Bassar décrits plus tard par les explorateurs de la fin du XIX^e siècle ? Aucune preuve ne permet d'y répondre avec certitude par l'affirmatif. Mais cette question qui demeure toujours sans réponse ne doit pas occulter les nombreuses certitudes acquises à partir des investigations de ce chercheur. Ainsi, en pays bassar, les travaux de Philip de Barros ont montré que la métallurgie ancienne du fer a commencé probablement dès le IV^e siècle avant Jésus-Christ et était bien établie avant le XIV^e siècle (Gayibor (dir.), vol. I, 1997, p. 51-53).

qui s'en servaient pour fabriquer les armes, les outils, les bijoux et les objets rituels. C'est le cas des forgerons qu'on rencontrait en pays tchaoudjo, temberma et kabyè (Gayibor (dir.), 1997).

Selon les résultats des travaux portant sur tous les lieux de fontes existant dans le Nord, les activités métallurgiques ont connu quatre périodes s'étendant du XI^e siècle à l'arrivée des Européens⁵. Pour Hahn (1997, p. 11), « à l'arrivée des Européens, la production de fer avait atteint son point culminant : dans la région de Bandjéli se trouvaient à cette époque plus de 500 hauts fourneaux dont la plus grande partie fonctionnait régulièrement ».

Concernant la transformation du fer, c'est-à-dire les activités de la forge, on dispose encore moins d'informations, l'archéologie n'étant que d'une utilité très limitée à ce sujet. On en est réduit à émettre des hypothèses. Il est ainsi présumé qu'une partie du fer brut était travaillée à côté des lieux de fonte. Mais on ne peut rien dire de vraiment consistant sur les activités du forgeron avant l'arrivée de la colonisation, parce qu'aucune source n'en parle de façon exhaustive. Mais, comme le dit si bien Hahn (1997, p. 9-12) : « Même si les opérateurs de la plus ancienne fonderie de fer ne sont pas connus avec plus de précision, il est prouvé sur la base des connaissances archéologiques, que leur technique de fonte est similaire à celle d'aujourd'hui ». Partant de cette hypothèse, on peut présumer que les anciennes techniques de fonte et de forge sont similaires à celles d'aujourd'hui. Ainsi, le processus complet du travail de fer comprenait la construction du haut-fourneau selon une technique précise, les activités de la fonderie et celles de la forge.

⁵ L'époque la plus ancienne est celle qui va de la fin du premier millénaire à l'an 1350 environ. Elle se caractérise par la faiblesse de la production de fer. La suivante s'étend de cette dernière date aux environs de 1550. Elle a vu augmenter lentement et régulièrement les quantités de fer produites. Il s'est ensuivi une autre, où la progression de la production a été rapide à cause du développement du commerce de fer. C'est entre le XVI^e et le XIX^e siècle. La quatrième période a duré jusqu'à l'arrivée des Européens. Elle a vu de fortes fluctuations ponctuelles dans l'intensité de la production et l'abandon de différents lieux de fonte, notamment des sites de fonte éloignés des montagnes où était extrait le fer (Hahn, 1997, p. 9-10).

D'abord, pour bâtir le haut-fourneau, il y avait plusieurs phases. Son édification débutait par l'étape de la préparation des matériaux. A ce stade, la terre argileuse était extraite et réduite en petits morceaux à l'aide des houes. Elle était mélangée à de l'eau à la houe et pétrie de diverses manières avec les pieds. On en faisait de grosses mottes disposées en un tas qui est, à la fin du pétrissage, arrosé et recouvert de feuilles (Hahn, 1997, p. 25-27). Elle se poursuivait par l'érection réelle du haut-fourneau qui se déroulait quotidiennement sur une durée déterminée par le temps du séchage de l'ouvrage et les intempéries. Les bouts de tige de mil découpés en petits morceaux sont mélangés au tas d'argile précédemment préparé. Le tout est pétri à nouveau et découpé progressivement en petites mottes qui sont transportées sur le lieu de la construction. Le périmètre devant abriter le haut-fourneau, préalablement nettoyé est légèrement surélevé, est tracé à l'aide d'une corde. La construction du fourneau commençait alors et évoluait motte par motte, dont l'épaisseur de chacune est d'environ 10 cm et la hauteur de 15 cm. Au bout d'une superposition de 40 couches de rangées, la construction arrivait à son terme. Au terme des deux précédentes étapes, les travaux de finition étaient alors faits. L'édifice était poli à l'extérieur, tandis qu'à l'intérieur, il est fait des saillis avec des coups de poing. La paroi extérieure est ensuite saupoudrée de fine poussière d'argile sèche, tandis que l'intérieur est crépi plus tard. Au moment approprié, il est percé la porte et les trous d'aération (au nombre de 12) et installé trois tuyères sur la construction⁶.

⁶ Les femmes étaient totalement exclues de la tâche d'édification, parce que le fourneau était considéré comme un être féminin. Le devin est toujours consulté lors de ces sortes de travaux. C'est lui qui déterminait le jour du commencement de la construction du haut-fourneau. Après son accord, le travail de bâtissage débutait par les cérémonies rituelles au cours desquelles les ancêtres étaient invoqués et les bêtes immolées sur différents autels, dans les environs immédiats du chantier. Par la suite, le coup d'envoi de toute nouvelle activité est donné par une libation de bière et une immolation d'une poule blanche. Il est demandé à

Ensuite, à la fin de sa construction, l'édifice servait aux activités de la fonte. Celles-ci débutaient par remplissage du haut-fourneau dans l'ordre et selon les quantités suivantes :

Tableau n° 1. Produits et quantités de remplissage d'un haut-fourneau

Numéro d'ordre	Produits	Quantités
1	Sable	20 cm
2	Charbon de bois	6 paniers, 90 cm
3	Bois vert	15 cm
4	Charbon de bois	1 panier, 20 cm
5	Minerai de fer	12 calebasses, 10 cm
6	Charbon incandescent	-
7	Charbon de bois	5 paniers, 80 cm

Source : Hahn, 1997, p. 52.

La combustion durait trois jours à l'issu desquels on obtenait des loupes de fer (Hahn, 1997, p. 43-58).

Enfin, la fonte brute produite à Bassar était traitée pour produire divers objets. Le procédé des forgerons était simple. Tous utilisaient les mêmes outils : le soufflet, tout l'arsenal des matériaux en pierre et un gros bloc plat de roche faisant office d'enclume, une pince, un balai, une lame plate, etc. Le marteau était un bloc de quartz taillé dans une roche.

Il y avait une première opération. Au cours de celle-ci, la loupe de fer était martelée et se cassait en fragments plus petits. Le laitier encore contenu dans la loupe du fer se réduisait ainsi en poudre et était ainsi scindé en des petits morceaux de fer que le forgeron triait durant toute l'opération. De cette façon, il obtenait près de 3 kg de petites boules de fonte brute pure en l'espace de 2 heures. Le forgeron préparait alors un liquide épais à base

chaque fois à l'esprit de l'autel d'intercéder pour que le travail se solde par un succès, que le fourneau ne se fende, ni en se séchant, ni lors de la combustion et qu'il produise du fer. A la fin de la cinquième rangée de couche de motte d'argile, le fourneau est enduit d'une poudre noire censée être efficace contre la magie noire. Toute personne n'ayant pas participé à la construction de l'ouvrage est aspergée d'une décoction spéciale avant de s'en approcher. En cours de construction, le fourneau est aussi nourri plusieurs fois avec les ingrédients servant à la préparation des sauces. L'intérieur du haut-fourneau est aussi tapi de façon rituelle de laitier récupéré d'un vieux fourneau (Hahn, 1997, p. 12-39).

d'argile, d'eau et de décoction gluante obtenue à partir de l'écorce d'un arbre. Cette boue est pétrie jusqu'à ce qu'il ne reste plus de grumeaux durs d'argile. Le forgeron plongeait les morceaux de fer l'un après l'autre dans le liquide argileux et les emballait avec de la feuille de papayer. Chaque paquet, contenant environ 0,5 kg de fer et attaché avec une fibre de la nervure d'une palme de palmier à huile, était retrempé dans ce liquide, puis asséché durant deux jours environ.

La seconde était le traitement proprement dit de la fonte. Elle commençait par l'allumage et l'attisement du feu dans la cheminée. Le forgeron y introduisait le premier paquet de fer ainsi asséché. L'apprenti attisait le feu au moyen d'un soufflet durant deux ou trois minutes, puis marquait une pause et recommençait. Le paquet restait au feu au moins durant une heure. Pendant tout ce temps, l'apprenti ne cessait d'attiser le feu. Le forgeron n'arrêtait pas de tourner et de retourner le paquet au feu. Quelquefois, l'enfouissait sous la braise. Ainsi, celui-ci était entièrement exposé à la chaleur qui pouvait atteindre 800° C. Au moment opportun, il extrayait du feu son paquet et, au moyen de son caillou-marteau, enlevait d'abord la croûte d'argile emballant le fer. Ensuite, il éliminait les résidus de laitier et les autres déchets qui s'y trouvent encore. Enfin, il donnait des coups de plus en plus forts au métal ainsi dénudé pour obtenir un morceau de fer de dimension 1,5 x 4 x 10 cm. Ce morceau de métal était plusieurs fois chauffé au rouge durant cette opération. Ainsi, les paquets étaient traités les uns après les autres.

Pour produire les outils, la houe par exemple, le fer ainsi obtenu est placé au feu et chauffé jusqu'à ce qu'il rougisce. Ce morceau est ensuite extrait et martelé jusqu'à ce qu'il s'aplatisse. La même façon de faire permet d'obtenir toute les formes, les outils et les marquages voulus (Hahn, 1997, p. 64-87).

C'était ces techniques qui existaient au Togo septentrional avant l'arrivée de la colonisation. Elles permettaient de fabriquer les armes, les outils aratoires, les objets rituels et divers autres ob-

jets. Ce sont elles que les différents explorateurs allemands ont décrites à la fin du XIX^e siècle, au moment de la conquête coloniale, qui a précédé de peu l'introduction des techniques européennes du travail de fer.

1.2. La découverte des procédés autochtones par les Allemands (1884-1914)

En 1884, la constitution du territoire du Togo a commencé. Elle s'est poursuivie jusqu'aux premières années du XX^e siècle et a continué par la domination coloniale. Durant cette période allemande, différents explorateurs ont été fascinés par l'industrie du fer dans le Nord-Togo.

Déjà en 1889, une publication de l'ingénieur Friedrich Hupfeld a paru avec une description précise de la technologie et des sites de minerai (Tcham (dir.), tomes I ; II & III).

Durant son séjour au Togo entre 1894 et 1897, Klose a aussi observé les activités de la métallurgie et des hauts-fourneaux bassar. Il a écrit à ce sujet :

En matière d'industrie, l'art des forgerons bassar est florissant. Bina-parba est un véritable village de forgerons, où, toute la nuit, le feu scintille dans les petites cases, tandis que retentissent les coups réguliers des marteaux. Le fer travaillé à Binaparba serait de toute première qualité. Il provient des fourneaux de Bandjéli ou de Kabo [Kabou]. Le Bassar lui-même en fournit peu, ne possédant que quelques fourneaux à Mpampou. Le fer de Bandjéli est particulièrement apprécié pour sa qualité. Les fourneaux où il est fondu seraient de simples fours de banko, hauts de 2 à 3 m, qu'on emplait par le haut et qu'on vide par le bas. Le fer y est réduit au charbon de bois qu'on utilise également dans les forges et qu'on fabrique dans des « meules » couvertes, comme chez nous, d'herbes et de terre (Klose, rééd. 1992, p. 344-345).

Klose a également décrit les forgerons de Bassar, notamment leur équipement. Il en dit :

Avant même d'arriver à Binaparba, on voit de loin la fumée s'élever des cases et les coups de marteaux des forgerons font penser aux forges de chez nous où l'on travaille le fer [...]. Le foyer se trouve au centre, attisé par un soufflet primitif fait de deux cylindres de bois aplatis, placés debout et recouverts de peau. Ce soufflet très simple est actionné, à l'aide de deux pilons de bois verticaux, à coups ra-

pides par un apprenti, lequel doit, comme son patron, gagner son pain « à la sueur de son front » (Klose, rééd. 1992, p. 345).

Il mentionne :

Il est tout à fait étonnant de voir avec quelle habilité ces forgerons réussissent à fabriquer des flèches et des lances barbelées à l'aide de leurs outils primitifs. Tout leur outillage se compose de pierres de quartz. L'enclume est un gros bloc de quartz ; au mur, les marteaux, gros et petits, bien alignés, sont eux aussi de simples cailloux de quartz polis, sans aucun manche ni poignée [...]. Seules les tenailles sont faites de deux baguettes de fer que les gens savent manier avec une dextérité étonnante, ainsi qu'une tige de métal qui sert également à tisonner le feu (Klose rééd. 1992, p. 345).

Klose (rééd. 1992, p. 346) a aussi parlé des produits métallurgiques :

Sous les coups énergiques de ce marteau de pierre naissent des plaques de fer rondes qu'on fixe à un manche de bois et qu'on utilise comme houe pour les travaux de champs au Bassar, à Krachi et jusque sur la côte. Ces plaques ont environ 20/25 cm de diamètre et pèsent communément un demi-kilo [...]. On fabrique aussi des couteaux comme armes ou pour usage domestique. De même, la hache à défricher et à tailler le bois qui n'a que 3 ou 4 cm de largeur et que l'on porte habituellement à l'épaule avec son manche courbe. La fabrication des petites flèches à quatre barbelures est particulièrement intéressante : les pointes de flèches sont d'abord façonnées grossièrement, avec quatre arêtes, au diamètre de 3 à 4 mm maximum. Puis le fer est chauffé de nouveau : on lui donne sa forme pointue, et l'on pratique des petites barbelures sur chaque arête avec un petit couteau de fer. C'est de la même façon qu'on fabrique les pointes des lances [...] On fabrique aussi des couteaux à manche bien connus et de toutes les formes.

Vers la fin de la colonisation allemande, les mêmes techniques ont été vues et filmées par les explorateurs. En 1912-1913, Meg Gehrts qui a fait partie d'une expédition ayant sillonné le Nord et l'extrême Nord du Togo, des régions qui étaient à l'époque mal connues, décrit précisément la méthode de production :

On voit d'abord les mineuses en train d'extraire le minerai [...]. La séquence suivante les montre en longue file qui descendent avec leurs paniers de minerai sur la tête le flanc de la montagne jusqu'au four primitif que les hommes chargent de bois, de charbon de bois et de minerai. Nous avons montré aussi comment on règle la ventilation des fourneaux par des trous tout autour de la base, obturés par des bouchons d'argile, fort habilement faits, que l'on peut introduire et retirer à volonté à l'aide d'un bâton de bois scellé au centre du bouchon au moment où on les fabrique. Ces fours, une fois allumés, brûlent pendant trois jours, après quoi les gueuses de fer sont sorties, acheminées jusqu'au marché de Bassar et vendues aux forgerons indigènes. Ces artisans travaillent avec une pierre ronde en guise de marteau et de curieux soufflets actionnés à la main qui ont un peu l'aspect de cornemuses. Ils forgent le fer pour en faire des haches, des houes, des couteaux, des pointes et des flèches, etc. (Gerhths, rééd. 1996, p. 194).

Mais la présence coloniale était une menace pour la fonte. En effet, l'administration coloniale ne voyait pas d'un bon œil la déforestation que causait la fabrication du charbon nécessaire à ces activités. En 1912, elle a accusé les métallurgistes de Bandjéli de gaspiller le bois, une ressource limitée au Togo. Ainsi, pour des raisons de protection de l'environnement, le gouverneur Julius Graf von Zech a interdit aux personnes non autorisées de couper les arbres. Même si à l'époque allemande, il n'y a pas eu d'interdiction directe de la production du fer, cette dernière mesure était synonyme de prohibition indirecte et entravait la poursuite normale des activités de fonte du minerai de fer (Tcham, 2007, tomes I ; II & III).

Ainsi, les descriptions laissées par les explorateurs allemands confirment largement l'utilisation des procédés autochtones déjà décrits. Ceux-ci ont perduré malgré la présence européenne. Parallèlement, il a été introduit de nouvelles techniques de travail de fer, notamment à partir de la partie méridionale, une région qui a servi de base à leur extension à la zone Nord. Nous reviendrons sur ce sujet plus loin. Mais, il est important de souligner que jusqu'à la fin de la présence allemande en 1914 il n'a pas été mis un terme définitif aux méthodes locales.

1.3. La continuité des méthodes locales (de 1914 aux années 1950)

En 1914,⁷ les techniques traditionnelles étaient toujours les plus prépondérantes dans l'artisanat dans le Togo septentrional. Cette situation a continué pendant longtemps. En effet, durant toute la période d'occupation, les années allant de 1914 à 1922, les administrateurs militaires ont laissé des témoignages au sujet du travail de fer. L'un d'entre eux, le Lieutenant Coez a mentionné, en 1918-1919, l'existence, dans le cercle de Mango, des forgerons capables de fabriquer les objets pour l'usage des populations locales (Coez, 2007, tome I, p. 67).

De son côté, le Capitaine Sicre (2007, p. 147-148) a écrit :

Chaque exploitation du minerai dispose de 1, 2 ou 3 fours selon le nombre de membres de sa famille, le four est constitué par un cylindre en terre argileuse de 1 m 50 à 2 m de diamètre sur 2 m 50 à 4 m de hauteur, les parois ont de 0 m 50 à 0 m 70 d'épaisseur, une ouverture pour l'écoulement de la fonte en fusion est aménagée à la base de ce cylindre, à 0 m 50 environ de la base des trous de 0 m 08 à 0 m 18 de diamètre espacés de 0 m 25 à 0 m 30 sont ménagés tout autour de la paroi, ces sortes d'évents ont pour objets d'entretenir un courant d'air continu et puissant dans l'intérieur du cylindre et d'activer la combustion du charbon de bois mélangé au minerai, la recherche du minerai est spécialement réservée aux femmes de la maisonnée, le minerai est habituellement à la surface du sol et est à peine recouvert d'une couche de terre végétale de faible épaisseur qu'elles sont obligées d'enlever pour le ramasser, le minerai est ensuite concassé et réduit en petits morceaux de 1 à 2 centimètres de diamètre, la charge d'un four se fait dans les mêmes conditions que

⁷ Au Togo, les hostilités de la Première Guerre mondiale ont commencé dès le 7 août 1914 et se sont poursuivies par de brefs combats. Le 26 août 1914, les Allemands, militairement vaincus, ont capitulé. Le Togo allemand est alors passé sous la domination franco-britannique, avec le partage du 27 août 1914 qui a déterminé les zones d'occupation française et anglaise. L'accord du 10 juillet 1919 intervenu plus tard a octroyé 56 600 des 87 200 Km² du Togo allemand aux Français (sur les détails de cet épisode, cf. d'Almeida-Ekué, 1992, p. 14-15 ; Agbobly-Atayi, 1980, p. 29. et Cornevin, 1987, p. 60-68).

celles d'un four à chaux ; on jette d'abord par le haut, une couche de charbon, puis une couche de minerai et ainsi de suite la chauffe dure 3 jours. [...] 1. Le feu est toujours allumé à midi et tant qu'il reste allumé le mari ne couche pas avec sa femme. 2. L'exploitation de fer est complètement suspendue le jour de la fête de Bemba, le jour du fétiche personne ne travaille ce jour-là, c'est le repos hebdomadaire. Le feu éteint le bloc impur, refroidi est recueilli, il est à ce moment-là impropre à tout usage, c'est un bloc de fonte, très dentelé, rugueux, composé de petites parcelles de métal pur, formant des alvéoles, des creux irréguliers, dans lesquels se trouvent enchâssées des scories ou petites pierres impropres à la consommation, il est l'objet d'une deuxième opération, une deuxième fonte, qui s'effectue dans des creusets en terre argileuse, cette deuxième opération terminée, le fer brut a acquis toute sa valeur commerciale et c'est dans cet état qu'il est présenté au consommateur sur le marché de Banjéli ou Bassari.

Selon Sicre (2007, p. 149), en 1917, la quantité de fer brut utilisée par les habitants de la subdivision de Bassari, les Lossos et les Cabrais était d'au moins 200 tonnes. Une partie de ce fer était utilisée dans l'orfèvrerie, un art bien connu des Kabyè qui fabriquaient des bijoux et des objets rituels en fer. Sicre (2007, p. 149) mentionne en détail le travail des forgerons du milieu :

Les forgerons, fabricants de dabas, grelots, couteaux, sabres, etc. disposent d'un outillage rudimentaire dont la simplicité et la rusticité mettent en relief leur patience et leur habileté ; il comprend une pince sommaire, un gros caillou formant une enclume, un gros caillou pour marteler, un soufflet de fabrication indigène composé d'un morceau de bois de 0 m 20 d'épaisseur sur 0 m 80 de large sur lequel on a pratiqué deux cuvettes de 0 m 40 de diamètre sur 0 m 05 de profondeur reliées par un canal particulier, à un canal commun pratiqué sur l'un de côté et où s'adapte un tube en fer grossier qui relie l'ensemble au foyer ; chacune de ces cuvettes est couverte par une peau de mouton qui forme une poche au-dessus du châssis ; au centre de chacune des peaux on pratique un trou dans lequel est introduit un morceau de bois, un manche sur lequel la peau est solidement fixée et, c'est par un mouvement alternatif de bas en haut de chacun de ces manches que le courant d'air nécessaire pour porter la température à un degré suffisant, est obtenu.

Il transparaît de ces citations que les forgerons ont poursuivi leur travail comme auparavant. Ainsi, les techniques anciennes ont survécu en dépit de la situation nouvelle.

Dès cette période, de 1914 à 1922, les différents artisans originaires du Sud, essentiellement, ceux qui ont été antérieurement formés dans les écoles professionnelles de l'époque allemande, ont pris l'habitude de migrer vers le Nord pour y exercer leur profession. Cette migration s'est-elle accompagnée de la pratique de l'apprentissage sur le tas ? Il n'y a aucune certitude à ce sujet. Les recherches n'ont pas permis de montrer des maîtres-ouvriers de fer, natifs du Sud ayant accueilli des apprentis du Nord. En réalité, c'est l'administration qui leur faisait appel pour les travaux qu'elle réalisait dans le Togo septentrional. C'est pour remédier au manque d'artisans maîtrisant les techniques européennes qu'elle a d'ailleurs créé, en 1922, dans le Nord, l'Ecole professionnelle de Sokodé (Assima-Kpatcha, 1995). Nous reviendrons sur cet aspect plus tard. Mais il est important de souligner que durant toute la durée de la présence française, c'est-à-dire jusqu'aux années 1950, les administrateurs n'ont cessé de décrire les activités de métallurgie et de forge. L'exemple le plus illustratif est celui du Capitaine Durain qui a écrit une série de monographies sur le cercle de Sokodé dans les années 1920.

Dans celle datant de 1925, il affirme :

Deux collines situées à l'Est de Nagbani, contenant du minerai ne sont plus exploitées, mais celle de Bangeli produit toujours un minerai assez riche. Le gisement ferrugineux se trouve à fleur de terre ; il est traité sur place, au charbon de bois dans des fourneaux assez rudimentaires et donne des couronnes d'un métal grossier et très impur. (Durain, 2007, p. 26).

Le Capitaine Durain (2007, p. 26) mentionne aussi :

Les gens de Bangeli ne savent qu'extraire et fondre le minerai. La préparation des outils est assurée par des forgerons habitants spécialisés des villages de Binaparba et de Bisjabé. Les autres forgerons habitant les villages ne savent guère que réparer les outils. Les objets fabriqués sont les haches à lame très étroite (2 à 3 cm), les houes (dabas), couteaux, pointes de flèches, de garniture de brides, mors, éperons. Les couteaux seuls sont quelque peu ornés par des lignes courbes et brisées de pointes faites avec un poinçon dur.

Il a aussi écrit :

Les Konkomba font des bracelets avec des baguettes de cuivre venant du Sud ; la science de leur forgeron ne consiste qu'à couper ces baguettes à la longueur voulue et à leur donner la forme arrondie du bras. Chez eux, le fer est acheté à Bangeli pour la fabrication de couteaux et pointes de flèches, les outils, haches ou dadas sont achetés tout faits aux forgerons de Bitjabé et Binaparba. Chez les Konkomba on trouve encore comme ouvrage en fer des poignards à lame courbe ; certains sont d'assez grande taille et ressemblent à une faux [...]. Les pointes de flèches affectent des formes variées depuis la spatule plate sans crochet jusqu'à celle qui possède 2 rangs de 6 à 8 crochets. [...] On voit encore chez les Konkomba, chez quelques Lossos et Cabrais des boucliers de fer portés généralement au bras gauche. Ils sont hauts de 60 à 80 cm et larges de 15 à 20 cm et servent surtout d'ornements aux hommes pendant leurs danses guerrières. Les Cabrais et Lossos fabriquent aussi les poignards courbes, dont il a été parlé plus haut ; leurs forgerons spécialisés habitent surtout à Anima, Tcharé et Kodjéné. [...] (Durain, 2007, p. 26-28).

En fait, le Capitaine Durain parle des différents aspects de ces réalités dans ses monographies rédigées respectivement en 1925 ; 1926 et 1928. L'enseignement à en tirer est que ces techniques traditionnelles n'ont pas cessé durant la période coloniale française, notamment durant l'époque mandataire. C'est aussi à ce même moment que la diffusion des méthodes européennes sur une grande échelle a commencé dans le Togo septentrional. En fait, il est impossible de montrer ce processus sans s'intéresser à la partie méridionale du territoire d'où est parti le mouvement d'introduction des procédés européens au Nord. En effet, ces techniques ont d'abord été introduites au Sud où les maîtres-ouvriers rompus aux techniques européennes ont été recrutés et envoyés dans le Nord où ils sont venus de leur propre initiative.

2. Le processus de transfert des techniques européennes du Sud vers le Nord-Togo (de 1884 aux années 1950)

Au regard de l'histoire des régions aujourd'hui comprises dans le Sud-Togo, les connaissances sur l'avènement des techniques occidentales au Sud-Togo sont entachées de beaucoup d'incertitudes.

2.1. Les incertitudes au sujet des emprunts à l'Europe durant la période précoloniale

L'histoire de l'introduction des techniques européennes au Togo est ancienne et suscite de nombreuses interrogations, dont une principale : au cours de la traite négrière et du commerce légal, entre la fin du XV^e siècle et la fin du XIX^e siècle, les populations aujourd'hui togolaises ont-elles emprunté à l'Europe certaines de ses techniques ?

Dans l'état actuel des recherches, il est impossible de répondre avec certitude à cette interrogation. En effet, aucune étude sérieuse n'a été menée dans le cas du Togo sur ce sujet. Mais il existe de forte présomption quant à la possibilité d'existence de ces emprunts. Gayibor (1997, p. 175) mentionne :

Les échanges avec les marchands négriers sur la côte ayant en effet popularisé l'usage des fusils de traite dès la fin du XVIII^e siècle, les forgerons locaux ne tardèrent pas à les copier, face à l'ampleur de la demande des armes et des chasseurs. Il en existait deux variétés : le tchakawim et le kavisé, tous deux munis d'un bout de silex qui produit l'étincelle enflammant la poudre.

Cette citation illustre cette éventualité dans la partie méridionale qui participait directement à la traite.

Une autre question découle en fait de la situation précédente. Elle se pose par rapport à notre sujet de recherche : le Togo septentrional a-t-il été aussi touché par ce phénomène ? On ne peut non plus répondre à cette question en détail pour les raisons déjà évoquées.

Les seules certitudes qu'a tout chercheur s'intéressant à la question sont plutôt relatives à l'apprentissage des techniques dans les sociétés traditionnelles, aussi bien au Nord qu'au Sud. En effet, l'apprentissage est le canal de transfert des savoirs et des savoir-faire artisanaux d'une personne à une autre.

A ce sujet, il faut souligner qu'avant la colonisation, la formation professionnelle existait en Afrique. Elle s'intégrait aux cou-

tumes et mœurs des sociétés africaines. L'apprentissage des métiers était marqué par des rites initiatiques qui conditionnaient l'admission au sein des groupes professionnels (Lange, 1991, pp. 16-18). Elle était informelle et non formelle. Les détails en sont connus quant aux peuples du Togo (Dravie-Houenassou-Houangbe, 1988 ; Tcham, 1994). Les recherches effectuées en pays kabyè par Hans Peter Hahn nous en donnent aussi une idée dans le cas des activités de la forge. Selon ses travaux, un groupement de forgerons était toujours composé de trois personnes. En plus du maître-forgeron, il y avait deux ouvriers qui étaient en fait des apprentis. L'un aidait aux activités de martelage et l'autre, à celles de soufflage. Ces deux étaient souvent les jeunes parents du forgeron, qui apprenaient ainsi le métier en participant aux activités (Hahn, 1997, p. 17). C'est aussi par l'apprentissage que les Occidentaux ont introduit leurs techniques artisanales au Togo, notamment par la création des écoles professionnelles destinées à former les autochtones devant leur servir d'axillaires.

2.2. Le préalable de l'arrivée des procédés européens au Sud (de 1884 aux années 1930)

C'est avec la colonisation que le transfert des techniques artisanales européennes a systématiquement commencé au Togo, surtout dans sa partie méridionale à l'époque allemande. Cette diffusion s'est faite au moyen d'une nouvelle conception de la formation professionnelle et de nouveaux canaux de formation selon les modalités complexes. Ces nouvelles structures se caractérisaient par la dispensation des enseignements et des pratiques dans des structures formelles (cf. Assima-Kpatcha, Marguerat et Sebald, 2005, vol. II, p. 101-159).

Les *indigènes* ont alors commencé à s'approprier les procédés nouveaux en les adaptant à leurs cultures et à leurs besoins. Cette exigence était liée à une nouvelle contrainte : travailler dans la sphère de l'économie coloniale nécessitait une formation qu'on acquerrait uniquement après des études ou un apprentissage assidu. Pour tout autochtone, il fallait apprendre à travailler comme les Occidentaux pour pouvoir être leur collaborateur. Ainsi, la qualité d'auxiliaire de l'administration ne pouvait être obtenue que

par un passage dans les structures de l'école, plus précisément dans une école professionnelle ou par l'apprentissage auprès d'un patron capable de transmettre ce qu'il y a acquis (Assima-Kpatcha, 2011, p. 47).

En effet, quelques années avant l'avènement de la colonisation, dès le milieu du XIX^e siècle, les missions chrétiennes ont introduit le système de formation à l'européenne au Sud-Togo où elles ont créé des écoles et des centres d'apprentissage. Les cours et des méthodes dispensés dans ces cadres amenaient les élèves à maîtriser les habiletés professionnelles occidentales. Les enseignements théoriques et pratiques avaient un fondement rationnel et scientifique (Dravie-Houenassou-Houangbe, 1988).

Lorsque la colonisation allemande est arrivée en 1884, l'œuvre de la scolarisation était largement entamée et ne cessait de croître. L'idée largement répandue était de scolariser les Togolais pour qu'ils puissent être facilement évangélisés. Mais, à cause de la menace du chômage, l'administration coloniale allemande et les missionnaires ont pris le virage de la professionnalisation de l'enseignement⁸.

Cette conception de l'éducation a encouragé la création des établissements de formation professionnelle. C'est cette réalité qui a poussé l'administration à ouvrir, dès 1903 à Lomé, une école professionnelle (Assima-Kpatcha, Marguerat et Sebald, 2005, p. 121). Elle a commencé alors à former, entre autres, aux métiers de la forge, de la serrurerie, etc. (Assima-Kpatcha, Marguerat et Sebald, 2005, p. 121). L'année 1905 a été celle de la création de

⁸ A ce sujet, le Général Maroix (1938, pp. 27-28) a écrit que les Allemands, « Persuadés que l'éducation européenne convenait mal à la mentalité de la race noire, qu'ils estimaient la rendre arrogante et paresseuse, les Allemands préférèrent diriger l'enseignement vers un but pratique ; (...) l'on enseignait ce qui était d'une utilisation immédiate et rendait les indigènes aptes à seconder les Européens, sans jamais les supplanter ».

l'Ecole professionnelle de la mission catholique⁹. Avec ces écoles, l'artisanat de fer moderne employant les techniques européennes s'est répandu dans le Sud-Togo et s'est renforcé avec le temps¹⁰.

La période allemande a été ainsi véritablement celle de l'introduction des méthodes occidentales au Togo. Elle a été celle au cours de laquelle la base de la généralisation des procédés européens a été posée. C'est au cours de cette période que s'est réellement constitué un groupe d'élites maîtrisant les sciences et les techniques européennes du travail artisanal du fer dans la partie méridionale. Mais, il se pose ici aussi une question : ces savoirs et savoir-faire occidentaux ont-ils fait l'objet d'une transmission selon les modalités endogènes ? Autrement dit, est-ce dès ce moment que les maîtres-ouvriers issus des écoles professionnelles ont accueilli des apprentis pour leur enseigner leurs techniques et sciences par des méthodes d'« *apprentissage sur le tas* » ? Dans l'état actuel de nos recherches, nous ne pouvons y répondre avec certitude. Mais, au regard de la forte demande de recrutement de ces ouvriers, on peut présumer que ce phénomène n'existait pas ou était très limité.

Une autre interrogation s'impose aussi ici : dès l'époque allemande, ces élites de l'artisanat de fer ont-elles introduit leurs savoirs et pratiques au Nord ? La réponse en est que, l'essentiel des activités économiques se déroulant au Sud (cf. Ali-Napo, 1997), l'influence de ce groupe d'ouvriers qualifiés a été certainement négligeable dans la région septentrionale. C'est ultérieure-

⁹ Elle appartenait à la mission catholique de Steyl. Elle a ouvert ses portes en 1905 et était destinée à former des menuisiers, des cordonniers, des tailleurs, des peintres, des sculpteurs sur bois, des couvreurs et des imprimeurs (Aduayom, 1975, p. 127 ; Assima-Kpatcha, Marguerat et Sebald, 2005, p. 125).

¹⁰ Durant la période allemande, toutes les écoles étaient concentrées dans le Sud (Lomé, Aného, Misahöhe). Le Nord, fermé entre 1907 et 1912, n'avait pas accès à la scolarisation. Les chefs et leurs policiers étaient chargés du recrutement (de force) des enfants qui étaient envoyés à l'école de la côte (Sebevi, Lomé). Il a fallu attendre la rentrée 1913 pour que fût créée la seule et unique école officielle dans le Nord-Togo à Sokodé avec un effectif de 23 élèves. Cette zone fermée a officiellement été ouverte en décembre 1912 (Simtaro, 1982, p. 276-277 et p. 313).

ment, surtout avec la colonisation française, que leurs actions ont atteint le Nord-Togo.

La situation ainsi décrite a donc perduré après l'épisode de la Première Guerre mondiale et durant toute la durée de l'occupation du Togo par les forces anglo-françaises entre 1914 et 1922. En réalité, les activités de formation professionnelle ont quasiment cessé du fait de la désorganisation due à la guerre et des perturbations liées à l'occupation. Elles ont repris seulement autour de l'année 1921, lorsque que l'Ecole professionnelle de la mission catholique a été prise en mains par les missionnaires français. Cette école a continué d'être ainsi la seule institution remarquable. C'est elle qui a formé la plupart des meilleurs artisans de l'époque (Comevin, 1988, p. 276 ; Müller, 1968, p. 130-132). C'est parmi les maîtres-ouvriers qui en sont issus qu'ont été recrutés les formateurs devant intervenir à l'Ecole professionnelle de Sokodé.

Le changement véritable a commencé seulement après la confirmation du mandat français sur le Togo en 1922, lorsque l'administration mandataire française, dans sa volonté de rendre l'enseignement plus pratique et professionnel, a décidé de former les artisans capables d'exécuter les travaux manuels (Assima-Kpatcha, 1995).

Cette vision se retrouvait dans l'arrêté du 4 septembre 1922¹¹ organisant l'enseignement au Togo français. Ce texte disposait, entre autres, que des cours spéciaux étaient dispensés dans les ateliers du chemin de fer, des travaux publics et que des écoles professionnelles pouvaient être créées dans les centres scolaires¹². C'est à la suite de cet arrêté que l'arrêté du 21 septembre 1922 a

¹¹ Arrêté n° 179 du 4 septembre 1922 organisant l'enseignement officiel au Togo (cf. JOTT du 1^{er} octobre 1922, pp. 204-206).

¹² Article 19 de l'arrêté du 4 septembre 1922. C'est dans le cadre de cet article qu'a été créée la section professionnelle de l'Ecole régionale de Lomé en 1926.

créé l'Ecole professionnelle de Sokodé, située dans le Nord¹³. D'autres institutions sont nées des textes promulgués après 1922. Certaines d'entre elles formaient aux métiers de fer. On peut citer l'école professionnelle des ateliers du chemin de fer (Ecole des ouvriers du chemin de fer), créée par instruction du 19 avril 1926 pour pourvoir le territoire en ouvriers qualifiés. Celle-ci formait, entre autres, des ajusteurs et des forgerons pouvant être embauchés par les services techniques du territoire¹⁴. La section professionnelle de l'Ecole régionale de Lomé, créée par arrêté du 28 avril 1926, formait en deux ans les forgerons¹⁵.

Même si toutes ces écoles créées par suite se situaient dans la partie méridionale du territoire, elles participaient directement ou indirectement à la diffusion des techniques européennes dans la partie septentrionale du territoire par la circulation des ouvriers qu'elles ont formés. Mais incontestablement, c'est l'Ecole professionnelle de Sokodé qui a véritablement introduit les méthodes européennes dans le Nord. Dans cette région, l'administration et les entreprises privées avaient besoin d'une main-d'œuvre qualifiée. Les pouvoirs publics ont alors décidé d'y former les ouvriers ayant des profils qui ont évolué dans le temps. C'est dans ce cadre que les méthodes européennes ont été introduites et se sont propagées au point d'être adoptées par les artisans locaux.

2.3. L'extension vers le Nord à partir de la région méridionale (1922-1950)

L'introduction des méthodes européennes de l'artisanat au Nord s'est faite grâce à la migration des maîtres-ouvriers venus du Sud pour exercer et à leurs enseignements à l'Ecole professionnelle de Sokodé. Parmi ces derniers, certains ont appris leur métier durant la période allemande. Le cas le plus cité, est celui de Lantè, maître-ouvrier de la forge, qui ne s'exprimait qu'en alle-

¹³ Arrêté n° 195 du 21 septembre 1922 portant création d'une école professionnelle à Sokodé (JOTT de 1922, p. 211-212).

¹⁴ Cf. JOTT du 1^{er} avril 1923, p. 66 et le rapport annuel à la SDN de 1926, p. 18.

¹⁵ Rapport annuel à la SDN de 1926. p. 18.

mand. Celui-ci a été recruté dans les années 1930 et y a travaillé jusqu'aux années 1950 (Assima-Kpatcha, 1995).

L'extension des procédés européens vers le Nord est le résultat des besoins de l'administration française qui voulait disposer des ouvriers formés selon plusieurs profils terminaux dans cette partie.

A Sokodé, il existait des formations à plusieurs métiers, y compris à ceux de l'artisanat de fer. Ceux-ci comportaient différentes filières. Pour ces dernières, les profils terminaux ont été constamment adaptés à la situation sociale et économique du territoire en général et à celle de sa partie Nord en particulier. En effet, la création de cette école le 21 septembre 1922 est intervenue dans un contexte où le pays connaissait une prospérité relative au début des années 1920. Cette région manquait, à l'époque, d'ouvriers qualifiés, d'une main-d'œuvre similaire à celle du Sud. L'administration a alors décidé de former, en deux ans, entre autres, les forgerons susceptibles d'être employés par les Européens¹⁶. En 1926, elle a porté la durée des études à trois ans¹⁷. Jusqu'à 1928, l'école n'était qu'un simple centre d'apprentissage aux moyens limités, où les apprentis acquéraient les savoirs européens en travaillant dans les ateliers pour l'administration. Les méthodes d'enseignement étaient similaires à celles de l'apprentissage sur le tas¹⁸. Mais, très vite, l'école a connu une autre phase de son évolution, grâce à un arrêté du 21 juillet 1928 qui a consolidé ses bases. La réforme introduite par ce texte a permis la

¹⁶ ANT-Lomé, II archives de la direction de l'enseignement, dossier 5, Télégramme-lettre n°1595 A. S. du 31 décembre 1935 au sujet de la réorganisation de l'Ecole professionnelle de Sokodé.

¹⁷ ANT-Lomé, II archives de la direction de l'enseignement, dossier 5, Arrêté n°291 du 3 août 1926 portant modification à l'arrêté du 21 septembre 1922 créant l'Ecole professionnelle de Sokodé.

¹⁸ Il s'agit des méthodes consistant à apprendre par les seules possibilités d'imitation. Aucun enseignement théorique n'est donné. Les apprentis voyaient le maître-ouvrier travailler et l'imitaient lorsque celui-ci leur donnait l'occasion d'essayer (sur ces aspects, cf. Assima-Kpatcha, 2007, p. 99-117).

formation des artisans spécialisés, destinés aux services publics et à l'industrie. Il était désormais exigé le niveau du cours élémentaire ou du cours moyen pour y avoir accès. Le régime des études a été porté de 3 à 4 ans¹⁹.

Dans les années 1930, une période de crises, deux réformes, l'une en 1933 et l'autre en 1939, ont été faites. En 1933, l'école a eu pour mission de former des artisans spécialisés. Ces artisans n'étaient plus formés pour être employés prioritairement par les services publics et l'industrie²⁰. En 1939, à la veille de la Seconde Guerre mondiale, il a été décidé que soient formés des artisans spécialisés pour le Nord-Togo. L'option pour le petit artisanat se trouvait ainsi être réaffirmée²¹. Ainsi, jusqu'en 1944, une nouvelle conception s'est imposée :

...1- L'enseignement professionnel est destiné à pourvoir aux besoins de grosses agglomérations en ouvriers bons-à-tout faire ayant des connaissances diverses et pratiques ; 2- Il doit former l'artisan rural, complément indispensable d'une agriculture parvenue à certain stade d'évolution ; 3- Il doit s'efforcer de former un artisan familial capable de compléter au sein même de la famille, les ressources que procure la terre, et qui sont essentiellement variables. L'artisanat familial demeurant tant au point de vue économique que politique, un régulateur de la vie sociale, et un élément pondérateur de premier ordre...²².

La volonté de promouvoir l'auto-emploi se trouve ainsi être clairement énoncée à travers cette citation.

En 1944 a eu lieu une autre réforme qui s'apparentait à une redynamisation des activités après la léthargie des années de crises. Les autorités coloniales assignaient à l'école professionnelle, la mission de former des surveillants des Travaux publics soit pour

¹⁹ ANT-Lomé, II archives de la direction de l'enseignement, dossier n°5, Rapport n°1122 du 27 juillet 1932 à Monsieur le Commissaire de la République au sujet de l'Ecole professionnelle de Sokodé.

²⁰ JOTT du 1^{er} avril 1934, p. 207-208 et JOTT du 1^{er} avril 1939, p. 166-168.

²¹ Article 8 de l'arrêté du 15 mars 1939.

²² ANT-Lomé II archives de la direction de l'enseignement, dossier 5, Lettre n°1766 A. G. du 12 octobre 1932 du Commissaire de la République à M. Bauche, administrateur en chef des colonies, président de la commission chargée d'organiser l'enseignement professionnel au Togo.

l'administration (agent-voyers de cercle, surveillants de chantiers, etc.), soit pour l'industrie privée et, éventuellement, des contre-maîtres en fer et en bois²³. La durée des études a été maintenue à quatre ans. Seuls les titulaires du Certificat d'études primaires ou du Certificat de scolarité de la deuxième année du cours moyen étaient recrutés.

Le 23 février 1950, un arrêté a créé un collège d'enseignement technique à la place de l'école. Celui-ci a été rattaché au collège moderne ouvert depuis octobre 1947. Ainsi, le Collège moderne et technique de Sokodé comprenant une section moderne et une section technique a remplacé l'Ecole professionnelle de Sokodé qui a totalement disparu en 1952, lorsque la promotion admise à la rentrée 1948-1949 a passé l'examen de sortie (Assima-Kpatcha, 1995, p. 30-34).

Les profils des métiers de fer déterminés par les différents textes pouvaient être obtenus dans des filières bien précises. Au début, en 1922, seuls les forgerons étaient formés à Sokodé. A la forge se sont ajoutés l'ajustage, la serrurerie et le moulage à partir de 1928. En 1933 sont créées deux sections. La première comportait la forge, la fonderie et le moulage. La deuxième formait en ajustage, en serrurerie et en mécanique automobile. Ces deux sections ont été regroupées en une seule par la réforme de 1939 sous le nom de « *section fer* » (Assima-Kpatcha, 1995, pp. 61-62).

Conformément à la logique européenne, la formation était basée sur le fait de faire acquérir aux apprenants un savoir et un savoir-faire précis, formels et prédéterminés. Cette option était loin des pratiques traditionnelles qui étaient fondées sur l'informel et le non formel, l'empirisme et la répétition.

²³ Article 1^{er} de l'arrêté n°557-E du 6 novembre 1944 (JOTT du 16 novembre 1944, p. 530-533).

3. Les procédés européens introduits au Nord (de 1922 aux années 1950)

Les savoirs et les savoir-faire introduits étaient non seulement théoriques et généraux ou techniques, mais aussi pratiques et concrets. Très peu d'informations sont disponibles sur les programmes suivis entre 1922 et 1928. C'est à partir de cette dernière année qu'ils sont connus de façon précise.

3.1. Les connaissances théoriques générales

A partir du 1^{er} septembre 1928, l'**enseignement général théorique** comprenait des notions de français, de calcul, de sciences appliquées, de dessin et de technologie.

En 1933, il y était consacré 10 heures par semaine en première année, 9 heures en deuxième année et 6 heures en troisième année. En 1939, 10 heures étaient consacrées par semaine à ces cours pour la première division (niveau du cours élémentaire), 7 heures pour la deuxième division (niveau du cours moyen) et 3 heures par semaine en troisième année.

Leur contenu a très peu varié dans le temps. Les cours du **français** avaient pour objectif d'élever le niveau de compréhension de la langue. Le langage visait à développer l'élocution, le vocabulaire et l'orthographe. Les thèmes du cours étaient : le travail, les métiers, les ouvriers, les matières premières, les objets fabriqués et leurs emplois, les constructions, les transports, les achats, les ventes. Occasionnellement, des leçons se rapportant à la préparation professionnelle des élèves étaient données. On apprenait aussi à distinguer les noms, les verbes, les adjectifs et à lire couramment. Le cours de grammaire familiarisait les élèves aux accords des noms, des verbes, des adjectifs et des pronoms. Les règles principales de grammaire et de conjugaison des verbes aux temps les plus usités y étaient aussi enseignées. La rédaction comportait des exercices de construction et de coordination de phrases, de rédaction de lettres, de comptes rendus sommaires et de composition de textes susceptibles d'être rédigés par un artisan.

Concernant le **calcul**, les notions d'arithmétique initiaient à la pratique des quatre opérations (addition, soustraction, multiplica-

tion, division), à la règle de trois et à la résolution des exercices d'application mettant peu à peu l'élève en mesure de résoudre les problèmes courants qu'il pouvait rencontrer dans l'exercice de sa profession. Les mesures métriques usuelles y étaient enseignées de même que le calcul mental. Le deuxième élément de calcul était la géométrie. On y parlait de la représentation et de la mesure des lignes, des angles et des surfaces, ainsi que du volume du cube et du parallélogramme. Les exercices d'application étaient conçus dans le même esprit que les exercices d'arithmétique.

Les notions de sciences appliquées consistaient en l'étude des corps solides (poids, résistance, dureté, élasticité), des corps liquides (poids, pression, incompressibilité), des gaz et vapeurs (tension, élasticité), des leviers, des balances, des bascules, des poulies, des treuils et pompes, de la densité (densités usuelles), de l'eau (vapeur, humidité, condensation), de la chaleur (sources et effets : dilatation, fusion, évaporation, ébullition), des corps bons ou mauvais conducteurs et des isolants, des matières inflammables, des métaux usuels, des roches industrielles, du moteur à explosion, des notions d'hygiène appliquées à la formation.

Le dessin comportait une familiarisation avec les outils du dessinateur, avec les lignes (droites, parallèles, perpendiculaires), avec la représentation à vue d'objets simples, avec la perspective cavalière et la réalisation des planches. Il y avait aussi une étude des projections, des croquis cotés et des assemblages (Assima-Kpatcha, 1995, p. 65-66).

3.2. Les connaissances théoriques techniques

Les connaissances théoriques techniques étaient aussi enseignées. Elles comportaient plusieurs points de savoirs, à commencer par la **technologie**. Cette dernière matière se donnait par spécialité et par année d'étude. Elle était la suivante pour les métiers relevant de l'artisanat de fer : **Première année** : L'établi, l'étau, la forge, l'enclume (utilité et emploi). Les limes (diverses formes et emploi suivant leur forme). Les métaux, les burins et les bédanes

(emploi et utilité). Les outils de traçage et de vérification, compas, mètres, pieds à coulisse, équerres, marbre, trusquins. Le travail du fer à la forge, à la fonderie, à l'étau. **Deuxième année** : Le travail des aciers, fabrication des outils (burins, bédanes, etc.), trempe des outils, affûtage. **Troisième année** : Machines-outils, leur emploi, relations avec le travail manuel. L'entretien des outils : affûtage, lubrifiants. **Quatrième année** : La cémentation : but, utilité, méthode de cémentation. Relation entre les différents métiers. Durant cette année, dans la **section moulage**, le programme était le suivant : l'emploi et la fabrication des modèles, l'emploi du sable de fonderie, le retrait des métaux, etc. (Assima-Kpatcha, 1995, p. 66-68).

L'enseignement technique pratique se donnait au sein de chaque section par spécialité.

3.3. L'enseignement technique pratique

Il visait le développement de l'aptitude professionnelle par la pratique. Les apprentis essayaient de fabriquer des pièces ou de se familiariser avec l'usage des outils ci-dessous énumérés. **Ajustage et serrurerie** : **Première année** : Plaquettes carrées, épaisseur 2 mm. Plaquettes de diverses formes. Plaquettes à onglets coupés, à coins arrondis, plaquettes chanfreinées. Charnières diverses, pêne de serrure, presse papiers (enclume), cube, parallélépipède. **Deuxième année** : Assemblage tôle mince, queue d'aronde, en T, plaquette brute de burin avec saignée de bédane, marteaux, clefs pour écrou. Assemblage cube mâle et femelle. Equerres : simples, à chapeau, à six pans. **Troisième année** : Serrure de placard. Assemblage en queue d'aronde à glissière, en T à glissière. Pointe de compas verge. Règle de pied de coulisse, étau à main, compas à pointes. Emploi des machines-outils (tour, fraiseuse). **Quatrième année** : Boîtier de pied à coulisse, fausse équerre. Trait de Jupiter, six pans mâle et femelle, plaquette avec assemblage rond, carré et triangulaire. Etau à chanfrein, pied de bielle à clavette.

Forge : Etirage de fer. Fabrication de clous. Cube, parallélépipède, boulons, pêne de serrure, clefs de serrure, crochets divers. Marteaux, burins, tranches, clefs pour écrou, tenailles plates, rondes et divers. Equerres diverses. Règles de pied à coulisse.

Boîtes de pied à coulisse. Compas à pointe. Etau à main, étau à chanfrein, serre-joints.

Moulage : Boutons en cuivre, presse papier (enclume), petites pièces sans noyaux. Pointes de compas verge, petit rabot, grattoir de menuisier et pièces à un noyau. Support, poulies diverses et pièces à plusieurs noyaux (Assima-Kpatcha, 1995, p. 68-69).

On peut constater que ces programmes étaient complexes et exigeaient des prérequis. Ils étaient destinés à faire acquérir des compétences dont on a besoin pour travailler dans la sphère *moderne* de l'économie coloniale. Les apprentis étaient censés pouvoir fabriquer les différents objets ou pièces utilisables dans ce secteur. La preuve, nulle part dans le programme, il n'est question de fabriquer des hoes, des pointes de flèche, de hache ou de lance, des bracelets, des objets rituels, etc. Or, au regard des descriptions laissées par les explorateurs de la fin du XIX^{ème} siècle, ces objets étaient ceux couramment fabriqués par les artisans autochtones. En plus, les programmes ne s'intéressent nullement aux divers types de cailloux, la construction des hauts-fourneaux traditionnels et l'enseignement des rituels en usage dans le cadre traditionnel.

Ainsi, les enseignements visaient à occidentaliser, non seulement les savoirs, mais aussi les savoir-faire. En effet, les outils et les pratiques qui font l'objet des études en cours de formation, sont ceux de l'Occident. Par rapport à cette réalité, il se pose ici la question du degré de maîtrise de ces procédés par les apprenants.

Formellement, toutes les conditions étaient réunies à Sokodé pour former des ouvriers et des artisans qualifiés et compétents dans la logique occidentale, au regard de ces programmes. Mais la réalité était autre. Dès 1928, « ... *Les cours de technologie prévus au programme n'ont pu être faits par suite du manque d'ouvrages*

commandés, mais non reçus. »²⁴. En fait, la corrélation entre théorie et pratique n'existait que partiellement. Ce qui justifiait les modifications qui étaient apportées aux programmes et qui étaient qualifiées de mineur. En 1934, le directeur de l'école, lui-même, reconnaissait que : « *de sérieux efforts sont encore à faire pour arrêter un programme type qui serait suivi* »²⁵.

La difficulté venait de l'exigence qui consistait à trouver un programme adapté au niveau d'instruction des apprenants. Or, on notait, en la matière, une grande disparité dans une même promotion et d'une promotion à une autre. Cette situation obligeait l'administration de l'école à un constant réajustement du contenu de l'enseignement. Elle avait également un impact certain sur l'évaluation des connaissances.

3.4. L'évaluation des connaissances et du savoir-faire pratique

Les examens permettaient de mesurer l'assimilation des programmes, donc d'évaluer les apprenants. Il en existait deux : les examens de passage et ceux de sortie. Les premiers jugeaient le niveau des élèves et permettaient l'admission des plus méritants en classe supérieure. Les seconds permettaient d'attribuer des diplômes de sortie. Il n'est possible de suivre les modalités de leur organisation qu'à partir de 1928.

3.4.1. Les examens de passage

Avec la réorganisation de 1928, les élèves non reçus à cet examen étaient exclus. Ils pouvaient quelquefois être autorisés à redoubler leur année, sur leur demande écrite et après avis favorable du directeur. A compter de 1933, le redoublement n'était autorisé que pour ceux qui échouaient pour des raisons de santé²⁶.

²⁴ ANT-Lomé, II archives de la direction de l'enseignement, dossier 5, Procès-verbal de la réunion du Conseil de perfectionnement, séance du 12 décembre 1928.

²⁵ ANT-Lomé, II archives de la direction de l'enseignement, dossier 5, Rapport annuel sur le perfectionnement de l'Ecole présenté au Conseil de perfectionnement du 10 novembre 1934.

²⁶ Arrêté n° 149 du 15 mars 1934.

Les épreuves pratiques et écrites comprenaient un essai d'après le dessin coté, durée variable (coefficient : 5) ; un dessin coté, durée deux heures (coefficient : 2) ; une dictée suivie d'un questionnaire (orthographe et écriture), durée une heure quinze minutes (coefficient : 3) ; une rédaction, durée une heure quinze minutes (coefficient 3) ; deux problèmes, l'un de géométrie, l'autre d'application du système métrique, durée une heure quinze minutes (coefficient : 3). Les épreuves orales comprenaient une lecture avec explication (coefficient : 1) ; le calcul mental (coefficient : 1) ; la science ou la technologie (coefficient : 1) (Assima-Kpatcha, 1995, p. 71).

Les épreuves étaient notées de 0 à 20. Une note (coefficient : 2) était accordée à chaque candidat sur le vu de son carnet de scolarité. Les candidats n'ayant pas obtenu 150 points aux épreuves pratiques et écrites ou qui auront eu un zéro pour l'une d'elles ne pourront être admis à subir les épreuves orales. Un total de 200 points était exigé pour l'admission définitive (Assima-Kpatcha, 1995, p. 71).

En 1944, les examens de passage portaient sur les mêmes matières que l'examen de sortie affectées des mêmes coefficients. Les redoublements pouvaient, de nouveau, être autorisés, si le Conseil de perfectionnement le proposait. Dans le cas contraire, les candidats recalés étaient systématiquement exclus (Assima-Kpatcha, 1995, p. 72).

3.4.2. Les examens de sortie

De 1928 à 1933, ils étaient organisés à la fin de la quatrième année. Les élèves qui subissaient avec succès les épreuves organisées, recevaient le diplôme de l'Ecole professionnelle. A partir de 1933, c'était en troisième année qu'il fallait les passer.

A partir de 1934, ces examens portaient sur l'ensemble du programme des trois années d'études. Ils comportaient les mêmes séries d'épreuves que les examens de passage. Toutefois, une note

inférieure à la moyenne pour la première épreuve (essai professionnel) était éliminatoire²⁷.

Avec la réforme de 1939, les élèves devaient le subir à la fin de la quatrième année. Les candidats étaient classés par ordre de mérite. Les épreuves pratiques, écrites et orales étaient notées de 0 à 20 et affectées des coefficients. Les matières d'enseignement général comportaient l'écrit. Ces sortes de matières étaient la dictée et les questions (coefficient : 1), l'écriture (coefficient : $\frac{1}{2}$), la rédaction (coefficient : 3), le calcul (coefficient : 2). Les épreuves orales étaient les sciences ou la technologie (coefficient : $\frac{1}{2}$), le calcul mental (coefficient : $\frac{1}{2}$), la lecture (coefficient : $\frac{1}{2}$), pour l'ensemble des notes annuelles (coefficient : 2)²⁸.

Les matières d'enseignement professionnel étaient les suivantes : dessin : un dessin coté, vue en plan et coupes diverses, durée variable qui correspond à l'épreuve pratique (coefficient : 3) et un essai à l'atelier ou au chantier qui correspond à l'épreuve de dessin (coefficient : 5). L'ensemble des notes annuelles d'enseignement professionnel étaient aussi pris en compte (coefficient : 2)²⁹. Un total de 200 points était exigé pour l'obtention du diplôme de sortie. La commission chargée de surveiller les épreuves de l'examen de sortie était la même que pour l'examen de passage. La correction des épreuves se faisait à Sokodé au moment de la réunion du Conseil de perfectionnement³⁰.

Il y a eu peu de modifications en 1944. Les épreuves écrites, orales et pratiques notées de 0 à 20 et leurs coefficients étaient les suivants. Pour les matières d'enseignement général, il y avait d'abord l'écrit : dictée et questions (coefficient : 1), écriture (coefficient : $\frac{1}{2}$), rédaction (coefficient : 2), calcul (coefficient : 2). Ensuite, il y a l'oral : technologie (coefficient : 2), sciences-hygiène (coefficient : 1), calcul mental (coefficient : 1), lecture (coefficient : $\frac{1}{2}$). Pour l'ensemble des notes annuelles (coefficient : 2) (Assimakpatcha, 1995, p. 74). Pour les matières d'enseignement profes-

²⁷ Article 7 de l'arrêté n°149 du 15 mars 1934.

²⁸ Articles 15, 16 & 17 de l'arrêté du 15 mars 1939.

²⁹ Articles 15, 16 & 17 de l'arrêté du 15 mars 1939.

³⁰ Articles 15, 16 et 17 de l'arrêté du 15 mars 1939.

sionnel : dessin : un dessin coté, vue en plan et coupes diverses, durée variable qui correspond à l'épreuve pratique (coefficient : 3) ; un essai à l'atelier ou au chantier qui correspond à l'épreuve de dessin (de l'un des trois ateliers au choix du candidat) (coefficient : 3) ; devis portant sur la construction ou la transformation d'un bâtiment simple, d'une route, pour les contremaîtres (coefficient : 3). Pour l'ensemble des notes annuelles d'enseignement professionnel, il était attribué une note affectée du coefficient 3. Un total de 240 points était nécessaire à l'obtention du diplôme de sortie (Assima-Kpatcha, 1995, p. 74-75). L'organisation des examens de passage et de sortie répondait à des normes bien définies, ce qui entraîne des problèmes à cause de la succession des réformes. En outre, il était donné aux apprenants des possibilités de perfectionnement après l'obtention du diplôme de sortie.

3.4.3. Le stage de perfectionnement

Le stage de perfectionnement visait à aguerrir les apprenants et à rentabiliser leurs travaux. Il a été introduit en 1933, au moment où la durée des études était de trois ans. Les élèves signalés au moment de l'examen de sortie comme s'étant particulièrement distingués étaient autorisés à faire à l'école, un stage de perfectionnement d'une année au cours de laquelle ils ne recevaient qu'un enseignement technique. À l'expiration de ce stage, ils subissaient un examen, à la suite duquel une mention spéciale était inscrite sur leur diplôme, s'ils ont satisfait aux épreuves.

Ce perfectionnement se faisait grâce aux machines dont l'emploi leur était réservé presque exclusivement. Pour encourager les élèves à suivre les travaux de l'année de perfectionnement, on leur accordait la priorité lors du recrutement des agents indigènes des Travaux publics³¹.

³¹ ANT-Lomé, II archives de la direction de l'enseignement, dossier 5, Procès-verbal des réunions des 7 et 9 novembre 1934 du Conseil de Perfectionnement.

De 1933 à 1939, l'admission au stage a été très sélective de sorte à empêcher l'accès aux élèves moyens³². En 1939, les dispositions relatives aux stages ont été réaménagées. La durée des études étant de quatre ans, la quatrième année était devenue une période d'application au cours de laquelle tous les élèves, sans distinction aucune, étaient employés sur les chantiers ou aux ateliers de la subdivision des Travaux publics du Nord afin de se perfectionner dans la pratique des travaux³³.

Les procédés enseignés à l'Ecole professionnelle de Sokodé ont fini par avoir un impact sur le travail de fer des artisans locaux. Ils ont donc occasionné une mutation des techniques autochtones.

4. La mutation des techniques autochtones au Nord

Pour parler de la mutation des techniques autochtones sous l'effet des procédés européens, il convient de connaître avec certitude le niveau de diffusion des techniques occidentales dans la région septentrionale. Ici se pose alors la question des effectifs touchés par la formation aux métiers du fer selon les approches européennes : quel est le nombre de personnes formées à Sokodé ? Combien de personnes ont appris leur métier auprès des maîtres-ouvriers installés dans le septentrion togolais ?

4.1. Le niveau de diffusion des procédés européens

Répondre à cette question n'est pas simple. Cela nécessite non seulement de disposer des données sur les ouvriers installés dans le Nord, mais aussi de considérer les diplômés et tous ceux qui ont été renvoyés de l'Ecole professionnelle de Sokodé au bout de quelques années de formation.

Un décompte, à partir des données très discontinues, des personnes ayant reçu la formation dans la section fer à Sokodé permet d'avoir les effectifs mentionnés dans le tableau ci-dessous.

³² Rapport annuel présenté au Conseil de perfectionnement du 10 novembre 1934

³³ Article 11 de l'arrêté du 15 mars 1939 et du 6 novembre 1944.

Tableau n° 2. Effectifs dans la section fer (entre 1924 et 1931)

Années	Section fer
1924 ³⁴	12
1926 ³⁵	13
1927 ³⁶	17
1928 ³⁷	22
1931 ³⁸	23
Total	87

Il transparaît ainsi qu'au moins 87 personnes (diplômés et non diplômés) ont eu accès à l'une des formations aux métiers de fer entre 1924 et 1931. Les chiffres étant incomplets, il est impossible de faire une analyse cohérente. Cependant, malgré leur discontinuité, nous pouvons présumer sur cette base que plusieurs centaines (de deux cents à trois cents ouvriers y ont eu accès entre 1922 et 1952). Cette estimation nous donne une idée des effectifs concernés.

La situation professionnelle des élèves n'était pas exactement la même selon qu'ils ont été renvoyés pour diverses raisons, donc sortis sans diplôme, ou qu'ils ont reçus leur diplôme de fin de formation.

Les non-diplômés, en dépit de leur exclusion, ont eu des acquis leur permettant de travailler. En fait, ne possédant pas de diplôme, ils exerçaient dans le secteur de l'artisanat privé.

En réalité, il est impossible de faire une évaluation, même partielle de leur effectif exact, car, une fois exclus de l'école, l'administration n'avait plus aucune nouvelle d'eux. Cependant, leur contribution à la mutation des méthodes est primordiale. En effet, leurs études leur procuraient des notions approfondies du

³⁴ Rapport annuel à la SDN de 1924, p. 25.

³⁵ Rapport annuel à la SDN de 1926, p. 18.

³⁶ Rapport annuel à la SDN de 1927, p. 23.

³⁷ Rapport annuel à la SDN de 1928, p. 25.

³⁸ ANT-Lomé, II archives de la direction de l'enseignement, dossier 2, Rapport annuel d'ensemble de l'enseignement pour l'année scolaire 1930-1931.

travail de fer à l'occidental. Ils s'installaient souvent à leur propre compte et formaient d'autres ouvriers sur le tas en leur transmettant un savoir-faire proche de celui acquis à l'école.

Concernant les diplômés, leur quantification complète des origines à 1952 s'avère aussi difficile à réaliser à cause du manque des sources. Mais ils pouvaient travailler comme salariés, notamment pour l'administration publique, quelques rares maisons de commerce et certaines industries privées. Cette possibilité d'emploi était d'ailleurs très limitée. Beaucoup d'entre eux ont été employés par le service des Travaux publics, le Garage central, les Chemins de fer, les Travaux neufs, les cercles (Sokodé et Mango surtout quant aux originaires du Nord) et le Service d'entretien du wharf (Assima-Kpatcha, 1995, p. 85).

En 1932, une enquête de l'administration pour dresser un bilan de l'insertion professionnelle des diplômés de cette école a permis de retrouver seize des trente-trois élèves diplômés de l'école entre 1922 à 1932. Sur les seize élèves retrouvés, deux étaient sans emploi et les quatorze autres ont eu accès à l'emploi salarié. Les autres (les dix-sept restants non retrouvés) étaient, pour la plupart, laissés à eux-mêmes et travaillaient probablement comme artisans (Assima-Kpatcha, 1995, p. 85).

Aux rangs de ces derniers, combien ont été formés aux métiers de fer ? Les sources ne permettent pas de répondre à cette interrogation. En fait, les ouvriers de la section fer qui sortaient de l'école nantis de leur diplôme, constituaient une élite qui encadrait une main-d'œuvre peu ou pas scolarisée. Dans certains cas, ils formaient, dans leur service, des apprentis qui, à leur tour, devenus maîtres, en formaient. Ainsi, ces ouvriers ont largement contribué à répandre l'artisanat *moderne* de fer dans le Nord-Togo. Le cas le plus cité est celui de la forge qui a été développée dans la région d'Adjengré par un ancien élève de l'Ecole professionnelle.

Au regard des données disponibles, il est à estimer que peu de personnes (constituées de diplômés et de non diplômés) ont pu acquérir les savoirs et les savoir-faire européens. Mais ils les ont efficacement diffusés dans l'exercice de leur profession. Leur appropriation des procédés occidentaux a engendré la mutation des pratiques autochtones.

4.2. La mutation des pratiques autochtones³⁹

La mutation des pratiques autochtones a été progressive. Cependant, il est à noter qu'avec la présence coloniale, il y a eu plusieurs changements dans le secteur de l'artisanat de fer. Le premier a été que les activités comme celles de la forge qui paraissaient être anciennes dans la région ont été renouvelées dans la façon de les mener, notamment par le fait que les Européens ont introduit les pratiques des forgerons de l'Occident. Le second est l'émergence des activités et métiers nouveaux : l'ajustage, la serrurerie, le moulage, la fonderie et la mécanique automobile.

Ces derniers se sont développés selon des processus bien connus et le cas de la serrurerie illustre bien nos propos. En effet, dans la quasi-totalité des groupes ethniques du Nord, les cases traditionnelles ne sont nullement fermées par des serrures du type européen. Mais avec le développement du fait urbain (création ou développement, entre autres, des villes de Dapaong, Mango, Kara, Sokodé) et le style de construction à l'europpéenne avec du ciment ou en banco, la nécessité de munir les édifices de fermeture s'est imposée. C'est ce besoin qui a permis aux serruriers formés dans les écoles professionnelles ou ayant acquis un savoir-faire européen en la matière d'exercer. Ils ont ainsi mis en application toute ou une partie des connaissances reçues à l'école ou en apprentissage. Certes, les serrures étaient souvent achetées dans les factoreries installées dans les cercles du Nord. Mais les serruriers locaux en fabriquaient ou les réparaient, si elles tombaient en panne. Que

³⁹ Cette partie a été rédigée à partir de la combinaison de plusieurs sources. D'abord, il a été recueilli des témoignages à Lomé dans la communauté kabyè, auprès des gens qui ont grandi en pays kabyè (ils y sont nés et atteint au moins 25 ans avant de migrer). Quelques témoignages ont été recueillis en pays kabyè auprès aussi des témoins oculaires et de certains forgerons. Ensuite, une partie des informations provient des documents iconographiques de la période coloniale, surtout française. Sur ces documents apparaissent les outils et l'équipement à travers lesquels peut être lue une certaine mutation. Enfin, certaines autres informations sont des déductions faites à partir des sources archivistiques.

l'une des clés se perde, les forgerons autochtones les fabriquaient et les ajusteurs achevaient de leur donner toute la précision leur permettant d'ouvrir à nouveau la serrure concernée.

En ce sens, le moulage est aussi un bon exemple. En effet, cette activité permettait la fabrication des pièces, notamment de train. Les mouleurs étaient surtout recrutés par le Service du chemin de fer du Togo. Mais, les autochtones, une fois rompus aux techniques de moulage, les ont détournées pour fabriquer les objets dont ils avaient besoin. C'est ainsi qu'elles leur ont permis de créer des marmites en aluminium qui auparavant, étaient fabriquées avec de l'argile. Certains orfèvres locaux ont aussi eu recours à quelques-unes de ces techniques pour les nécessités de leur profession (nous reviendrons sur cet aspect plus loin).

L'ajustage et la mécanique-auto ne pouvaient être exercés que dans la sphère de l'artisanat moderne. Nous sommes ici dans le cas de métiers entièrement nouveaux.

Quant à l'artisanat de fer traditionnel qui se résumait aux seules activités de la fonte du fer et de la forge, les mutations ont aussi été remarquables. Elles ont résulté des réalités nouvelles qui ont émergé avec la colonisation. En premier lieu, on peut citer ici l'introduction massive des barres et des ustensiles en fer. Cette situation a eu une influence sur le travail de fer. En effet, comme le dit si bien Hahn (1997, p. 14) au sujet du recul de l'acier de fabrication locale au profit de la ferraille en provenance d'Europe :

Le fait que les colonisateurs aient d'abord achevé la pacification du territoire avant d'en entreprendre l'exploitation économique seulement une vingtaine d'années après, a conduit à une brève prospérité de fonte [locale] dans les années 1900. Mais peu de temps après, la production de fer a diminué à cause de la matière première importée qui était beaucoup moins chère. La concurrence entre la production locale et la ferraille en provenance de l'Europe se tranchait sur le prix : dès que le fer était si bon marché, que le prix du kilo ne pouvait plus permettre de payer la nourriture des artisans pendant la période où ils travaillaient aux fourneaux, ils étaient obligés d'abandonner les travaux de fonte.

Le Capitaine Sicre, auteur d'une monographie sur le cercle de Sokodé en 1918, confirme cette évolution :

Le fer est connu des indigènes depuis la plus haute antiquité [...]. [Les] exploitations étaient nombreuses et dispersées un peu partout dans le Cercle de sokodé, [où] il existe des vestiges d'anciennes exploitations de minerai dans les environs de Sokodé, [...] entre Tchatchamanandé et Bafilo, [...], etc. [Les] indigènes utilisaient le fer pour la fabrication de leurs fers de flèches, couteaux, sabres, outils agricoles et divers accessoires de danse au tam-tam. Dès que le fer laminé, les outils agricoles, les couteaux, etc. fabriqués en Europe ont été introduits dans le pays à des prix avantageux pour l'indigène, l'exploitation du minerai dans la subdivision de Sokodé a complètement disparu et seuls les habitants de Banjeli [...] ont continué leur ancien métier et essayé de lutter contre la concurrence européenne, leur résistance et leur ténacité allaient être vaincues lorsque la guerre est venue donner à cette industrie un élan, une activité qui ne saurait se prolonger longtemps après la cessation des hostilités (Sicre, 2007, p. 146).

Cette citation montre que l'introduction du fer et divers autres produits importés de l'Europe a entraîné une certaine décadence des activités de fonte et a permis aux forgerons locaux de produire les outils à moindre coût.

Cette situation a prévalu jusqu'au milieu du siècle. Elle a été tempérée par les deux guerres mondiales au cours desquelles l'importation du fer de l'Europe a été interrompue. La production locale a alors eu tendance à reprendre, mais la fin de la guerre a eu pour effet, d'enrayer immédiatement cette évolution (Hahn, 1997, p. 14).

Après l'année 1950, les activités de fonte ont eu tendance à disparaître complètement du pays bassar à cause de l'interdiction prononcée par l'administration qui voulait protéger la forêt par cette mesure⁴⁰. Elle n'a donc pas hésité à envoyer les troupes coloniales pour détruire les hauts-fourneaux. La dernière de ces opérations de démolition a eu lieu en 1954 (Hahn, 1997, p. 11). Ainsi, bien que réputé être de mauvaise qualité auprès des autochtones,

⁴⁰ Les activités de fontes nécessitant beaucoup de charbon de bois, les fondeurs sont obligés d'abattre les arbres pour en produire. Ils causaient ainsi de la déforestation nuisible à l'environnement.

l'acier européen a fini par avoir raison de la production locale. Il découle de ce constat que, progressivement, les artisans locaux ont surtout travaillé le fer européen.

Cette interdiction a également engendré, au fil du temps, l'abandon, en pays kabyè, de l'opération de purification de fer brut issu de la fonte locale. Les conséquences de cette évolution ont été multiples. D'abord, les forgerons ont commencé par travailler le fer importé sans passer par l'étape de purification préalable nécessaire quant au fer local. Ensuite, ils ont appris à travailler le fer importé qui, selon leurs méthodes, était réputé être beaucoup plus cassant.

L'un des impacts majeurs de la présence européenne a été aussi l'utilisation des outils importés de l'Europe et leur impact sur la façon de travailler. L'aspect le plus remarquable est l'adoption du marteau. Certains forgerons du Nord-Togo, au fil du temps, l'ont employé pour aplatir les morceaux de fer. Pour les tracés, ils ont commencé par utiliser la pointe ou le clou. Pour découper ou cisailler le métal, ils ont recouru de plus en plus au burin. Il existe plusieurs situations où les outils d'origine occidentale ont désormais été utilisés. Mais cette adoption n'est que partielle. Beaucoup employaient en partie des outils locaux et en partie des outils occidentaux. Ainsi, les sempiternels cailloux de toutes tailles n'ont pas disparu de toutes les forges du Togo septentrional dans les années 1950. Dans beaucoup d'ateliers, le gros bloc aplati servant d'enclume n'a pas disparu. Même s'il ne nous est pas possible d'en déterminer le niveau exact, nous pouvons affirmer que la grande majorité des forgerons du Nord utilisaient toujours leurs cailloux. Mais les emprunts à l'Europe ont déjà fait leur intrusion dans leurs pratiques.

En réalité, il faut distinguer deux sortes d'artisans. L'une a appris les méthodes européennes. Elle ne recourt aux outils traditionnels que par manque d'argent pour en acquérir de moderne. L'autre n'a qu'un savoir et un savoir-faire ancestral. Son outillage est en grande partie traditionnel. Mais, il n'hésite pas à en adopter de moderne selon ses moyens financiers, sa maîtrise technique et les commodités qu'elle peut en tirer.

La disponibilité des matériaux nouveaux a également conduit les artisans autochtones à les utiliser. En effet, si localement, seul le fer était connu, la présence coloniale européenne a introduit dans le Nord, des métaux comme l'aluminium, l'argent, le plomb, etc. Les artisans locaux ont alors utilisé les techniques apprises dans la sphère européenne pour travailler ces matériaux afin de produire divers objets pour leur propre usage, y compris pour fabriquer des objets culturels.

Dans les années 1920, Durain (2007, p. 26-28) a ainsi observé que :

Quelques rares forgerons, peut-être une dizaine dans la Circonscription travaillent l'argent. Ils trouvent la matière première dans la monnaie qu'ils fondent et transforment en bijoux, bracelets ou bagues remarquables surtout par leur poids et leur taille. Les bracelets sont ronds, unis ou à branches torses ; certains sont ornés de lignes, traits, ronds ou motifs imitant des écailles de serpent : l'ensemble est lourd. Les bagues sont massives, larges avec des chatons énormes affectant des formes bizarres, les ornements sont les mêmes que ceux des bracelets.

Le même Durain (2007, p. 28) a aussi décrit, en 1925-1928, les procédés permettant de fabriquer les bijoux :

L'artisan fond ses pièces d'argent dans un petit creuset en terre en forme de coquetier. La chauffe se fait au charbon de bois, le métal en fusion est versé dans des moules constitués par des pierres tendres creusées de rigoles de largeur variable de 20 à 25 cm de longueur. Puis, pendant que le métal est encore malléable, il est travaillé, tordu, aminci, allongé, martelé, etc., pour lui donner la forme désirée ; il est ensuite orné de dessins gravés avec une pointe. [...] A Sokodé, deux artistes originaires du Sud, Amoussou et Assogba, fabriquent des bijoux plus fins, font de l'argent filigrane, des lézards, serpents, etc. Ce travail est assez curieux et bien fini.

Comme on peut le constater à travers cette citation, ces orfèvres utilisaient les techniques de moulage introduites par les Européens. Leurs outils sont aussi européens en partie : le marteau, les différentes sortes de pince, les pointes utilisées, les limes,

etc. Même si le four employé pour chauffer le métal est en terre et que ces artisans utilisaient des récipients employés dans le cadre de l'orfèvrerie traditionnelle, il y a lieu de voir une mutation dans leur procédé.

Conclusion

Au terme de cette étude sur le transfert des techniques européennes et de leurs impacts sur l'artisanat de fer au Togo septentrional, il apparaît qu'à la veille de la présence coloniale dans le Nord, les populations qui y habitaient travaillaient le fer. Les différents explorateurs qui ont visité le Nord ont laissé des descriptions qui l'attestent largement. Il y ont vu les autochtones exerçant les activités de fonte et de forge et fabriquant des objets culturels et de la vie courante. Ce travail s'est poursuivi durant toute la période coloniale jusqu'aux années 1950 où s'est opérée une rupture majeure avec la fin des activités de fonte.

Mais la présence coloniale a introduit les procédés européens, d'abord, au temps des Allemands dans le Sud, par le médium des écoles professionnelles. Ensuite, avec l'arrivée des Français après la Première Guerre mondiale, cet enracinement s'est renforcé dans cette région. Le mouvement d'extension vers le Nord a alors commencé, notamment par la migration des maîtres-ouvriers formés dans ces écoles. Enfin, simultanément à ce processus, il y a eu la création en 1922 d'une école professionnelle à Sokodé qui a véritablement propagé les techniques européennes. Cette évolution a engendré des mutations dans le savoir et le savoir-faire endogène. On peut citer l'adoption des outils européens, l'utilisation des méthodes européennes pour fabriquer les objets de la vie courante, l'abandon de certains procédés autochtones, etc.

L'introduction des méthodes européennes a surtout permis l'émergence d'une élite moderne, maîtrisant les procédés européens, intégrée au secteur moderne de l'économie coloniale et exerçant surtout dans les services techniques du territoire.

Documents d'archives

JOT & JOTT de 1922 à 1958.

Rapports annuels à la SDN de 1922 à 1936.

Rapports annuels à l'ONU de 1947 à 1957.

ANT-Lomé, 11 archives de la direction de l'enseignement, dossiers 2 et 5.

Dictionnaire

Media-dico (1999-2005).

Références

Aduayom, A. M. M. (1975). *Frontières contre peuples en Afrique Noire : le cas Ewé*. Thèse de doctorat d'histoire du 3^e cycle. Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne).

Agboby-Atayi, B. (1980). *L'enseignement français au Sud-Togo dans l'entre-deux-guerres : scolarisation et perspectives socio-politiques 1919-1939*. Thèse de doctorat 3^{ème} cycle. Université de Paris I.

Almeida-Ekué (d'), S. (1992). *La révolte des Lomécennes (24-25 janvier 1933)*. Lomé : NEA-Togo.

Assima-Kpatcha, E. (2011). « Travail des femmes et condition féminine au Togo (1884-1960) ». *Travail et formations*. 1, p. 43-68.

Assima-Kpatcha, E. (1995). *La politique de professionnalisation de l'enseignement au Togo français : le cas de l'Ecole Professionnelle de Sokodé 1922-1952*. Mémoire de maîtrise d'histoire. Université du Bénin.

Assima-Kpatcha, E., Marguerat Y. et Sebald P. (2005). « L'éducation sous domination coloniale ». In Gayibor N. L. (dir.), *Histoire des Togolais. Vol. II (de 1884 à 1960)*. Lomé : Presses de l'UL, p. 101-159.

Assima-Kpatcha, E. (2007). « Apprentissage et artisanat dans l'informel au Togo (1919-1992) ». *Science et technique. Re-*

- vue burkinabè de la recherche, Lettres, Sciences sociales et humaines*. 25(1), p. 99-117.
- Coez (Le Lieutenant) (2007). « L'occupation du cercle de Mango. Etude sur le cercle de Sansané Mango 1918-1919 ». In Tcham B. K. (dir.). *Le Nord-Togo sous administration coloniale française 1916-1930*. Lomé : Presses de l'Université de Lomé. Collection « *Les chroniques anciennes du Togo* ». 10(1).
- Cornevin, R. (1988). *Le Togo : Des origines à nos jours*. Paris : Académie des Sciences d'Outre-mer.
- Diagne, M. (2008). « L'ignorance n'excuse pas tout ». In Gassama, M. (dir.). *L'Afrique répond à Sarkozy*. Paris : Philippe Rey, p. 109-125.
- Dravie-Houenassou-Houangbe, K. (1988). *L'éducation africaine face à l'école coloniale (dualisme de l'éducation dans les pays de la côte ouest-africaine)*. Lomé : Haho.
- Durain (Le Capitaine) (2007). « Territoire du Togo placé sous le mandat de la France ». In Tcham B. K. (dir.), *Le Nord-Togo sous administration coloniale française 1916-1930*. Lomé : Presses de l'Université de Lomé. Coll. « *Les chroniques anciennes du Togo* ». 10(3).
- Gayibor, N. L. (dir.). (1997). *Histoire des Togolais. Vol. I (des origines à 1884)*. Lomé : Presses de l'UB. 443 p.
- Gerhts, E. (1996). *Une actrice de cinéma dans la brousse du Nord-Togo (1913-1914)*. Trad. David. Lomé : Haho. Coll. « *Les chroniques anciennes du Togo* », 6.
- Hahn, H. P. (1997). *Techniques de métallurgie au Nord-Togo*. Lomé : Presses de l'Université du Bénin. Collection « *Patrimoines* », 6.
- Klose, H. (1992). *Le Togo sous le drapeau allemand*. Trad. David. Lomé : Haho. Coll. « *Les chronique anciennes du Togo* », 3.
- Lange, M.-F. (1991). *Cent cinquante ans de scolarisation au Togo, Bilan et Perspectives*. Lomé : U.B., URD.
- Maroix (Le Général) (1938). *Le Togo. Pays d'influence française*. Paris : Larose éditeurs.

- Müller, K. (1968). *Histoire de l'Eglise Catholique au Togo*. Lomé : Librairie Bon Pasteur.
- Ali-Napo (1997). *Histoire des travailleurs manœuvres et soldats du Nord-Togo au temps colonial 1884-1960*. Lomé : PUB.
- Simtaro, D. H. (1982). *Le Togo "Musterkolonie" Souvenir de l'Allemagne dans la société togolaise*. Thèse de doctorat de 3^{ème} cycle d'Etudes Germaniques. Université de Provence.
- Sicre (Le Capitaine) (2007). « Monographie du cercle de Sokodé ». In Tcham B. K. (dir.). *Le Nord-Togo sous administration coloniale française 1916-1930*. Texte commenté et annoté par Nabe Bammoy. Lomé : Presses de l'UL. Coll. « *Les chroniques anciennes du Togo* », 10(2).
- Tcham, B. (1994). *Histoire et traditions du Nord-Togo*. Lomé : PUB.

Un essai de discussion de « la psychanalyse de la connaissance objective »

Stevens Gbaley Bernaud BROU
Université de Bouaké

Le dessein qui traverse toutes les œuvres épistémologiques de Gaston Bachelard est sans nul doute la psychanalyse de l'esprit scientifique. C'est ce qui justifie le sous-titre de *La formation de l'esprit de l'esprit scientifique : Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* (Bachelard, 2000, p. 1). Il s'agit d'opérer une véritable cure psychanalytique de sorte que l'esprit puisse se purifier de ses opinions. La mise en œuvre d'une telle opération passe par la psychanalyse. Bachelard réinterprète les concepts psychanalytiques de Sigmund Freud (inconscient, censure, rêve, libido), qu'il intègre dans son épistémologie conçue comme une psychanalyse de la raison, et dans sa poétique comme une psychanalyse de l'imagination. L'épistémologie psychanalysera ainsi toutes les notions qui troublent la connaissance objective. Tout porte à croire que lorsque la connaissance objective semblerait atteinte, elle aura besoin à son tour d'être permanentement psychanalysée.

Cependant, la remarque selon laquelle, la connaissance objective doit être psychanalysée en permanence peut paraître comme une imposture. En effet, toutes les sciences visent l'objectivité. Cela dit, la vérité scientifique ou la découverte scientifique n'est pas subjective. Elle est plutôt un savoir objectif qui a dépassé le stade de l'opinion. Comme l'écrit Bachelard (2000, p. 14) lui-même : « La science dans son besoin d'achèvement comme dans son principe, s'oppose absolument à l'opinion (...). On ne peut rien fonder sur l'opinion : Il faut d'abord la détruire. Elle est le premier obstacle à surmonter ». L'opinion vole en éclats devant la connaissance ou l'analyse objective. En fait l'objectivité n'est possible que « si l'on a rompu avec l'objet immédiat, si l'on a refusé la séduction du premier choix, si l'on a arrêté et contredit les pensées qui naissent de la première objectivation » (Bachelard,

2003). Si la science est sortie de l'opinion par la psychanalyse a-t-elle besoin d'être psychanalysée en permanence ? Autrement dit, la psychanalyse de la connaissance objective n'est-elle pas une imposture qui fait de la science un terrain de construction perpétuelle ? De plus, l'utilisation de la psychanalyse ne trouble-t-elle pas l'épistémologie bachelardienne ?

Au plan méthodologique, cette contribution s'appuie sur la méthode historico-critique. Ce faisant nous allons analyser les sources de l'épistémologie bachelardienne en nous appuyant sur l'idée de rupture historique et de psychanalyse. Une fois cette analyse faite, nous essayerons de comprendre, pourquoi Bachelard utilise abondamment dans ses œuvres la notion de psychanalyse ? Cette analyse qui est un procès en faveur de l'épistémologie bachelardienne, nous conduira à la psychanalyse de la connaissance objective qui sera une critique de l'objectivité scientifique, telle que conçue par Bachelard. À ce niveau, nous montrerons que la psychanalyse de la connaissance objective peut paraître à certains moments comme une imposture, et que paradoxalement, cette imposture assure le progrès scientifique.

1. Les sources de l'épistémologie bachelardienne

Le premier volet de l'épistémologie bachelardienne tire sa source de l'idée de rupture. En effet, à une époque de grande révolution scientifique, Bachelard instaure une vision discontinuiste du progrès scientifique en rupture avec la pensée positiviste¹. La science évolue et passe radicalement d'une théorie à une autre ou d'un paradigme à un autre. Le second volet est la psychanalyse de la connaissance scientifique qui stipule que la science progresse à travers des victoires sur des obstacles épistémologiques, ou sur des résistances internes à l'acte même de connaître. Le dévoilement de ces fractures exige une psychanalyse car «

¹ Selon la pensée positiviste, la science se contente dans son progrès d'établir des lois. Ce progrès est linéaire parce que les lois qui régissent les phénomènes naturels physiques et moraux, individuels ou sociaux sont déterminées, et, par conséquent invariables.

l'hypothèse de l'inconscient est couronnée de succès » (Freud, 1978, p. 66). En effet, la véritable objectivité scientifique sera dès lors une véritable conquête d'intelligibilité. C'est pourquoi, toute recherche scientifique est une psychanalyse permanente des valeurs. Dès lors, n'est-il pas important d'explorer le volet de la rupture ?

1.1. L'épistémologie bachelardienne comme une épistémologie de la rupture

La science fait époque, en longue durée, elle est devenue un facteur déterminant de l'histoire de l'homme. Elle paraît à celui-ci comme une activité évidente, si naturelle qu'on ne se pose même pas la question concernant sa place dans l'histoire. Et pourtant, son évolution s'est faite au prix de ruptures initiées par la raison. Bachelard, s'appuyant sur des recherches effectuées en chimie et en mathématiques, construit une épistémologie fondée sur un rationalisme subtil qui analyse le progrès de la science comme une série de ruptures ou de discontinuités. En effet, selon Bachelard, on a présenté souvent le passage de la connaissance naïve aux sciences les plus évoluées comme une sorte de progrès continu, fait d'approfondissement et d'accumulation de savoirs. Il veut montrer, quant à lui, qu'on ne connaît que par et contre une connaissance antérieure. C'est pourquoi, « accéder à la science (...) c'est accepter une mutation brusque qui doit contredire un passé » (Bachelard, 2000, p. 14). Pour parler plus exactement, « il y a rupture et non pas continuité entre l'observation et l'expérimentation » (Bachelard, 2003, p. 19). Bachelard inaugure ainsi une démarcation épistémologique, celle qui permet à la science de procéder à des rectifications.

De ce point de vue, la science se construit contre l'opinion. Elle se construit dans la rupture avec un monde enchanté où pourrait s'exercer la fantaisie des mythes. Dès lors, « la science et son objet diffèrent de l'opinion et son objet » (Aristote, 1970, p. 154). Pour Bachelard, comme il a été souligné, non seulement, il faut rompre avec l'opinion, mais il faut la détruire. « L'opinion pense mal ; elle ne pense pas ; Elle traduit des besoins en connaissances » (Bachelard, 2000, p. 14). Toute connaissance scientifique

doit subir une rupture, c'est-à-dire une reconstruction. Telle est la fonction de l'esprit scientifique. Car pour Bachelard, la raison dans sa contemplation doit se renouveler sans cesse elle-même par le biais de la rectification. Cette rectification est comprise comme une rupture méthodologique, comme un changement de concepts et de méthodes à l'intérieur de la science.

La rupture méthodologique soumet la connaissance à un continuel perfectionnement. Tout en restant dans cette même optique, Bachelard suggère une conversion de l'esprit. Chaque nouveau progrès est susceptible d'être en rupture avec l'ancien. Comme conséquence : l'histoire des sciences est émaillée de ruptures. La rupture fait donc partie de la méthodologie de l'esprit scientifique. Cette rupture se manifeste par une rectification du savoir, depuis les origines jusqu'à nos jours. « Dans l'évolution historique d'un problème particulier, on ne peut cacher de véritables ruptures, des mutations brusques » (Bachelard, 2006, p. 270). Ces ruptures se situent à deux niveaux dans l'épistémologie bachelardienne. La rupture initiale et la rupture épistémologique ou *dia épistémique*. La rupture initiale est la réforme individuelle qu'entreprend le sujet pour acquérir la connaissance scientifique. Ici, la réforme exprime la conversion que réalise le savant devant l'objet à connaître. Il ne perçoit plus le phénomène comme le pseudo-scientifique. Ce qui signifie qu'il existe une différence manifeste, tant en degré qu'en nature, entre connaissance commune et connaissance scientifique. La rupture initiale exige le renoncement à toute complaisance. Elle montre en bien des aspects que la science n'est pas un prolongement des sens.

L'expérience commune, l'expérience vécu du jet de pierre, coefficiente tellement l'intuition première qu'un esprit interrogé dans sa naïveté est toujours surpris que la trajectoire est symétrique par rapport à la verticale passant par son sommet. On ne comprend cette symétrie que lorsqu'on a accédé à la connaissance mathématique de la trajectoire (Bachelard, 2005, p. 176).

Bachelard entend montrer que, non seulement, la rupture initiale dégage l'esprit scientifique de la préhistoire, mais aussi des données sensibles.

Si la rupture initiale est la rupture entre connaissance commune et connaissance scientifique, la rupture épistémologique ou dia épistémique, quant à elle, est la rupture radicale qui s'est introduite dans l'histoire de la pensée scientifique. Cette rupture conduit à penser que l'on ne doit pas chercher des précurseurs aux découvertes scientifiques. Dans le détail des connaissances scientifiques ou dans la structure générale du savoir, les théories contemporaines se présentent avec une incontestable nouveauté. « La mécanique ondulatoire n'a pas d'analogue dans le passé. Elle apporte un exemple particulièrement net de la rupture historique dans l'évolution des sciences moderne » (Bachelard, 1965, p. 35). Bachelard rejette dans la rupture épistémologique l'idée des précurseurs. Dans la classification des âges de la pensée, il dit qu'il y a une rupture radicale entre les différentes périodes. D'abord la période préscientifique est en rupture avec la période scientifique, et la période scientifique avec le nouvel esprit scientifique. Malgré les ruptures et les obstacles épistémologique surmontés, l'épistémologie scientifique projette toujours quelque part des ombres, d'où l'idée de psychanalyse de la connaissance.

1.2. La source psychanalytique ou l'inconscient scientifique

Bachelard sait que la pensée scientifique ne se constitue pas immédiatement, mais à travers une série d'étapes. Un certain nombre d'obstacles épistémologiques entrent en jeu. « Quand on cherche les conditions psychologiques du progrès de la science, on arrive bientôt à cette conviction que, c'est en termes d'obstacles qu'il faut poser le problème de la connaissance scientifique » (Bachelard, 2000, p. 13). Pour Bachelard, il ne suffit donc pas d'énoncer des obstacles pour les voir disparaître. Il faut plutôt faire appel à une connaissance psychologique, car selon lui, les obstacles épistémologiques ont une consistance psychologique, c'est-à-dire un arrière-plan d'inconscients épistémologiques, une sorte d'antichambre de la raison. Bachelard, très inspiré par les travaux de Carl Gustav Jung², va alors inventer la psychanalyse de

² Carl Gustav Jung, médecin psychiatre, est le fondateur de la psychologie analytique. Il a inspiré Bachelard en ce sens que chez lui, il n'y a pas de certitude. La

la "connaissance objective". Si la psychanalyse, au sens freudien³, a pour but de libérer l'homme de son passé psychologique, notons que la psychanalyse de la connaissance objective peut permettre à la raison de se libérer des croyances antérieures, des images poétiques qui la hantent. Bachelard réalise que cet inconscient scientifique est lié, comme l'inconscient freudien, à des représentations sexualisées. En témoigne l'interprétation sexuelle d'une réaction chimique dans laquelle deux corps interagissent. Il est fréquent d'analyser ces deux corps en considérant l'un comme actif, tandis que l'autre serait passif selon une logique sexuelle. Cette vision va à l'encontre de l'esprit scientifique, mais elle est inévitable. « Toute science objective naissante passe par la phase sexualiste » (Bachelard, 2000, p. 188).

Bachelard propose, dans son épistémologie, « la formation de l'esprit scientifique ». Au fond, l'une des questions centrales qu'aborde Bachelard, dans ses œuvres épistémologiques, est celle de la structure de l'esprit scientifique et son évolution. Il envisage, en effet, le problème de la connaissance sous l'angle d'une évolution de l'esprit. Dès lors, il s'agit d'opérer une psychanalyse de nos illusions de telle sorte que l'esprit puisse se purifier. D'où la mise en évidence d'une restructuration de l'esprit scientifique en vue de l'insérer dans l'histoire. « L'esprit scientifique a une structure variable dès l'instant où la connaissance a une histoire » (Bachelard, 2003, p. 173). En 1938, lorsque Bachelard écrit *La formation de l'esprit scientifique*, sous-titrée *Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, la psychanalyse classique était en plein essor. Bachelard se propose, à l'image de la psychanalyse de développer une philosophie scientifique dont la tâche est très nettement définie. « Psychanalyser l'intérêt, ruiner, tout utilitarisme, si déguisé qu'il soit, si élevé qu'il se prétende, tourner l'esprit du réel vers l'artificiel, du naturel vers l'humain, de la représentation vers l'abstraction » (Bachelard, 2000, p. 9).

clarté ne naît pas de ce qu'on imagine, mais de ce qu'on prend conscience de l'obscur, cet obscur auquel il faut appliquer la psychanalyse.

³La théorie freudienne, en donnant à l'inconscient une importance décisive a exercé une influence sur la conception de l'homme. Désormais pour connaître l'homme il est nécessaire de tenir compte de la conscience et de l'inconscient.

Bachelard, faut-il le rappeler, en s'appuyant, d'une part, sur la chimie et les mathématiques, d'autre part sur Freud et Jung, construit une épistémologie perspicace qui a largement fait école. Pour lui, le progrès de la science doit être compris comme une suite de révolutions. L'accès à la connaissance scientifique passe par l'histoire des sciences qui suppose une psychanalyse marquée par une coupure épistémologique. La coupure épistémologique opère une séparation entre connaissance préscientifique et connaissance scientifique. Produire des connaissances nouvelles, c'est d'abord franchir des obstacles épistémologiques et, ensuite, marcher vers l'objectivité en procédant à une psychanalyse de la connaissance. Dès cet instant, apparaît clairement l'une des thèses de La formation de l'esprit scientifique. « La suprématie de la connaissance abstraite et scientifique sur la connaissance première et intuitive » (Bachelard, 2000, p. 105). Pour Bachelard, grâce à la psychanalyse, l'abstraction se réalise dans le processus de rectifications discursives propres aux connaissances scientifiques. À la base de la construction de la connaissance scientifique, le questionnement doit être sans cesse renouvelé : « toute connaissance est une réponse à une question » (Bachelard, 2000, p. 14). La psychanalyse doit, de façon permanente, inquiéter la raison en évinçant les fautes. C'est pourquoi, justement, il faut s'interroger sur l'apport de la psychanalyse scientifique dans le processus de la construction de l'esprit scientifique et de la science.

2. La contribution de la psychanalyse épistémologique à la science

Pour Bachelard, la psychanalyse doit intervenir à tous les niveaux de la connaissance de même qu'à toutes les époques de la pensée scientifique (époque préscientifique, époque scientifique, l'ère du nouvel esprit scientifique). Quel que soit le degré d'évolution d'une science, même de la culture, l'on doit faire l'effort d'objectivation, puisque les facteurs acquis ne sont pas héréditaires. Cela signifie que « Les valeurs inconscientes sont immuables » (Bachelard, 2004, p. 141), plus profondément, le rêve joue un rôle important en science. L'initiative de cette nou-

velle orientation revient toute entière à Bachelard. L'homme rêve d'abord, c'est pourquoi, la science se forme plutôt sur une rêverie plutôt que sur une expérience, et il faut bien des expériences pour effacer les brumes de l'inconscient. De là, naît la nécessité d'une psychanalyse qui « rechercherait toujours l'inconscient sous le conscient, la valeur subjective sous l'évidence objective, la rêverie sous l'expérience » (Bachelard, 2003, p. 50). À la lumière des analyses qui précèdent, il est important de relever le rôle de la psychanalyse dans les différentes époques du progrès scientifique.

2.1. Le rôle de la psychanalyse de l'état préscientifique à l'ère du nouvel esprit scientifique

Préoccupé de relativiser la connaissance scientifique, Bachelard projette de rendre compte de la formation de l'esprit scientifique dans la mesure où, le développement de la connaissance dépend de la conversion de cet esprit scientifique. « Dans sa formation individuelle, un esprit scientifique passerait donc nécessairement par trois états suivant, beaucoup plus précis que les formes comtiennes⁴ : l'état concret (...) l'état concret-abstrait (...) et l'état abstrait » (Bachelard, 2003, p. 8). Bachelard expose les étapes de l'évolution de l'esprit fondée sur la méthode psychanalytique, qui, selon lui, permet à la science d'avoir de solides assises. L'histoire des sciences, dans son avènement est une aventure qui se déroule en trois grandes périodes. Selon Bachelard (2000, p. 6-7),

en vue d'une plus grande clarté de premier aspect, si les différents âges de la pensée scientifique, nous distinguerons assez bien trois grandes périodes : la première période représentant l'état préscientifique irait de l'antiquité classique jusqu'au XVIII^{ème} siècle. La deuxième période représentant l'état scientifique commencerait à la fin du XVIII^{ème} siècle, et s'étendrait jusqu'au début du XX^{ème} siècle. En troisième lieu, le nouvel esprit scientifique commencerait en 1905 avec l'apparition de la relativité einsteinienne.

D'abord, l'état préscientifique : à cet état correspond la première période. En effet, c'est la période où l'esprit accepte tout

⁴ Pour Auguste Comte, l'esprit humain passe d'abord par une étape théologique puis, par le moment métaphysique, pour accéder enfin à la positivité lorsqu'il abandonne la recherche du pourquoi. C'est le sens de la loi des trois états.

phénomène comme vrai. C'est l'âge de la raison en somnolence. C'est l'âge pendant lequel, la raison se caractérise par une intense activité de réalisation des notions fondamentales sans variables expérimentales. Au fond, l'esprit préscientifique débute là, sa longue conquête. Cette conquête part de l'empirisme actif⁵ à l'empirisme naïf⁶ en passant par l'empirisme passif⁷. En vérité, l'esprit est situé dans une position d'observation passive, et colorée, de métaphores et d'images naïves. La psychanalyse de la connaissance objective doit s'appliquer à décolorer, sinon à effacer ces images naïves, et à éviter peu à peu des métaphores qui nous écartent du vrai. La psychanalyse, nous permet de comprendre que, dans notre monde des sciences, « toute pensée non scientifique, est une pensée surdéterminée » (Bachelard, 2000, p. 89). De toute évidence, dans la pensée non scientifique, tout devient cause de tout. On explique tout et on fait usage de tout. On juxtapose tout. Il s'agit, pour l'esprit scientifique, de rompre avec ses habitudes précitées. Par la psychanalyse, il faut abandonner les vieilles habitudes et avancer vers l'état scientifique.

Ensuite, l'état scientifique, cet état renvoie à l'esprit scientifique. On peut voir dans l'esprit scientifique la quintessence de la raison. L'esprit peut être aussi ramené à une simple méthode rigoureuse qui peut se définir et s'exposer sans référence à la pratique scientifique proprement dite. L'état scientifique est aussi caractérisé par une dissolution de la science dans une théorie générale de la connaissance. À l'état préscientifique, il y a d'un côté le réel, et de l'autre, la raison. Il y a, d'une part, le réalisme, c'est-à-dire un réel en soi fixe, attendant d'être découvert, et d'autre part, une raison immuable aux catégories bien définies sécrétant toujours les mêmes lois. Selon Bachelard, il faut l'intervention de la psychanalyse pour faire la jonction du réel et de la raison dans une perspective de théories expérimentales. Il faut dire non à cette science déjà constituée sur deux philosophies dites opposées si

⁵ Dans l'empirisme actif, tout est fondé sur la sensation et l'habitude.

⁶ L'empirisme naïf renvoie à une pensée au cours de laquelle la raison n'a aucune force explicative.

⁷ Dans l'empirisme passif, l'expérience est considérée indépendamment de l'activité du sujet connaissant.

l'on veut le progrès scientifique. « Il n'y a qu'un moyen de faire avancer la science, c'est de donner tort à la science déjà constituée » (Bachelard, 2005, p. 32). C'est en donnant tort à la raison déjà constituée que l'on peut parvenir à l'ère du nouvel esprit scientifique.

Enfin, l'ère du nouvel esprit scientifique : dans cette dernière phase, l'esprit doit être en mesure de faire la synthèse du réel et de la raison. Le nouvel esprit scientifique renvoie à l'esprit de la science moderne. L'intention de Bachelard est d'élaborer une méthode axée sur le nouvel esprit scientifique. Cette méthode est une méthode empreinte de mathématisme. La mathématique est le support logique du nouvel esprit scientifique, car, « c'est par les mathématiques qu'on peut vraiment explorer le réel jusqu'au fond » (Bachelard, 1993, p. 231). Le but de cette règle méthodologique est d'étendre le domaine de la science. Il faut agir, soit sur la théorie, soit sur l'expérience. « Il y a deux manières d'inventer : dialectiser la pensée et préciser l'expérience » (Bachelard, 2004, p. 139). Sans cette dialectique, il serait difficile, voire impossible que l'esprit scientifique parvienne à des découvertes. La complexité des phénomènes demande plus de vigilance à l'esprit scientifique. Le rôle donc de la psychanalyse est de maintenir toujours l'esprit scientifique en éveil, c'est-à-dire lui faire prendre conscience de l'impureté de sa motivation épistémologique et des obstacles qui en découlent. C'est le préparer, par une catharsis intellectuelle sans laquelle la science ne peut devenir un « dynamisme psychique autogène » (Bachelard, 2000, p. 10).

Mais une fois la pensée épurée, l'esprit scientifique est-il sorti définitivement de l'obscurantisme ? Si les obstacles épistémologiques et la psychanalyse sont aux progrès scientifiques, ce qu'est la rationalité à la science, n'est-ce pas une illusion de vouloir psychanalyser la connaissance déjà objective ?

2.2. La psychanalyse de la notion d'objectivité : une illusion

Si la science progresse par obstacles surmontés, ne serait-il pas illusoire de vouloir parler de psychanalyse épistémologique ? La question de fond que nous voulons relever ici est la suivante : peut-on psychanalyser les ruptures, les obstacles épistémologiques

pour faire de la science une connaissance objective d'où la psychanalyse est absente ? Nous pensons que cela est une imposture. D'ailleurs, Bachelard (2000, p. 251), en faisant l'inventaire des obstacles épistémologiques, dans *La formation de l'esprit scientifique*, précise au dernier chapitre intitulé "objectivité scientifique et psychanalyse" que :

c'est donc tout l'usage du cerveau qui est mis en question. Désormais, le cerveau n'est plus absolument l'instrument adéquat de la pensée scientifique, autant dire que le cerveau est l'obstacle à la pensée scientifique. Il est un obstacle en ce sens qu'il est un coordonnateur de gestes et d'appétits. Il faut penser contre le cerveau. Dès lors, une psychanalyse de l'esprit scientifique prend tout son sens.

Le cerveau n'est plus l'instrument adéquat, mais n'est-ce pas ce même cerveau que Bachelard utilise pour déceler les obstacles à la pensée scientifique ? Il faut que Bachelard reconnaisse lui-même qu'une approche totalement objective de la science et de la formation de l'esprit n'est pas possible. La proposition d'une psychanalyse de la connaissance objective qui consisterait à diminuer le plus possible la part de la subjectivité est sans doute un couteau à double tranchant. D'une part, l'on peut se laisser abuser par l'idée d'une objectivation totale, perdant ainsi tout contact avec la réalité. D'autre part, l'idée de psychanalyse n'en est pas une, mais, c'est plutôt une démarche.

Bachelard propose d'effectuer une psychanalyse de la connaissance objective et explique la nécessité de cette psychanalyse chez chaque observateur. Mais quelle est la véritable nature de cette psychanalyse ? Quelles sont ses modalités d'application ? La question principale, omise par Bachelard, nous pensons, est celle-ci : qui doit réaliser la psychanalyse ? L'épistémologue ou le psychanalyste lui-même ? L'intention de Bachelard est de mettre à jour des explications irrationnelles. Mais cette identification n'a pas pour objet de guérir l'esprit scientifique, peut-être de l'éloigner des pièges des obstacles. Bachelard n'avoue pas clairement ses véritables intentions. Lorsque nous prenons le chapitre VII de *La formation de l'esprit scientifique*, intitulé "Psychanalyse du réaliste", Bachelard reconnaît que « respecter une science qu'on ne comprend pas, c'est bien lui substituer des valeurs subjectives aux

valeurs objectives de la connaissance expérimentale. C'est jouer sur deux évaluations différentes » (2000, p. 135). À travers cette pensée, pour Bachelard, il suffit de substituer le subjectivisme au réalisme pour que la science soit sur la voie de l'objectivité. Cela suscite encore des problèmes. En vérité, la science peut-elle renoncer au réalisme et au relativisme ? N'est-ce pas là un fantasme ? Il n'y a d'objectivité lorsque disparaissent le subjectivisme et le relativisme. L'objectivité scientifique impose « la nécessité du renoncement de sa propre intellectualité » (2000, p. 251). En effet, la tâche est noble, mais superflue. L'esprit scientifique doit se dépouiller de l'intuition et ne plus être solidaire des intérêts vitaux. Cette approche qui consiste à tout psychanalyser y compris l'obstacle épistémologique devient elle-même un obstacle. Nous sommes des êtres humains et la subjectivité est inhérente à notre nature. Bachelard n'a pas bien abordé le problème de la relation entre connaissance et intérêt. La suppression de la subjectivité n'est pas désirable. À ce stade de notre raisonnement, la remarque de Jurgen Habermas (1979, p. 179) nous paraît fort intéressante.

Dans la mesure où la science doit conquérir l'objectivité de ses énoncés contre la passion et la séduction des intérêts particuliers, elle dissimule d'un autre côté les intérêts fondamentaux auxquels elle doit, non seulement, les impulsions qui l'anime, mais les conditions mêmes de toute objectivité possible.

La négation du subjectivisme par Bachelard oublie ce qui meut le savant à aller faire des recherches pendant de longues années. L'intérêt réside dans la passion pour la recherche et dans son désir de repousser les limites de la connaissance. Le fond de la pensée de Bachelard, et ce sur quoi nous sommes unanimes, c'est la psychanalyse de la connaissance. Cette psychanalyse a pour objectif de rendre dynamique le psychisme. Ce dynamisme permet de tendre vers plus d'abstraction et plus d'objectivité.

3. Objectivité scientifique et psychanalyse

Dans l'histoire de la philosophie, on a, semble-t-il, cristallisé le problème de la connaissance, soit sur le sujet (nominalisme, rationalisme), soit sur l'objet (sensualisme, empirisme), en négli-

geant la relation qui s'établit entre ces deux termes. Face à cette intransigeance, Bachelard (2003, p. 14) recommande que pour plus d'objectivité, l'épistémologue doit se situer à un point qui lui permet de concilier ces deux bornes. L'épistémologie doit être au carrefour, à l'intersection du réalisme et du rationalisme « pour saisir le nouveau dynamisme de ces contraires : le double mouvement par lequel la science simplifie le réel et complique la raison ». Une fois au carrefour, qu'est-ce que le scientifique doit psychanalyser ? D'autant plus que la connaissance provient de l'union de la raison et du réel. S'il est difficile, voire impossible de psychanalyser les obstacles, les ruptures, que dire de la science en tant que corpus de connaissance ? Si la science est un corpus de connaissance, faut-il admettre par là que ces connaissances doivent demeurer stagnantes et absolues ? Sinon, qu'est-ce qui peut justifier le progrès de ces sciences ?

3.1. L'impossible psychanalyse de la science

La psychanalyse est une marque d'objectivité scientifique. Elle est une démarche d'approche de la vérité par rectification des erreurs. C'est aussi une méthode qui permet de donner un nouvel élan d'objectivité à la connaissance. En effet, l'objectivité visée dans la pratique de la psychanalyse est la formation de l'esprit scientifique. C'est donc par la psychanalyse que l'on peut espérer former l'esprit scientifique et atteindre le surrationalisme, c'est-à-dire « une conscience qui juge son savoir et qui transcende le péché originel de l'empirisme » (Bachelard, 1965, p. 3). Voilà pourquoi, Bachelard (1965, p. 10) dit que, « la tâche du physicien est d'épurer assez de phénomènes pour retrouver le noumène organique ». L'objectif requis ici est d'oblitérer les erreurs et les incohérences. Dans cette même perspective, Bachelard (2000, p. 10) soutient que, « dans l'état de la pureté réalisée par une psychanalyse de la connaissance objective, la science est l'esthétique de l'intelligence ». Mais pourquoi malgré ce dynamisme, la science est toujours à reconstruire ? Mieux, en tant qu'esthétique de l'intelligence, pourquoi ces revers et ces envers ? La psychanalyse n'a-t-elle pas déformé la science ?

Aujourd'hui, la montagne de purification de l'esprit a accouché d'une souris. La science malgré la psychanalyse comporte des ombres. C'est même fort de ce constat que Bachelard (2000, p. 13) disait que « la vérité scientifique projette quelque part des ombres ». Les zones d'ombres peuvent être interprétées comme une impuissance de la science à aider l'humanité à mieux être. La science sensée mettre fin à la philosophie, c'est-à-dire à toute sorte de spéculation, est devenue elle-même, un objet de spéculation. La science n'a pu mettre fin à la philosophie. D'ailleurs, Bachelard (2003, p. 7) n'a pas pu s'empêcher de dire que « la science crée de la philosophie ». L'épistémologie bachelardienne, par la psychanalyse de la science, a voulu faire reposer le rationalisme clos⁸ de René Descartes sur un rationalisme ouvert. C'est pourquoi, il fait savoir que l'axe de la connaissance scientifique est double. Tantôt, il part de la raison vers le réel et du réel vers la raison. Dès lors, où situer la psychanalyse de la connaissance objective ?

Avec l'ouverture de la raison, l'on a cru à un assainissement de la science. Mais les résultats et la portée des diverses sciences nous disent le contraire. Il faut donc, malgré la psychanalyse, doter la science d'une certaine sagesse. En dépit des interpellations, l'orgueilleuse science reste sourde à tous les élans moralistes. La science commet des crimes condamnés de façon hypocrite par des pseudo-moralistes, et encouragés par une certaine mode appelée avortements, euthanasie, clonage, fécondation in vitro, la procréation médicalement assistée. À travers ces crimes orchestrés par une science sans conscience, où est passé la psychanalyse de la raison objective ? Tendre vers l'objectivité par la psychanalyse, est-ce purifier la raison ou purifier l'humanité ?

La psychanalyse de l'esprit scientifique fondée sur le modèle freudien n'a pas aidé à la purification de la science, au contraire, elle a fait d'elle un monstre fougueux, une arme qui menace perpétuellement l'humanité et nous rappelle à chaque instant que

⁸Le rationalisme clos de René Descartes est un rationalisme dogmatique qui dit que la raison peut atteindre seule la vérité. Il est clos parce qu'il pense que la raison se suffit dans le processus de la connaissance.

l'homme est esclave de ses propres productions. Le modèle psychanalytique doit être dépassé ou du moins procéder au fur et à mesure « à une lente et pénible psychanalyse » (Bachelard, 2000, p. 40) de la science. La science, même psychanalysée, inquiète. D'où une invitation à prendre conscience. L'homme doit s'insurger contre les « effractions artificielles, techno-médicales que la vie peut subir » (Meyer, 2000, p. 364), faute de quoi, en voulant redonner espoir à l'humanité, elle risque de la détruire. Certes, on ne peut pas empêcher la science de progresser, mais il faut faire en sorte que le scientifiquement possible ne surclasse pas l'humainement faisable dans le progrès.

3.2. Psychanalyse et progrès scientifique : quel enjeu ?

Que recherche Bachelard en psychanalysant le domaine de la connaissance scientifique ? L'objectif visé dans la pratique de la psychanalyse est de subordonner le progrès spirituel aux constructions scientifiques. On comprend, alors la nécessité d'une psychanalyse de la connaissance objective, dans la mesure où « les différents progrès de la pensée scientifique, devraient recevoir différents coefficients de la réalité » (Bachelard, 2000, p. 13), quel que soit leur degré de réalité ou d'irréalité. La psychanalyse dont parle Bachelard devient le principe fondamental de sa méthode. La psychanalyse épistémologique ou bachelardienne qui consiste à purifier l'esprit, met en évidence un fait remarquable dans le progrès : le réel psychanalysé ou rationalisé ne demeure pas immuable. Il est toujours à psychanalyser pour une rationalisation de plus en plus poussée. On peut donc dire que malgré son dynamisme, malgré la psychanalyse de l'esprit, l'esprit scientifique est toujours à reconstruire, parce que « la doctrine d'une raison absolue et immuable n'est qu'une philosophie, c'est une philosophie périmée » (Bachelard, 2003, p. 145).

Tout le processus de psychanalyse par le système de rectification permet à Bachelard de penser le progrès scientifique comme un progrès discontinu dans lequel, l'esprit souffre avant de découvrir. À vrai dire, l'évolution scientifique est synonyme de révolution spirituelle qui consacre l'idée de progrès scientifique. L'enjeu de la psychanalyse est de satisfaire au besoin de la construction et

de la reconstruction spirituelle. Grâce à la psychanalyse, le bonheur et même l'espoir d'une plus grande découverte est envisageable de jour en jour. Ainsi, à travers la psychanalyse, l'épistémologue peut penser le progrès scientifique, non comme linéaire, mais plutôt discontinu ? C'est pour auréoler les ruptures que Bachelard donne un sens discontinu à son épistémologie. Cette épistémologie discontinue admet la mobilité des méthodes, elle s'exprime à travers la philosophie du non.

L'épistémologie bachelardienne se veut un rationalisme ouvert. Son œuvre *La philosophie du non* inscrit la science au compte d'un rationalisme ouvert et pluriel. Le non chez Bachelard est un non réconciliateur. « La philosophie du non se trouve donc être, non pas une attitude de refus, mais une attitude de conciliation » (Bachelard, 2005, p. 17). Cette philosophie qui montre que la raison est toujours ouverte est une psychologie de l'esprit scientifique qui serait bien près d'une psychologie en rupture avec la connaissance usuelle. La philosophie du non est une ouverture de l'esprit vers le progrès. Cette réconciliation entre un domaine moins scientifique (réalisme) et un autre plus scientifique (rationalisme) permet de psychanalyser le réel. Cette manière de faire, appelée profil épistémologique est une réorganisation de la pensée scientifique basée sur la rigueur mathématique pour rendre douteux et caduque, à l'avenir, les théories fécondes. C'est ce profil que ressortent les idées de ruptures, d'obstacles, de psychanalyse qui assure le progrès scientifique. La notion de progrès suppose qu'il y a un bon qualitatif, une rupture radicale dans le domaine des sciences. La vérité issue de ce progrès est une vérité psychanalysée, purifiée, rectifiée.

Bachelard, en épurant l'opinion du domaine de la connaissance scientifique, ou en distinguant la connaissance du sens commun de la connaissance scientifique, est en phase avec la discontinuité qui est manifeste, tant en philosophie qu'en science. Bachelard (2010, p. 207) traduit cette nécessité discontinuiste en ces termes :

il nous a toujours semblé au cours de nos études, de plus en plus évident, que l'esprit scientifique contemporain ne pouvait pas être mis en continuité avec le simple bon sens, que ce nouvel esprit représen-

taît un jeu plus risqué, qu'il formulait des thèses qui, de prime abord peuvent heurter le sens commun.

Bachelard a pris l'initiative de faire des innovations dans le domaine de la connaissance. Ces termes d'obstacles, de psychanalyse, de ruptures épistémologiques constituent dans le domaine de la connaissance scientifique les éléments essentiels du progrès scientifique. On peut aussi noter que Bachelard a préparé l'esprit à sortir des méandres de la connaissance commune. Il cherche dans cette perspective à détecter des obstacles à tout point de vue pour rendre la pensée rationnelle. C'est une option qui met à nu toute sorte d'extériorité et qui isole le réel en le purifiant, en le psychanalysant, de sorte que l'esprit scientifique soit unique à le saisir et à le comprendre. « Une découverte objective est immédiatement une rectification subjective » (Bachelard, 2000, p. 249), même, bien que les premiers obstacles soient rectifiés, ils restent toujours des obstacles et d'éventuelles occasions de ruptures et de psychanalyse. Si les concepts d'obstacles, de ruptures, de psychanalyse ont permis à Bachelard d'élucider le savoir scientifique, il faut dire que des interrogations demeurent. Bachelard (2005, p. 50) dit qu' : « une philosophie des sciences, même si on la limite à l'examen d'une science particulière est nécessairement une philosophie dispersée ». La dispersion permet-elle d'envisager une cohérence et une unité de l'histoire des sciences en perpétuelle progrès ? Si l'histoire est revue et remaniée en fonction des avancées les plus récentes, n'aboutissons-nous pas à un abandon simpliste de ce perpétuel recommencement ? Bref, disons avant de conclure, en répondant aux interrogations que Bachelard a laissées pendantes dans son épistémologie de rupture ou de transition que la psychanalyse et les obstacles épistémologiques, sont la trame de la modernité. C'est seulement après la victoire sur les obstacles épistémologiques, grâce à la psychanalyse, que l'esprit pourra faire son ascension vers un monde objectif. Ainsi, l'épistémologie scientifique se manifestera par une volonté de puissance, en surmontant tout ce qui relève de l'obscurantisme. À ce prix, nous approcherons la connaissance objective.

Conclusion

Nous devons retenir à la suite de ces différentes analyses, bien des conclusions qui justifient chacune des positions. Pour Bachelard, il faut psychanalyser l'esprit pour s'engager dans une connaissance objective. Cette connaissance objective nous demande de psychanalyser les notions particulières et l'esprit qui les conçoit. Pour atteindre ou pour approcher ce but d'objectivité, Bachelard (2003, p. 176) estime que, « la méditation objective, poursuivie au laboratoire, nous engage dans une objectivité progressive où, se réalisent à la fois une expérience nouvelle et une pensée nouvelle ». Cela dit, l'esprit doit être formé contre les obstacles. C'est justement à ce titre que nous pouvons élaborer la connaissance objective. La formation de l'esprit scientifique a pour but de se défaire des obstacles. Cependant, malgré la psychanalyse, malgré la formation de cet esprit, la connaissance objective n'est pas atteinte, du moins lorsqu'on approche l'objectivité, une nouvelle psychanalyse s'impose, assurant ainsi le progrès scientifique. Dès lors, consacrer une œuvre à la formation de l'esprit scientifique devient une tentative vaine. Au fond, vouloir psychanalyser la science par la formation de l'esprit est une imposture, c'est même l'empêcher de progresser. En voulant purifier la science par la formation de l'esprit scientifique, Bachelard a oublié que la science ne peut atteindre de façon totale l'objectivité, mais peut seulement approcher l'objectivité. La psychanalyse peut aider l'esprit à détecter facilement les obstacles, à les extirper, et non à rendre la connaissance de plus en plus apodictique.

Références

- Aristote, (1970). *Organon IV. Les seconds analytiques*. Paris : Vrin.
- Bachelard, G. (1965). *Activité rationaliste de la physique contemporaine*. Paris : Presses universitaires de France.
- Bachelard, G. (1993). *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*. Paris : Vrin.

- Bachelard, G. (2000). *La formation de l'esprit scientifique*. Paris : Vrin.
- Bachelard, G. (2003). *Le nouvel esprit scientifique*. Paris : Presses universitaires de France.
- Bachelard, G. (2003). *La psychanalyse du feu*. Paris : Gallimard.
- Bachelard, G. (2004). *Le rationalisme appliqué*. Paris : Presses universitaires de France.
- Bachelard, G. (2005). *La philosophie du non*. Paris : Presses universitaires de France.
- Bachelard, G. (2006). *Essai sur la connaissance approchée*. Paris : Vrin.
- Bachelard, G. (2010). *Le matérialisme rationnel*. Paris : Presses universitaires de France.
- Canguilhem, G. (1963). Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard. *Revue Internationale de Philosophie*, N°66, 441-452.
- Ellenberger, H. (2008). *Histoire de la découverte scientifique de l'inconscient*. Paris : Fayard.
- Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du savoir*. Paris : Bibliothèque des sciences.
- Freud, S. (1978). *Métapsychologie*. Trad. Pontalis et Laplanche, Paris : Gallimard.
- Habermas, J. (1979). *La technologie et la science comme idéologie. Connaissance et intérêt*. Trad. G. Cléménçon, Paris : Gallimard.
- Koyré, A. (1973). *Étude d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard.
- Kuhn, T. S. (1972). *La structure des révolutions scientifiques*. Paris : Gallimard.
- Lecourt, D. (1978). *L'esprit historique de Gaston Bachelard*. Paris : Vrin.
- Meyer, P. (2000). *Philosophie de la médecine*. Paris : Grasset.
- Popper, K. (1985). *Conjectures et réfutations : la croissance du savoir scientifique*. Trad. I. Michèle et M. Launey, Paris : Payot.
- Ullmo, J. (1969). *La pensée scientifique moderne*. Paris : Flammarion.

Paul Feyerabend : de la critique de l'ordre à l'anarchisme épistémologique

Josué Yoroba GUEBO
Université de Cocody

Si la tradition judéo-chrétienne pose l'idée d'ordre comme contemporaine de l'émergence du monde, elle tend, par la même occasion, à la structurer comme variante du Bien. Reçu comme Idéal, une telle notion reste ainsi prégnante – de l'espace métaphysique à l'aire des sciences et des arts – postulée à contre-pied d'une image du désordre marqué de l'estampille de la négativité. Or, investir les idées d'ordre et de désordre sous les auspices du positif et du négatif, n'est-ce pas précisément s'inscrire dans le champ du normatif ? Mieux, le débat sur la péjoration du désordre n'est-il pas revisité par l'entrée en scène de Paul Feyerabend relativisant, l'iconoclaste, une longue tradition de négativation du désordre ? Mais, si pour l'auteur de *Contre la Méthode*¹, l'opposition à l'ordre demeure salvatrice, n'est-ce pas, justement parce qu'elle permet de libérer les sociétés des « *systèmes de pensée constipée* »² tout en offrant à l'humanité une possibilité accrue de connaissances ?

L'antipathie du père de l'anarchisme épistémologique³ pour les approches marquées par l'ordre se trouve en effet déterminée par deux mobiles : l'inadaptation de tels systèmes à la complexité

¹ Cette œuvre de Paul Feyerabend parue à Londres, en 1975, sous le titre original de *Against Method* est présentée par son auteur comme « l'esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance ». L'auteur y développe l'idée selon laquelle la science ne peut être organisée sur la base de règles ordonnées ni au regard de son vécu ni sur la base de son histoire.

² Il faut entendre par systèmes de pensée constipés l'ensemble des théories qui résistent à la relativisation et entendent s'imposer de manière totalitaire aux esprits.

³ L'anarchisme épistémologique est défini par son auteur comme une posture intellectuelle marquée par l'insubordination systématique à tout absolu et par son rejet de toute méthode dans sa relation à la science.

du réel et l'improductivité épistémique⁴ découlant du choix de toute démarche ordonnée. Dès lors, Feyerabend en appelle à la destitution du règne de l'ordre méthodologique parce qu'une telle démarche demeure passive à la complexité du réel.

1. L'ordre méthodologique, une surdité à la complexité du réel

En intentant un procès en insuffisance aux systèmes méthodiques⁵, Paul Feyerabend destitue⁶ l'ordre comme mode d'accès à la connaissance en ce sens qu'il en révèle l'incapacité à saisir tout le réel, perçu comme aléatoire et indéterminé. Dès lors, la méthode, au sens où elle est marquée par la rigidité ordonnée, constitue une posture nuisible à la saisie des contenus cognitifs. Anachroniques, les systèmes méthodiques s'imposent une démarche déterminée par avance, là où la complexité du réel se refuse à tout procédé préconçu.

Paul Feyerabend (1979, p. 15) s'insurge alors contre l'ordre en sciences⁷, en faisant valoir qu' :

⁴ Nous entendons par le concept d' « improductivité épistémique », l'incapacité à tirer des connaissances du réel. Cette infirmité résulte de l'inadéquation entre l'outil théorique opérant et le champ de connaissance investigué.

⁵ Pour Feyerabend, la méthode est toujours liée à l'ordre au sens où elle suppose un agencement régulier de procédés.

⁶ « L'ordre établi, écrit Feyerabend (1979, p. 205), doit être détruit pour que la spontanéité humaine puisse se faire jour, et exercer ses droits à la libre initiative ».

⁷ En science, l'opposition de Feyerabend à l'ordre se donne sous un double aspect : méthodologique et historique. Au plan méthodologique, il dénie à tout système ordonné la capacité d'investiguer tout le réel. Il pense que les méthodes, parce que prédéterminées restent des approches naïves du réel, qui reste, par essence, fluctuant et complexe. L'ordre, au sens méthodologique demeure ainsi un simplisme tentant d'aborder la complexité. Au sens historique, Feyerabend prend à contre-pied toute démarche postulant un « moteur » au progrès de la connaissance. Là où de tels systèmes croient percevoir des mécanismes présidant au progrès de la connaissance, Feyerabend affirme l'inexistence de tout schéma ordonné au nom duquel la science se développerait. Selon lui, l'ordre n'est pas à rechercher dans la marche des sciences, celle-ci se développant sur un mode anarchiste, désordonné et même irrationnel puisque « l'invention des théories

un milieu complexe contenant des développements surprenants et imprévisibles réclame des procédures complexes et défie une analyse fondée sur des règles établies à l'avance qui ne tiennent pas compte des conditions historiques toujours changeantes.

Devant le caractère lacunaire des théories ordonnées, Feyerabend se sent en devoir d'en appeler à l'émergence d'une démarche anarchiste⁸. Contre l'élan *prescriptiviste* et stérile marquant les méthodes ordonnées, Feyerabend (1979, p. 332) souligne : « L'idée, que la science peut et doit être organisée selon des règles fixes et universelles est à la fois utopique et pernicieuse ».

Mais la répudiation de l'ordre se voit énoncée plus clairement lorsque le théoricien de l'anarchisme épistémologique définit la science comme une discipline en porte-à-faux avec la méthode, une discipline dont le progrès repose sur le strict divorce d'avec toute démarche fixe et ordonnée : « La science est une entreprise essentiellement anarchiste : l'anarchisme théorique est (...) plus propre à encourager le progrès que les doctrines fondées sur la loi et l'ordre » (Feyerabend, 1979, p. 25).

Mettant ainsi aux prises démarches ordonnées et approches empreintes de désordre⁹, Paul Feyerabend souligne la supériorité des dernières sur les premières.

En fait, le choix du désordre procède d'une écoute attentive du réel. Pour Feyerabend en effet, l'option en faveur d'une méthode fixe – et donc ordonnée – repose sur une conception trop naïve de l'homme et de son environnement social, la fixité et l'ordre se rejoignant chez lui en ce sens qu'ils sont tous les deux marqués par une idée prédéterminée des problèmes. Contre cette posture anticipative – et donc oublieuse de l'imprévisibilité du réel – il est indiqué d'opposer aux problèmes scientifiques une sagacité

dépend du talent, et d'autres circonstances fortuites, telles qu'une vie sexuelle satisfaisante » (Feyerabend, 1979, p. 189).

⁸ Celle-ci est salutaire, car permettant, selon Feyerabend de libérer le potentiel créatif de l'homme.

⁹ Feyerabend semble préférer à la notion de « désordre », celle d'anarchisme, désordre impliquant l'adhésion à un ordre perçu et légitimé dans l'absolu. Opposé à tout absolu, Feyerabend ne semble utiliser la notion d'ordre que par image, sa pensée célébrant la destitution de tout absolu.

répondant aux spécificités des problèmes émergeants.

Le souci d'adéquation entre procédé et problème reste donc l'un des fondamentaux de l'anarchisme épistémologique, bien qu'au fond, Feyerabend s'oppose finalement à toutes les méthodes au sens où elles lui apparaissent toutes comme des systèmes ordonnés. Pour lui, la seule *méthode* opératoire, en science, s'il en est, c'est la non-méthode¹⁰. Seule, elle, en restant à l'écoute du réel, sans jamais chercher à lui imposer des règles rigides, permet d'investir la totalité du champ de la connaissance et ainsi de faire avancer la science.

Le choix du rejet de l'ordre s'accompagne dès lors, d'une dynamique de transgression par laquelle le praticien s'affranchit de l'autorité paralysante des systèmes dominants. Mais à l'opposé, un refus de l'anarchisme scientifique n'ouvre-t-il pas la voie à la stérilité cognitive¹¹, obstacle au progrès de la science ?

2. L'ordre et l'improductivité épistémique

Selon Feyerabend, la science, en offrant une auréole de vertu à l'ordre¹² exclut du champ de la connaissance tous les systèmes lui paraissant non-articulés sur le mode de la raison. Or, dans l'optique du père de l'anarchisme épistémologique, partisans de l'ordre et « rationalistes » ne font qu'un. Convaincus de l'universalité et de la légitimité de leur perception de l'ordre et de la raison, ils vont à la recherche de la connaissance sans jamais songer à relativiser leur vision de la raison à laquelle demeure

¹⁰ La non-méthode est une démarche reposant sur la spontanéité. Elle conteste le bien-fondé de toute orthodoxie dans le domaine de la science. De ce point de vue elle peut être perçue comme une variante du désordre, au sens où elle se donne comme une posture scientifiquement subversive.

¹¹ Nous entendons par stérilité cognitive l'incapacité à être producteur de connaissance. Une démarche non-opératoire dans un domaine de connaissance donné, peut être jugée, selon nous, stérile au plan cognitif.

¹² Contemporain et contradictoire de Karl Popper, Feyerabend peut être ici lu comme professant sa thèse anarchiste à contre-pied de la vision ordonnée qu'avait Popper de la méthode scientifique, bien que le recours méthodologique à l'ordre puisse trouver en Descartes une figure déterminante et antérieure à Popper.

attendant leur perception de l'ordre. À l'opposé, Feyerabend pose que l'idée de raison¹³ – et partant celle d'ordre – défendue par les rationalistes peut être erronée ou viciée.

Dès lors, le plaidoyer en faveur de la destitution de la raison, génératrice de l'idée d'ordre, s'appuie sur le souci de condamnation des absolus. La raison et l'ordre sont contestables dans la mesure où ils s'imposent comme des absolus, des normes rétives à toute mise en relativité. Or, dès que posés en absolus, la raison et l'ordre deviennent au praticien « un maître », auquel il ne peut qu'obéir. La subordination et l'allégeance à l'ordre et à la raison, posés comme absolus, réduisent ainsi le scientifique à l'improductivité, voire au ridicule, ainsi que le souligne Paul Feyerabend (1979, p. 23) :

de même qu'un animal domestique bien dressé obéit à son maître, quels que soient la situation extrêmement confuse dans laquelle il se trouve et le besoin urgent qu'il peut éprouver d'adopter de nouveaux modes de comportement, de même un rationaliste bien dressé obéira à l'image mentale de celui qui est son maître et se conformera aux règles d'argumentation qu'il a apprises, quelle que soit la situation confuse dans laquelle il se trouve, et il sera tout à fait incapable de comprendre que ce qu'il considère comme 'la voix de la raison' n'est qu'un après-coup causal de la formation qu'il a reçue.

Ainsi, en choisissant de s'appuyer sur des « règles » et donc sur l'ordre, entendu ici comme conformité aux lois académiques ou *orthodoxes*, le scientifique en est conduit à se fermer certains accès à la connaissance, obnubilé par une perception élevée à la sacralité et donc affranchie de toute subordination à la relativisation.

Or, selon Feyerabend, c'est dans la relativisation, voire la destitution de l'ordre que se trouve, en maintes circonstances, le progrès de la connaissance. Et c'est suivant un tel constat que le théoricien de l'anarchisme épistémologique aime rappeler au bon souvenir des annésiques que :

des événements et développements tels que l'invention de

¹³ Feyerabend évoque la Raison sur un mode sarcastique, puisqu'il affirme qu'un anarchiste est un agent secret qui joue le jeu de la Raison pour saper l'autorité de la Raison.

l'atomisme dans l'antiquité, la révolution copernicienne, l'avènement de l'atomisme moderne (...) la naissance progressive de la théorie ondulatoire de la lumière n'ont pu se produire que parce que quelques penseurs ont décidé de ne pas se laisser emprisonner par certaines règles méthodologiques... (Feyerabend, 1979, p. 20).

Le succès ici est donc au bout de la contestation de l'ordre posé comme orthodoxie. Et ce que Thomas Kuhn (1983) nomme les « *révolutions scientifiques* » procède ainsi, selon Feyerabend, d'un élan de répudiation de l'ordre cognitif établi. L'éclipse d'un paradigme reposant essentiellement sur la mise en trouble de la connaissance y afférant, de sorte que l'instauration du désordre – au sens de rapport subversif à l'ordre intellectuel régnant – devient une voie de salut pour le progrès du savoir. Ne faut-il pas alors interpréter le progrès des sciences comme procédant du désordre¹⁴ ?

3. Le progrès de la connaissance : un don du désordre

Une raison motive l'opposition méthodologique de Feyerabend à l'ordre : aboutir au progrès de la connaissance. L'option de Feyerabend est sous-tendue par deux réalités : l'une historique et l'autre logique. Le versant historique du choix met principalement en scène le passage du géocentrisme à l'héliocentrisme. L'exemple de Copernic professant, contre toute évidence sensorielle le mouvement de la terre fournit au père de l'anarchisme épistémologique la matière d'une mise en exergue des transgressions par lesquelles le savoir a, suivant lui, connu des progrès.

L'idée d'un mouvement de la terre, parce que n'étant corroborée par la perception sensorielle, apparaissait, nous dit Feyerabend, comme une entorse à l'évidence et donc comme un proto-

¹⁴ Il convient de faire remarquer que le désordre chez Feyerabend peut être aussi perçu comme un équivalent du fortuit. A l'opposé des schémas prédéterminés, censés rendre compte de la marche idoine des sciences, Feyerabend fait remarquer que « L'invention des théories dépend du talent et d'autres circonstances fortuites telles qu'une vie sexuelle satisfaisante » (Feyerabend, 1979, p. 189). Ainsi, ce ne sont pas nécessairement la rigueur et la méthode qui déterminent le progrès de la science, mais plutôt des réalités aussi hétéroclites qu'inattendues.

type de la théorie tombant sous le coup de son inadéquation avec l'expérience. Mais bien qu'elle fût, tout à fait encore indémontrable, même à l'époque de Galilée, elle finit par rencontrer une certaine adhésion et fit la gloire de Galilée qui la professa bien qu'en parfaite rupture¹⁵ avec l'ordre normatif édicté par la science de son temps. Pour Feyerabend (1979, p. 122), la réussite de Galilée s'explique par le fait suivant : « *Il viole les règles importantes de la méthode scientifique inventée par Aristote* ».

Ainsi, mettant à contribution Copernic et Galilée, Paul Feyerabend tendra à démontrer que le véritable progrès en science repose sur la transgression de l'ordre normatif en vigueur. Ainsi le passage du géocentrisme à l'héliocentrisme est-il interprété comme un moment d'éclatement du cadre générique de l'orthodoxie scientifique, c'est-à-dire une mise en désordre du corpus régissant.

Ainsi, l'orthodoxie en tant qu'elle est le versant doctrinal de l'ordre se doit être destituée aux fins de l'avènement du progrès de la connaissance, puisque honorant Copernic et Galilée, Feyerabend les salue pour bons et loyaux services rendus à la liquidation de l'ordre méthodologique de leur époque : « Ils ont réussi parce qu'ils ne se sont pas laissé limiter par les 'lois de la raison', 'les critères de rationalité' et les 'lois immuables de la nature' » (Feyerabend, 1979, p. 209).

Le désordre en tant qu'entorse à l'orthodoxie, rupture de l'harmonie consacrée, devient dès lors, la dislocation d'où surgit le progrès d'une connaissance embastillée par le rigorisme méthodologique. C'est la raison pour laquelle aucune méthode ne peut être tenue pour avoir guidé les pas du progrès des sciences. Car c'est dans l'éclatement perpétuel des élans de recherche et de manière désordonnée, anarchique que la science se déploie de sorte que :

L'idée d'une méthode basée sur des principes rigides et immuables auxquels il faudrait absolument se soumettre pour la conduite des affaires de la science rencontre des difficultés considérables lorsqu'elle se trouve confrontée avec les résultats de la recherche historique. Nous constatons alors qu'il n'y a pas une seule règle, aussi plausible

¹⁵ Ici le désordre s'entend comme perturbation, destitution de l'ordre normatif en vigueur.

et solidement fondée sur le terrain de l'épistémologie soit-elle, qui n'ait été violée à un moment ou un autre. Ces violations ne sont pas des faits accidentels (...) Au contraire, elles sont nécessaires au progrès (Feyerabend, 1979, p. 20).

Pour Feyerabend donc, le désordre, au sens de transgression des prescriptions du discours scientifique dominant, est consubstantiel à la marche des sciences. Le désordre a régné à travers l'histoire des sciences et il importe d'en maintenir le règne afin de permettre à la science de poursuivre sa marche progressiste. Toutefois, ce qui se donne comme désordre l'est-il systématiquement ? N'est-ce pas au regard d'une certaine conception de l'agencement régulier qu'est déductible une perception toute relative du désordre ?

4. Le désordre et la perpétuelle querelle normative

La question du désordre en science comme dans tous les autres domaines de connaissance pose le problème de l'échelle d'évaluation. N'est tenu pour désordre que ce qui paraît sous le jour de l'entorse à un modèle posé comme archétype. Le désordre est donc toujours déduit d'une échelle normative. Et c'est ici qu'émerge la question de l'orthodoxie¹⁶, structurée comme discours de référence au sein d'un champ de pensée donné. Or, comment aborder la question de la norme sans en interroger la légitimité ? Existe-t-il un ordre absolu ? Ce qui paraît relever de l'ordre ici n'est-il pas susceptible d'être tenu pour du désordre au-delà ?

En fait, au regard de la pensée de Feyerabend, il n'y a et ne saurait exister d'ordre absolu ni même de norme absolue et par conséquent, aucune échelle normative faisant de tout temps autorité. Sous un tel angle, estampiller une réalité de l'*anathème* du

¹⁶ L'on peut entendre l'orthodoxie comme le discours régnant dans un domaine de connaissance donné. Dans la terminologie kuhnienne, l'orthodoxie recoupe la notion de paradigme. Plusieurs exemples révélateurs de l'orthodoxie sont perceptibles à travers l'histoire des sciences. Nous citerons le géocentrisme, discours dominant de la physique à l'ère pré-galiléenne.

désordre procéderait alors d'un présupposé totalitaire. C'est pourquoi, à la notion de désordre, Feyerabend préfère celle d'anarchisme, qu'il importe de distinguer de l'anarchie, la première étant de l'ordre des idées et la seconde relative à l'action.

Ayant ainsi réglé la question de la norme, Feyerabend s'insurge contre la posture totalitaire caractérisant les systèmes prétendus marqués par l'ordre. Le procès intenté à de tels systèmes est une variante de celui intenté aux absolus. Se poser comme ordre présuppose la détention d'une norme impossible comme absolue. Or l'*impossibilité* d'une norme pose inmanquablement la question de sa légitimité. En l'absence d'un accord intersubjectif tel que préconisé par Kuhn dans l'émergence d'un nouveau paradigme, la notion d'ordre reste totalitaire arrimée à son seul lieu d'ancrage.

L'anarchisme épistémologique, en militant pour la contestation de l'ordre entend décupler, de manière exponentielle, les possibilités de confrontation, tout en suscitant de nouvelles intuitions susceptibles d'être approfondies, fertilisées par des études plus renforcées. Là où la théorie poppérienne de la réfutabilité aurait voulu que certaines théories soient évacuées en raison de leur inaptitude à se plier à l'ordre falsificationniste¹⁷, Feyerabend préconise qu'aucune théorie ne soit laissée pour compte, car potentiellement porteuse de progrès¹⁸, ainsi le désordre, au sens d'entorse à l'ordre conceptuel régnant peut-il être porteur de progrès.

¹⁷ Pour Karl Popper, toutes les théories qui ne se prêtent pas à l'ordre falsificationniste, c'est-à-dire qui ne peuvent être réfutées sont à exclure du champ de la science, ce à quoi s'oppose Feyerabend qui pose qu'aucune règle, aucune méthode ne peut exclure une autre du champ de la science, un fait pouvant apparaître aujourd'hui comme complètement absurde et devenir, demain, un élément fondamental de la science.

¹⁸ A ce sujet Paul Feyerabend (1979, p. 48) écrit : « Il n'y a pas d'idée si ancienne et absurde soit-elle, qui ne soit capable de faire progresser notre connaissance. Toute l'histoire de la pensée s'intègre dans la science et sert à améliorer chaque théorie particulière ».

Conclusion

Dans son rapport à l'ordre et au désordre, la science n'est pas l'édifice cohérent, harmonieux et rigoureusement structuré que l'institution académique présente traditionnellement. Sous des traits d'apparente stabilité, elle dissimule de nombreuses fissures, d'innombrables débats irrésolus, de grandes incertitudes dont le rappel met à mal l'idée d'une science ordonnée, rigoureuse et clairement démarquée du mythe¹⁹.

Les nombreux paradoxes qui jalonnent son histoire, les entorses à l'idéal rationnel, les ruses de certaines grandes figures de la science, le recours inavoué aux hypothèses *ad hoc*, la soumission séculaire à des aberrations admises comme rationnelles, sont autant de réalités accablantes autour desquelles Feyerabend dresse son réquisitoire contre la science et sa prétention à pouvoir percer les mystères du réel sur la base de méthodes fixes, ordonnées et rigides²⁰. Le procès intenté par Feyerabend est donc fort de l'idée que l'activité scientifique ne respecte pas à la lettre les règles qu'elle s'est fixée. Revisitant l'histoire des sciences, Feyerabend met à nu les écarts entre les proclamations scientifiques et la réalité de leur pratique. Cette plongée au cœur de l'activité des sciences est révélatrice de manœuvres, d'astuces, de facéties diamétralement opposées à la prétention à l'ordre dont est sensée se prévaloir la science.

Dès lors, la science n'étant pas elle-même toujours conforme à la raison, comment peut-elle revendiquer une supériorité sur les autres modes de compréhension du monde considérés comme mythes ? De quel droit peut-on considérer comme non-scientifiques tous les types de pensées considérés comme non falsifiables ?

¹⁹ Très peu élogieux sur le statut de la science P. Feyerabend (1979, p. 332) souligne que « La science est beaucoup plus proche du mythe qu'une philosophie scientifique n'est prête à l'admettre. C'est l'une des nombreuses formes de pensée qui ont été développées par l'homme, mais pas forcément la meilleure ».

²⁰ « L'idée, écrit Feyerabend (1979, p. 332), que la science peut, et doit, être organisée selon des règles fixes et universelles est à la fois utopique et pernicieuse ».

Considérer le mouvement des sciences comme un calme ruisseau suivant sa course sans turpitude ni embardée dans le jeu des réfutations et conjectures, reviendrait à se tromper sur le processus réel par lequel la connaissance dite scientifique, s'est historiquement déployée. Les différentes étapes marquant l'histoire de la science et les divers moments où s'est jouée sa destinée rendent compte de nombreuses péripéties où se dévoile une science avançant non sans transgression, ni reniements entre ordre et désordre entre rigorisme et pragmatisme, la péjoration du désordre ne se donnant finalement que comme imposture au regard de l'histoire et du vécu scientifique.

Références

- Althusser, L. (1974). *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris : Maspero.
- Badiou, A. (1969). *Le concept de modèle, Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques*. Paris : Maspero.
- Bachelard, G. (1951). *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. Paris : PUF.
- Bachelard, G. (1938). *La formation de l'esprit scientifique*. Paris : Vrin.
- Feyerabend, P. (1979). *Contre la méthode*. Paris : Seuil.
- Feynman, R. (1990). *La nature de la physique*. Paris : Seuil.
- Goodman, N. (1985). *Faits, fictions et prédictions*. Paris : Minuit.
- Granger, G.-G. (1992). *La vérification*. Paris : Odile Jacob.
- Granger, G.-G. (1993). *La science et les sciences*. Paris : PUF.
- Koyré, A. (1960). *Etudes newtoniennes*. Paris : Gallimard.
- Koyré, A. (1966). *Etudes galiléennes*. Paris : Hermann.
- Koyré, A. (1971). *La révolution astronomique*. Paris : Hermann.
- Koyré, A. (1973a). *Etude d'histoire de la pensée scientifique*. Paris : Gallimard.
- Koyré, A. (1973b). *Du monde clos à l'univers infini*. Paris : Gallimard.
- Kuhn, T. (1973). *La révolution copernicienne*. Paris : Fayard.
- Kuhn, T. (1983). *La structure des révolutions scientifiques*. Paris :

Flammarion.

Malolo Dissaké, E. (2001). *Feyerabend - Epistémologie, anarchisme et société libre*. Paris : PUF.

Popper, K. (1985). *Conjectures et réfutations*. Trad. Michelle Irène et M. B. de Launay, Paris : Payot.

Popper, K. (1973). *La logique de la découverte scientifique*. (1959 pour la traduction anglaise), Trad. N. Thyssen-Rutten et Ph. Devaux, préface de J. Monod, Paris : Payot.

Articles consultés en ligne

Gautero, J.-L. (2007). Feyerabend, relativiste et réaliste. *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 12, mis en ligne le 18 avril 2008, consulté le 20 mars 2013. URL : <http://traces.revues.org/199> ; DOI : 10.4000/traces.199

Jullien, V. (2013) Feyerabend, l'anarchisme épistémologique à relire. *Revue en ligne du Centre Atlantique de philosophie*, consultée, le 17 novembre 2013. URL : <http://www.caphi.univ-nantes.fr/Feyerabend-l-anarchisme>

Choc des rationalités ou recomposition des savoirs ?

Réflexions sur les différences, les différends et les niveaux de la réalité

Auguste NSONSISSA
Université Marien Ngouabi

Pour entrer dans le XXI^e siècle (Morin, 2004a, p. 320), il faut repenser la rationalité (Ganty, 1997, p. 45). Soit on travaille à en assigner des limites, soit on prend conscience et on reconnaît ses paradoxes (Dupuy, 1997, p. 25). L'idée d'une métamorphose de la rationalité, consécutive à la croissance du savoir scientifique pour cause de crise, et à l'émergence inattendue des questions nouvelles posant ainsi l'exigence de réévaluer les concepts fondamentaux qui rendent intelligible la figure éclatée de la rationalité contemporaine, s'expose aujourd'hui à la transdisciplinarité, c'est-à-dire à l'exigence de complexité épistémologique des disciplines. Pareille affirmation ne remet pas en cause l'universalité de la raison. Bien au contraire, elle conduit à discuter l'intemporalité de son essence postulée par la science classique. Tel est le constat de Jena Pierre Dupuy (1997, p. 25): « La rationalité pure ne peut se suffire à elle-même ; elle ne peut prendre sens que dans un domaine plus vaste, qui comprend de l'irrationalité en dit long sur le trouble qui s'empare des esprits. » Entre ces lignes énonciatives se trouve l'idée d'une crise des fondements théoriques de la « par-rationalité » dont la position solaire d'antan s'expose au schisme qui a pris corps dans tous les continents du savoir. Le moment historique et révélateur qui présida à cette révolution tient à la révolution logiciste des années trente grâce aux travaux de Gödel. La crise (d'Allonnes, 2012, p. 111) des fondements mathématiques et économiques est donc contemporaine de la découverte d'un certain nombre de paradoxes rationnels. Pour ce faire, nous allons essayer de montrer à partir de la méthode de la complexité d'Edgar Morin que la découverte de l'historicité de la raison se donne à penser au-delà du paradigme de la simplicité pour nous

conduire au paradigme de la complexité épistémologique en particulier. En d'autres mots, la pratique scientifique contemporaine, suivant ses succès et ses crises, produit et reproduit les différentes figures de la rationalité. Edgar Morin (1990a, p. 145) donne à cette notion une signification à la fois logique et épistémologique à partir et en référence à d'autres penseurs de la complexité comme lui. Dans le fond, cette approche de la rationalité se veut épistémologique dans la mesure où elle se place à l'interface de la logique et de la philosophie. Cette dimension laisse dégager le caractère critique et auto-critique de cette attitude rationnelle ; et de là pour dire la portée et ses limites par l'ancrage logique (Guibal, 2011, p. 383).

De ce point de vue, la rationalité au sens contemporain du terme donne à penser l'émergence d'une pensée complexe dont la tâche nous incombe à abandonner la clôture de la raison. Le sens de la rationalité complexe se déchiffre donc par la prise de conscience de la complexité du réel et de la prise en compte des niveaux de rationalité de cette même complexité. Edgar Morin plaide pour une rationalité de ce type pour « élargir notre raison pour la rendre capable de comprendre ce qui, en nous et dans les autres, précède et excède la raison » (Ponty, Cité par Morin, 1990a, p. 156). Le défaut de la rationalité classique est d'avoir négligé ce qui va au-delà de la raison et de la rationalité. De nos jours, la réalité se donne à comprendre au même titre que la rationalité ouverte (Boyer, 2007). Ce qui est réel est plus que rationnel. Fort de ce débordement, la raison philosophique ou scientifique se prête à un développement qui est synonyme d'épanouissement de l'esprit qui se livre à la recherche. S'il est question de niveaux de réalité de l'être chez Henri Bergson en particulier, nous avons tout lieu d'avoir recours à Hilary Putnam qui a montré que même la notion de rationalité se prête à de multiples conceptions. C'est proprement au chapitre V de son ouvrage qu'il distingue la « rationalité » du niveau d'« acceptabilité rationnelle » ; qui plus est, il prend conscience de la difficulté relative à l'intelligibilité même de la rationalité. « J'ai parlé, écrit-il (1989, p. 121), de rationalité et d'acceptabilité rationnelle. Mais la rationalité est une chose difficile à cerner ». Pour preuve, dans les œuvres

humaines, dans certaines créations majeures de l'esprit humain, et particulièrement dans les théories scientifiques, la rationalité s'expose à la difficulté de l'irrationalité. C'est pourquoi, Gilles Gaston Granger (1998, p. 11) estime que « Cette détermination constitue une forme faible mais fondamentale de rationalité. » Cela tient de la relation dialogique qui s'établit entre la rationalité et l'irrationalité que le philosophe considère non pas comme un accident, mais comme un être inscrit « dans l'esprit d'un rationalisme ouvert et dynamique, en vue de reconnaître et de délivrer le rôle positif de l'irrationnel »¹. La problématique directrice de cet essai s'articule autour de quelques questions : Peut-on transcender les rationalités ? Mais comment ? Telle est la question fondamentale qui se pose à nous cette fois. Dit autrement : quelles sont les modalités épistémiques de cette transcendance ? La figure du saut de barrières rationalistes ou école buissonnière de La Rationalité, peut-elle suffire pour repenser le rationalisme scientifique et technique si clos ? Vers où d'ailleurs s'opère épistémologiquement le dépassement ? Est-il une exigence interne seulement aux sciences de la nature ? Si elle est externe, les sciences humaines et sociales n'auraient-elles pas aussi ou d'abord une fonction heuristique d'immanence à assurer au cœur de chaque type de rationalité ?

Nous évoquerons l'épistémologie de la complexité de Morin d'obédience philosophique pour qu'elle nous montre, du point de vue procédural, une des manières de transcender les rationalités positives ou fermées. Pour aboutir à une trans-rationalité, plutôt sub-vertir ainsi les rationalités, il nous semble bien évidemment prendre en charge la dimension de la dialogique pensante, celle qui dépasse tout en conservant, ou presque permet de transcender² les domaines strictement empirico-formels pour aller vers

¹ Cf. Dos de l'ouvrage. Résumé. Mais ce concept d'irrationnel ne va pas de soi pour tous. Donald Davidson (2002) pense plutôt aux « Paradoxes de l'irrationalité ».

² Georges Mourrélos (1964, p. 45) nous inspire en ce sens pour avoir mis en avant l'intelligence de la transcendance des réalités. Il écrit : « La notion de niveau de réalité serait à notre avis plus apte à rendre compte des équilibres réalisés

les domaines culturels. Qui plus est, sub-vertir philosophiquement, c'est tourner vers le bas, trans-cender suppose au contraire de monter au-delà des rationalités pures. Ce sera alors un des moments, en guise d'exemple évoqué par Frédéric Worms (2009, p. 339), de « la rupture de Bachelard avec Bergson comme point d'unité de la philosophie du XX^e siècle en France ». Penser la relation complexe entre la modernité et la rationalité, c'est aller vers le moment présent, c'est-à-dire celui des ruptures, problèmes et reprises transformantes de la rationalité unique.

Mais c'est tout au plus appliquer le principe de complexité dialogique de Morin aux « savoirs ordinaires » qui met en intelligence un même mouvement spiral qui renverse les superbes et exalte aussi les rationalités souples et simples, et non toujours faciles. Pour être transcendée, dépassée par le haut, une rationalité pure ne doit-elle pas être remise à sa place, retournée, plus bas qu'elle ne se croyait³ ?

Voilà bien des questions multiples et complémentaires, voire même connexes, qui tentent de mettre en jeu et au jour une philosophie de la complexité dégageant ainsi l'intérêt primordial à l'étude des « frontières épistémologiques » (Bachelard, 1970, p. 77) de la rationalité scientifique. Alors, plusieurs hypothèses sont à vérifier au nombre desquelles on peut compter le fait de transcender les rationalités réductrices ; si tant est qu'il est faux de les séparer absolument pour, ensuite, les amener à dialoguer, et enfin articuler dialogiquement les savoirs modernes et les rationalités, c'est-à-dire analyser philosophiquement les flux et les reflux de la rationalité une et plurielle (Lalèye, 2005). Ce processus implique à la fois le progrès de la société, du temps et de la science entre certitudes et incertitudes (de Broglie, 1966, p. 104). Les scientifiques font face à une incertaine réalité (d'Espagnat, 1985, p. 181),

que toute autre notion qui est en usage... Car dans les conduites d'un être vivant et notamment d'un être conscient, nous n'avons pas seulement affaire à des champs de forces où les antagonismes s'équilibrent, mais à des changements de signification découlant d'une nouvelle orientation existentielle de l'être ».

³Feyerabend (P.K.) (1980, Ch. IV), dans un texte puissant et fort révélateur plaide en faveur d'une tolérance entre les rationalités au cœur des changements scientifiques et changements de signification.

parce que la rationalité scientifique est sortie des sentiers battus de la physique classique, et navigue dans les eaux du monde quantique, de la connaissance et de la durée. Car son histoire se trouve être scandée de ruptures, de révolutions, de crises, des reculs et des avancées significatives qui se donnent à nous comme autant d'événements inaugurant par la même occasion la conception nouvelle de la rationalité.

Paulin Hountondji (2007, p. 2) est l'un des philosophes africains à avoir soulevé la question dans une perspective tout à fait particulière. Seulement, elle nous inspire à plus d'un titre parce qu'elle met en avant « La rationalité aujourd'hui ». L'interrogation principielle que le philosophe africain soulève rejoint par des côtés quelques-uns de nos sujets de préoccupation :

La réaction contre une conception étriquée de la rationalité a conduit, dans certains cas, à mettre en cause la rationalité elle-même comme valeur transculturelle (...) dans d'autres cas, elle a conduit à l'affirmation de plusieurs logiques, de plusieurs modes de pensée fermés sur eux-mêmes, irréductibles les uns aux autres (...) Le gommage de la rationalité ou son émiettement conduisent à un relativisme insoutenable (Hountondji, 2007, p. 2).

Il s'agit de fixer l'identité-une et plurielle de la rationalité (Ladrière, 1977) de la science et de la philosophie. La réflexion sur la notion de rationalité transversale du monde fonctionne comme une nécessité pour la pensée philosophique qui s'assigne comme but la vérité. En d'autres termes, poser le problème épistémologique de la rationalité transdisciplinaire, c'est dans une certaine manière s'engager à la repenser pour un monde complexe. Il a appartenu à Gaston Bachelard (Adam, 2010) de considérer la rationalité comme une construction de la continuité et la discontinuité dans la succession des ruptures.

Mais la perspective de la discontinuité semble l'emporter sur la continuité. C'est-à-dire que « Dans l'évolution historique d'un problème particulier, on ne peut cacher de véritables ruptures, des mutations brusques, qui ruinent la thèse de la continuité épistémologique » (Bachelard, 1968, p. 270). Il s'agit donc de mettre en avant les conceptions multiples et complexes de la rationalité. Cela tient de l'évolution en crise de la raison, si nous remontons jusqu'à

l'Antiquité pour essayer de dire l'ancrage historique de la « rationalité complexe », selon l'heureuse formule d'Edgar Morin (1990a). Cette complexité conceptuelle prend d'abord en charge la difficulté de distinguer à la fois raison, rationalisation, rationalité et rationalisme (Feyerabend, 2005, p. 38). Ce sont là autant de problèmes que le philosophe, le sociologue ou l'anthropologue contemporain peut tenter de résoudre, en raison de ce qu'ils sont d'un genre différent et nouveau, et de ce qu'ils concernent des idées scientifiques tout à fait abstraites. C'est ce à quoi nous allons d'entrée de jeu nous attacher⁴.

1. Rationalité, rationalisme, rationalisation et raison

Le sens de la question épistémologique que nous devons examiner peut être élucidé en observant que, dans le cas de la complexité d'un concept comme celui de « rationalité », nous avons tous le sentiment qu'un concept fondamentalement philosophique, d'une grande importance dans toutes les disciplines, est en jeu, bien qu'il soit difficile et non impossible de voir clairement en quoi consiste ce mot. La question qu'il nous appartient d'examiner d'entrée de jeu est celle de savoir la différence entre rationalité, rationalisme, rationalisation et raison. L'on a l'habitude de faire un usage indifférencié des termes mis en exergue. Or la distinction entre eux est aussi plausible que nette disqualifiant ainsi toute synonymie pure. Edgar Morin (1990, p. 255-269) a fait œuvre utile en montrant que la différence entre eux est aussi bien de degré que de nature ; selon la forme et le contenu des concepts. Le concept de rationalité est complexe d'un point de vue paradigmatique. Pour preuve, des penseurs comme Alain Boyer, Edgar Morin, Gaston Bachelard (Martin, 2012, p. 187) et Karl Popper ont montré que la rationalité n'est intelligible que dans le rationalisme critique, c'est-à-dire dans cet effort tendant à fonder positivement et négativement la connaissance du réel. Aussi para-

⁴ Nous devons quelques intuitions régulatrices de cette réflexion à Yaovi Akakpo (2009) de l'Université de Lomé qui a déjà élaboré une réflexion non moins approfondie sur « La rationalité technologique à l'épreuve ».

doxal que cela puisse paraître, nous allons montrer la difficulté de défendre une telle approche, dans la mesure où elle donne l'illusion de croire que la rationalité est le moyen pur et sûr par lequel la science atteint absolument la vérité ; et que, par conséquent, elle ne saurait donner droit à la discussion critique comme quête de l'objectivité.

Du point de vue philosophique, la thèse de René Descartes (1951, 1^{re} partie, paragraphe 1) est d'importance : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont. » Généralement, il est dit que Descartes ne distingue pas sémantiquement le bon sens de la raison comme faculté de juger, de distinguer le vrai du faux. Le terme « sens » renvoie ici au pouvoir de connaissance. Le « bon sens » traduit la faculté comme bonne, celle qui est en droit d'atteindre la vérité, et *a contrario* éviter l'erreur. Dit autrement, la raison est synonyme de « lumière naturelle ». Parvenu à ce point, il nous paraît difficile chez Descartes d'établir la nuance entre la portée philosophique et scientifique de la raison. Car, et lui-même s'en explique à bon droit dans les *Regulae* et dans le *Discours de la Méthode* qu'elle est hypothético-déductive, c'est-à-dire, de facture mathématicologique. Par ailleurs, la notion de raison se complexifie à mesure que l'on change d'espace culturel. Chez les philosophes allemands Kant et Hegel en particulier, la raison n'est pas si simple. Françoise Dastur (1995, p. 125) estime qu'on peut dépasser la conception cartésienne de la raison en articulant « la raison et la culture ». La complexité des rapports entre les deux entités l'ont conduit justement à forger des nouveaux « chemins de la réflexion ». A ce propos, il écrit :

C'est pourquoi il faut moins que jamais confondre phénoménologie et cartésianisme, comme Husserl nous en avertit dans la *Krisis*. Car, à cette époque l'axiome cartésien de l'ego cogito ne peut plus servir de fondement à la philosophie transcendantale. Celle-ci naît d'une réflexion radicale issue elle-même d'une vie à la fois mondaine et historique dont elle ne se sépare pas mais qu'elle rend au contraire visible dans toute sa concrétion et dans sa finalité propre.

Qui plus est, le rapport de la raison et de la culture constitue on ne peut plus le thème fondamental de la conférence académique de Vienne (Dastur, 1995, p. 109)⁵. Déjà dans la *Dissertation* de 1770, le philosophe allemand Kant appelle « entendement » (*Verstand*) tout le pouvoir spontané de notre connaissance, que la *Critique de la Raison pure* distingue en « entendement » et « raison » (*Verstand* et *Vernunft*). La complexité conceptuelle de la raison vient de ce qu'elle se prête à de multiples usages ; d'abord l'usage logique de la raison qui fait signe vers l'entendement qui impose à l'apparence reçue de la sensibilité le principe normatif de contradiction, donnant ainsi vie aux concepts empiriques et aux lois phénoménales de la science.

Mais, l'idée même de la rationalité qui traduit une certaine alliance avec la raison et le rationalisme, ne saurait bénéficier de longs développements. En fait, les concepts de « rationalité » et de « raison » se prêtent souvent à des approches historiques, philosophiques (Belaval, 1984, p. 45) et non pas seulement théoriques. L'usage habituel qu'on en fait est de nature à en épiloguer sur des étiquettes plutôt qu'à en élaborer des concepts à caractère philosophique ou scientifique. Fort de sa complexité, nous avons accredité l'idée selon laquelle la notion de rationalité, en effet, se veut par vocation et par essence transversale. Elle est applicable dans tous les domaines de l'action : d'une part, dans l'action sociologique qui ne diffère de la philosophie que par ses approches méthodologiques, et d'autre part dans l'action économique, et même au-delà. Il n'est donc pas surprenant de voir les économistes, par exemple, qui en font un usage intensif ; quand bien même la rationalité économique serait tombée aujourd'hui en crise. De plus, les sociologues, notamment Max Weber, Edgar Morin considèrent la rationalité comme une catégorie fondamentale de la théorie de l'action sociale doublée de « l'écologie de l'action », selon l'agréable formule de Morin. Du point de vue philosophique et éthique, le concept de rationalité conduit à carac-

⁵ Cette conférence qui s'est tenue à Vienne a porté sur « Raison et culture dans la dernière philosophie de Husserl », mai 1935. Cf. aussi le petit texte de 1936 intitulé « *L'Origine de la Géométrie* ».

tériser certaines croyances comme irrationnelles. Cette considération positiviste donne à penser la rationalité instrumentale, quand celle-ci altère la dimension humaniste de l'existence.

Par ailleurs, Edgar Morin, à la différence de Max Weber, essaie de nous avertir sur la nuance hypothétique qui s'impose entre la rationalité, la raison, la rationalisation et le rationalisme. Par-delà la rationalité que nous venons de caractériser, Morin définit le rationalisme au double plan éthique et ontologique. En tant que vision du monde, le rationalisme signifie l'adéquation absolue entre ce qui est cohérent et ce qui réel. Le défaut de cette conception close c'est d'avoir exclu du champ de la rationalité tout ce qui renvoie à l'irrationnel et à l'a-rationnel, aux valeurs (Feyerabend, 1999, p. 87). Du point de vue éthique, par contre, Morin met en avant les actions humaines et les sociétés humaines dont la rectitude procède de la rationalité pure et de leur finalité pure. Ce rationalisme a toujours eu l'intention tout justement de construire des théories scientifiques purement factuelles, sans aller au-delà des données factuelles qui sont, paradoxalement, disponibles à chaque construction rationnelle. Ce rationalisme, pour autant qu'il soit pur, ne contient pas des éléments métaphysiques. Par conséquent, il ne peut réaliser une théorie scientifique juste du point de vue empirique. Ensuite, le rationalisme pur permet d'obtenir une théorie qui ne contient pas d'éléments métaphysiques (Belaval, 1960, p. 48). Car elle se donne pour postulat de base les éléments d'observation comme premier niveau d'accès à la connaissance scientifique. Cela veut dire que le rationaliste, selon Morin, tente d'apporter comme remède à la rationalité scientifique, le fait de restreindre l'application des concepts classiques au fait empirique, en faisant abstraction de l'abstraction. Quant à cette partie qui est écartée, les théories rationnelles ne sont pas reliées aux éléments métaphysiques, émotionnels, et psychologiques. Elles seront entièrement justes et pures. On peut avoir recours à la pensée scientifique occidentale telle qu'elle a émergé des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles. Elle a consisté à mettre en relief un type de rationalité pure des explications mythologiques et spéculations métaphysiques.

Toutefois, précisons que le triomphe du rationalisme des Lumières (Habermas, 1988, p. 6) a ceci de particulier qu'il

s'oppose dialectiquement à la rationalisation d'inspiration aristotélo-scholastique, et qu'il accorde le primat de l'expérience sensible sur la cohérence logique. Mais c'est sur fond de crise (d'Allonnes, 2012, p. 53) que la rationalité close donnera droit à la nouvelle rationalité, plus ouverte à la complexité du réel que la première. Cette révolution vise l'instauration d'une rationalité auto-fondée, comme le constate Alexandre Koyré (1962, p. 90) : « Choses que personne n'a jamais vues et pensées que personne n'a jamais eues ». Pourtant, la rationalité désigne une attitude ou un système fondé sur la raison par opposition aux systèmes fondés par exemple sur la révélation ou le sentiment. Pour le rationaliste, les inventions artistiques par exemple sont des reproductions, des modèles qui existent dans le cerveau humain. Nous conduisons ainsi la réflexion de manière à distinguer les différents types de rationalité. On pourrait aussi objecter la distinction possible existant entre « raison » et « rationalité ». Celle-ci est l'établissement d'une adéquation entre une cohérence logique de type explicatif ou descriptif et une réalité empirique.

Par ailleurs, on ne voit pas comment la notion de rationalité critique pourrait faire sens si celle de « raison » ne s'en fait pas écho. Au moyen de la crisologie, d'autres distinctions sont possibles entre « rationalisme », « rationalisation », « raison » (Mukungu Kakungu, 2007, p. 383). Le rationalisme renvoie d'abord à une vision du monde qui affirme l'accord parfait entre le rationnel ou la cohérence et la réalité de l'univers. Cela dit, elle exclut donc du réel l'irrationnel. Ensuite, elle fait signe vers une éthique absolue affirmant que les actions humaines et les sociétés humaines peuvent et doivent être rationnelles dans leur principe, leur conduite et leur finalité. S'agissant de la raison, elle se donne à entendre comme une méthode de la connaissance fondée sur le calcul et la logique, car à l'origine, *ratio* veut dire calcul. Elle est employée pour résoudre des problèmes posés à l'esprit humain, à partir et en fonction des données caractérisant une situation ou un phénomène quelconque. Pour revenir à l'explication qu'en donne Jacques Bouveresse, par principe la raison implique une exigence de fondement, car le fait d'être rationnel est en porte à faux avec l'arbitraire. La rationalité permet de rendre intelligibles les évé-

nements et leurs causes (Karl, 1992, p. 20). Elle est aussi une sorte de justification des affirmations données dont la démonstration se fait également au moyen d'autres affirmations. En plus, être rationnel revient à organiser l'action humaine non sans la soumettre à un plan quelconque ou à un principe fondateur. On le voit, l'exigence de rationalité fait corps avec l'idée de fondement, présupposant ainsi l'infailibilité de la raison pour avoir accès à la vérité. C'est de là que la rationalisation signifie la construction d'une vision cohérente, totalisante de l'univers, à partir de données partielles, d'une vision partielle, ou d'un principe unique. Cette approche se veut classique, pour autant qu'elle n'accepte pas l'irrationnel en son sein. Pour toutes ces raisons, Edgar Morin rejette dos à dos la rationalisation pour autant qu'elle laisse entrevoir la raison devenue déraisonnable en termes de clôture par opposition à la raison ouverte. Elle enferme la raison comme une théorie scientifique dans sa logique. Pour ce faire, elle tend à devenir insensible aux réfutations au plan empirique. Le rationalisme aussi trouve ses imperfections par le fait qu'il véhicule une vision parfaite du monde entre le rationnel et la réalité.

On peut donc dire qu'il exclut de son champ réel l'irrationnel et l'a-rationnel. Par ailleurs, Gaston Bachelard (1989, p. 67) discute la nature du rationalisme⁶. Il plaide pour la pluralité du rationalisme. Cette amplification donne lieu, par exemple, à un type de rationalisme électrique en particulier. Par conséquent, Bachelard développe une épistémologie de la pluralité des rationalismes régionaux en vue de briser méthodologiquement le rationalisme clos. D'où l'idée d'un rationalisme ouvert qui transgresse la mutilation de la pensée. Edgar Morin s'en inspire pour penser la rationalité complexe, c'est-à-dire celle qui connaît et reconnaît les limites de la « logique déductive-identitaire », selon la formule de Morin. Elle intègre la critique, l'autocritique, les insuffisances, les risques, les incertitudes. Cette rationalité a une résonnance philosophique.

⁶Bachelard plaide pour un rationalisme intégral de type dialectique qui, dans sa structure, fait engager la pensée en vue d'en informer l'expérience.

2. Rationalité philosophique

La figure philosophique de la rationalité a toujours préoccupé les philosophes. Karl Popper s'est intéressé à la question. Il essaie de nous montrer que les présocratiques ont été remarquables dans la mise en route inédite de la rationalité critique ou scientifique. Dans *Conjectures et Réfutations*, il revient assez souvent sur les présocratiques : Héraclite d'Ephèse, Anaximandre et Thalès⁷, sans oublier surtout Parménide. Le plus important ici c'est la manière dont la rationalité philosophique a vu le jour, notamment à l'occasion du débat d'idées qui a opposé Anaximandre à son maître Thalès au sujet de la cosmologie, en général et tout au plus « à propos de la théorie de la suspension sans support de la terre chez Anaximandre... Il est clair qu'on peut y voir aussi une prise de position critique à l'égard d'un passage de la théogonie (vers 720-725) » (Popper, 2006, p. 597 et 585)⁸.

Récemment, le philosophe congolais Jean C. Kapumba (2012, p. 51) a réfléchi sur les formes de rationalité. Il a mis un accent particulier sur la « rationalité comme élaboration croissante des Symbolismes ». L'angle de vision est celui de la crise de la Rationalité pure qui a servi de fondement à l'empirisme moderne qui s'est révélé dogmatique en raison de l'évidence pure qu'il a érigé en fondement absolu. La première conséquence qui résulte de cette crisologie est celle de l'émergence d'une rationalité philosophique. Elle est à la fois transversale et critique (Fogiel, 2000, p. 47).

Dans l'Antiquité grecque, et particulièrement chez Aristote, elle revêt un caractère scientifique, puisque la physique, par exemple signifie la science de la nature en général, sans aucune spécification singulière. L'existence des rationalités particulières

⁷ Feyerabend (K. P.) (1999, p. 68) tente de justifier la place des présocratiques dans l'élaboration de la rationalité ouverte en citant en exemple la théorie de Thalès de Milet partageant ainsi « d'importantes caractéristiques à la fois avec certaines doctrines religieuses, mythes, et avec les théories scientifiques abstraites ».

⁸ Voir surtout « Unité ou nouveauté des Présocratiques » et « Remarques complémentaires sur les Présocratiques-sur Parménide ».

renvoie à des objets spécifiques. Celles-là doivent être intelligibles comme des spécialisations intégrées dans un système philosophique global. Ce dernier essaie de les comprendre en tant que déterminations particulières d'une rationalité qui les présuppose. Nous nous rendons compte que la rationalité philosophique produit des rationalités qui doivent leur signification à leur rattachement à un principe supérieur et qui travaille à les unifier. Ce principe premier fonde et définit en quelque manière les modalités moyennant lesquelles l'intégration des rationalités particulières est rendue possible en une totalité cohérente. La philosophie, dirait-on, est la science de la totalité. Ici aucun niveau de rationalité n'a le privilège d'être au-dessus des autres, si ce n'est celle qui présuppose métaphysiquement leur existence. Une telle conception de la rationalité transversale conduit à penser que les rationalités particulières sont redevables à une rationalité philosophique fondatrice, fort de sa dimension métaphysique. En d'autres mots, les rationalités spécifiques se prêtent à des lieux d'applications diverses : la culture, l'économie, la religion, la politique, la philosophie, la science, l'éthique ; qui plus est à la nature de la rationalité philosophique dont le statut de principe est à la fois transcendant et critique. La théorie aristotélicienne de la science donne lieu également à une complexité de la connaissance ; quant à pouvoir distinguer nettement sensation et imagination, savoir et opinion, *logos*, *noûs* et *dianoia*. Il est donc difficile d'établir des frontières philosophiquement et scientifiquement entre l'intellect pur, l'intellect passif ou patient et l'intellect agent. L'on ne sait pas toujours s'il existe une différence de nature ou de degré entre l'intellect discursif qui s'identifierait à l'âme, et qui serait voisine de l'imagination. De plus, cette rationalité systématique a ceci de spécifique aussi qu'elle est dépourvue d'unité absolue dans le jugement. Sa compétence théorique peut aussi se donner à penser dans le maniement et l'articulation des concepts les plus généraux. L'expertise d'une telle rationalité tient dans le domaine de l'explicitation des concepts comme vérité, être, essence, existence, subjectivité, intersubjectivité, des présupposés métaphysiques et des finalités pratiques ou éthiques (Habermas, 1973).

Dans son déploiement, et dans son déroulement, la rationalité philosophique travaille à formuler les arguments et les objections contre la connaissance ordinaire (Boyer, 1978, p. 35), les mythes, les fables, son goût pour la réflexion critique poursuivie radicalement sur les illusions. Pareille fonction, pourrait-on dire, se veut à la fois formelle et substantielle ; qui plus est, joue un rôle de vigilance logique et méthodologique. Aussi peut-elle aider à dégager les points de consensus et les questions irréductiblement conflictuelles, parce qu'elles renvoient à des concepts intégrateurs comme le *Dasein*, la mort, des fondamentaux comme l'apparence et la réalité, et des valeurs de base inconciliables, voire irréciliables comme le Bien et le Mal. La rationalité philosophique veille à ce que les points de vue s'expriment aussi sans exclusive, c'est-à-dire elle prend en compte même les considérations minoritaires au moyen d'un principe comme celui de la tolérance. A ce stade, la rationalité philosophique a un ancrage éthique, puisque la discussion rationnelle qu'elle suggère n'atteint jamais une conclusion absolue. Elle vise plutôt l'Absolu, car les interrogations qu'elle met en avant renvoient à des conceptions contradictoires de l'être humain, de son origine et de ses fins, à des représentations du monde, de la nature, et du temps, à des vues critiques sur la société et sur son histoire. Fort de cette transversalité et de cette multi-versalité du sens rationnel de notre existence, la rationalité philosophique ne peut pas empêcher automatiquement l'émergence d'accords contextuels et pragmatiques sur la vie ou le monde vécu. C'est en cela qu'elle se place dans une position de surplomb critique par rapport aux autres rationalités⁹.

Seulement, il existe une corrélation entre la rationalité philosophique et la rationalité critique. Voilà pourquoi, aux sources du rationalisme critique ou de la rationalité ouverte, se trouve en bonne place Emmanuel Kant en particulier. Son projet d'élaborer le criticisme ou la théorie de la connaissance est un signe manifeste de la philosophie rationnelle et critique des conditions de

⁹ Lyotard (J.F.) (1979, p. 88) a forgé le concept de « paralogie » comme moyen d'accès à d'autres types de rationalité. C'est pourquoi, il considère « la science postmoderne comme recherche des instabilités ».

possibilité de la connaissance. En effet, Kant s'est éloigné par des côtés du rationalisme dogmatique de David Hume (Boyer, 1978, p. 61) ; quand bien même il aurait reconnu que ce dernier l'a réveillé de son sommeil dogmatique ; puis il mettra sur pied une forme nouvelle de rationalité fondée sur la critique. Il y a plusieurs moments dans l'œuvre de Kant qui font signe vers la démarche critique de la raison. Et nous choisissons d'en parler à partir de sa question principale : que puis-je savoir ? Cette interrogation laisse entrevoir la limitation ou les frontières philosophiques et épistémologiques qui seront évoquées ensuite par Gilles Gaston Granger après Gaston Bachelard. En s'efforçant d'y répondre, il opère à cet effet un examen critique de la raison, déterminant ses limites et ses critiques. Il s'interroge donc sur la valeur et la portée de nos connaissances rationnelles, comme prétendent l'être les connaissances métaphysiques. Il écrit : « Il n'est pas douteux que nos connaissances commencent avec l'expérience, par quoi la faculté de connaître serait-elle appelée à s'exercer, si elle ne l'était point par des objets qui frappent nos sens » (Kant, 1996, p. 31). Pour Kant, l'expérience désigne la matière sensible de la connaissance, et cette expérience est construite *a priori* par l'esprit. Dans un premier moment, Kant affirme que la connaissance commence avec l'expérience. Mais, ensuite, il précise à nouveau que toutes ne viennent pas que de l'expérience : « Mais, si toutes nos connaissances commencent avec l'expérience, il n'en résulte pas qu'elles dérivent toutes de l'expérience » (Kant, 1996, p. 31). Le criticisme, illustratif de la rationalité ouverte se trouve clairement affirmée dans la relation d'interdépendance épistémologique entre l'intuition sensible et les concepts. Cela donne en quelque manière l'équation de la connaissance chez Kant, et même sa démarche critique. Voici ce que l'on pourrait considérer comme la singularité de son criticisme :

Toute notre connaissance dérive de deux sources dont la première est la capacité de recevoir des représentations (la réceptivité des impressions), et la seconde, la faculté de connaître un objet au moyen de ces représentations (la spontanéité des concepts). Par la première, un objet nous est donné, par la seconde, il est pensé dans son rapport à cette représentation (considérée comme simple détermination de l'esprit). Intuition et concepts, tels sont donc des éléments de

toute notre connaissance (...), sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné, sans l'entendement, nul ne serait pensé. Des pensées sans matière sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles (Kant, 1996, p. 31).

La rationalité critique telle que formulée ici a profondément influencé les sources de la rationalité ouverte de Karl Popper (Ndoye, 2004, p. 225).

Mais il ne s'y enferme pas. Car il a montré le caractère dogmatique de sa démarche qui consiste à penser que les connaissances *a priori* ne sont pas faillibles. Sur ce point d'importance, le criticisme est un dogmatisme. Popper préfère donc recourir à Socrate plutôt qu'à Kant. Parvenu à ce point, nous ne pouvons que nous référer au philosophe gabonais Pierre Nzinzi qui s'emploie à dégager la signification et la valeur :

L'hommage de la philosophie à Socrate est presque unanime, à peine gâché par les coups de marteau nietzschéens, étourdissants, visant davantage à démolir l'étage platonicien, où s'est érigée la métaphysique qui a cherché à « salir » le monde sensible, au profit d'un monde intelligible. Ainsi, presque en même temps, Hegel par exemple, dans sa phénoménologie de l'esprit, voyait en lui la marque du « tournant principal de l'esprit dans son intériorité », qui commence subjectivement au moment de l'« examen de soi » auquel Socrate soumettait ses concitoyens, à l'aide du fameux « connais-toi toi-même ». Popper, pour sa part, lui a reconnu le mérite d'avoir conçu la science comme expérience de limites, donc critique, qui devient épistémologie, dès lors qu'elle se prend elle-même pour objet (Nzinzi, 2012, p. 6).

Dans tous les cas, la critique préliminaire du concept de rationalité laisse entrevoir également l'idée de ses limites, c'est-à-dire que la rationalité philosophique ne peut pas prétendre s'octroyer un sens absolu. En droit et en fait, nous disons les conditions de possibilité de tracer des frontières de la rationalité scientifique. Bachelard n'a pas manqué de discuter la rationalité philosophique quand il étudie en profondeur « le concept de frontière épistémologique » qu'il distingue bien du concept de « frontière philosophique ». Il se trouve que Bachelard ne les situe pas au même niveau. C'est dire que la rationalité scientifique n'a pas la même valeur heuristique que la rationalité philosophique. Michel-

Elie Martin (2012, p. 135) s'interroge à ce sujet : « Mais si la science seule est habilitée à poser ses propres frontières et que celles-ci n'ont rien de définitif, quel rôle peut et doit jouer la philosophie par rapport à la science ? » Cette interrogation n'exclut pas le fait que la rationalité scientifique est identique à la rationalité philosophique. Car, dans tous les cas, nous ne sommes pas vraiment enfermés dans un domaine objectivement clos. A l'instar de la rationalité philosophique, la rationalité scientifique ne nous enferme jamais dans une raison immuable en vue de penser autant que possible la croissance de la connaissance scientifique¹⁰.

Il n'est toujours pas évident de tracer objectivement des frontières entre la rationalité philosophique et la rationalité scientifique. Car les deux formes de rationalité participent, d'après Henri Bergson (2011, p. 20) de la même « intuition philosophique ». A l'occasion d'une conférence faite au Congrès de Philosophie de Bologne le 10 avril 1911, Bergson discute philosophiquement et scientifiquement les frontières entre les rationalités. Pour lui, la rationalité philosophique, si générale soit-elle, ne se donne plus à penser comme étant au fondement de toutes les rationalités, jusques et y compris celle de la science, en particulier. Il (2011, p. 20) affirme :

Faire de la philosophie un ensemble de généralités qui dépasse la généralisation scientifique, c'est vouloir que le philosophe se contente du plausible et que la possibilité lui suffise (...) La vérité est que la philosophie n'est pas une synthèse des sciences particulières, et que si elle se place souvent sur le terrain de la science, si elle embrasse parfois dans une vision plus simple les objets dont la science s'occupe, ce n'est pas en intensifiant la science, ce n'est pas en portant les résultats de la science à un plus haut degré de généralité. Il n'y aurait pas place pour deux manières de connaître, philosophie et science(...) Il faut donc que la philosophie puisse se mouler sur la science.

¹⁰Vernant (D.) (2012, p. 102) essaie de nous montrer qu'« A l'aube du XX^e siècle, Frege et Russell firent de la logique une science formelle qui, totalement algorithmique, récusait tout recours à l'intuition, fût-elle pure, et se présentait sous une forme axiomatique enfin rigoureuse ».

Placer la rationalité philosophique au-dessus de la rationalité scientifique revient à confondre deux niveaux d'approche méthodologique à savoir la synthèse et l'analyse. Bergson (p. 22). pense à les distinguer :

Le travail par lequel la philosophie paraît s'assimiler les résultats de la science positive, de même que l'opération au cours de laquelle une philosophie a l'air de rassembler en elle les fragments des philosophies antérieures, n'est pas une synthèse, mais une analyse.

C'est pourquoi, nous avons choisi analytiquement de passer du niveau de la rationalité philosophique à celui de la rationalité scientifique de façon antagoniste, associée et complémentaire.

3. Rationalité scientifique

Nous venons de mettre en avant la rationalité critique de Kant et les imperfections de son système philosophique. Il a été question de montrer que la réalité est aussi incertaine que la rationalité qui se propose de la questionner. En effet, la deuxième conséquence à laquelle cette réflexion sur la crisologie aboutit, c'est l'apparition d'une rationalité scientifique de type nouveau. Karl Popper (2006, p. 6) écrit :

On devrait se rappeler dans ce contexte que presque tous les problèmes de l'épistémologie rationnelle sont liés au problème de la croissance de la connaissance. Je suis même tenté d'aller plus loin, de Platon à Descartes, Leibniz, Kant, Duhem, Poincaré, de Bacon, Hobbes et Locke à Hume, Mill et Russell, la théorie de la connaissance a été animée par le désir de nous rendre aptes non seulement à en connaître davantage au sujet de la connaissance, mais encore à contribuer au progrès de la connaissance scientifique. (Si je considère les grands philosophes, la seule exception que je puisse imaginer à cette règle est Berkeley).

On peut dire que la tradition rationaliste remonte depuis l'Antiquité. Et, Popper lui-même, en dépit de quelques critiques adressées à certains présocratiques comme Héraclite d'Ephèse à cause de son historicisme, et à Parménide d'Elée pour son dogmatisme, prend le départ en choisissant de mettre en lumière à partir de leur activité philosophique, de mettre en chantier son faillibi-

lisme épistémologique. Socrate, en particulier a donné à la rationalité critique le sens de la maïeutique, celui qui ne consiste pas à enseigner la vérité, mais de permettre à ceux qui s'y mettent à être légers en pensant par eux-mêmes, mais aussi surtout en prenant conscience des limites de leur savoir. Cette attitude rationnelle laisse entrevoir la modestie intellectuelle, et la quête inachevée de sens.

Cela étant, il faut avouer qu'il est difficile d'établir des frontières claires et nettes entre la rationalité philosophique et scientifique. Elles ne vont pas de soi pour tous, en tout temps et en tout espace. A preuve, Pierre Nzinzi souligne que la question : « qu'est-ce que la science ? », connue par les présocratiques et reconnue aujourd'hui par les post-socratiques comme particulièrement redoutable est aussi vieille que celle du sens et de l'essence même de la philosophie. L'autonomisation de plusieurs sciences ou plutôt de la philosophie à leur égard devient floue. La complexité de ces rapports a fait dire à Pierre Nzinzi (2012, p. 7) que :

Est ainsi circonscrit, en tout premier lieu, le problème de Socrate, c'est-à-dire l'effort de ce dernier, auquel a longtemps résisté la sophistique, de distinguer la science de l'opinion. Ainsi dans le *Théétète* en particulier, Socrate met-il en œuvre une remarquable argumentation *ad hominem*, en vertu de laquelle il met le sophiste, à qui il concède l'identité science opinion, dans la position absurde qui consiste à en déduire l'identité entre celui qui connaît et celui qui ne connaît pas. Extérieurement, Socrate bénéficiera de l'appui de Platon, et surtout, vraisemblablement plus déterminant, d'Aristote.

Cela veut dire qu'il faut rendre purs, les philosophes, de tout préjugé. Autrement dit, la rationalité scientifique ne donne pas accès à la Vérité. Elle invite plutôt les scientifiques à sa recherche ; en reconnaissant au préalable l'inanité des faux savoirs ; ceux qui donnent de façon frauduleuse l'illusion d'une connaissance authentique. Ce désir ardent de rationalité comme recherche et non comme possession de la vérité vient de l'idée de l'ignorance savante opposée à la maîtrise d'un savoir positif. Et il est remarquable de préciser que Popper et Socrate mettent en cause la prétention de posséder pleinement la Vérité. C'est-à-dire que toute activité rationnelle ne peut que tendre vers ce but. Le ratio-

naliste accorde une place centrale à la critique ou plus précisément à la rationalité scientifique. Grâce à elle, le scientifique retrouve les vertus cardinales de l'« incertitude vertueuse », celle qui nous dit que du fait de notre faillibilité, la positivité qui nous est accordée, c'est bien celle qui nous pousse à soumettre les théories dites scientifiques à la critique rationnelle.

L'accès à la rationalité scientifique de Popper se fonde sur l'intelligence nuancée de la réfutabilité, la réfutation ; ainsi que la problématique du critère du progrès de la connaissance qui ne se confond pas avec le critère de la vérité. Cette précision est pratiquement à l'œuvre dans l'un des trois tomes du *Post-scriptum à la logique de la découverte scientifique* de Popper (1990, p. 1). Il (1982, p. 281) écrit :

La corroboration qu'une théorie a acquise jusqu'à hier n'est logiquement pas identique à la corroboration qu'une théorie a acquise jusqu'à ce jour. Nous devons donc ajouter une espèce d'indice à chaque évaluation de corroboration un indice caractérisant le système d'énoncés de base auquel se rapporte la corroboration...La corroboration n'est pas une valeur de vérité, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas aller de pair avec les concepts vrai et faux (lesquels sont exempts d'addenda temporels).

Par conséquent, l'objectivité scientifique dans l'épistémologie poppérienne ne se donne pas à comprendre à partir des sources ultimes de la connaissance. Elle dépend tout au plus du contexte épistémologique à l'intérieur duquel elle se prête au débat d'idées émises par les sujets érigés en interlocuteurs. La conception poppérienne de la science cherchant justement à établir la vérité sur le débat relatif à la question de la démarcation entre la science et la métaphysique se trouve être indiquée de la manière suivante ; « Ma seule raison de proposer mon critère de démarcation, est sa fécondité : bon nombre des questions peuvent être classifiées et expliquées grâce à son aide » (Popper, 1982, p. 52). Le rationalisme et plus spécifiquement le rationalisme critique est un levier puissant dans la recherche de la vérité. Il donne à l'homme de science ou au chercheur des opérations logiques lui permettant de maximiser le contenu informatif des théories et des connaissances.

Ainsi, l'une des forces de la rationalité scientifique poppérienne est de réserver à l'erreur une place importante dans la construction de la science. Et ceci grâce à l'attitude rationnelle qui consiste à entretenir autour des vérités apparemment mieux "assises" un climat intellectuel de doute et de suspicion en enseignant qu'aucun énoncé scientifique ne doit être mis à l'abri de la réfutation. De ce point de vue la recherche de la vérité en science, n'exclut pas le droit à l'erreur. Pour éclairer son rationalisme critique Popper (1982, p. 328) écrit :

Elle (la discussion critique) consiste à examiner et à tester les propositions ou les théories en essayant d'en produire la réfutation (...) son intérêt vient plutôt de ce que la discussion permet aux divers interlocuteurs de modifier pro ou prou, leur sentiment et, au terme de cet échange d'être devenus plus avisés.

Il se donne à comprendre que le rationalisme critique est une sorte de "quête sans fin" et même une dynamique de la science, une méthodologie, une éthique. Restituant l'esprit d'ensemble de la rationalité chez Popper, nous pouvons dire que le rationalisme critique est une véritable remise en question de toute tentative de résolution inductiviste du problème de la connaissance. Cette démarche poppérienne du rationalisme critique signifie au fond que, le procès cognitif procède méthodologiquement d'un rationalisme ouvert parce que critique, au contraire de la substantialisation qui clôt sa démarche.

L'enjeu même de la méthode critique chez Karl Popper participe de la possibilité d'établir une ouverture, une sorte de médiation épistémologique entre les théories et les hypothèses scientifiques. Dans ce cas, la notion de la vérité n'est que régulatrice du procès de la connaissance. Le rationalisme chez Popper récuse "l'argument d'autorité" puis s'attache à l'autorité de l'argument. Voici comment Popper (2006, p. 520) s'explique sur le rationalisme critique: « Le rationalisme auquel j'adhère ne contient pas en lui-même sa propre légitimation, mais il repose sur une confiance irrationnelle en l'attitude dictée par la raison ». Le rationalisme critique chez Popper casse le déterminisme et prône l'indéterminisme. Cet esprit d'ouverture s'ouvre sur l'éthique de la discussion rationnelle. L'attitude raisonnable et rationnelle qu'elle

inspire partant d'un souci majeur de critique perpétuelle exige donc du scientifique contemporain un degré élevé d'humilité intellectuelle. Celle-ci consiste bien évidemment à prendre conscience qu'il a parfois tort et qu'il n'oublie pas d'ordinaire ses erreurs. Son savoir dépendra largement d'autrui avec qui il a en commun l'ignorance infinie.

L'une des spécificités de la rationalité scientifique au cœur de la philosophie contemporaine des sciences, c'est la distinction putnamienne entre vérité et acceptabilité rationnelle qui recoupe celle que Popper a établie entre vérité et corroboration. Pareille nuance hypothétique aboutit à considérer la première comme un concept logique ; alors que la seconde n'est pas seulement logique, mais également empirique, en tant qu'il n'est pas exempt d'*addenda* temporels. A ce sujet, Hilary Putnam (1984, p. 67) écrit :

Il y a une raison fondamentale pour laquelle on ne peut pas assimiler la vérité à l'acceptabilité : la vérité est censée être une propriété inaliénable des propositions, alors que la justification ne l'est pas. La proposition « la terre est plate » était certainement rationnellement acceptable il y a trois mille ans, alors qu'elle ne l'est plus aujourd'hui. Pourtant, il serait faux de dire que « la terre est plate » était vraie il y a trois mille ans ; car cela voudrait dire qu'entre temps la terre a changé de forme. En fait, l'acceptabilité rationnelle est à la fois marquée par le temps et la personne¹¹.

En dehors de l'hypothèse de la relative autonomie des faits par rapport aux valeurs que Putnam a réussi à vérifier dans son « réalisme du visage humain », il a aussi pu montrer, à la lumière d'une épistémologie comparative entre la rationalité des faits des valeurs et la rationalité des faits empiriques, qu'une rationalité critique débouche sur une rationalité cognitive si chère aux sociologues de la connaissance comme Raymond Boudon.

¹¹ C'est ici aussi que Putnam (1984, p. 9) donne en quelque manière ce qu'il a cru devoir appeler une des caractéristiques de la rationalité : « Une dernière caractéristique de mon analyse de la rationalité est la suivante : je tente de montrer que notre idée de la rationalité n'est au fond qu'une partie de notre conception de l'épanouissement humain, de notre idée du bien ».

4. Rationalité cognitive

Nous voyons donc que cette perspective de la complexité naturelle de la rationalité qui précède est de nature à nous donner l'idée d'une raison plurielle. L'exigence de rationalité scientifique, loin de passer pour une approche unitaire, limitée au seul domaine strictement scientifique débouche sur une éthique de la tolérance épistémologique, celle qui donne droit à l'existence plurielle de la rationalité. C'est donc à la faveur de la lecture de l'ouvrage de Raymond Boudon, intitulé *Le juste et le vrai* (1995), que nous avons pris connaissance de différents types de rationalité, la rationalité cognitive en particulier. Son ouvrage a ceci de particulier qu'il y consacre un chapitre sur *Esquisse d'une théorie de la rationalité* (Boudon, 1995, p. 527). Dans cet élan de problématisation Boudon distingue les types de rationalité suivants : la rationalité scientifique, la rationalité économique, la rationalité philosophique, la rationalité mathématique. La rationalité de la complexité et la complexité de la rationalité donnent à voir aussi comme conséquence métathéorique l'émergence d'une « rationalité cognitive ». Ce que nous voulons donner à penser ici, à partir de la rationalité liée à la cognition, c'est prendre la mesure de l'effondrement du rationalisme classique, celui qui exclut des pans entiers de la complexité de la réalité. Nous suivons en cela le style et la pensée philosophique d'Edgar Morin selon qui, la connaissance est l'objet le plus incertain de la connaissance philosophique ainsi que le moins connu de la connaissance scientifique. La rationalité cognitive intéresse tout au plus les « sciences cognitives », celles dont l'objet d'investigation est centré, entre autres, sur le cerveau humain en vue de savoir si ce dernier peut produire un esprit capable de le concevoir. Au fond, la rationalité cognitive interroge les connaissances qui ressortissent aux sciences physiques, biologiques et humaines. Elle fait signe à une portée philosophique dont l'enjeu est de montrer que la connaissance humaine s'expose aux erreurs et illusions ; si tant est qu'elle doit chercher à se connaître.

Par-delà la thèse de Raymond Boudon, la rationalité cognitive s'élargit au niveau de ce que Michel Maffesoli (1979) consi-

dère comme la rationalité du quotidien. Ce sociologue français qui a travaillé à la mise à jour et au jour de la « sociologie compréhensive française », tente de faire valoir une rationalité quotidienne. Celle-ci s'ouvre à tous les savoirs connectés par une approche compréhensiviste non tragique des phénomènes sociaux qui se manifestent dans la vie courante (Maffesoli, 1991). Le quotidien est d'après lui une source non négligeable dans laquelle la rationalité peut puiser en vue de rendre intelligible tout ce qui procède quanto-phrénique, de l'intentionnel, du stratégique, c'est-à-dire du banal, de l'affectuel, du sentimental, etc. Epiphanies de la rationalité ouverte, ces éléments du quotidien nourrissent la rationalité de la socialité. C'est-à-dire qu'elle fait corps avec la vie ordinaire, le monde vécu. Elle est en connivence, en interaction, en phase avec les continuités et les discontinuités de notre monde-vécu (Maffesoli, 2004). Il ouvre la rationalité cognitive à ce que le rationalisme positiviste a banalisé, ignoré, ou mal connu. C'est pourquoi, cette rationalité devient cognitive en ce qu'elle s'emploie surtout à légitimer l'incertitude, l'aléa, les émergences globales et partielles, le désordre et l'effervescence ou le non-quanto-phrénique (Maffesoli, 2005, p. 13). Cela étant, la rationalité cognitive n'est pas opposée radicalement à la rationalité scientifique ; elle la complète pour montrer jusqu'à quel point elle permet de dépasser les limites du rationalisme clos. Elle s'ouvre donc à l'intuition, à l'émotion. Il proclame :

Il faut savoir développer une pensée audacieuse qui soit à même de dépasser les limites du rationalisme moderne, et dans le même temps de comprendre les processus d'interaction, de métissage, d'interdépendance qui sont à l'œuvre dans les sociétés complexes (Maffesoli, 2005, p. 45).

Pour toutes ces raisons, au paradigme de la rationalité close doit succéder celui de la rationalité ouverte et dialogique pour laquelle la recherche permanente des interférences et reliances des connaissances doit être les conditions de possibilité d'une logique de la découverte scientifique. De la même façon qu'une connaissance complexe se doit d'articuler les différentes spécialisations et se donner une approche globale, la rationalité cognitive doit s'ouvrir à tout ce qu'elle a cru utile de négliger en vue

d'intégrer les différentes approches du réel et les perspectives épistémologiques non classiques. De la sorte, on aura compris le sens que nous donnons au concept si peu usité de « rationalité cognitive ». La pensée complexe d'Edgar Morin qui s'efforce de situer la complexité dialogique au cœur de sa problématique épistémologique travaille à faire éclater les cloisonnements disciplinaires qui ne permettent pas de penser la dimension multidimensionnelle du réel. L'anthropologie fondamentale qu'il essaie de promouvoir cherche à la fois à considérer l'homme suivant sa double dimension naturelle et culturelle. Cela tient d'un prétexte théorique bien choisi dans la mesure où l'homme en question est à l'interface de tous les savoirs en vue de donner un fondement rationnel à la quête de la complexité humaine. La rationalité cognitive va consister, dans ce sens, à mettre en avant l'hypothèse selon laquelle les sciences anthroposociales ont un versant naturel et physique qu'elles ne sauraient ignorer et *vice versa*.

L'enjeu philosophique d'une rationalité cognitive est d'ouvrir la raison, de la rendre capable de comprendre fondamentalement les phénomènes. Cela étant, elle ne va pas se limiter aux aspects parcellaires du réel. Pour ce faire, la perspective morinienne de la complexité de la connaissance rappelle la vocation première dévolue à la philosophie antique, celle qui consiste à produire non pas seulement des systèmes, mais une connaissance cohérente ouverte à l'éthique, car elle se doit de chercher à produire une sagesse. La rationalité cognitive donne droit à la sagesse, c'est-à-dire celle qui est liée à la philosophie dans la pleine mesure où le mot philosophe veut dire « ami de la sagesse ». Être sage veut dire aussi se détacher des plaisirs. Jusqu'au XVII^e siècle, c'est cette conception de la connaissance rationnelle procédant par l'ouverture qui a prévalu chez Descartes en particulier. Cela dit, la rationalité est attestée chez lui par la figure de l'architectonique du système philosophique : les racines de l'arbre correspondent à la métaphysique, le tronc à la physique et les différentes branches à la mécanique, la médecine et la morale.

Nous avons retenu également que le concept de l'assurance-vie est comme au fondement de la plupart des démonstrations faites par Raymond Boudon pour dire le sens de la

rationalité cognitive appliquée aux problèmes de société. Il (1995, p. 275) écrit : « Ainsi, on ne peut pas se passer, pour analyser le processus de valorisation de l'assurance-vie, de recourir à la catégorie de ce que j'appelle ici la rationalité cognitive ». Boudon dégage une théorie portant sur l'analyse fonctionnelle des inégalités sociales, il montre que le fonctionnalisme ne se réduit pas à une dimension utilitariste, le bon fonctionnement d'un tel système suppose que les employés y soient rétribués à raison de leur importance fonctionnelle. Boudon parvient dans ses analyses à pointer les limites de la doctrine fonctionnaliste. La crisologie donne vie à la naissance d'une rationalité axiologique. Elle trouve son point d'ancrage dans l'Absolu. C'est-à-dire que l'avènement du positivisme triomphant au dix-neuvième siècle a entraîné la rupture épistémologique de la scientificité avec les valeurs. Celles-ci ont été renvoyées à la sphère des spéculations pures et simples.

Or la science est devenue aveugle, faute de valeurs axiologiques fondées sur la métaphysique. Les positivistes logiques sont les tenants éminents de la dichotomie entre les faits et les valeurs. C'est ce qui fait dire à Hilary Putnam (2004, p. 32) que « La dichotomie fait/valeur a été défendue à partir d'une image étroitement scientiste de ce qu'un fait pourrait-être, tout comme leur ancêtre Hume fut défendu à partir d'une psychologie empiriste étroite des idées et impressions. » A ce moment-là, la dimension éthique de la science s'est estompée et a disparu complètement sous prétexte qu'elle s'est trouvée privée de réalisation concrète au niveau des phénomènes. La rationalité axiologique met l'accent sur les valeurs de la vie, de la vie morale et sociale. Yaovi Akakpo (2009, p. 76) souligne bien cette dimension technologique et sociologique de la rationalité à l'épreuve. Il affirme :

L'obligation pour les sociétés sous-développées désarticulées, de s'inscrire dans la rationalité technologique, essentiellement innovante, engage celles-ci dans un pari de responsabilité, celui de l'organisation sociale. S'engager à relever les défis technologiques, dans un monde ouvert, peut se mesurer aussi à la capacité de chaque société à s'organiser.

Gaston Berger, en s'interrogeant sur les enjeux de la métaphysique, estime que la science se doit de revenir à la métaphy-

sique qui est loin d'être une fuite dans l'irréel. Une pratique scientifique excluant les valeurs est un refus de l'éthique, un refus de s'ouvrir au réel qui est en soi intenable ; dans la mesure où ce réel que la science croit pouvoir comprendre au moyen de l'expérimentation n'est pas lui-même sa propre raison d'être. De ce point de vue, il est insuffisant pour le scientifique contemporain qui ne peut se satisfaire aussi que par la soif d'absolu qui nous habite. Le philosophe de l'avenir en appelle donc à l'Absolu qui fait défaut dans la rationalité scientifique.

5. Rationalité éthique

Après avoir montré qu'une rationalité axiologique (Russ, 1994, p. 3) est possible, par-delà la rationalité scientifique *stricto-sensu*, et malgré son caractère transcendant, l'Absolu se manifeste par le sens quelque peu contraignant de ses exigences axiologiques (Morin, 2004b, p. 59). Un des penseurs à avoir mis l'accent sur les imperfections du positivisme qui exclut les valeurs des champs de la science, c'est bien Hilary Putnam. La problématique directrice de son réalisme rénové part de ce que la raison n'est pas pure de toutes valeurs : « *Pourquoi ne peut-on pas naturaliser la raison ?* » (Putnam, 1992, p. 15). Pareille interrogation travaille à critiquer les versions du positivisme doublées des principes positivistes d'exclusion des valeurs du territoire de la rationalité scientifique. Putnam estime que le positivisme développe un type de rationalité étroite. Elle est tellement étroite qu'elle rencontre, paradoxalement les valeurs qui la déterminent.

De la délimitation du champ de l'éthique et de la bioéthique au contexte de création de la Déclaration universelle sur la bioéthique et les droits de l'homme, des Comités et Centres d'éthique, en passant par les champs d'application de l'éthique, la notion d'éthique a évolué. On parle de plus en plus de l'éthique médicale, de la biotechnologie (Nsonsissa, 2011), l'éthique environnementale, l'éthique des technologies (Jonas, 1995. p. 21). Les valeurs font partie intégrante naturellement d'une certaine conception de l'activité rationnelle ou scientifique. Ce qui est en jeu ici, ce

n'est pas seulement la rationalité, mais aussi et surtout le sens de la rationalité comme l'un des défis de la rationalité scientifique.

Quoi qu'il en soit, estime-t-il, identifier la rationalité à la rationalité scientifique décrite de la sorte reviendrait à présumer vrai précisément ce qui est en question, à avoir le statut cognitif des jugements de valeur ; cela reviendrait à dire que ces jugements ne sont pas rationnellement confirmables parce que ce sont des jugements de valeur, car on a défini la rationalité comme consistant exclusivement en observations brutes et neutres et en inférences qu'on peut tirer à partir des prémisses neutres par rapport aux valeurs (Putnam, 1984, p. 22).

Il reste donc à savoir si la rationalité scientifique sans dogmes est vraiment possible (Nzinzi, 2012, p. 5-12). Conséquemment, la métaphysique d'après lui est plus une expérience à vivre qu'un ensemble de thèses à maîtriser. Elle se donne donc à comprendre comme une prélude à la vie spirituelle, c'est-à-dire le couronnement de l'exigence rationnelle la plus élevée. La rationalité axiologique est un appel à la réévaluation des faits et les valeurs. C'est dans la même perspective de la fin du positivisme que Husserl dans *La crise des Sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, rejette l'acception positiviste de la science contemporaine. Pour lui, ce « concept résiduel » exclut toutes les questions fondamentales qui ont, par ailleurs donné vie à l'aventure matinale de la rationalité philosophique et scientifique. Selon Husserl, la crise de la rationalité scientifique procède à la mutilation des valeurs au profit des faits. Cela étant, elle a perdu sa foi en l'idéal axiologique de la philosophie dont l'universalité ne lui refuse en rien le statut de science, et surtout celui de la métaphysique travaillant à l'élucidation du sens de l'être en tant qu'être. Seulement, la mise en crise des valeurs au profit des faits entraîne la conséquence non seulement épistémologique, mais aussi et surtout éthique. Celle qui touche à l'homme lui-même, c'est-à-dire à son intelligibilité. Là est la question placée au sein de l'épistémologie contemporaine par Edmund Husserl, celle tout justement qui travaille à mettre en évidence le fondement ultime de l'objectivité du savoir, non pas dans les choses, mais dans le sujet pensant.

Lorsque Heidegger (1958, p. 12) affirme que la science ne pense pas, il entend dire qu'elle n'est pas encore en mesure d'accéder à une auto compréhension si pleine de son être. Toutefois, nous pouvons nuancer cette thèse, d'autant plus que c'est au sein de la science que la pensée est en passe de se déployer de façon critique (Ossah Eboto, 2006, p. 59). Il est tout à fait évident que la science ne soit pas capable de se penser moyennant ses outils conceptuels ou théoriques. D'ailleurs, la question « qu'est-ce que la science ? », à en croire les épistémologues contemporains, notamment Edgar Morin (2004b, p. 84), n'est pas fondamentalement une question scientifique. Elle relève de l'interrogation philosophique et partant éthique. C'est la raison pour laquelle, Boudon (1995, p. 276) affirme : « En second lieu, le présent exemple montre qu'on ne peut ignorer la catégorie de la rationalité axiologique ». En revanche, on le comprend bien, si l'on évoque cette dimension axiologique : la vie est le point qui rend les valeurs possibles, et elle ne saurait elle-même avoir de prix. La rationalité axiologique (Quéré, 1991, p. 25, 26, et 37) permet de comprendre le sens propre que la vie doit avoir et se doit de donner à la vie scientifique. La rationalité axiologique ne se réduit pas à l'intériorisation des valeurs, Boudon (1995, p. 276) indique que : « C'est parce qu'il a bien vu l'insuffisance du modèle utilitariste que Max Weber distingue "rationalité axiologique et rationalité instrumentale" ». C'est cette dernière que nous nous proposons d'examiner dans les lignes qui suivent en vue de conforter la thèse d'une rationalité qui est une et plurielle. De la crisologie à la condition de possibilité d'une rationalité instrumentale, c'est ce qu'il faut tâcher épistémologiquement de concevoir, c'est la technologie. Car de ce point de vue, il est impossible d'isoler la notion de technologie ou *technè* dans la mesure où il existe une relation complexe qui va de la science à la technique, de la technique à l'industrie, de l'industrie à la société, de la société à la science. Dans ce circuit, l'idée de production domine et renvoie à l'idée de manipulation. Pareille idée a pour lieu de provenance la science occidentale qui a mis en exergue l'expérimentation, c'est-à-dire la technique permettant au savant de vérifier de façon précise et

fiable. Cette manipulation intéresse aussi bien les objets, les énergies, les électrons que les rats, les chiens, les singes.

Mais, le développement de la rationalité instrumentale a entraîné des processus nouveaux de manipulation de l'homme par l'homme, ou des individus humains au moyen des entités sociales. Cette rationalité ouvre à l'idée de machine, c'est-à-dire qu'on met l'homme au service des machines et *vice versa*. Le problème rationnel qui s'y pose est celui de la manipulation de l'homme pour et par la machine qui, à son tour manipule les choses afin de libérer l'homme. La rationalité instrumentale correspond au modèle utilitariste. Si nous nous référons à l'Ecole de Francfort, notamment à Adorno et Horkheimer, il apparaît que depuis le XVIII^e siècle, des processus d'autodestruction de la raison sont mis en relief. La rationalité technologique ou manipulatrice tient lieu de folie de l'humanité pour avoir causé la rationalisation démentielle dont le système ultime a été celui du camp de concentration. Tout se passe comme si les processus de créativité et d'invention ne sont réductibles qu'à la logique unidimensionnelle de la machine artificielle.

Cependant, la même expression peut être interprétée de manière plus intéressante, comme désignant les cas où les valeurs sont endossées par le sujet au vu de raisons dont on peut comprendre qu'il les tienne pour rationnellement convaincantes. Ces raisons peuvent dans certains cas relever de la catégorie de l'utilité. Raymond Boudon (1995, p. 276) écrit : « Enfin, les deux exemples de l'assurance-vie et du prêt à intérêt suggèrent que la combinaison des trois types de rationalité que je viens de distinguer - rationalité instrumentale, rationalité cognitive, rationalité axiologique - est un phénomène général ». Réfléchir sur la rationalité donne du point de vue de l'épistémologie transversale une tâche essentiellement rude. La rationalité est un concept multiversal : « Il s'agit de se couper un bras pour sauver le reste du corps, c'est-à-dire, il est bon du point de vue de la rationalité utilitaire, d'accepter la contrainte, mais celle-ci est mauvaise du point de vue de la rationalité axiologique ». Celle-ci est en incompatibilité logique avec la rationalité instrumentale qui tend à faire l'économie du fait que nous sommes des êtres, des individus, des sujets pen-

sants, et que ces réalités sont non seulement existentielles, mais existentiellement non réductibles au technologique. Il est évident que la rationalité instrumentale est utile pour la vie en société. La machine artificielle applique un programme. Seulement la question préjudicielle est celle de savoir si du point de vue stratégique, l'éthique se renouvelle (Savado, 2007, p. 1).

6. Rationalité stratégique

C'est dire que les schémas fondamentaux de la machine artificielle fondent la rationalité et la fonctionnalité sur la centralisation, la spécialisation et la hiérarchie de systèmes multi agents. Tel est le cas de la cybernétique. Mais, la directionnalité qu'elle impose de fait n'est pas de nature à rendre possible la générativité. Alors, il est suggestif que la vision technocratique intègre le facteur humain pour fonctionnaliser les fondements, non sans intégrer également le facteur économique et technique dans une réalité multi-dimensionnelle qui se veut philosophique, biologique, sociologique et anthropologique. Du point de vue philosophique, nous tenons à mettre en abîme les multiples apories provoquées par l'essor de la technique moderne et ses effets sur la société, la pensée, la politique, l'éthique. Le constat aujourd'hui fait que la rationalité technique semble tourner le dos à l'exigence de neutralité axiologique dont elle pouvait se prévaloir depuis ses origines. Nous signalons le contraste de ce que Gilbert Hottois (1990 ; 2012) appelle « l'indigence de la philosophie de la technique », avec l'urgence de l'essentiel d'une conscience critique d'une humanité technicisée, porteuse d'une humanité nouvelle ou d'une mutation anthropologique jusque-là inconnue.

On peut alors parler de la rationalité stratégique, celle qui tente de dépasser l'alternative stérile entre une technophobie fondée sur l'angoisse de la peur et une technophilie naïvement optimiste pour l'installer dans la voie de la philosophie de l'action sociale. La crise de la rationalité (Popper, *n.d.*) conduit aussi à une sorte de rationalité stratégique. Elle trouve sa légitimation dans la complexité de l'action humaine. La rationalité stratégique, dans quelque domaine que ce soit, a la conscience du pari philoso-

phique de la notion du risque et de l'incertitude. Elle ne désigne pas la prédétermination d'un programme quelconque que l'on peut appliquer de tout temps et en tout lieu. Elle permet, partant d'une décision initiale, d'envisager un plan pour l'action. Ce plan d'action est susceptible d'être modifié à partir des informations qui vont surgir chemin faisant et suivant les éventualités qui vont advenir et perturber l'action. En ce sens, la rationalité stratégique peut tantôt lutter contre le hasard, tantôt peut profiter de lui. Car le hasard n'est pas seulement le facteur négatif à réduire dans le domaine de la stratégie. Il s'applique aux sciences formelles et physiques. Seulement, la rationalité stratégique pose le problème de l'action d'autant plus que celle-ci peut échapper aux intentions de l'acteur. Ce type de rationalité s'oppose à celui de programme. En ce sens que l'axe programmatique de la rationalité ne favorise pas l'innovation. Or il faut faire preuve de stratégie, c'est-à-dire celle qui dépend des intuitions, des dons personnels. Voilà pourquoi, la rationalité stratégique permet de faire le pont entre l'expertise scientifico-technique, et l'analyse de type historique, géographique, religieux, mythologique. Dans certaines circonstances, et devant certaines réalités, l'homme est souvent obligé d'avoir recours, notamment dans le domaine de la réflexion épistémologique, à ce qu'on peut appeler aujourd'hui la réflexion épistémologique sur l'action s'inscrivant dans une approche stratégique. Ce qui installe une rationalité stratégique à tendance non classique. Le travail de la raison se doit de prendre en compte non seulement ce qui est clair et distinct, mais aussi de traquer avec la même rigueur les limites de la raison, de la recherche de la vérité. Cette rationalité stratégique se rencontre chez Houria Benis Sinaeur (2005, p. 18) qui présente la conviction que :

La raison se conquiert patiemment dans l'altérité et les médiations, se renforce de sa résistance à l'irrationnel prolixe et évasif, doit étendre plutôt que défendre son territoire en usant de toutes les techniques que de communication et de toutes les ruses et circonstances favorables pour apprivoiser et gagner à elle ce qui la contrarie.

Conséquemment, la rationalité stratégique articule la notion de programme et celle d'organisation en vue de fonder la complexité de l'action.

A la prédétermination relative au programme, s'oppose dialogiquement la stratégie dont la spécificité tient de l'intégration du nouveau ou de l'inattendu dans la préparation d'une action envisagée. Pour ce faire, il faut que, pour être bien menée, la rationalité stratégique se justifie dans l'organisation. Mais l'organisation en question ne doit pas être conçue à partir des axes programmatiques fixés d'avance. Plutôt, elle doit traiter des éléments susceptibles de contribuer efficacement à sa mise en œuvre et au progrès de la stratégie rationnellement envisagée. De ce fait, La raison oscille entre l'irréversibilité d'une profonde spécialisation et la « connaissance avec sujet » pour l'intersubjectivité. Du logique au dialogique l'acte épistémologique devient axiologique, et partant éthique. Dans cette perspective, l'exigence de rationalité loin d'être réduite au seul domaine de l'expérience ou de l'expérimentation, débouche sur une éthique de la tolérance, celle qui donne droit au souci de l'autre. Pareil souci de l'autre se justifie par le dévoilement du caractère limité du savoir dont le sujet connaissant est porteur. Fort de cette partialité, autrui se donne à nous comme un *alter ego*. Mais il a en partage avec le sujet-moi l'expérience de la finitude de son savoir ou la certitude de son ignorance. Cela fonde la légitimité de l'urgence d'ouverture à autrui. La rationalité éthique donne lieu à une relation dialogique faite de réciprocité et de transcendance, quand bien même elle n'aurait pas réussi à évacuer absolument les différends qui naissent de l'incompréhension.

Toutefois, la rationalité éthique constitue on ne peut plus l'antidote contre la violence animale. La rationalité éthique offre aux hommes une alternative : soit ils discutent dans le but de surmonter leurs différends, soit ils se battent. Elle met en avant la tradition de la discussion critique comme quête de fondement de l'existence d'une société libre où la défense des libertés devient une tâche inaliénable dévolue à chacun. L'une des raisons qui président à l'émergence de cette rationalité éthique c'est la faillibilité des hommes de science. Ce que les tenants de la rationalité moderne n'ont pas voulu reconnaître en croyant vouloir défendre la thèse d'une rationalité impersonnelle, voire même extra humaine. La nouvelle rationalité nous fait dire que le rationalisme

scientifique n'est fondé sur rien, sinon sur une foi aveugle en l'homme, un pari sur l'homme. On peut donc dire de la rationalité qu'elle possède une vocation éthique ; bien sûr dans un contexte du décloisonnement de l'universel. Ce qui par exemple amène Houria Benis Sinaceur (2005, p. 18) à constater que : « La rationalité est la conquête difficile et menacée de ce qui a pu accéder et se rendre accessible au besoin éthique de normes les plus universelles possibles, cherchant le point de convergence où le partage d'une même valeur devient réalisable ». A cette rationalité éthique correspond une rationalité ouverte, et partant une société ouverte qui se livre à la quête d'un principe dialogique qui lui sert de fondement. Une telle société donne droit à une pratique systématique de l'esprit critique érigée en norme absolue. Ce sont les individus réunis en communauté, nonobstant la multiréférentialité de leurs appartenances, qui feront bon usage de cette rationalité éthique en société. Qui plus est, ils vont pouvoir gérer autant que possible au moyen de l'éthique de la discussion rationnelle, les pathologies du groupe, à évacuer la violence animale, à résoudre les conflits.

7. Rationalité procédurale

La rationalité devient alors un paradigme de complexité qui laisse éclore toutes les figures que nous venons ici d'indiquer. Penser la rationalité pour un monde complexe renvoie, en quelque sorte, à installer la réflexion épistémologique dans un niveau éthique où l'on peut juger de l'avenir de la raison et du devenir des rationalités. Mais, il n'y a pas de rationalité qui soit au-dessus de l'autre. Toute rationalité est une rationalité partagée. Dans cette réflexion, il nous a paru donc opportun de dégager les figures de la rationalité, en vue de développer et de préciser sa complexité épistémologique à partir de l'idée transversale conçue comme catégorie englobant « la raison ». Jean Ladrière (1998, p. 403-419) donne à l'idée de rationalité trois significations : la rationalité comme relevant de la légitimité, la rationalité comme se rapportant à la réalité et enfin la rationalité comme un domaine objectif. L'ensemble de ces niveaux d'appréhension, de fonction-

nement ou d'évolution désigne la rationalité comme ouverture. La vision épistémologique de Morin à laquelle nous sommes attachés indique que l'on ne peut escamoter les conditions historiques, sociales et culturelles de la production de la rationalité scientifique. Il nous semble donc aujourd'hui nécessaire de rejeter toute rationalité « déesse », c'est-à-dire le caractère absolu, clos et auto-suffisant. Nous plaçons en faveur des conditions de possibilité d'une évolution de la rationalité. Elle se donne maintenant à comprendre comme un phénomène historique dans la mesure où elle progresse de façon profondément discontinue et non linéaire, grâce aux mutations et réorganisations. De ce point, la rationalité est loin de constituer ou de tenir lieu d'invariant absolu. Elle trouve son sens dans les constructions opératoires, créatrices de nouveautés.

Déjà, nous avons accédé aujourd'hui à une « rationalité procédurale » dans le domaine des systèmes relatifs aux sciences de l'artificiel. Cette nouvelle rationalité concerne fondamentalement la façon de décider dans l'action. La dimension pragmatique d'une telle rationalité implique la logique des décisions en sciences formelles et artificielles. Il a donc appartenu à Herbert A. Simon (1991, p. 29) de préciser que du point de vue de sa fonction heuristique, l'une des démarches de la rationalité procédurale

est la recherche opérationnelle (...) La recherche opérationnelle établit des algorithmes permettant de traiter des problèmes de décisions multidimensionnelles impliquant parfois la prise en compte de l'incertain. La méthode dite du simplexe pour la programmation linéaire est un des algorithmes classiques de ce type (...) Ces méthodes ainsi que nombre de procédures de calcul similaires sont largement utilisées aujourd'hui dans les décisions de gestion.

Cette rationalité est procédurale en ce qu'elle intègre des paramètres de complexité computationnelle pour autant qu'elle dénonce les insuffisances d'une certaine opérationnalité rationaliste. Celle-ci consiste à entreprendre des recherches opérationnelles au niveau de la théorie des organisations, élevé au rang positif du management.

Conclusion

Cette réflexion ne s'est pas contentée de nous faire remarquer l'existence acquise de plusieurs « rationalités » appelées à se « rencontrer » dialogiquement. Qui plus est, la question essentielle serait, plutôt, celle de Pascal Engel (2002, p. 18) lorsqu'il affirme qu'« il y a aussi un paradoxe de la rationalité : la raison humaine est à la fois forte et fragile. Ce n'est ni en exagérant sa force ni en exagérant sa fragilité qu'on peut comprendre ses défaillances ». Il ne s'est donc pas simplement posé le problème de sémantique du mot « rationalité ». Car « La raison elle-même, s'interroge Pascal Engel, n'est-elle pas, comme le disait Hume, souvent l'esclave des passions ? » (Engel 2002, p. 18 ; Vincent, 2002 ; Damasion, 2003). S'inspirant de l'analyse davidsonienne de l'irrationalité, Pascal Engel (2002, p. 19) va jusqu'à demander notre attention sur le fait que la description de la rationalité et de l'irrationalité peut impliquer, si l'on y prend garde, une analyse trop « rationaliste » de ce qu'est la raison humaine. Car explique-t-il « Les psychologues, par exemple, nous apprennent que l'exercice de la raison humaine n'est pas exclusif d'illusions cognitives, et qu'on peut parler en ce sens de véritables perversions de la raison » (Engel, 2002, p. 17). Ce que nous avons essayé de montrer ici c'est que plusieurs figures de la montée de la diversité des rationalités pourraient alors se présenter dans l'univers de la philosophie contemporaine des sciences. Notre position dans cette question est qu'il est faux de séparer les rationalités pour ensuite les amener à dialoguer. Par la simple et complexe exigence éthique d'un langage scientifique abstrait, universel qui a dû avouer ses insuffisances, l'épistémologie de la complexité d'inspiration morinienne ne peut pas ne pas être déjà transcendance des rationalités et des cultures. En d'autres termes, Morin nous a aidé à comprendre combien la logique de la complexité épistémologique est par vocation et par essence un dépassement, une association et un antagonisme acceptables de la diversité des rationalités et des cultures au moyen d'une anthropologie de la barbarie humaine (Morin, 2009, p. 11). Ce dernier point d'importance conduit Morin (1999, p. 20) à penser « la fausse rationalité » causée par l'émergence de la techno-science et

de l'Intelligence Artificielle (I. A.), qui plus est utile à l'homme, mais sans l'asservir. Dans le fond, l'homme post-moderne devrait prendre garde à épouser complètement tous les bienfaits de la technocratie¹² qui couvre, paradoxalement, l'incapacité à rendre intelligible la cassure ontologique qui mine de l'intérieur le vivant et l'humain de l'homme.

Lorsqu'elle se croit unique et supérieure aux autres formes de rationalité, elle tend à les rationaliser ; non sans les réduire aux éléments métaphysiques ou abstraits. Parce que la rationalité technoscientifique tient une position solaire qu'elle se trouve être critiquée comme jouant « une pseudo-fonctionnalité » par Edgar Morin (1999) en termes de rationalisation : « De fait, la fausse rationalité, c'est-à-dire la rationalisation abstraite et unidimensionnelle, triomphe sur les terres ». L'intérêt épistémologique de cette réflexion finalement est de critiquer et de dépasser la raison close et unique. Pour que la rationalité soit transversale, il faut que la raison ne rejette pas d'abord comme inadmissibles des pans énormes de la réalité. Elle ne doit pas en plus rejeter le problème épistémologique de la relation entre le sujet et l'objet dans la construction de la connaissance. Elle doit intégrer le désordre, le hasard, le singulier, l'individuel, l'existence et l'être ; bref tout ce qui semble procéder des résidus irrationalisables : la poésie, l'art, le tragique, le sublime, le dérisoire, l'amour, la douleur, l'humour...Telle est la portée d'une raison ouverte dont la spécificité consiste à travailler en termes de dialogue avec l'irrationnel, l'a-rationnel, le sur-rationnel. Cette rationalité complexe est combinatoire. Elle reconnaît ces relations, comme pour dire que « La raison n'est pas totalement rationalisable », pour reprendre la formule d'Edgar Morin. Cette critique du rationalisme classique appelle une nouvelle négation de la raison close. Elle consiste également à montrer que de façon interne à la rationalité se trouve posé le problème du raisonnable, c'est-à-dire que la raison n'est

¹² Edgar Morin (2008, p. 264) critique amplement la dimension technocratique de l'intelligence générale en ces termes : « Il y a plusieurs barbaries ; une barbarie... destructrice d'humanité... qui se développe avec l'extension du monde techno-bureaucratique ».

pas seulement dénoncée comme trop raisonnable, mais aussi comme déraisonnable ; en raison de la crise de la rationalité à la faveur de laquelle nous avons de bonnes raisons d'évoquer l'hypothèse de la détection et de la révélation de la déraison au cœur de la raison. La rationalité transversale est forcément une rationalité complexe. Pour preuve, même la pensée épistémologique de Gaston Bachelard se situe maintenant entre l'épistémologique et la théorie imaginaire. Il s'agit là des implications philosophiques d'une rationalité ouverte qui, depuis un demi-siècle après la disparition de Bachelard, a donné vie à une pensée devenue féconde de ce philosophe iconoclaste et qui demeure d'une vivante actualité pour la recherche scientifique. Épistémologue novateur, notamment en ce qu'il rompt avec le positivisme du XIX^e siècle, et théoricien prolix de l'imaginaire, Bachelard (Centre Gaston Bachelard, 1997) est un exemple pour justifier le passage de la rationalité scientifique à la méta-rationalité.

C'est pourquoi, son œuvre est protéiforme et, partant, réfractaire aux cloisonnements disciplinaires érigés par la modernité. Ainsi n'est-on plus étonné, en parcourant ses écrits, de voir la rationalité physique et chimique côtoyer la rationalité phénoménologique (Bachelard, 1957, Chapitre X, p. 208-214) et la rationalité psychanalytique. L'épistémologie de Bachelard est le paradigme d'une rationalité une et plurielle, car, à y regarder de plus près, tout se passe comme si on n'avait pas affaire au même Bachelard qui fait paraître *l'Essai sur la connaissance approchée* et celui qui rédige de mains de maître *La Flamme d'une chandelle*. On le voit, entre les premières investigations philosophiques de Bachelard sur le processus d'affinement de la connaissance scientifique et le caractère nécessairement inachevé de ce type de rationalité, et ses ultimes réflexions sur le renouvellement de la rêverie du rêveur (Bachelard, 1960, Chapitre II, p. 48-83) dans la compréhension de la contemplation d'une flamme solitaire, un véritable changement sémantique et axiologique s'est manifestement opéré au niveau de son rationalisme ouvert (Bachelard, 1942, p. 23). Cette nouvelle figure est la conséquence d'une raison qui ne conçoit pas le simple et le complexe en opposition absolue mais relative, c'est-à-dire en complémentarité, en communication et en échange fruc-

tueux, non antinomique de paramètres de l'existence humaine comme l'intelligence de la complexité et la complexité de l'intelligence, la logique et l'affectivité, la raison et la déraison. C'est pour caractériser cette double rupture à la fois épistémologique et ontologique des savoirs modernes et dans la rationalité pure que nous avons cru devoir mettre au jour ses éléments de continuité et de discontinuités irréductibles à la lumière de ses diverses facettes. Alors pareille réflexion n'est donc pas à s'arrêter

devant les préventions d'un Putnam ou d'un Rieu, qui invitent à dépasser la dichotomie raison et histoire : malgré l'absence de ce que le premier appelle une « théorie idéale de la rationalité », ou des « canons anhistoriques et immuables de la pensée », susceptibles de déterminer dans toutes les cultures ce qu'est la rationalité, le relativisme ne saurait être une conséquence nécessaire de l'inscription historique de la raison ou de la science, son lieu privilégié d'exposition, à moins d'en faire n'importe quoi. En disant Adieu la raison, sur la base de la seule prise en compte de l'immersion historique et culturelle de la science et du principe de « tolérance » en épistémologie et, au-delà, en société, Feyerabend semble aussi rester insensible au reproche de « cynisme » que Bouveresse fait à tous ceux qui sont tombés, comme lui, dans les travers de la critique de l'ethnocentrisme occidental, quand ils ne fondent pas tout simplement en « sanglots » (Bruckner). (Nzini, 2012).

Plus singulièrement, c'est à une réflexion de la transrationalité qui n'est rien moins qu'un débat d'idées méta-épistémologiques entre l'objectivation scientifique du réel et sa saisie subjective dans l'imaginaire (Hyppolite, 1971) que nous en appelons ici.

Références

- Akakpo, Y. (2009). La rationalité technologique à l'épreuve. *Revue Internationale de philosophie. Le Cahier philosophique d'Afrique*, N° 007, Ouagadougou : PUO, p. 61-77.
- Allonnes, d' M. R. (2012). *La crise sans fin. Essai sur l'expérience moderne du temps*. Paris : Seuil.
- Arnaud, A. et Nicole, P. (1970). *La logique ou l'art de penser*. Paris : Flammarion.
- Ayer, A. J. (1951). *Langage, vérité et logique*. Paris : Flammarion.

- Bachelard, G. (1942). *L'Eau et les Rêves Essai sur l'imagination de la matière*. Paris : José Corti.
- Bachelard, G. (1951). *L'activité rationaliste et la physique contemporaine*, Paris : P.U.F.
- Bachelard, G. (1957). *La poétique de l'espace*. Paris: P.U.F.
- Bachelard, G. (1958). *La conscience de la rationalité*. Paris: P.U.F.
- Bachelard, G. (1960). *La poétique de la rêverie* Paris : P.U.F.
- Bachelard, G. (1968). *Essai sur la connaissance approchée*. Paris : Vrin.
- Bachelard, G. (1970). *Etudes*. Présentation de Georges Canguilhem, Paris : Vrin.
- Bachelard, G. (1989). *Le rationalisme appliqué*. Paris : Gautier Villard.
- Badiou, A. (1975). *Théorie de la contradiction*. Paris : Maspero.
- Belaval, Y. (1984). *Leibniz Initiation à sa philosophie*. 3^e édition, Paris : Vrin.
- Bergson, H. (2011). *L'intuition philosophique*. Paris : P.U.F.
- Blanché, R. (1970). *La logique et son histoire, d'Aristote et Russell*. Paris : Armand Colin.
- Boudon, R. (1995). *Le juste et le vrai, études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*. Paris : Fayard.
- Boyer, A. K. R. (1978). *Popper : Une épistémologie laïque*. Paris : Presses de l'Ecole Normale Supérieure.
- Boyer, A. K. R. (2007). La rationalité ouverte. In : *Karl Popper : un philosophe dans le siècle, Philosophia Scientiae*, Vol. 11, Cahier 1, Paris : Editions Kimé.
- Broglié, L. de (1966). *Certitudes et incertitudes de la science*. Paris : Albin Michel.
- Bunge, M. (1975). *Philosophie de la Physique*. Paris : Seuil.
- Carnap, R. (1935). *La logique de la science*. Paris : Hermann.
- Centre Gaston Bachelard, (éd.), (1997). *Gaston Bachelard, un rationaliste romantique*. Avec le concours des Amis de Gaston Bachelard, Dijon : Editions Universitaires de Dijon (E.U.D.).
- Damasion, A. (2003). *Spinoza avait raison. Le cerveau des émotions*. Paris : Odile Jacob.

- Dastur, F. (1995). *Husserl Des mathématiques à l'histoire*. Paris : P.U.F.
- Davidson, D. (2002). *Paradoxes de l'irrationalité*. Trad. de l'anglais (USA) par P. Engel, Paris : Editions de l'Eclat, « tiré à part ».
- Descartes, R. (1966). *Discours de la méthode*. Paris : Flammarion.
- Dupuy, J. P. (éd.) (1997). *Les limites de la rationalité, tome1, Rationalités, éthique et cognition*. Colloque de Cerisy, Paris : La Découverte.
- El Back, A. (2010). L'histoire de la physique selon Gaston Bachelard. *Etudes Sahéliennes*, Revue scientifique de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines (Science de l'homme et de la Société), Université Abdou Moumouni de Niamey (Niger), N°4 juin 2010, p. 141-153.
- Engel, P. (2002). Préface à l'ouvrage de Donald Davidson *Paradoxes de l'irrationalité*, Nîmes, Editions de l'Eclat.
- Espagnat, d' (1985). *Une incertaine réalité*. Paris : Bordas.
- Feyerabend, P. K. (1980). Comment être un bon empiriste Plaidoyer en faveur de la tolérance en matière épistémologique. In : *De vienne à Cambridge L'Héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, textes choisis, traduits et présentés par P. Jacob, Paris : Gallimard.
- Feyerabend, P. K. (1999). *Une connaissance sans fondements*. Trad. E. Malolo Dissakè, Paris : Dianoia.
- Feyerabend, P. K. (2005). *Réalisme, rationalisme et méthode scientifique, Ecrits Philosophiques*. Trad. E. Mololo Dissakè, Paris : Dianoia.
- Fogiel, I. T. (2000). *Critique de la représentation Etude sur Fichte*. Paris : Vrin.
- Ganty, E. (1997). *Penser la modernité Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*. Préface de Gilbert Kirscher, Namur : Presses Universitaires de Namur.
- Granger, G. G. (1998). *L'Irrationnel*. Paris : Odile Jacob.
- Guibal, F. (2011). *Le Sens de la réalité Logique et existence selon Eric Weil*. Paris : Editions Felin.
- Habermas, J. (1973). *La technique et la science comme idéologie*. Paris : Gallimard.

- Habermas, J. (1988). *Le Discours philosophique de la modernité*. Trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (1958). *Essais et conférences*. Trad. A. Préau, Paris : Gallimard.
- Hottois, G. (1990). *Le Paradigme bioéthique. Une éthique pour la techno-science*. Bruxelles : De Boeck Université.
- Hottois, G. (2002). Définir la Bioéthique : retour aux sources. *Revue Internationale Francophone d'Éthique et de Bioéthique, (RIFEB)*, Publications de la Chaire Unesco de Bioéthique, p. 19-45.
- Hountondji, P. (éd.) (2007). *La rationalité, une ou plurielle ?*. Sénégal : Codesria, Unesco.
- Hyppolite, J. (1971). L'imaginaire et la science chez Gaston Bachelard. In : *Figures de la pensée philosophique*. Tome 2, Paris : P.U.F.
- Jonas, H. (1995). *Le Principe responsabilité*. Trad. de l'allemand par J. Greisch, 3^e édition, Paris : Champs-Flammarion.
- Kant, E. (1965). *Critique de la raison pure*. Trad. Tremesaignes et Pacaud, Paris : PUF.
- Kapumba Akenda, J.-C. (2012). *Les Sciences entre Nature et Culture L'Unité dans la Diversité*. Paris : Dianoia.
- Karl, P. K. (1992). *Un univers de propensions, Deux études sur la causalité et l'évolution*. Traduit et présenté par A. Boyer, Paris : Editions de l'éclat.
- Koyré, A. (1962). *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: PUF.
- Kuhn, S. Th. (1972). *Structure des révolutions scientifiques*. Paris : Flammarion.
- Ladrière, J. (1977). *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*. Paris : Aubier-Montaigne/ Unesco.
- Ladrière, J. (1998). Le rationnel et le raisonnable. In : E. Morin (éd.), *Le défi du XXI^es, Relier les connaissances*. Paris : Seuil.
- Lalèyè, I. P. (2005). La philosophie et les cultures : Flux et reflux de la rationalité. In : *Monde arabe et Monde occidental : un dialogue philosophique pour une approche transculturelle et*

- Transcender les cultures*, Journée de la philosophie à l'Unesco tenue en 2003, Paris : Unesco.
- Laporte, J. (1950). *Le rationalisme de Descartes*. Paris : P.U.F.
- Lyotard, J. F. (1979). *La Condition post-moderne*. Paris : Minuit.
- Maffesoli, M. (1979). *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*. Paris : P.U.F.
- Maffesoli, M. (2004). *La part du Diable. Précis de subversion post-moderne*. Paris : Champs-Flammarion.
- Maffesoli, M. (2005). *Eloge de la raison sensible*. Paris : La Table Ronde.
- Martin, M. E. (2012). *Les réalismes épistémologiques de Gaston Bachelard*. Préface de D. Parrochia, Dijon : EUD.
- Morin, E. (1990a). *Science avec conscience*. Paris : Seuil.
- Morin, E. (1990b). *Introduction à la pensée complexe*. Paris : ESF.
- Morin, E. (1999). *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Paris : Unesco.
- Morin, E. (2004a). *Pour entrer dans le XXI^e siècle*. Paris : Seuil.
- Morin, E. (2004b). *La Méthode 6. Ethique*. Paris : Seuil.
- Morin, E. (2008). *Mes démons*. Paris : Stock.
- Morin, E. (2009). *Culture et barbarie européennes*. Paris : nouvelle édition, Bayard.
- Mourrélos, G. (1964). *Bergson et les niveaux de réalité*. Paris : PUF.
- Mukungu Kakungu, M. (2007). *Vocabulaire de la complexité Post-cryptum à la Méthode d'Edgar Morin*. Préface E. Morin, Introduction de Ch. Peyron Bopnjon et de G. Berger, Paris : L'Harmattan.
- Myriam Revault, A. (2012). *La crise sans fin Essai sur l'expérience moderne du temps*. Paris : Seuil.
- Nsonsissa, A. (2011). Les biotechnologies face aux défis de la complexité à la lumière de l'épistémologie d'Edgar Morin. *Annales Nouvelle Série*, Volume 012, Série A Lettres et Sciences Humaines et Sociales, Presses Universitaires de Ouagadougou, (P.U.O.), p. 299-324.

- Ndoye, B. (2004). Philosophie et Sciences : le point de vue de l'histoire. *Ethiopiennes Revue négro-africaine de Littérature et de Philosophie*, N° 72 1^{er} semestre, p. 225.
- Nzinzi, P. (2012). La science sans dogme. Préface à l'ouvrage de Moukala Ndoumou, *Initiation à l'épistémologie générale*. Libreville : Editions Raponda-Walker.
- Ossah Eboto, C. (2006). La technique, la science et la pensée selon Heidegger. *Revue Internationale de Philosophie, Le Cahier philosophique d'Afrique*, Université de Ouagadougou, N° 004, p. 59.
- Perelman, Ch. (1984). *Le raisonnable et le déraisonnable*. Paris : GDJ.
- Popper, K. R. (1967). *La rationalité et le principe de rationalité*. Paris : Payot.
- Popper, K. R. (1982). *La logique de la découverte scientifique*. Paris : Payot.
- Popper, K. R. (1990). *Le réalisme et la science*. Trad. A. Andler, Paris: Hermann.
- Popper, K. R. (1999). *Conjectures et Réfutations La croissance du savoir scientifique*. Trad. de l'anglais par Michelle-Irène et M. B. de Launey, Payot : Paris.
- Popper, K. (n.d.). *La télévision : un danger pour la démocratie*. Trad. Cl. Orsini, Introduction de Giancarlo Bosetti avec un essai de Jean Baudouin, Paris : Anatolia Editions, Bibliothèques 10/18.
- Putnam, H. (1984). *Raison, Vérité et Histoire*. Trad. de l'anglais (USA) A. Gersensfeld, Paris : Minuit.
- Putnam, H. (1992). *Définitions, pourquoi ne peut-on pas naturaliser la raison*. Trad. de l'anglais et présenté par C. Bouchindhomme, Paris : Editions de l'Eclat.
- Putnam, H. (2004). *Faits/ Valeurs : la fin d'un dogme et autres essais*. Trad. de l'anglais (USA), par M. Caverbere et J. Pierre Cometti, Editions de l'Eclat.
- Quéré, F. (1991). *L'Éthique et la vie*. Paris : Odile Jacob.
- Quine, W. O. (1977). *Le mot et la chose*. Paris : Flammarion.
- Russ, J. (1994). *La Pensée éthique contemporaine*. Paris : PUF.

- Savadogo, M. (2007). L'Éthique se renouvelle-t-elle ? *Revue Internationale de philosophie, Le Cahier Philosophique d'Afrique*, N°005, Ouagadougou : PUO.
- Simon, H.-A. (1991). *Science des systèmes Sciences de l'artificiel*. Trad. J.-L. Le Moigne, Paris.
- Sinaceur, H. B. (2005). *Connaissance et rationalité. Problèmes ouverts en épistémologie*. Paris : Unesco.
- Vernant, D. (2012). Excursus dans les *Principia Mathematica*, de l'analogie à la structure et retour. In : *Autour des Principia Mathematica de Russell et Whitehead*, textes réunis et présentés par Alexandre Guay, Histoire et philosophie des sciences, Dijon : E.U.D.
- Vincent, J. D. (2002). *Biologie des passions*. Paris : Odile Jacob.
- Wittgenstein, L. (1966). *Tractatus logico-philosophicus*. Paris : Gallimard.
- Worms, F. (2009). *La philosophie en France au XX^e siècle, Moments*. Paris : Gallimard.

L'éthique jonassienne et la fin de la dictature de la technique

Diby Cyrille N'DRI
Université de Bouaké

La Renaissance, cette époque qui a sonné le glas du Moyen Âge et qui a marqué le retour des anciennes valeurs de l'Antiquité, a fortement influencé les temps modernes. L'autonomie de la raison, vis-à-vis de la religion et des principes métaphysiques, sera l'unité de mesure indispensable pour la domination de la nature. La raison organise donc le monde et lui donne forme.

Après avoir chassé la religion de son trône, la science est devenue la nouvelle religion qui a tout simplement remplacé le credo de la vieille religion par un nouveau credo : le scientisme. À cet effet, la nature, dans la Modernité, n'est plus considérée comme quelque chose de sacrée. Le paysage naturel se trouve libérée de toute divinité permettant donc à Bacon (2004, p. 157) de revendiquer sa transformation : « Jusqu'ici la philosophie naturelle ne s'est jamais trouvée sans tâche, mais toujours souillée et corrompue, dans l'école d'Aristote, par la logique ; dans l'école platonicienne, celle de Proclus et les autres, par les mathématiques, lesquelles doivent terminer la philosophie naturelle ; et non l'engendrer ou la procréer. Mais d'une philosophie naturelle pure et sans mélange, il faut espérer mieux ». Par ce propos, Bacon rejette l'éthique traditionnelle qui ne s'est point soucié de la protection de la nature. En effet, depuis l'appel de Socrate, l'on a noté le *gnum humanum*, c'est-à-dire le règne de l'homme au-dessus de toutes les valeurs. Si la philosophie traditionnelle s'était évertuée à ne penser qu'à l'être, la pensée moderne, quant à elle, s'est assignée la tâche d'ériger les faits naturels en normes. Pour ce faire, il était nécessaire de prêter attention aux phénomènes naturels.

Ainsi, tout comme Bacon, Hans Jonas dépasse, Platon, Aristote et tous les Humanistes qui, restés à chercher les valeurs susceptibles de favoriser l'*ataraxie*, n'étaient pas préoccupés par l'habileté à interpréter la nature pour le bonheur matériel des

hommes. On peut dès lors affirmer que, Jonas réfute le « connais-toi-toi-même » pour appréhender les lois susceptibles de protéger le paysage naturel surtout qu'au regard de l'histoire du progrès scientifique, la technique est marquée par un pouvoir sans limite et susceptible de conduire l'homme au chaos. Inspiré par Descartes et Bacon, Jonas devient un véritable précurseur de la nouvelle évaluation de la technique qui entraîne une réflexion sur les rapports entre l'art et la nature (Goffi, 1988, p. 33). L'homme se rend maître de la nature et d'une société faite entièrement par et pour la technique. Cependant, « à partir du moment où le pouvoir technologique rend la nature elle-même manipulable et de plus en plus altérable à volonté, elle devient elle-même un être fragile et menacé, presque sans défense, à l'instar de n'importe quel humain » (Jonas, 1991, p. 11). Si la nature devient un objet de « responsabilité », cela résulte du fait que l'homme n'a pas mesuré la portée de ces ambitions. Les dangers dans les dimensions excessives de la civilisation scientifico-technique sont en conséquence les préoccupations majeures de Jonas.

Selon Jonas (1981, p. 29), « il est indéniable que nous devenons progressivement les prisonniers des processus que nous avons déclenchés nous-mêmes ». Pour lui, le progrès, inspiré de la science et de la technique constitue un enthousiasme mêlé d'effroi pour la simple raison que l'homme n'a plus son pouvoir sur elles. La technique, il faut le noter, a modifié en profondeur l'équilibre de la nature. En effet, la science et la technique qui devaient apporter la solution à la misère des hommes sont au contraire devenues des moyens de leur asservissement. Voilà donc, selon Jonas (1981, p. 193), la perspective apocalyptique qui est inscrite de manière calculable dans la dynamique au cours actuel de l'humanité. Si l'humanité est un bien à pérenniser afin que l'homme puisse poursuivre son existence, il revient nécessairement de sauver la nature pour le bonheur des hommes. Mais quelle est l'éthique qui est en mesure de protéger la nature ? Comment lutter et tirer du péril le monde physique ? Par quels moyens Jonas vise la fin de cette deshumanisation ? Pour Jonas, il faut obligatoirement sortir de cette crise écologique. Les hommes doivent être occupés à protéger, préserver la nature puis la léguer

aux générations futures. Ainsi, si l'homme s'est affranchit de la contrainte naturelle, il doit faire recours à l'éthique. Quelle est cette nouvelle éthique que vante Jonas ? Quelles sont les limites de la révolution jonassienne ?

La résolution de ces préoccupations passe par l'analyse des trois parties qui composent le présent article. La première révélera l'attitude des premiers penseurs vis-à-vis de la nature. Cette partie est la démonstration de l'éthique ancienne, c'est-à-dire des morales traditionnelles. Si la deuxième partie est l'illustration de l'éthique jonassienne, la troisième est le reflet des limites de la doctrine de Hans Jonas.

1. L'éthique chez les anciens et l'ignorance des temps modernes

Nos investigations nous ont permis de découvrir que les Anciens, les Grecs ou premiers penseurs que l'on nomme physiologues ou cosmologues, voulaient saisir le principe premier à partir du cosmos. Ils étaient préoccupés par la quête de l'origine des choses. Qu'est-ce qui est à l'origine de l'univers ? De quel principe découlent toutes les autres choses ? Telles sont les préoccupations des premiers penseurs. Dès lors, « toute étude du cosmos constitue une réponse à la question « qu'est-ce qui constitue ce qui est ? » ; par conséquent, elle suppose une réponse à la question, « comment pouvons-nous savoir ce qui constitue ce qui est ? », c'est-à-dire à la question « qu'est-ce que la vérité ? » » (Auroux et Well, 1978, p. 232). Les Grecs ont ainsi élaboré les fondements de la philosophie. Les présocratiques ont abordé par ces questions le fondement de la philosophie qui est la quête de la vérité. Quelle est au juste cette vérité ?

Pour Pythagore et Anaximandre, la vérité prend le sens de la pertinence du système cosmologique. Les Éléates nomment la vérité « l'être qui est indépendant des autres choses ». Les néopythagoriciens démontrent que la vérité est transparente à l'intelligibilité mathématique parce qu'il y a une correspondance entre les éléments et les nombres. Empédocle, en revanche, loue

une physique fondée sur une combinaison d'éléments déterminés. Ainsi,

la question du sens historique et philosophique des théories présocratiques est fonction de l'interprétation qu'on donne à leurs conceptions de l'être et de la vérité. On peut y voir le premier déploiement de ce qui trouvera sa forme dans la logique et la métaphysique d'Aristote ou au contraire un type de pensée originale faisant de la vérité le « dévoilement de l'être » ; la philosophie alors, loin d'effectuer le sens dernier de cette pensée en constituerait un recouvrement occultant (...) (Auroux et Well, 1978, p. 233).

Tout ce qui a préoccupé les premiers penseurs semble être la quête de la vérité sur « l'être ». Ils recherchaient à l'unanimité l'origine de tout ce qui nous entoure et qui n'est pas l'œuvre des hommes.

Force est, cependant, de noter que la raison, dans son évolution, ne s'arrêtera pas à l'étude physiologique. En effet, de l'univers cosmique, les Anciens s'engageront à trouver les valeurs qui rendraient les êtres vivants épanouis. Dès l'Antiquité, avec les sophistes, le plus important et le plus étrange objet de science était déjà : « l'homme, mesure de toutes choses » Protagoras. À son tour, Socrate adresse à tout homme l'impératif gravé au fronton du temple de Delphes : « *Connais-toi toi-même* » tandis que le poète italien Tércence, énoncera plus tard la célèbre formule « Je suis homme : rien de ce qui est humain ne m'est étranger » (GratteLoup, 1992, p. 5). On le voit si bien, les premiers penseurs, après avoir scruté l'horizon, ont eu pour objet d'étude l'être humain. Comment recouvrer la paix de l'âme ? Comment parvenir au bonheur spirituel des hommes ? Telles étaient les préoccupations des Anciens.

Pour la résolution de ces inquiétudes, les Anciens faisaient recours aux oracles transmis et interprétés par des privilégiés ou initiés ayant un lien avec le surnaturel. C'est en ce sens que la maladie, par exemple, était vue comme une punition divine. Ainsi, « les Grecs croient que tout événement a une cause surnaturelle. Cela veut dire que tout ce qui va arriver est décidé à l'avance et échappe au pouvoir des êtres humains. Devant toutes les incertitudes de l'avenir, les humains se sentent impuissants » (Vincent et

Michel, 1996, p. 17). On retient que les Grecs étaient plus attachés aux choses immatérielles qu'à la nature. Platon, par exemple, révèle un monde des Idées auquel le monde sensible est totalement assujéti. Cette vision des choses rend, selon Jonas, les phénomènes incompréhensibles donc incapables de rendre les hommes heureux.

Pour Platon (1996, p. 275), la cause du tout est le Bien. C'est à partir de ce souverain bien que les idées se fécondent, se construisent. Ainsi, si la pensée platonicienne est théorique, cela résulte du fait qu'elle s'est établie spécifiquement sur la contemplation. Il est certes irréfutable en toile de fond que ce défenseur de la cause humaine vante une éducation, mais cette rectitude morale est une conjecture. Cette éthique qui rime avec l'anthropocentrisme, l'on peut le dire, est purement théorique. Elle ne peut donc pas favoriser le progrès matériel.

Dans l'Antiquité, une très grande partie des opérations techniques étaient rejetées en dehors du domaine de la pensée : c'étaient les opérations qui correspondaient aux occupations serviles. De même que l'esclave était rejeté en dehors de la cité, de même les occupations serviles et les objets techniques qui leur correspondaient étaient bannis de l'univers du discours, de la pensée réfléchie, de la culture (Simondon, 1989, p. 89).

Dans la philosophie ancienne, le souci pour la technique n'est pas à l'ordre du jour. La technique, qui est le lit du développement, n'était pas le feu qui pouvait animer les esprits. La connaissance antique est métaphysique, c'est-à-dire contemplative donc théorique. Aucune objectivité n'était tangible dans la résolution des calamités. C'est ainsi que le tonnerre était l'expression de la colère des dieux. C'est aussi pour cette raison que les causes des maladies étaient recherchées dans des données métaphysiques. Les Anciens, qui craignaient la perturbation de l'âme condamnée à vivre dans l'au-delà, redoutaient aussi la maladie, la mort au point de rétablir des valeurs qui favoriseraient la paix des âmes.

Dans le mythe d'Er, l'on note ceci : « les âmes comparaissent devant eux (les juges) puis, la sentence prononcée, celle des justes montaient par l'ouverture céleste de droite, tandis que celles des méchants descendaient par l'ouverture (...) » (Platon, 1996, p.

19). Le constat est que la philosophie de Platon pose les germes qui convergent avec l'élévation du sensible à l'intelligible. L'éducation prônée par les premiers penseurs est, par conséquent, cet art qui se propose pour mission, la conversion de l'âme. L'homme devient le sujet central dans la pensée ancienne. L'éthique ancienne est inopérante et incapable de contribuer au progrès de l'humanité puisqu'elle rejette le monde sensible pour des causes supra-sensibles.

La philosophie ancienne se subordonne uniquement à son *gnum humanum*. L'énergie des Grecs s'est focalisée totalement sur le règne de l'homme en mettant dans les oubliettes les éventuelles menaces contre la nature. Cette vision des choses a totalement influencé les temps modernes. Si nous ne faisons pas cas de la période médiévale, c'est pour le simple fait que la raison pendant cette ère était assujettie à la foi. Or, la Renaissance et la Modernité ont montré l'autonomie de la raison vis-à-vis de la foi. C'est cette indépendance qui permet aux hommes de chercher les moyens de leur épanouissement sans le secours de Dieu.

Tout se passe comme si dans ce monde, enfin planète qui se sait telle, l'homme d'Occident-prenant mesure de sa puissance allait, non sans dégâts, abus et erreurs, de conquête en conquête, s'exhausser de la nature pour la dominer et la maîtriser, s'exhausser aussi de sa conscience pour en dégager la science, ce savoir pour tout pouvoir (Grigorieff, 1983, p. 11).

Comme on le constate, l'autonomisation de la raison, cette nouvelle dynamique qui s'émancipe de la tutelle de l'Église se conjugue avec une conquête de la nature. La conquête du monde, par ses nouveaux penseurs, semble malheureusement se faire sans que ceux-ci portent leurs vues sur la nature. Ainsi, la quête du bonheur des hommes s'est réalisée sans une relation sérieuse avec la nature puisque les penseurs de cette période n'ont point perçu le danger de l'évolution de la science vis-à-vis de la nature. Cependant, peut-on affirmer de façon drastique que les anciens ne songeaient-ils pas à la technique ?

Si, pour le critique Goffi (1988, p. 151), « il semble, (...) difficile de concevoir des humains sans techniques que les animaux sans instincts », la période antique, il faut le souligner, était dotée

d'outils techniques. Malheureusement, ces objets techniques étaient des outils forgés à la main puisque leur souci majeur était la quête de la paix de l'âme d'où leur rejet de biens matériels. C'est pourquoi, les penseurs de l'Antiquité s'évertuaient à donner plus de considérations à des causes immatérielles telles que la mort, l'âme ou des causes dernières. On peut déduire que s'il y avait une technique dans l'Antiquité, elle est dite artisanale, rudimentaire.

En somme, l'éthique, pendant l'Antiquité, était essentiellement théorique. Son élévation inexorable vers l'intelligible ne permet guère à ses actions d'être considérées comme fruit de la technique. Les Idées sont uniques objets de connaissance. Elles ne favorisent donc pas l'activité humaine source de progrès matériels. L'on ne pouvait pas parler de technique en tant que tel pendant la période antique. Quant à la période moderne, elle a exercé une violence extrême sur la nature. L'ensemble des connaissances scientifico-techniques a mis à la disposition des hommes des armes efficaces pour la transformation de la nature. Cependant, les aurochs que les reforms ont engendrés, risquent de faire disparaître la nature. Jonas revendique, face à ce désastre, une nouvelle attitude vis-à-vis de la nature pour le bonheur de la pérennité. Quelle est l'éthique que vante Jonas ? Que nous enseigne la révolution jonassienne ?

2. L'éthique jonassienne et la sauvegarde de la nature

Pour Jonas, l'éthique traditionnelle, caractérisée par ses outils artisanaux, n'est pas parvenue à transformer la nature. Il rompt, en conséquence, l'ancienne l'alliance. La période moderne, quant à elle, a été marquée par l'évolution de la technique. Le peu de considération accordé à la technique dans la tradition philosophique explique en partie la difficulté à prévenir cette pratique de ses effets néfastes sur l'homme et la nature. En effet, la technique, dans son essor, a mis à la disposition de l'homme des outils de plus en plus puissants pour triompher de la nature. Si la période moderne se caractérise par le progrès de la technique, les êtres humains n'ont pas mesuré la portée de leur ambition. Si l'essor

scientifique avait auguré le bonheur de l'humanité, il semble, en revanche, avoir causé plus de torts qu'il n'a apporté de biens à l'humanité. Jonas dénonce dès lors, « le « vide éthique » des morales traditionnelles inopérantes face à des problèmes nés de la technique, de la capacité qu'a l'homme de manipuler son milieu naturel et même sa nature biologique propre » (Pisier, 1982, p. 575-576). La science et son corollaire la technique n'ont pas, on peut le dire, procuré le bonheur tant vanté aux êtres humains puisque les problèmes liés à cette croissance scientifique sont pléthoriques. La nature est exposée à de graves menaces. Le mauvais usage de la technique qui converge vers sa mauvaise détermination fait de la *technè* un danger pour les hommes.

Pendant la période moderne, le progrès scientifique qui a mis dans les oubliettes la dimension spirituelle des hommes, favorise une angoisse permanente et une inquiétude quotidienne. Le progrès scientifico-technique semble, on peut l'insinuer, se retourner contre les hommes. « Face au « Prométhée définitivement déchaîné », les pouvoirs de l'homme deviennent une malédiction et les éthiques qui reposent sur la volonté des complices de la domination » (Pisier, 1982, p. 575-576). Pour le bien-être des populations, la technique s'offre tous les moyens permettant à la nature d'être au service des hommes. Mais pour Jonas, le danger qui provient des dimensions excessives de la civilisation scientifico-technique est la destruction de la nature. Le progrès, inspiré de la science et de la technique, constitue un enthousiasme mêlé d'effroi pour la simple raison que l'homme est incapable de contrôler l'usage de l'essor de la technique. Il ne faut pas perdre de vue que la question de la protection de la nature est la préoccupation essentielle de la philosophie de Jonas, car la technique a modifié en profondeur l'équilibre de la nature. L'écologiste se rend donc compte que le développement accru des techno-sciences, pendant la période moderne, a engendré un large fossé entre l'éthique et l'action destructrice des hommes.

Selon Jonas (1981 p. 12), nulle éthique antérieure n'avait à prendre en considération la condition globale à la vie humaine et l'avenir lointain et l'existence de l'espèce elle-même. Jonas déduit que l'Antiquité était préoccupée par les questions d'ordre méta-

physique puisqu'elle n'avait aucun souci pour l'action pratique. Face à l'effroyable puissance scientifique, les morales traditionnelles ne permettant pas à l'homme de penser les conséquences de son action, une nouvelle éthique s'impose. En effet, l'homme et la nature ont une valeur qui mérite protection du fait de leur spécificité. Ainsi « la futurologie apparaît alors non comme un charlatanisme de plus, mais comme un nécessaire avertissement, comme l'indispensable évaluation des conséquences à longues portées, pour les générations à venir, des révolutions technologiques déferlantes d'où peuvent surgir le meilleur et le pire » (Jonas, 1984, p. 15). Ainsi, Jonas « fonctionnaire de la technique », se définit par sa volonté de maîtriser toutes les énergies naturelles. Jacques Monod le soutient en rappelant qu'il faut reconnaître à la philosophie de la nature une place centrale puisqu'elle est, de toutes les disciplines, celle qui tente « d'aller le plus directement au cœur des problèmes qu'il faut avoir résolus avant de pouvoir seulement poser celui de la nature humaine en termes autres que métaphysiques » (Monod, 1970, p. 11). À l'instar de Jonas, Monod prône une activité consciente et projective pour prévenir l'apocalypse. Les hommes sont pourrait-on le dire dans un état de guerre contre la nature.

Il importe de s'imposer une éthique. Ce choix est nécessaire pour sauver la nature parce que c'est : « la perspective apocalyptique qui est inscrite de manière calculable dans la dynamique au cours actuel de l'humanité » (Monod, 1970, p. 253). Face aux pratiques qui mettent en péril les fragiles équilibres de la biosphère et l'écosystème, c'est-à-dire les substrats de l'existence humaine, Jonas envisage de nouvelles attitudes de la part des hommes. En effet, pour Jonas, est pratique un usage qui implique une action externe celle qui permet ici de juguler les effets pervers et néfastes des techno-sciences.

Cette action externe doit nécessairement avoir pour résultat, un changement positif dans l'environnement. S'il situe l'homme au cœur de la responsabilité de la menace de la nature, c'est parce que pour lui, l'homme est contraint de protéger la nature pour le bonheur de la progéniture. En ce point de l'analyse, il convient de noter que face aux mauvaises pratiques de la technique, l'on tire

vanité d'un usage convenable de la technique pour pallier la calamité et réconcilier l'homme avec la nature. Comment prévenir les violences sur la nature ?

Face à cette démesure de la science et de la technique, Jonas exhorte à l'éthique de la responsabilité qui donne liberté à la conservation de l'humanité. Il faut donc accompagner la science naissante d'une conscience morale afin que la science prenne en compte la dimension spirituelle de l'homme. La philosophie naturelle doit définir les cadres conceptuels de l'activité de l'homme afin de déterminer les limites des prouesses scientifiques. Pour éviter la ruine de l'humanité, c'est-à-dire fuir la crainte du pire, il faut absolument une conscience à la technique, car la science a conquis sa place dans la société dans la pratique, mais pas dans les âmes. Il faut une anticipation d'un avenir catastrophique qui engage la possibilité d'un monde humain pour les générations futures.

Pour Jonas (1981, p. 22), « la signification éthique faisait partie du commerce direct de l'homme avec l'homme y compris le commerce avec soi-même, toute éthique traditionnelle est anthropocentrique ». Ce penseur se défie de l'éthique qui se rapporte uniquement à l'homme. S'il quitte la sphère de l'amour pour l'homme pour un amour de la nature, cela résulte du fait que ses prédécesseurs ne perçurent point le danger de la domination de l'homme sur la nature. Si dans l'Antiquité, le rapport entre l'homme et la nature est un rapport de neutralité éthique, Jonas ordonne de ne se soucier que de la préservation de la vie ; et cela non pas dans un rapport de neutralité mais en défenseur de la nature. Il revient donc à préserver non pas la vie elle-même « mais la vie de tout ce qui est à l'avenir. Cet avenir extraordinairement lointain et en même temps proche de la technologie, nous fournit l'idée » (Jonas, 1981, p. 11). Les hommes, êtres libres, sont contraints d'agir de façon mesurée face à la nature. Si l'homme ne peut fuir la technique qui est la marque de son intelligence, il est tenu de l'utiliser non pas de façon controversée mais bienséante.

Si le XX^{ème} siècle annonçait infailliblement l'épanouissement prodigieux de l'humanité, nous voyons pourtant se creuser un gouffre de ténèbres. « L'heuristique de la peur » a hanté

l'humanité puisqu'il faut éviter le pire pour les générations futures. Il revient, pour sauver la nature, de pratiquer la prudence qui est une anticipation ou une prise de conscience de l'être face aux effets pervers de la techno-science. La peur devient, assurément, un palliatif, d'où : « une heuristique qui dépiste le danger devient nécessaire, qui non seulement lui dévoile et lui expose l'objet inédit comme tel, mais qui apprend même à l'intérêt éthique qui est interpellé par cet objet (...) à se reconnaître lui-même » (Jonas, 1981, p. 301). Si l'heuristique de la peur est un instrument de persuasion, son anticipation, sur la menace de disparition de la nature, doit servir de boussole pour un essor technique raisonnable et un progrès bien assuré. Par la prudence, la raison pourra pousser la technique à évoluer avec un souci éthique. L'éthique jonassienne impose ses normes, ses acquis aux hommes qui ne se soucient pas des inconvénients de la dégradation de la nature. Ainsi, « une proposition morale ne sera considérée que si elle peut entrer dans le système technique, si elle s'accorde avec lui » (Ellul, 1988, p. 161). Il revient à l'homme de limiter ses actions dans son intervention sur la nature. Si l'idéal baconien de vouloir dominer la nature par la techno-science comporte des risques, Jonas permet à l'homme de la sauver. La dégradation de la nature, le réchauffement de la planète, les villes qui disparaissent doivent prendre fin pour le bonheur de la pérennité.

Si la technique a modifié la nature, les hommes doivent, à la suite de leurs agressions (contre la nature), être responsables. Cette responsabilité consiste à se servir raisonnablement de la technique. Car, il faut, toujours penser à la pérennité. Songer à la conservation de l'humanité voici la mission que nous confie Jonas. Pour lui, les générations futures demanderont des comptes sur nos agissements vis-à-vis de la nature. Il incombe, à cet égard, de nous tenir responsables des effets désastreux de nos actions sur la nature afin d'assurer et d'assumer la pérennité. Ainsi, « nous sommes responsables collectivement d'un futur qui n'est pas encore un futur ou nous ne serons plus, mais que nous devons pourtant protéger des effets dévastateurs de l'effet technologique de notre action présente » (Botton, 1997, p. 13). Il ressort de ce propos que si l'on n'y prend pas garde, la nature peut disparaître. À

cet égard, l'on vise également une nouvelle relation de l'homme avec la nature. La détermination de ce qui est à faire pour éviter que l'homme périclite, c'est mesurer ses agissements sur la nature pour le bonheur de l'humanité.

Chercher des solutions durables pour sauvegarder la nature, c'est, en somme, vivre dignement. Si avec les Humanistes, l'homme doit être respecté parce qu'il est au-dessus de toutes les valeurs, Jonas, quant à lui, vise le respect de la nature. Contrairement aux Anciens qui se sont réduits à l'étude de l'être humain dans toutes ses dimensions en vue de son bonheur, avec Jonas, l'on note que pour la première fois la nature devient objet de responsabilité humaine. Les écologistes, qui ont perçu la valeur de la protection de la nature, soutiennent Jonas en

reléguant l'humanisme classique au rang de préjugé, ils contestent à l'homme la protection d'être l'unique sujet de droit et plaident en faveur des droits des animaux, des îles, des rochers et des plantes. En France, Michel Serres défend une position similaire lorsqu'il avance l'idée d'un contrat naturel. Un contrat qui ne relierait plus les hommes entre eux à partir d'un accord entre leurs volontés sur les conditions de leur association, mais qui organiserait leurs relations en tant qu'espèce avec les autres composantes d'une nature vivante, active, souffrante (Pisier, 1982, p. 576).

Ainsi, à l'opposition de la morale traditionnelle qui se focalise sur l'homme, et met dans les oubliettes son environnement, l'éthique de la responsabilité se démarque par son extension à tout ce qui existe et qui n'est pas notre œuvre.

Tous les moyens sont donnés aux hommes pour sauver la nature. Notre responsabilité est, *grosso modo*, l'ensemble des obligations que nous avons à l'égard des générations futures. Nous ne devons pas ignorer les effets lointains de notre agir sur la nature et la mise en jeu du caractère sacrée de la vie humaine. Il faut, nécessairement, penser au présent et au futur de l'existence et de l'espèce lui-même (Jonas, 1981, p. 126) par la préservation de son cadre existentiel. L'éthique jonassienne se soucie de l'avenir et entend protéger nos descendants des conséquences de notre action présente. Mais comment cette éthique a-t-elle été perçue ? N'a-t-elle pas des limites ?

3. Des critiques de la révolution jonassienne

Comme toutes les idéologies, celle de Jonas a été objet de critiques virulentes. Pour les détracteurs de l'éthique jonassienne, Jonas est atteint d'une technophobie. Cela résulte du fait qu'il n'a fait que mettre en exergue le caractère monstrueux de la technique. Dans son *Éthique de la responsabilité*, Jonas ne fait que brandir les effets néfastes ou pervers des progrès techniques. Ce qui choque ses adversaires, c'est le fait qu'il critique la technique sans donner les armes indispensables pour affronter ce qu'il appelle heuristique de la peur.

La technique n'a pas fait qu'engendrer les voies de destruction de la nature. Jonas peut bien réfuter les productions à grande échelle, mais, il lui revient de savoir que la technique assure aux hommes les pages de satisfaction de leurs besoins. Jonas est contraint de dépasser la domination singulière de la nature. Il doit, à cet effet, réviser la position de Prométhée qui arrache le feu du savoir aux dieux non pas pour dominer la nature mais de sortir l'humanité des pratiques agrestes. La résipiscence de Jonas consiste à reconnaître que tracer la modernité ne converge pas avec le rejet systématique des progrès scientifiques.

En lieu et place des bornes que vante le révolutionnaire, celui-ci gagnerait à revendiquer plus de progrès. La peur de Jonas impulsée par le développement accru de la science et de la technique ne doit pas cacher le bonheur que procurent les prouesses scientifiques. En effet, la machine qui devient le lieu de plus en plus autonome où s'inscrit l'action de l'homme sur la nature (Dia-kité, 1994, p. 171), ne lui ordonne pas d'anéantir la terre. Mais, la machine, c'est-à-dire la technique vise à fournir à l'humanité les moyens de son développement donc de son bonheur. En effet, « la science et la technologie sont aussi des réponses à la peur, elles fournissent aussi les moyens de préserver une vie aussi longtemps que possible » (Achterhuis, 1993, p. 41). La révolution jonassienne n'a donc pas à méconnaître la valeur et l'utilité de la science et son corolaire la technique d'autant plus qu'elle rejetait les pratiques surannées des périodes précédentes. Or, en se défiant des prouesses scientifiques de son époque, il ramène

l'humanité aux pratiques rudimentaires qu'il a longtemps considérées comme des musardises.

Sans aménité, Jonas rejette ce qui ferait le bonheur de l'humanité. Il est opportun que celui-ci, comme un argus, méprise sans répit ce qui le tourmente et qui est pourtant la source d'épanouissement des êtres humains. Pourquoi donc psalmodier la peur au lieu du progrès scientifique ?

Jonas est tenu de fuir son pessimisme. Sa visée négative des prouesses scientifiques qui converge avec un pessimisme apocalyptique mérite d'être mise dans les oubliettes. Ainsi « étant donné le caractère totalement imprévisible à long terme du progrès technoscientifique et de ses conséquences, la responsabilité, ainsi inspirée par des anticipations systématiques pessimistes, risquent de conduire à l'interdiction de toute innovation sérieuse » (Hottois, 1993, p. 47). Le principe de responsabilité ou l'éthique de Jonas s'accorde avec l'idée selon laquelle, tout va plus mal. Pour Hottois, le pessimisme jonassien risque de freiner les innovations techniques. Un besoin d'exorciser Jonas s'impose puisqu'il ne voit que frayeur dans les progrès scientifiques. Jonas, bien que réaliste, ne propose rien en dehors du rejet qu'il appelle déviation vis-à-vis de la nature.

En effet, pour Hannah Arendt (2003, p. 148), « chaque objet peut constamment être remplacé à mesure que changent les générations qui viennent habiter le monde fait de mains d'homme et s'en vont ». Pour Arendt, chaque époque à ses outils de travail. Les instruments de la modernité répondent aux besoins des hommes de cette époque. Si cette femme célèbre l'*homo-faber*, qui domine la nature, c'est en vue de démontrer la capacité de notre esprit à inventer les instruments favorisant les prouesses scientifiques. Arendt exalte, de la sorte, le pouvoir de la technique pour un vrai bonheur de l'humanité. Selon elle, notre siècle a totalement transformé le statut de l'homme. Il vit dans un monde où la technique prend de plus en plus d'importance pour le bonheur des hommes. Arendt et les adversaires, du philosophe de Genève (Jonas), dénoncent, ainsi, le caractère pessimiste et dogmatique de sa doctrine.

Pour sauver le futur, la métaéthique de Jonas, qui est d'ailleurs un mécompte, est inutile parce qu'elle n'est qu'un point de vue. Parlant de l'éthique de Jonas, il faut noter qu'elle est singulièrement sa vision de choses qui est d'ailleurs loin d'être un consensus. L'heuristique de la peur de Jonas ne pose pas des normes éthiques, si elle rejette les prouesses techniques, elle ne livre point des solutions concrètes pour pallier ce qu'il appelle violence sur la nature. Si pour Jonas, le savoir avance et que la vie est en péril, il semble qu'il revient aux hommes de revenir aux anciennes méthodes.

Hans Jonas a tort de faire cas des pratiques métaéthiques qui tout en songeant au bonheur spirituel risquent de freiner l'essor technique. En effet, ce projet de maîtrise de la nature culmine et s'achève désormais en projet de volonté inconditionnée de « volonté de volonté », de volonté de dominer pour dominer (Pisier, 1982, p. 465). Mais, à y voir de près, « cette domination de la technique renvoie elle-même à l'avènement et au développement de la métaphysique qui a installé l'homme comme sujet souverain » (Pisier, 1982, p. 465). Face aux menaces de la domination de la nature, il faut en appeler aux valeurs de l'humanisme. L'erreur de la technique, c'est d'avoir oublié l'être. Heidegger renvoie Jonas à la morale traditionnelle qui prend en compte la dimension spirituelle de l'homme car, « les Anciens, Aristote, Platon n'ont cessé d'interroger cette énigme. Les Modernes Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche en ont fait un concept vide de sens ou si évident qu'il devient superflu de l'interroger. Cet « oubli de l'être » caractéristique de la modernité commence par l'affirmation du principe de raison suffisante chez Leibniz et avec l'identité hégélienne du réel et du rationnel » (Pisier, 1982, p. 465). Jonas ne demeure pas en reste d'autant plus qu'il répugne la morale traditionnelle. C'est donc le retour à l'être qui peut sauver la nature. La surestimation de la raison fera perdre l'homme, car l'être humain, c'est la raison calculatrice, matérialiste. En mettant l'homme au-dessus de toutes les valeurs, l'on peut fonder un socle de principes communs attachés au respect de la dignité humaine. Le principe de responsabilité est tenu d'être dans une communau-

té de destin avec les valeurs de l'humanisme, c'est-à-dire l'éthique traditionnelle pour le bonheur de l'Humanité.

Conclusion

Tout en dépassant la représentation cartésiano-baconienne de la nature assujettie à la domination du pouvoir de l'homme, Jonas instaure une nouvelle relation avec la nature. De nouvelles règles sont révélées en vue de juguler les effets néfastes de la technique. L'éthique jonassienne est judicieuse d'autant plus qu'elle vise à corroder les actions nuisibles de l'homme vis-à-vis de la nature. Jonas qui ne nie pas cet essor scientifique a, pourtant, réalisé qu'il y a une frénésie des hommes qui tout en voulant combler le désir matériel ne s'aperçoivent pas de leurs déviations. Il existe, en revanche, une possibilité pour l'homme de sauver la nature.

Si, le défenseur de la nature semble quitter l'humanisme des Anciens pour appréhender la nature, il revient au bout du compte à cette idéologie qui met l'homme au-dessus de tout puisque son souci est de rendre les hommes heureux. Jonas revendique donc humblement le respect scrupuleux de la nature aux fins de faire le bonheur des hommes. S'il est également considéré comme un utopiste, il donne néanmoins un signal fort à l'humanité.

Ainsi, en dépit, de toutes les critiques virulentes à l'encontre de Jonas, l'on peut insinuer que son rejet des éthiques antérieures rime avec la mise en forme d'une nouvelle morale pour la protection de la nature. Si l'éthique jonassienne est inséparable de l'idée de progrès, elle postule un idéal pour la nature. Pour un développement durable, il convient aux êtres humains d'avoir absolument des attitudes responsables vis-à-vis de l'humanité mais aussi du paysage naturel.

Références

Achterhuis H. (1993). La responsabilité entre la crainte et l'utopie.
In : *Principe responsabilité*. Paris : J. Vrin.

- Apel, K.-O. (1998). *Discussion et responsabilité. L'éthique après Kant. Tome I*. Trad. C. Bouchindhomme, M. Charrière et R. Rochlit, Paris : Cerf.
- Arendt, A. (2003). *La condition de l'homme moderne*. Trad. G. Fradier, Paris : Calmann Levy.
- Aristote, (2000). *Éthique à Nicomaque*. Trad. R. Bodeus, Paris : G.F.
- Auroux, S. et Weil, Y. (1978). *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*. Paris : Herissey.
- Bacon, F. (2004). *Novum Organum*. Trad. M. Malherbe et Y. R. Poussier, Paris : P.U.F.
- Bollon, L. (1997). *L'Essor technologique et l'idée de progrès*. Paris : Ellipses.
- Claessens, M. (1988). *La technique contre la démocratie*. Paris : Seuil.
- Diakite, S. (1994). *Technocratie et question africaine de développement*. Paris : Stratégie diffusion.
- Drevet, P. (2007). *La planète se réchauffe, comprendre pour mieux lutter*. Paris : Chêne.
- Ellul, J. (1988). *Le bluff technologique*. Paris : Hachette.
- Goffi, J.-Y. (1988). *La philosophie de la technique*. Paris : P.U.F.
- Grateloup, L.-L. (1992). *Anthologie philosophique*. Paris : Hachette.
- Habermas, J. (1986) *Morale et communication*. Trad. C. Bouchindhomme, Paris : Cerf.
- Habermas, J. (2003). *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*. Trad. de Savidan, Paris : Grasset.
- Jonas, H. (1981). *Le Principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. Trad. J. Greich, Paris : Cerf.
- Jonas, H. (2001). *Le phénomène de la vie*. Trad. A. Lorries, Paris : Boeck-Larcien
- Heidegger, M. (1958). *Essais et conférences*. Trad. H. Préau, Paris : G.F.
- Honneth, A. (2006). *La société de mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Trad. O. Voirol, P. Rush et A. Dupeyrix, Paris : La Découverte.

- Hottois, G. (1993). Aux fondements d'une éthique contemporaine. In : H. Jonas, *Nature et Responsabilité*. Paris : G.F.
- Hottois, G. (1997). *La philosophie des technosciences*. Textes rassemblés par Lazare M. Poamé, Abidjan : PUCI.
- Kervegan, J.-F. (2007). *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*. Paris : J. Vrin.
- Lalande, A. (1988). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Volume 2, N°2, Paris : P.U.F.
- Marcuse, H. (1989). *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*. Trad. M. Wittig, Paris : Minuit.
- Morel, P.-M. (2003). *Aristote. Une philosophie de l'activité*. Paris : G.F.
- Pisier, E. (1982). *Histoire des Idées politiques*. Paris : P.U.F.
- Platon, (1996). *La République*. Trad. R. Bacon, Paris : G.F.
- Scheoyer, T. (1973). *Critique de la domination. Origines et développement de la théorie critique*. Trad. de l'américain par J. Debouzy, Paris : Payot.
- Simondon, G. (1989). *Du mode l'existence des objets techniques*. Paris : Aubier.
- Taylor, Ch. (1997). *La liberté des modernes*. Trad. De Lara, Paris : P.U.F.
- Taylor, Ch. (1998). *Hegel et la société moderne*. Trad. Desrosiers, Paris : Cerf.
- Testar, R. (1992). *Pour une éthique planétaire*. Paris : Mille et une nuits.

Pour un ancrage éthique de l'économie

Komi KOUVON
Université de Lomé

La mondialisation est une grande tendance évolutive actuelle qui suscite de l'espoir mais en même temps des interrogations quant au prix social et humain à payer. C'est ce sentiment d'ambivalence, d'enthousiasme et d'inquiétude qui justifie la présente réflexion. La mondialisation, parce qu'elle accélère les processus de vulnérabilité dans le monde actuel, notamment dans les pays en développement, requiert une réflexion éthique destinée à poser les jalons de son ancrage normatif. De même, par ses tendances à l'hégémonie de l'économie et à la marchandisation, elle induit des pathologies sociales qui perturbent ou détruisent les conditions sociales requises pour mener une vie réussie ou plus humaine. Comment contrebalancer ces tendances pathogènes que la mondialisation ne fait qu'accroître ? Comment articuler l'exigence fonctionnelle et l'impératif éthique à l'heure de la mondialisation ?

1. Mondialisation et séparation dramatique entre valeurs et économie

La mondialisation, processus d'unification et d'interdépendance entre les cultures, les nations et les économies, est diversement décrite. Contrairement à une vision pessimiste qui perçoit dans la mondialisation le triomphe de la raison occidentale conquérante, Charles Bowao (2004) y voit un devenir-un de l'humanité. Pour lui, cette vision pessimiste, qui est très dominante dans les pays en voie de développement, vient du fait qu'on réduit la réflexion sur la mondialisation à ses effets apparents. Dépassant le point de vue de l'apparent, Bowao introduit le concept de mondialité qui traduit mieux l'essence de la mondialisation. La mondialité, en tant que culture, inaugure un temps trans-culturel plutôt que celui de l'exclusion et de la domination. La

mondialité postule que « le fait d'être humain transcende toutes les cultures à l'intérieur desquelles il se manifeste et en dehors desquelles il ne peut ni ne saurait se manifester » (Bowao, 2004, p. 36). Mais ces tendances vers plus de solidarité et de responsabilité que renforcent les nouvelles technologies de l'information cohabitent paradoxalement avec la transnationalisation et la prééminence de l'économie qui n'est pas à simplement considérer comme un effet apparent de la mondialisation.

C'est cette nouvelle forme de l'économie qui autorise à parler de trois phases dans l'évolution de l'activité économique. Se réappropriant la thèse de Jean-Baptiste De Foucauld et Denis Piveteau, Rubens Cupero estime que le rôle de l'économie dans la société a connu trois phases. La première phase qu'on peut observer dans les sociétés préindustrielles est celle de l'intégration de l'économie dans un ensemble plus vaste. Au cours de cette phase, l'activité économique n'est pas autonome des valeurs morales, spirituelles et culturelles. Mais la deuxième phase intervenue avec l'émergence de la société industrielle porte atteinte à l'ancrage éthico-religieux de l'économie qui, devenue autonome, suit sa propre rationalité fonctionnelle de succès et d'efficacité. Dans la troisième phase, qui est la tendance actuelle, l'autonomisation de l'économie se double de sa prééminence sur les sphères de la société :

Dans la troisième phase, écrit Cupero, celle que nous vivons aujourd'hui, l'économie a pris l'ascendant sur la politique, la société et les personnes. Autour d'elle, tout est en recul : la religion a perdu son influence, les grandes idéologies politiques et révolutionnaires se sont effondrées et tous les autres systèmes capables de donner du sens à la vie sociale ont disparu. C'est ainsi que l'économie de marché menace d'engendrer une « société de marché » où tout est à vendre (Cupero, 2006, p. IX).

Dans une telle société où tout se vend, jusqu'aux objets les plus sacrés comme le corps ou les organes, la solidarité est constamment menacée par la logique économique. Le phénomène que consacre et accélère la mondialisation est la séparation entre l'économie et les valeurs morales et spirituelles qui la fondaient et lui donnaient sens et légitimation dans la phase préindustrielle.

Privée de son fondement éthico-religieux, l'activité économique repose, selon M. Weber (1964), sur un éthos purement utilitaire et fonctionnel. De ce point de vue, la mondialisation est l'expression nouvelle du processus de modernisation dont l'esprit est l'autonomisation et l'hégémonie de l'économie. La thèse de la colonisation du monde vécu par le système, exposée par Jürgen Habermas (1987) dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, éclaire parfaitement cette ambiguïté de la rationalisation sociale moderne que déploie la mondialisation. Cette rationalisation moderne conduit à deux réalités contradictoires : l'autonomisation des sphères de valeurs dont la valeur économique et en même temps leur réification par les impératifs du système économique et politique.

Cette nouvelle économie engendre la perte du sens du projet économique qui est la diminution de la pénurie et l'augmentation de la prospérité. D'après la théorie de la consommation de Jean Baudrillard (1970), l'objectif de la nouvelle économie n'est plus la production des biens de première nécessité ou la satisfaction des besoins naturels et nécessaires de l'humanité, mais l'invention des besoins comme force consummative. La création des besoins devient ainsi une nouvelle forme de force productive à côté de ses formes classiques que sont la machine, le capital, le travail salarié.

C'est en ce sens que Baudrillard estime même que la théorie des besoins ne rend pas complètement compte de toute la tendance actuelle de la nouvelle économie. Celle-ci obéit plus à la logique des signes, c'est-à-dire de prestige, de confort, de privilège. Dans la logique des signes, la valeur des objets ne découle plus de leur fonction objective mais du privilège et du confort qu'ils procurent. Cette tendance générale de la nouvelle économie et « le mépris des impératifs éthiques » (Cupero, 2006, p. X) qui l'accompagne font que la mondialisation apparaît comme un phénomène vulnérabilisant.

2. Nouvelle économie et vulnérabilité

Les formes de la vulnérabilité que nous mettons ici en relief en guise d'illustration sont à comprendre comme des tendances

pathogènes de la mondialisation. Le concept de pathologie sociale est employé au sens d'Axel Honneth ; ce dernier introduit le concept de pathologie sociale pour désigner les situations qui, dans le capitalisme avancé, entravent la réalisation de soi ou l'accomplissement de la vie bonne, de la vie réussie ou plus humaine.

Mais le concept de vulnérabilité ainsi représenté est lui-même d'une grande complexité philosophique surtout quand on prend l'option de l'éclairer à la lumière de la philosophie d'Emmanuel Levinas. Pour faire simple, nous désignons par vulnérabilité, la fragilité. Le concept de vulnérabilité ainsi compris peut s'appliquer à la vie humaine, végétale et animale, ainsi qu'à des institutions et à des formes de vie. Les formes de vulnérabilité mises ici en relief concernent la fragilité de l'Etat, la fragilité de la nature et la fragilité des êtres humains.

Eclairons d'abord le problème de la fragilité de l'Etat. Il est établi que la mondialisation inverse le rapport traditionnel entre l'Etat et l'économie. Selon H. Arendt, de l'Antiquité au Moyen âge, la politique était au service des fins transcendantes. Par exemple chez Platon et Aristote, la politique est un moyen permettant d'atteindre le bien, la justice, la sagesse. Dans *Les lois*, Platon (2006, IX, 875a) estime que « la première vérité à connaître, est que l'art politique véritable ne doit pas se soucier du bien particulier, mais du bien général », car, dit-il, « le bien commun assemble, le bien particulier déchire les cités, bien commun et bien particulier gagnent tous les deux à ce que le premier plutôt que le second soit solidement assuré ». La défense de la cité, le devoir du citoyen, suppose que chacun contribue au bien commun. C'est pourquoi il condamne la démocratie en quoi le souci du bien particulier triomphe et disloque la vie commune. Cette idée de bien commun influencera la pensée politique de Cicéron (1988) selon qui le droit de la République ne peut viser que le bien commun ou *l'utilitas communis*, car la *res publica*, la chose publique, est la chose du peuple, *res populi*. Par peuple, il faut entendre ici non un tout, l'assemblage d'hommes groupés en troupeau d'une manière quelconque, mais un groupe nombreux d'hommes associés les uns aux autres par leur adhésion à une

même loi et par une certaine communauté d'intérêts. Cette idée de Cicéron a été reprise par Saint Thomas d'Aquin(1984) qui précise quant à lui que les lois sont justes quand elles sont ordonnées au bien commun et au bien divin.

Mais à l'époque moderne on assiste à la « dégradation de la politique » (Arendt, 1995, p. 74). Cette évolution dégradante n'est en fait pas la subordination de la politique à la sphère productive. Hannah Arendt (1995, p. 79-80) écrit :

Ce qui a changé avec l'émergence de l'époque moderne, ce n'est pas tant la fonction du politique : ce n'est pas comme si on avait accordé une dignité nouvelle et exclusive au politique en tant que tel. Ce qui a changé, ce sont bien plutôt les domaines en vue desquels la politique est apparue comme nécessaire. La sphère religieuse retombe dans l'espace privé tandis que la sphère de la vie et de ses nécessités - que l'Antiquité tout comme le Moyen Age avaient considéré comme la sphère privée par excellence - recevait une nouvelle dignité et pénétrait dans l'espace public sous la forme de société.

Même si, contrairement à Hannah Arendt, Habermas ne voit pas dans l'intrusion de la production dans l'espace public une souillure du politique, il faut reconnaître que cette nouvelle situation, à l'heure de la mondialisation, fragilise l'Etat et ses institutions de souveraineté. En s'introduisant dans l'espace publique, la sphère productive exerce sa domination impérialiste sur le politique. Habermas arrive à cette conclusion quand il affirme qu'avec le développement de la mondialisation capitaliste et la transnationalisation de l'économie, on assiste à « l'éviction de la politique par le marché » (Habermas, 2000, p. 74) ou à « l'incapacité de la politique à influencer sur les rapports sociaux » (Habermas, 2000, p. 76). Dans ces conditions, la politique nationale perd son influence sur l'économie transnationalisée :

... par suite de la tendance la plus récente à la dénationalisation de l'économie, la politique nationale perd de plus en plus le contrôle des conditions de production qui génèrent des gains et des revenus impossibles. Les gouvernements ont de moins en moins d'influence sur les entreprises, qui déterminent leurs investissements dans un cadre élargi par la mondialisation (Habermas, 1999, p. 114).

Il en résulte que l'Etat et ses structures légitimes n'ont pas un pouvoir réel sur l'activité économique transnationale qui, laissée à

elle-même soumet, surtout dans les pays en voie de développement, les citoyens à ses impératifs prééminents. Des réseaux d'intérêts peuvent ainsi aisément mettre fin à un régime démocratique quand il ne protège pas assez les intérêts des groupes économiques forts ou maintenir un régime dictatorial si ces intérêts sont religieusement protégés.

Cette fragilisation du politique est dangereuse pour l'avenir de l'humanité. La raison qui nous conforte dans cette position est que pour se développer et prospérer, les êtres humains ont besoin de l'Etat pour assurer leur sécurité et les protéger contre tout abus. Car les hommes ne peuvent convenablement exercer leurs droits, civils, politiques, économiques, sociaux et culturels qu'à l'intérieur de l'Etat. C'est connu dans la philosophie politique et sociale qui remonte à Aristote, Hobbes et Hegel que sans l'Etat, l'individu court le risque permanent de toute sorte de fragilité. Cette idée ne signifierait pas la transcendance de l'Etat sur les individus qui les composent ; elle veut dire au contraire que l'Etat est la condition de possibilité d'autoréalisation des personnes. Le rapport entre la fragilité humaine et l'Etat existait déjà chez les philosophes grecs qui voient dans l'institution politique une réponse à la fragilité humaine. L'Etat est, dans la perspective aristotélicienne, la condition la haute d'une vie humaine réussie ou accomplie. L'humanité est fragile sans l'Etat. Or à quoi assistons-nous dans la mondialisation ? Quelles sont les conséquences de la mondialisation sur l'Etat moderne ? Cette mainmise de l'économie sur le politique ou la priorisation par le politique des seuls intérêts économiques a pour conséquence le démantèlement de l'Etat social ou la dérégulation de la politique sociale, le tarissement des sources de solidarité, l'érosion morale de la société, la multiplication des systèmes d'autoconservation opérant sans contrôle normatif et se reproduisant selon leurs propres règles. Les phénomènes sociaux de vulnérabilité qui découlent de ce démontage de l'Etat social sont le chômage, la misère physique et psychologique, la pauvreté, la précarité sociale.

Cette vulnérabilité humaine, qu'accélère la transnationalisation de l'économie, apparaît sous des formes multiples d'appauvrissement et de dénuement. La mondialisation crée

certes la richesse mais elle génère également la pauvreté. Contrairement à la position idéaliste selon laquelle la nouvelle économie, par la croissance et l'abondance qu'elle produit, finira par résorber la pauvreté et l'inégalité, la réalité est que, malgré la politique de la redistribution sociale, on assiste à la perpétuation de l'inégalité sociale et de la pauvreté. La nouvelle économie entretient donc un paradoxe structurel. Un phénomène dangereux qu'elle comporte est ce que nous pouvons nommer avec Honneth (2007) la réification. La réification est un processus qui induit la perte ou l'oubli de la reconnaissance de la dignité de soi et de l'autre. Ainsi définie, la réification comporte un double visage : la réification subjective et la réification intersubjective. Il y a réification subjective quand le moi se représente lui-même comme une chose qu'il peut exploiter et vendre. Il y a réification intersubjective quand les sujets en interaction sociale se perçoivent comme des choses dont ils peuvent tirer largement. La réification à laquelle conduit naturellement la vulnérabilité humaine porte ainsi atteinte à l'un des principes fondamentaux de l'humanité d'après lequel il faut traiter l'humanité en soi et dans la personne de l'autre non seulement comme moyen mais comme une fin en soi.

A ce phénomène de réification s'ajoute une forme dangereuse que revêt la vulnérabilité humaine dans les entreprises contemporaines : la déstabilisation psychologique des employés. La gestion de la récente crise financière a mis en exergue le harcèlement moral dont les employés sont victimes. Pour faire face à la concurrence et gagner la guerre que se livrent les entreprises, la méthode est le licenciement massif et parfois sans explication du personnel. Les drames survenus avec cette méthode sont le désespoir, la tristesse, l'angoisse, la dépression, le suicide, la peur permanente de voir son poste supprimé.

Une autre forme de vulnérabilité à laquelle on assiste dans la mondialisation et qui fait l'objet de l'actualité est la vulnérabilité de la nature ou la réification objective. C'est assez connu aujourd'hui dans l'éthique environnementale qu'il existe une interdépendance, mieux une identité entre l'homme et la nature, à telle enseigne que l'on peut dire sans exagérer que le biocide est un véritable suicide. L'être humain n'est plus un être extérieur à la nature qu'il

peut dominer ou exploiter. Il n'est qu'un élément naturel en interaction avec les autres éléments de la nature. Sans trop insister sur les fondements philosophiques de cette idée, retenons que l'un des promoteurs de l'éthique environnementale, plus exactement de l'éthique de la terre, Aldo Léopold, reconnaît sur cette base que la communauté morale s'étend désormais au sol, à l'eau, aux plantes, aux animaux, ou collectivement à la terre. Mais la mondialisation, expansion ultime de la rationalité conquérante à travers l'économie et la technoscience, vulnérabilise la nature et menace ces conditions dont dépend la survie de l'homme sur terre. L'expansion de l'économie mondiale accélère la dégradation de l'environnement dans la mesure où elle implique un modèle de développement qui augmente le volume de déchets et de pollution à travers toute la planète. Il est vrai que la dégradation de l'environnement est liée au modèle productiviste de la nouvelle économie mondialisée. L'expansion industrielle entraîne l'augmentation du volume des déchets, de la pollution dans le monde et l'émission de gaz à effet de serre. Par conséquent on peut admettre que les pays plus industrialisés polluent plus que les régions en développement. Toutefois, même si les pays n'ont pas le même niveau et le même rythme d'industrialisation, il faut observer que dans les pays en développement la demande en industrialisation est forte. C'est le cas de la plupart des pays d'Asie et du continent africain. Alors que dans les pays industrialisés, du fait de la mobilisation de la société civile, il y a un large consensus sur la politique de protection de l'environnement, tel n'est malheureusement pas le cas dans les pays en voie de développement où la loi en matière d'environnement, même si elle existe, n'est pas assez forte. Ce qui donne libre cours à la corruption. L'affaire de déchets toxiques en Côte d'Ivoire en est une illustration.

Ce modèle productiviste qui sous-tend la nouvelle économie mondialisée n'est pas la seule cause de la vulnérabilisation de la nature. L'appauvrissement des populations rurales est une cause non négligeable. Allen Hammond (2000) observe que la lutte pour la survie conduit les paysans à avoir plus d'enfants, à cultiver plus de terres exposées à une érosion rapide, à défricher toujours plus de forêts et à élever toujours plus de bétail sur des pâturages

déjà surchargés. Il en résulte une dégradation de l'environnement, notamment la déforestation dont les effets sur le climat ne sont plus à démontrer.

3. Economie comme projet anthropologique

C'est par rapport à ces problèmes de vulnérabilité ou de fragilité que se comprend l'aspiration des hommes à un autre monde qui ne peut intervenir qu'au prix d'un changement radical et d'une transformation profonde. Cette transformation, exigée par la tendance actuelle de la nouvelle économie mondialisée, est ce Cupero (2006, p. X) nomme la quatrième phase de l'économie : « Il faut qu'une quatrième phase de l'évolution du rôle de l'économie dans la société vienne remplacer la phase actuelle, afin d'assurer un juste équilibre entre les valeurs économiques et éthiques ». Au paradigme de l'autonomisation de l'économie, il faut substituer celui de l'interaction entre l'économie et l'éthique : « A l'aube de ce nouveau siècle, écrit encore Cupero (2006, p. IX), nous prenons toujours plus conscience que l'économie en général, et le commerce en particulier, ne peuvent être dissociés des valeurs morales et spirituelles ».

Ce postulat d'un ancrage normatif de l'économie est souvent source de confusion. Tel qu'il est envisagé dans cette étude, l'ancrage normatif de l'économie ne signifie pas une sous-estimation du statut opératoire de la force productive qu'est l'économie dans le processus historique. Il ne doit pas porter atteinte au rôle fondamental que joue la rationalité économique dans le développement des nations. Des théories contemporaines du développement insistent suffisamment sur les avantages que les luttes nationales pour le développement et pour la souveraineté tirent de l'interaction entre la rationalité économique et la rationalité scientifique que consacre la nouvelle économie (Akakpo, 2010, p. 23-39). Les critiques de l'économie et de la technoscience, deux piliers fondamentaux du libéralisme moderne (Fukuyama, 1992), apparaissent légitimes quand elles dénoncent les dangers potentiels qui sont susceptibles d'en découler. Mais elles deviennent abusives quand elles ne se réduisent qu'à cela seul la

technoscience et l'économie. Jürgen Habermas (1973) souligne à juste titre le caractère utopique de tout projet de transformation du monde qui dirait ses adieux à la rationalité conquérante, parce que cette dernière est la condition de reproduction des hommes et des sociétés. Cette considération nous permet de dire que ce que nous lisons dans l'aspiration à un autre monde n'est pas le rejet de la rationalité conquérante mais la quête pénible des conditions normatives de son évolution plus humaine.

Ce que doit signifier l'ancrage normatif de l'économie est tout simplement son enracinement anthropologique. De ce point de vue, l'économie doit être comprise comme projet de l'homme et trouve sa raison d'être originelle dans le cadre général de l'activité instrumentale. D'après Habermas, l'activité instrumentale est un projet anthropologique qui consiste en une libération des nécessités, de la faim et de la misère. Il en résulte que l'une des valeurs fondamentales, qui doit orienter l'agir économique, est la préservation de la vie. Orienté par cette valeur, l'agir économique trouve tout son sens dans la lutte contre la pauvreté comme le veulent les Objectifs du Millénaire pour le Développement.

Ce que l'on attend de l'activité économique comprise comme projet anthropologique, ce n'est pas uniquement la libération de la faim et de la misère. On espère également que l'économie, par l'amélioration des conditions matérielles de vie qu'elle promet, contribue à la rationalisation de l'interaction, à l'éradication des situations de servitude et d'humiliation. Dans la perspective hégélienne, l'activité instrumentale et l'interaction sont étroitement liées comme le montre la dialectique du maître et de l'esclave. L'esclave, en travaillant, se libère de la domination de la nature ; mais par la même occasion il met fin à la relation du maître et de l'esclave.

Il est vrai que le progrès économique et la rationalisation de l'interaction ne sont pas automatiquement liés : car « La libération de la faim et de la misère, rappelle Habermas (1973, p. 211), ne coïncide pas nécessairement avec la libération de la servitude et de l'humiliation ». La mondialisation de l'économie s'accompagne de l'inégalité sociale, de la paupérisation, de la violence et des guerres. Cependant le progrès économique couplé avec « la ratio-

nalisation sur le plan du cadre institutionnel » (Habermas, 1973, p. 67) peut contribuer à l'amélioration de l'interaction sociale.

Pour renouer l'économie avec son projet anthropologique, il convient de renforcer la responsabilité humaine. Cette responsabilité reçoit ici le sens fort d'appel, d'interpellation de l'homme et des institutions à sauver l'humanité de la vulnérabilité. Il s'agit d'un engagement en faveur de ce qui constitue la raison d'être de l'économie. La responsabilité ici postulée ne doit pas se réduire à la perspective de l'éthique privée. Elle doit épouser la logique de l'éthique publique. L'éthique privée est la relation convenable que chacun entretient avec lui-même et avec ceux qui sont ses proches, les plus immédiats. Mais dans le cadre de l'éthique publique il s'agit du rapport que chacun doit entretenir avec ses semblables dans l'espace public, avec ses semblables en tant que citoyens, professionnels, collègues, et clients. Dans toutes ses formes d'objectivation de la relation interpersonnelle dans l'espace public, il est urgent de cultiver la responsabilité.

Cela ne constitue nullement une vue d'esprit. Des tentatives d'articulation du primat fonctionnel et du primat éthique s'observent déjà dans le monde de l'économie où l'on parle *d'entreprise solidaire* ou *d'économie solidaire* (Favreau, 2003). Ces initiatives qui mettent l'homme au centre de l'économie reposent sur une autre perception de l'employé et du travail. L'employé n'est plus un simple salarié ; il est celui dont les besoins sont pris en compte. Ces économies solidaires ne sont pas uniquement des lieux de contrat froid du travail. Ce sont de véritables lieux de solidarité, de rencontre, de discussion, de sortie, de mise en confiance et d'écoute de l'autre.

La prise en compte en économie de la responsabilité envisagée comme attention à ce qui advient à l'autre est l'écho d'une transformation majeure intervenue dans l'analyse économique. Avec l'émergence du concept du développement humain, l'année 1990 marque un tournant décisif dans la pensée économique contemporaine. Cette évolution est d'autant plus décisive qu'elle a introduit une transformation de la conception de la notion du développement dans les institutions internationales. Ainsi, le Programme des Nations-Unies pour le Développement centre sa

stratégie et son action sur le développement humain. Dès lors, l'analyse économique se trouve de plus en plus centrée sur des thèmes de bien-être et d'épanouissement de l'individu, de pauvreté et d'inégalité. Centrée sur l'individu et son bien-être, la pensée économique contemporaine relativise et enrichit les thèmes classiques de prix, de taux de chômage, de ressources, de croissance, de fonctions d'utilités ou de production.

Cet intérêt de l'analyse économique à l'individu et à son bien-être signale la réintroduction de l'éthique en économie comme l'illustre parfaitement les travaux d'Amartya Sen (1993) intitulés *Éthique et économie*. C'est dans cette perspective que Sen estime que le drame de l'économie moderne réside dans sa rupture avec l'éthique : « L'économie moderne s'est trouvée considérablement appauvrie par la distance qui a éloigné l'économie de l'éthique » (Pellé, 2009, p. 14).

L'enracinement éthique de l'économie qu'Amartya Sen réclame pour surmonter cette rupture dramatique passe par la réinstallation de l'homme au sein de la pensée et de la pratique économique. C'est cet ancrage éthique de l'économie qui se trouve reflété dans l'approche par les capacités défendue par Amartya Sen. Contrairement à l'approche rawlsienne trop centrée sur la distribution des ressources et par conséquent insensible au contexte psychologique, environnemental, culturel de l'individu, l'approche capababiliste exige que l'on prête une attention particulière à l'état problématique dans lequel se trouvent les individus, aux possibilités offertes aux défavorisés de choisir des fonctionnements. La notion de capacité telle qu'introduite par Amartya Sen se comprend à partir du concept de fonctionnement qui selon Sophie Pellé regroupe l'ensemble des réalisations qu'un individu peut accomplir au cours de sa vie :

Les fonctionnements incluent des éléments simples, comme être en bonne santé, jouir d'un gîte et d'une alimentation suffisante, mais comprennent aussi des phénomènes plus complexes comme le fait d'étudier, de voter, ou de pouvoir entreprendre librement des projets. La capacité d'un individu se définit alors comme l'ensemble des fonctionnements que cet individu aurait pu réaliser (s'engager en politique, embrasser une carrière scientifique, etc.), parmi lesquels il choisit de n'en réaliser qu'un certain nombre (Pellé, 2009, p. 7).

On peut dire que les fonctionnements désignent l'ensemble des « être » et des « faire » d'une personne. Le fonctionnement d'une personne est son accomplissement, sa réalisation, ce qu'elle parvient à faire ou à être. On peut classer ces fonctionnements en deux catégories : les fonctionnements effectifs et les fonctionnements possibles. Les fonctionnements effectifs sont des états et des activités qu'une personne parvient à réaliser effectivement. Les fonctionnements possibles sont des états et des activités qu'une personne aurait pu réaliser si elle avait bénéficié de certaines conditions. La capabilité se comprend donc comme l'ensemble des fonctionnements effectifs et possibles d'une personne, c'est-à-dire l'ensemble des options qu'elle aurait pu choisir, celles qu'elle a effectivement choisies et toutes les autres fins qu'elle pouvait atteindre mais qu'elle n'a pas choisies de poursuivre. Cette approche capabiliste indique, selon Sophie Pellé, que l'évaluation du bien-être d'une personne ne peut se limiter à la simple considération des options effectivement faites mais doit estimer aussi le domaine des possibles qui leur était accessible. En tant que capacité à fonctionner, à réaliser des activités et des états, les capacités renvoient de ce fait aux différentes occasions dont disposent les individus pour parvenir à réaliser les qualités de bien-être qu'ils auraient choisies et voulues. Selon Sophie Pellé cette approche capabiliste d'Amartya Sen centrée sur l'être humain et son épanouissement, montre que l'homme n'est pas seulement un moyen pour l'économie ; il en est fondamentalement la norme.

Conclusion

L'analyse de l'évolution de la nouvelle économie mondialisée souligne le paradoxe structurel qui la caractérise. La transnationalisation de l'économie présente des avantages réels pour les hommes et les nations en quête légitime de développement et de souveraineté. Cependant, la nouvelle économie dans le monde contemporain, du fait de son autonomisation à l'égard des valeurs et de son hégémonie que renforce la mondialisation, domine l'homme, les sociétés, la politique au lieu de les servir. C'est ce paradoxe structurel qui justifie aujourd'hui l'aspiration à un autre

monde qui sous-tend les mouvements antimondialistes. Ce qui se lit dans la demande d'un autre monde n'est pas le rejet de la rationalité économique, mais son ancrage normatif. Ce dernier doit être compris comme enracinement anthropologique de l'activité économique. L'économie ne peut mieux accompagner et renforcer la logique du progrès à visage humain que quand elle est resituée comme projet anthropologique.

Références

- Akakpo, Y. (2009). *L'horizon des sciences en Afrique*. Bern : Peter Lang.
- Akakpo, Y. (2010). Invention et souveraineté. Remarques sur l'agenda de la nouvelle mondialisation. *Le cahier philosophique d'Afrique. Revue internationale de philosophie*, Presses Universitaires de Ouagadougou, 008, p. 23-39.
- Arendt, H. (1995). *Qu'est-ce que la politique?*. Paris : Seuil.
- Baudrillard, J. (1970). *La société de consommation*. Paris : Denoël.
- Bowao, Ch. (2004). *La mondialité entre histoire et avenir*. Paris : Paari.
- Cicéron, (1998). *De la République*. Trad. Ch. Appuhn. Paris : Flammarion.
- Cupero, R., (2006). Préface. In C. Stückelberger, *Une éthique du commerce mondial*. Paris : Cerf.
- Favreau, L. (2003). *L'économie sociale et solidaire. Pôle éthique de la mondialisation ?*. Paris : Unesco.
- Fukuyama, F. (1992). *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris : Flammarion.
- Habermas, J. (1973). *La technique et la science comme idéologie*. Paris : Gallimard.
- Habermas, J. (1999). *L'intégration républicaine*. Paris : Fayard.
- Habermas, J. (2000). *Après l'Etat-nation. Une nouvelle constellation politique*. Paris : Fayard.
- Hammond, A. (2000). *Quel monde pour demain ? Scénarios pour le XXI^e siècle*. Paris : Nouveaux Horizons.

- Hegel, G. W. F. (1991). *La phénoménologie de l'esprit*. Paris : Aubier.
- Honneth, A. (2006). *La société du mépris*. Paris : La Découverte.
- Honneth, A. (2007). *La réification. Petit traité de Théorie critique*. Paris : Gallimard.
- Pellé, S. (2009). *Armatya K. Sen : la possibilité d'une éthique économique rationnelle*. Thèse de doctorat en science économique. Paris : Université Paris I- Panthéon Sorbonne.
- Platon (2006). *Les lois. Livres VII à XII*. Trad. Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris : Flammarion.
- Rich, A. (1994). *Éthique économique*. Genève : Labor et Fidès.
- Saint Thomas d'Aquin (1984). *Somme théologique*. Trad. A. Poulain et A. Roguet. Paris : Cerf.
- Stückelberger, Ch. (2006). *Une éthique du commerce mondial*. Paris : Cerf.

Libéralisme politique et éthique de la diversité chez John Rawls

Bantchin NAPAKOU
Université de Lomé

Les principes de liberté et d'égalité qui sont au fondement de la démocratie moderne ont rendu possible l'émergence d'autres valeurs comme la tolérance et le respect du pluralisme. C'est ainsi que la pluralité des doctrines religieuses, morales et philosophiques est devenu un facteur de la dynamique sociale. Comment construire une société juste à partir de la diversité des hommes et la pluralité des doctrines raisonnables mais incompatibles entre elles ? L'effort de Rawls réside dans la conciliation de cette exigence de la diversité avec les impératifs de la coopération sociale par la recherche des principes de justice pouvant être acceptables par tous. Notre analyse met en exergue l'apport novateur de Rawls au sein de la pensée libérale et de la philosophie politique contemporaine.

1. Aux fondements du libéralisme classique

La conception libérale de la politique renvoie à la liberté, comprise comme la faculté qu'a l'être humain d'être l'auteur de son destin sans être empêché par des obstacles extérieurs. En remontant dans l'histoire, les origines religieuses du libéralisme peuvent être recherchées dans le protestantisme, et plus particulièrement dans la doctrine de Calvin où est affirmé le caractère inviolable de la conscience humaine et de son droit absolu à la liberté religieuse. Créés à l'image de Dieu et doués de volonté et de raison, les hommes ne comptent désormais que sur leur foi pour assurer leur salut en rejetant toutes les hiérarchies. Ceci a conduit à la nécessité de reconnaître le pluralisme religieux. Ainsi, l'appel à la tolérance, la liberté de conscience ont garanti le pluralisme religieux et la diversité des opinions. Cette prise en compte du pluralisme a permis de surmonter les conflits entre les individus

souverains, convaincus de la vérité de leur croyance et de reconnaître la pluralité des religions et des sectes religieuses en Europe au XVII^e siècle. La liberté de conscience a aussi permis l'avènement des doctrines philosophiques utilitaristes et libérales.

On peut aussi dire que la pensée libérale est étroitement liée aux doctrines modernes du droit naturel. Celui-ci est compris comme un droit dont dispose l'individu à l'état de nature, état dans lequel il vit avant sa socialisation. L'état de nature est une hypothèse de travail et n'a pas d'existence historique, il a une fonction méthodologique qui a permis aux philosophes du droit naturel comme Hobbes, Spinoza, Locke et Rousseau de mettre l'accent sur la souveraineté de l'individu, cette qualité de l'homme à l'état de nature. Le point commun à tous ces auteurs est que les hommes sont par nature libres et égaux. À l'état de nature, les hommes sont dans une situation caractérisée par leur indépendance naturelle. Dans un tel état, il n'existe pas de subordination naturelle des êtres humains. Chacun est souverain et libre dans les manifestations de sa vie. Il y a dans cette perspective, un individualisme moral qui fonde la souveraineté de l'individu et qui s'oppose à toute subordination naturelle. Comme le note Catherine Audard (2009, p. 29) :

La thèse centrale du libéralisme peut se résumer en une formule : il n'existe pas de subordination naturelle des êtres humains et chaque individu est souverain et libre de décider pour lui-même face à toutes les autorités, morales, religieuses, les pouvoirs politiques ou autres, tous les despotismes qui voudraient le soumettre. Cette souveraineté illimitée est fondée sur une conception de la nature humaine qui est individuée avant d'être sociale.

Dans cette perspective, l'accent est mis sur la liberté comprise comme un droit naturel intrinsèquement lié à la nature de l'homme, inséparable de son essence. Pour montrer cette valeur du droit naturel, Rousseau affirme que la qualité d'homme est inséparable de l'idée de liberté. Un homme qui aliène sa liberté perd sa qualité d'homme, car la liberté a une valeur qui fait qu'elle ne peut faire l'objet d'une renonciation. Elle est un droit naturel que chacun tient de sa nature et qui le spécifie en tant qu'homme. De ce fait, il n'y a pas d'homme qui ne puisse se définir sans réfè-

rence à cette liberté naturelle : « renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme » (Rousseau, 1966, p. 46). De ce point de vue, l'état de nature constitue une instance normative à partir de la laquelle peuvent être déduites toutes les lois de la société politique.

Dans cette perspective, chez Locke, l'autorité de la conscience permet d'inscrire la souveraineté des individus dans un cadre d'imposition de droits et de limites à l'autorité politique. Avant Locke, Hobbes a construit un modèle politique qui part de la liberté des individus à l'état de nature et aboutit à une soumission de ces derniers au pouvoir absolu du souverain. La nouveauté de Locke par rapport à Hobbes est de concevoir l'individu souverain comme un sujet de droit dont le droit le plus important est celui de résistance à l'oppression. L'originalité de Locke souvent considéré comme le fondateur du libéralisme classique vient du fait que dans sa doctrine de la résistance politique, la liberté naturelle fait que le pouvoir politique est placé dans les mains des individus. Les droits individuels à l'état de nature précèdent les droits du citoyen, car l'homme est par nature doué de conscience et de jugement. Les citoyens possèdent certains droits individuels qui sont indépendants de toute autorité politique et qui assurent sa légitimité. Ces droits naturels doivent être protégés par les droits politiques :

Si les hommes qui s'associent abandonnent l'égalité, la liberté et le pouvoir exécutif, qu'ils avaient dans l'état de nature, aux mains de la société pour que le pouvoir législatif en dispose selon que le bien social l'exigera, chacun agit de la sorte à la seule fin de mieux protéger sa liberté et sa propriété, car on ne saurait prêter à une créature raisonnable l'intention de changer d'état pour être plus mal (Locke, 1997, p. 207).

Chez Locke, l'état de nature est caractérisé par la liberté et la propriété. Car l'individu est une propriété de soi, c'est-à-dire qu'il n'appartient à personne, ce qui lui confère un droit de contrôle sur ses facultés (conscience, esprit), sur son corps, sa vie et ses biens. Ce qui fait que la notion de propriété privée et le lien

qu'elle entretient avec la propriété de soi sont très significatifs. La propriété privée est inséparable de l'espace personnel et privé de la conscience :

La propriété privée est donc inséparable, pour Locke, de l'espace personnel et privé de la conscience, du moi, tout comme de celui, matériel, de la maisonnée, des terres, du capital. Protéger la propriété privée, c'est garantir l'inviolabilité de l'espace privé qui fonde à la fois la sécurité physique et le salut de l'âme (Audard, p. 60).

Cette considération fait que le sujet de droit se définit par sa propriété et fait l'objet de protection légale. Si la liberté est un droit naturel, elle devient une instance normative inséparable de la vie sociale. Le passage de l'état de nature à l'état social, caractérisé par l'apparition des institutions politiques n'est que l'œuvre de cette liberté. L'autorité politique se fonde sur la volonté des sujets à être eux-mêmes la source ultime de toute légitimité. La formation d'un corps politique censé protéger les individus et leur garantir leurs droits ne peut exclure de sa finalité la protection des libertés individuelles.

Au plan politique, cette liberté s'analyse en termes d'interdiction faite aux gouvernants de s'immiscer dans la sphère d'indépendance individuelle laissée à chacun. L'individu se voit reconnaître les moyens d'opposer à l'État des barrières à sa pénétration dans la zone de libre conduite individuelle. Il s'agit de la reconnaissance d'une sphère privée où l'individu ne sera gouverné que par sa conscience. Cette liberté-autonomie, considérée comme liberté des Modernes est souvent opposée à celle des Anciens, qui, elle, se réduit à une liberté-participation. Celle-ci est comprise comme la faculté laissée aux citoyens de choisir leurs représentants. Benjamin Constant (1980, p. 494-495) a mis à l'honneur cette liberté inconnue des Anciens dans sa célèbre conférence prononcée à l'Athénée royale de Paris en 1819, soulignant qu'elle est :

Pour chacun le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir ni être arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière, par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus. C'est pour chacun le droit de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer ; de disposer de sa propriété, d'en abuser même ; d'aller,

de venir, sans en obtenir la permission, et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches. C'est, pour chacun, le droit de se réunir à d'autres individus, soit pour conférer sur ses intérêts, soit pour professer le culte que lui et ses associés préfèrent, soit simplement pour remplir ses jours et ses heures d'une manière plus conforme à ses inclinations, à ses fantaisies. Enfin, c'est le droit, pour chacun, d'influer sur l'administration de tous ou de certains fonctionnaires soit par des représentations, des pétitions, des demandes, que l'autorité est plus ou moins obligée de prendre en considération.

Cette liberté, jointe à l'égalité fonde le libéralisme classique. Ce second principe fait de tous les citoyens des êtres identiques sans considération de leur différence. Dans le libéralisme classique, « tous les hommes naissent libres et égaux », formule reprise dans la plupart des différentes déclarations des droits de l'homme. C'est ainsi que la doctrine du libéralisme est liée à la théorie des droits de l'homme surtout lorsqu'on se réfère à la première génération des droits de l'homme. Fondés sur la liberté individuelle, ces droits sont souvent appelés des droits-libertés en ce qu'ils constituent un ensemble de droits opposables au pouvoir. Ils regroupent les droits civils et politiques. Les droits civils assurent aux individus une sphère d'indépendance personnelle dans certains domaines qui constituent une limite au pouvoir d'intervention de l'autorité politique.

Au fondement de ces droits, se trouve la conception d'une liberté négative comprise comme indépendance individuelle et qui permet aux individus d'agir à leur guise sans être empêchés par les obstacles extérieurs, une liberté qui se déploie sans restriction extérieure. Parmi ces droits-libertés, il y a la liberté de pensée, la liberté d'expression, la liberté de culte, la liberté du travail, la liberté du commerce, la liberté de réunion, la liberté d'association etc. À ceux-ci, s'ajoutent les droits politiques qui expriment la conception d'une liberté plus définie comme la capacité des individus d'être leur propre maître, notamment sous la forme de l'autonomie politique ; c'est-à-dire du pouvoir de participer à l'établissement de l'ordre politique qui s'impose à eux.

Le libéralisme est donc fondé sur une certaine conception de la liberté et partant, des rapports entre l'individu et le pouvoir, les citoyens et l'État. Pour le libéralisme classique, le rôle légitime de

l'État est la protection des libertés individuelles. Catherine Audard (p. 10) conçoit la théorie du libéralisme comme celle qui « *définit* ce qu'est la société « bonne » ou « juste », celle où chacun est le meilleur juge de ses intérêts et de la conduite de sa vie, laissé aussi libre que possible, tant qu'il ne nuit pas à autrui et n'attente pas aux intérêts vitaux de personne ».

C'est cette conception du sujet humain comme sujet de droit avec des droits imprescriptibles que Kant renforcera pour faire de l'État de droit une protection du sujet moral. La notion de justice devient la voie de la coopération humaine dans le respect de la liberté de chacun. Idée ingénieuse qui sera reprise par John Rawls dans sa reformulation des principes du libéralisme.

2. Les fondements de la pensée libérale de Rawls

Le libéralisme démocratique de Rawls peut, selon Catherine Audard (p. 412.) être compris à partir de son quadruple apport : un libéralisme anti-utilitariste, un libéralisme procédural, un libéralisme égalitariste et un libéralisme républicain. La critique rawlsienne de l'utilitarisme est axée sur la remise en cause des principes de justice. Pour Rawls, en fondant les principes de justice sur le bonheur du plus grand nombre comme le fait l'utilitarisme, les droits fondamentaux des minorités peuvent être sacrifiés. L'utilitarisme est fondé sur le principe de la recherche du bien-être pour le plus grand nombre. Dans une telle doctrine, la justice et l'équité sont fondées sur le règne des préférences majoritaires. Un gouvernement est démocratique et légitime s'il vise le plus grand bonheur pour le plus grand nombre. Or la véritable justice demande aussi bien une augmentation quantitative du bien-être qu'un accès équitable aux biens sociaux premiers. L'égalité des chances demeure formelle si les conditions sociales et économiques pouvant permettre l'exercice des droits individuels n'existent pas. Dans ce sens, Rawls pense qu'il y a une priorité de la justice sur les impératifs économiques. Car, il est possible d'améliorer considérablement le sort des plus défavorisés, d'éliminer les injustices structurelles dans le respect des droits fondamentaux des citoyens. De ce point de vue, la conception de « la

justice comme équité » est une voie ouverte pour lutter contre les inégalités injustes tout en acceptant les inégalités nécessaires pour l'amélioration du sort de tous les citoyens. Ceci implique un libéralisme procédural, égalitariste et républicain.

Dans cette perspective, le libéralisme politique de Rawls est fondé sur la recherche des principes de justice qui puissent gouverner une société démocratique, caractérisée par la diversité des hommes quant à leur classe sociale, à leur talent, à leur sexe, à leur race, à leur conception du bien, etc. Rawls va chercher à montrer comment un consensus démocratique sur les principes de justice peut être envisagé de manière à être accepté par les plus défavorisés et les plus favorisés, autrement dit, il s'agit de rechercher un consensus démocratique acceptable par tous les membres de la coopération sociale, par tous les citoyens. Dans un monde où les principes religieux et métaphysiques ne servent plus d'instance de légitimation, une discussion publique examinant et confrontant les diverses organisations ainsi que les principes les justifiant est la seule manière d'aboutir à un consensus. Car l'espace public rassemble une diversité d'intérêts conflictuels et susceptibles de donner lieu à une pluralité de réponses possibles. La discussion sur la juste organisation permet d'aboutir à un choix acceptable par tous.

Pour résoudre ce problème que pose le fait des inégalités dans les sociétés démocratiques contemporaines, Rawls n'hésite pas à recourir à des schèmes qu'il affirme volontiers hériter des théories du contrat social développées par Hobbes, Locke, Spinoza et Rousseau. Tandis que les théoriciens du contrat social ont recours à l'idée de contrat pour légitimer l'autorité politique, Rawls l'emprunte pour rechercher les principes de justice. Il retourne à l'idée de la liberté et de l'égalité comme des droits naturels, existant indépendamment des législations. Résumant son point de départ, John Rawls (1997, p. 20) écrit : « Parmi toutes les conceptions traditionnelles, c'est celle du contrat qui se rapproche le mieux de nos jugements bien pesés sur la justice et qui constitue la base morale qui convient à une société démocratique ». Pour trouver un terrain d'entente entre les individus qui se distinguent par des appartenances diverses, Rawls use des concepts de « posi-

tion originelle » et de « voile d'ignorance ». La « position originelle » est une fiction rawlsienne à l'image de l'état de nature chez les théoriciens du contrat social qui vise à mettre les individus dans une situation d'égalité naturelle pour discuter des principes de justice sous « voile d'ignorance ». Cependant, dans la conception rawlsienne de la justice comme équité, les individus qui coopèrent sont des êtres sociaux et soumis à des influences structurelles.

Cela fait que la position originelle est un procédé de représentation dont le but est de clarifier certains aspects sur lesquels les principes de justice peuvent et doivent être fondés. C'est aussi une position à l'image d'une situation équitable qui considère la liberté et l'égalité des partenaires, étant donné qu'ils sont des êtres rationnels. Cette conception de la personne peut être comprise au sens kantien du terme à travers l'autonomie de la personne humaine. Chez Kant, c'est l'autonomie qui est la condition de notre humanité, elle fonde la dignité de l'homme. Un individu est autonome dans la mesure où il a la capacité de s'autodéterminer. Ceci signifie que l'homme dans tout usage de sa personne a le droit et le devoir de rester libre. L'homme est non seulement celui par qui les valeurs sont, mais encore il constitue une valeur en tant que telle, une valeur sans reste, une valeur en soi. En vertu de son humanité, il a une valeur irréductible qui fonde sa dignité.

Cette conception de la personne fait de la position originelle une idée médiatrice de mise en rapport des convictions bien pesées des citoyens. Les individus sont considérés comme des êtres libres et égaux dotés de facultés morales, avec des aptitudes à s'entendre sur des principes communs qui puissent régir leur vivre-ensemble. Les citoyens sont envisagés comme des personnes engagées dans la coopération sociale et capables de remplir ce rôle toute leur vie. Ces personnes au sens de Rawls (2008, p. 39-40) possèdent « les deux facultés » qui peuvent être décrites de la façon suivante :

- (i) L'une de ces facultés est la capacité d'un sens de la justice : celle de comprendre, d'appliquer, et d'agir selon (et non pas seulement en conformité avec) les principes de la justice politique qui spécifient les termes équitables de coopération sociale. (ii) L'autre faculté morale est la capacité d'une conception du bien : celle d'avoir, de réviser et

de chercher à réaliser rationnellement une conception du bien. Il s'agit d'une famille ordonnée de fins ultimes et d'objectifs qui définissent la conception qu'une personne a de ce qui fait la valeur de la vie humaine, ou de ce qui est considéré comme une vie totalement digne d'être vécue. Les éléments d'une telle conception prennent normalement place au sein de doctrines englobantes de nature religieuse, philosophique, ou morale, à la lumière desquelles les divers fins et objectifs sont ordonnés et compris.

Les citoyens peuvent être considérés comme des personnes égales dans la mesure où ils possèdent des facultés morales nécessaires qui leur permettent de s'engager durant toute leur vie dans la coopération sociale en tant que citoyens égaux. Ils sont des personnes libres sous deux rapports. D'une part, ils ont la capacité d'avoir une conception du bien et la possibilité de la réviser et de la changer sur des bases rationnelles et raisonnables s'ils le désirent. Ils peuvent aussi revendiquer le droit d'envisager leur personne comme indépendante d'une conception du bien à laquelle ils ne peuvent s'identifier. Ils peuvent par exemple changer de religion ou ne pas croire. D'autre part, ils sont des personnes libres dans la mesure où ils s'envisagent comme la source de légitimation des revendications à l'égard de leurs institutions.

Ainsi, contrairement au libéralisme classique dans lequel le contrat social sert à légitimer le pouvoir politique par le recours au consentement, Rawls voit dans le contrat social une théorie éthique et non politique, qui sert à justifier les limites nécessaires à la liberté et à l'égalité au nom de la justice. Ce fondement éthique du contrat social fait que l'accord entre les partenaires peut être équitable. Pour parvenir à un tel accord, il est requis que les partenaires remplissent certaines conditions préalables. Non seulement l'accord doit être fondé sur l'équitabilité des personnes libres et égales mais aussi sur le fait que certaines personnes ne doivent pas posséder un avantage de négociation inéquitable sur les autres. Car laissés à eux-mêmes, les partenaires seront tentés de choisir les principes de justice qui protègent les intérêts particuliers de ceux qu'ils représentent et les avantages qu'eux seuls peuvent avoir dans la coopération sociale. Aussi, les avantages historiques contingents et les influences accidentelles du passé ne doivent pas influencer ou servir de point d'appui à un accord sur les

principes, car ces derniers sont destinés à régir la structure de base d'une société au temps présent et pour l'avenir :

Les conditions que doit remplir un accord équitable conclu entre les personnes libres et égales sur les premiers principes de justice appropriés à cette structure de justice imposent l'élimination des avantages de négociation qui apparaissent nécessairement au cours du temps, dans n'importe quelle société, sous l'effet de tendances historiques et sociales cumulatives (Rawls, 2008, p. 36).

La position originelle, avec sa composante le « voile d'ignorance » définit ce procédé argumentatif à partir duquel cet accord équitable entre les personnes libres et égales peut être conclu. Cette idée répond au problème posé par la possibilité d'extension de l'idée d'un accord raisonnable à celle d'un accord sur les principes de justice devant régir la structure de base. La position originelle sert de principe d'impartialité et d'équité, car elle place les individus sur un même plan, abstraction faite de leurs différences. Quant au voile d'ignorance, il traduit la situation dans laquelle se trouvent les partenaires, abstraction faite des contingences de tous genres de personnes qu'ils représentent:

Dans cette position originelle, les partenaires ne sont pas autorisés à connaître les positions sociales où les doctrines englobantes particulières des personnes qu'ils représentent. Ils ne connaissent pas non plus la race, le groupe ethnique, le sexe, ou les dons innés variés comme la force et l'intelligence de ces personnes, lorsque ces derniers restent dans les bornes normales. On exprime toutes ces limites sur l'information disponible de manière figurée, en disant que les partenaires sont placés derrière un voile d'ignorance (Rawls, 2008, p. 35).

Derrière le voile d'ignorance, nous n'avons plus accès aux informations particulières qui peuvent nous favoriser. Nous sommes placés dans une situation qui ramène tout le monde sur le même plan et le fait ignorer toutes ses appartenances et les particularités qui peuvent le distinguer des autres. L'utilité du raisonnement dans la position originelle est d'amener tout le monde à penser comme s'il pouvait occuper toute situation possible dans la société. Il peut être riche ou pauvre, homme ou femme, fort ou faible, noir ou blanc, intelligent ou inintelligent, favorisé ou défavorisé. En d'autres termes, dans la métaphore du voile d'ignorance, il y a un

pouvoir de rassemblement, car la position originelle est une situation dans laquelle les êtres humains sont considérés comme des semblables ; ils partagent une commune humanité, ont les mêmes besoins et aspirations. C'est aussi une position qui s'appuie sur le principe de réciprocité, car chacun se met à la place de l'autre pour évaluer les avantages et les inconvénients des principes susceptibles de fonder la justice.

Dans ce cas, pour choisir, les individus ne peuvent que choisir ce qui leur sera avantageux le plus possible surtout lorsqu'ils seraient en position de défavorisés. Ils pourraient faire en sorte que les plus défavorisés soient les plus avantagés dans les situations. C'est le sens même de la justice procédurale chez Rawls, car non seulement les principes sont choisis par les individus eux-mêmes mais encore, elle considère la société juste comme celle où la situation des plus défavorisés est la meilleure possible : « Les seules inégalités justifiées sont donc celles qui, quand les droits égaux de chacun et la juste égalité des chances sont respectés, produisent une meilleure situation pour les plus défavorisés » (Audard, p. 439).

C'est la raison pour laquelle la procédure suivie doit être elle-même équitable. Cette procédure se fonde à juste titre sur trois principes. D'abord, celui de l'impartialité qui considère que le résultat obtenu ne doit pas avantager certains de manière arbitraire. Ensuite, celui de la réciprocité qui pose que tout droit ou obligation attribué à l'un des membres doit l'être aussi pour tous les autres. Enfin, celui de l'avantage mutuel qui souligne que la situation des membres de la communauté ne doit pas s'empirer. De par ses fondements, cette théorie de la justice comme équité est normative. À cet égard, l'accord entre les partenaires dans la position originelle doit être considéré à la fois comme hypothétique et non historique :

(i)

il est hypothétique, dans la mesure où nous cherchons à savoir ce que les partenaires accepteraient ou auraient accepté, et non ce qu'ils ont accepté.

(ii)

il est non historique, puisque nous ne supposons pas que l'accord ait jamais été conclu, ni qu'il puisse même l'être. Le pourrait-il

que cela ne ferait aucune différence. (Rawls, 2008, p. 37).

Cette procédure permet ainsi de dégager des principes équitables de justice qui sont susceptibles d'être acceptés par les citoyens qui coopèrent. La conception de la justice équitable s'appuie sur les meilleurs arguments. Les deux principes de justice auxquels on parvient sont :

- a) Chaque personne a une même prétention indéfectible à un système pleinement adéquat de libertés de base égales, qui soit compatible avec le même système de liberté pour tous ; et
- b) Les inégalités économiques et sociales doivent remplir deux conditions : elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances ; ensuite, elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus défavorisés de la société (le principe de différence). (Rawls, 2008, p. 69-70).

Le premier principe signifie que chacun aura les mêmes droits et devoirs de base. Il s'agit d'une reconnaissance des mêmes droits fondamentaux comme la liberté de pensée et la liberté de conscience, les libertés politiques et la liberté d'association, les libertés incluses dans la notion de liberté et d'intégrité de la personne ; autrement dit les droits et libertés protégés par l'État de droit. Le second principe signifie que les inégalités de fait ne sont justes que lorsqu'elles sont à l'avantage des plus défavorisés. Dans la perspective rawlsienne, le premier principe (celui de l'égalité des libertés) a priorité sur le second, et au sein du second, le principe d'égalité des chances a priorité sur le principe de différence. L'égalité équitable des chances prend ici le sens de l'égalité libérale. La société doit aussi établir d'autres garanties, des chances égales d'éducation pour tous, quel que soit le revenu familial. À cet effet, la justice comme équité apparaît comme une conception politique de la justice. Fondée sur la diversité des êtres humains, elle inaugure au plan philosophique une éthique de la diversité. Cette orientation éthique apparaît aussi dans le problème que pose le fait du pluralisme raisonnable.

3. Du pluralisme raisonnable au consensus par recoupement

Pour Rawls, les sociétés démocratiques sont par essence des sociétés libres. Il distingue le « pluralisme simple » et le « pluralisme raisonnable ». Le fait du pluralisme est l'existence d'une pluralité de doctrines compréhensives tant religieuses, morales, et philosophiques. Il traduit la liberté des individus de choisir leur système de valeurs. Il est aussi l'expression de l'égalité de ces systèmes dans la mesure où aucun d'entre eux ne peut et ne doit imposer sa vision aux autres. Le fait du pluralisme est un trait permanent des sociétés démocratiques. Car la diversité des doctrines compréhensives religieuses, philosophiques et morales antagonistes, incommensurables et irréconciliables apparaîtra et persistera si elle n'existe pas encore. Cependant, ces différentes doctrines sont raisonnables. De ce fait, le pluralisme raisonnable ne s'apparente pas à un désastre mais est perçu comme « le résultat naturel de l'exercice de la raison humaine quand elle se déroule dans un contexte durable d'institutions libres. » (Rawls, 2007, p. 13). Le pluralisme raisonnable est une œuvre caractéristique de la raison pratique.

Dans la perspective rawlsienne, « libérale est une société qui reconnaît ce pluralisme des conceptions du bien et qui en fait une valeur en posant que la seule attitude convenable vis-à-vis de cette pluralité est la tolérance » (Mesure et Renaut, 2002, p. 65). Le principe de tolérance fonde dans ce cas le respect du pluralisme caractéristique des sociétés démocratiques et libérales. Cette tolérance vise à reconnaître et à donner libre expression aux différentes manifestations des doctrines englobantes présentes dans une société démocratique. Aussi, une telle diversité peut-elle entraîner des désaccords sur le contenu de la vie bonne. Ces désaccords sont à la base du conflit potentiel que met en scène la pluralité irréductible des systèmes de valeurs.

Cette situation décrite par Max Weber et reprise par Sylvie Mesure et Alain Renaut (1996) comme une « guerre des dieux », compare le relativisme des systèmes de valeurs aux divers panthéons des cités antiques. Chaque cité avec ses panthéons, avait des dieux spécifiques, différents et irréductibles aux dieux des

autres cités. Cette métaphore du « polythéisme des valeurs » peut être désignée par la diversité irréductible des conceptions du bien et du mal, l'insurmontable relativisme des valeurs. La diversité est de ce fait pensée comme source de conflit. Dans la perspective wébérienne, les jugements les plus fondamentaux comme les jugements politiques, esthétiques et éthiques, non seulement se valent, mais sont antagonistes. Les doctrines englobantes sont alors incompatibles entre elles parce qu'elles correspondent à autant de perspectives sur le bien, gouvernées par des intérêts particuliers et divergents.

Le problème est de contrôler cette pluralité de doctrines de manière à pouvoir préserver l'unité et la stabilité sociales, de trouver un terrain d'entente entre les individus divisés par des désaccords. Or, l'unité et la concorde exigent l'accord des citoyens sur des principes communs de justice. Rawls pense contrer cette diversité conflictuelle en montrant la possibilité d'un accord sur les principes communs de justice malgré le pluralisme des doctrines compréhensives. Dans ce cas, cette diversité peut être compatible avec l'existence d'une société démocratique. Il s'agit de dissocier le juste et le bien, le droit et la morale.

Pour Rawls (2007, p. 6), le problème du libéralisme politique peut se formuler de la manière suivante : comment est-il possible que des doctrines profondément opposées bien que raisonnables puissent coexister et toutes justifier la conception politique qui forme le socle d'un régime constitutionnel ? La réponse à cette interrogation consiste à élaborer une conception de la justice qui puisse être adoptée par la pluralité des doctrines raisonnables. Dans certains cas, comme le note Rawls, la conception politique de la justice n'est que la résultante de la doctrine compréhensive des citoyens. Or, il est question d'aboutir à une conception politique qui soit commune à tous, bien que les doctrines raisonnables ne le soient pas. D'où une distinction entre les éléments de la conception politique de la justice et ceux des doctrines compréhensives. Telles sont les idées de personnes libres et égales et du bien.

Il faut donc une distinction entre le point de vue public et les points de vue non publics, qui ne sont pourtant pas privés. En

d'autres termes, il faut une distinction entre la raison publique et les raisons non publiques. Ainsi, le pluralisme caractéristique des démocraties contemporaines n'empêche pas la recherche d'un consensus, l'exercice d'une raison commune :

Considérer le pluralisme raisonnable comme un désastre serait considérer l'existence de la raison dans un contexte de liberté également comme désastre. En fait, le succès du constitutionnalisme libéral est apparu comme la découverte d'une nouvelle possibilité sociale : la possibilité d'une société pluraliste relativement stable et harmonieuse (Rawls, 2007, p. 13)

La mise en œuvre de la raison comme faculté médiatrice entre le pluralisme et le consensus est de ce fait requise. La portée démocratique et libérale de la théorie de la justice chez Rawls devient indissociable de la dialectique qui s'instaure entre le pluralisme et le consensus ; il s'agit d'une articulation entre le pluralisme et le consensus. C'est le sens même du pluralisme raisonnable qui désigne l'alternative consistant à rendre possible une société pluraliste fondée sur des principes acceptables par tous.

Dans une telle perspective, le consensus est compris comme une norme politique qui permet de sauvegarder le pluralisme raisonnable. Le principe libéral de légitimité se fonde sur des exigences essentielles caractérisées par les principes et les idéaux que la raison commune de tous les citoyens libres et égaux peut accepter, et qui rendent possible l'exercice du pouvoir politique. Ces principes et idéaux de la conception politique expriment des valeurs politiques qui doivent avoir plus de considération que les autres valeurs susceptibles d'entrer en conflit avec ces valeurs politiques. D'où l'existence d'une relation entre les valeurs politiques et les valeurs non politiques. Ce qui suppose une société bien ordonnée, définie comme une société régie par des principes ne supposant la supériorité d'aucune des conceptions du bien sur les autres. Car l'adhésion partagée à une doctrine englobante ne peut se faire par l'usage oppressif du pouvoir politique et se fonder sur la force, la crainte, la coercition, etc. De ce fait, le consensus par recoupement (*overlapping consensus*) exprime l'idée d'une conception politique de la justice indépendante des doctrines compréhensives tant religieuses, morales que philosophiques dont la

démarche méthodologique se trouve résumée dans la formule suivante :

Nous cherchons plutôt comment élaborer une conception de la justice pour un régime constitutionnel qui semble à la fois défendable en elle-même et qui soit telle que ceux qui soutiennent, ou qui peuvent être amenés à soutenir ce genre de régime, puissent aussi approuver cette conception. Nous supposons que nous ne savons rien d'avance sur les visions englobantes des gens, et nous cherchons à ne pas ériger d'obstacle inutile sur le chemin qui les amène à accepter la conception politique. Cela conduit à l'idée d'une conception de la justice qui ne présuppose aucune vision englobante, et peut ainsi être soutenue par un consensus par recoupement durable de doctrines raisonnables, si la chance et le temps suffisant lui permettent de susciter l'adhésion (Rawls, 2008, p. 63).

L'idée d'un consensus par recoupement repose ainsi sur la possibilité d'ajustement des doctrines englobantes aux impératifs de la coopération sociale. Elle répond à l'exigence de concilier le fait du pluralisme et l'exigence d'une argumentation universaliste. Cela garantit la possibilité d'une unité et d'une stabilité sociales. La division qui s'instaure au sein des sociétés démocratiques, caractérisées par la diversité des doctrines englobantes, incommensurables et irréconciliables, peut ainsi faire place à l'unité et à la stabilité grâce au consensus par recoupement :

Dans un tel consensus, les doctrines raisonnables adoptent la conception politique, chacune à partir de son propre point de vue. L'unité sociale se fait grâce à un consensus sur la conception politique de la justice ; et la stabilité est possible quand les doctrines qui forment le consensus sont, d'une part, soutenues par les citoyens politiquement actifs de la société et que, d'autre part, les exigences de la justice ne sont pas trop en conflit avec les intérêts essentiels que possèdent les citoyens et qui ont été engendrés ou encouragés par leur organisation sociale (Rawls, 2008, p. 171-172).

Le consensus par recoupement définit ce pouvoir de s'accorder sur une conception de la justice dont les principes gouvernent une société. Ainsi, loin d'être considérés comme des valeurs opposées, le juste et le bien sont plutôt complémentaires. C'est pourquoi, une conception de la justice ne doit pas s'inspirer uniquement de l'un ou de l'autre, elle doit les combiner. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a pas de priorité du juste sur le bien.

L'accord sur les principes communs de justice définit une conception politique de la justice dans laquelle il y a une primauté du droit sur la morale, du juste sur le bien. En ce sens, la théorie rawlsienne de la justice est qualifiée de « déontologique » dans la mesure où elle établit une primauté du juste sur le bien. Elle s'oppose aux théories perfectionnistes, qui, elles, sont axées sur la recherche du bien commun. Les principes de justice fournissent ainsi un critère pour déterminer les limites des conceptions du bien acceptables, c'est-à-dire compatibles avec le pluralisme ; mais ne sont déduits d'aucune conception particulière de « la vie bonne » :

Dans la théorie de la justice comme équité, la priorité du juste signifie que les principes de la justice politique imposent des limites aux formes de vie qui sont acceptables ; c'est pourquoi les revendications que les citoyens avancent au nom de fins qui transgressent ces limites n'ont aucune valeur (Rawls, 2007, p. 215).

De ce point de vue, le consensus par recoupement permet de sauvegarder le pluralisme raisonnable rendu possible par le principe de tolérance. Celui-ci contribue à donner un fondement à l'éthique de la diversité qui est au cœur du libéralisme politique.

4. Du principe de tolérance à l'éthique de la diversité

Une société libérale est une société ouverte au sens d'une société dont les principes d'organisation ne sont pas définis d'avance par la tradition, l'ordre naturel ou la loi divine. C'est dire que les principes de cette organisation doivent être établis par les sujets eux-mêmes. Dans une société où il n'est plus possible de parler de « culture homogène », et où la possibilité d'une pluralité des conceptions du bien et du bonheur devient envisageable, le principe fondamental est la tolérance de la diversité. Ce principe, depuis Locke, permet d'éviter les conflits entre les individus divisés par la pluralité irréductible des religions et des sectes religieuses. Dans ce cas, plusieurs choix possibles sont envisageables dans la définition de ce que les citoyens peuvent considérer comme leur bien. Cette situation nécessite cependant la mise en œuvre d'un système politique qui puisse respecter le principe de la tolérance de la diversité

tout en assurant une coexistence pacifique de cette diversité. Pour sortir de l'impasse dans laquelle les citoyens peuvent se retrouver face à cette dimension de leur être, la recherche de principes communs de justice en vue de garantir leur coexistence devient nécessaire. Car une société libérale, tout en reconnaissant la pluralité des conceptions du bien ne saurait être relativiste. Comme le soulignent Sylvie Mesure et Alain Renaut (2002, p. 73) :

Une position de type libéral, si elle inclut intrinsèquement une dimension de pluralisme quant aux conceptions du bien, ne saurait être pour autant relativiste : elle consiste en fait à considérer que rien ne peut être moralement bon qui entre en contradiction avec les principes de justice- lesquels fournissent donc « après coup » un critère pour déterminer, sur la base d'un pluralisme quant aux conceptions du bien, les limites de celles qui sont acceptables, c'est-à-dire compatibles avec ce pluralisme même.

C'est dans cette perspective d'une considération de la diversité et de la recherche de principes universellement valables que s'inscrivent le libéralisme politique de Rawls et son éthique de la diversité. S'inspirant du projet universaliste de la modernité issu des Lumières et soucieux de lutter contre les inégalités sociales et économiques, Rawls cherche à concilier deux termes antagoniques que sont la liberté des individus et la nécessité de leur coopération sociale. Les individus sont des personnes libres et égales. Cette considération de l'égalité des personnes dans leurs droits fonde le premier principe de justice. C'est dans le second principe de justice qu'apparaît la considération de la différence, avec la question des défavorisés. La liberté des individus leur permet certes de contrôler le pouvoir et d'assurer leur propre destin sans être empêchés par les institutions politiques. Elle est aussi la source de la créativité humaine (pluralité des doctrines englobantes) et de toutes les situations sociales porteuses d'inégalités économiques et sociales. La liberté est donc pour les citoyens à la fois un moyen d'épanouissement de leur être et l'expression de leur différence.

Ainsi, le libéralisme politique dans la perspective rawlsienne prend en compte les différences des personnes. D'une part, il y a la diversité des individus caractérisée par les différences qui existent au niveau de leur classe sociale, de leur sexe, de leur race, de

leur talent, etc. Ces différences sont des traits particuliers à travers lesquels les citoyens se conçoivent et se distinguent les uns des autres. Il y a chez Rawls, la prise en compte non seulement des facteurs sociaux mais aussi des facteurs naturels dans la considération de l'identité des individus. On peut naître avec un faible quotient intellectuel ou avec des capacités physiques défavorables comme la maladie ou les invalidités. Le principe de la différence indique d'assurer l'égalité des chances en supprimant seulement les inégalités qui ne sont pas favorables aux plus défavorisés. D'autre part, il y a une diversité, une pluralité des doctrines englobantes qui sont l'œuvre des citoyens eux-mêmes et qui traduisent la liberté qu'ils ont de manifester le pouvoir créatif de la raison :

Le libéralisme politique part de l'hypothèse que, d'un point de vue politique, l'existence d'une pluralité de doctrines raisonnables, mais incompatibles entre elles, est le résultat normal de l'exercice de la raison humaine dans le cadre des institutions libres d'un régime démocratique constitutionnel. Le libéralisme politique pose également qu'une doctrine raisonnable ne rejette pas les éléments essentiels d'un régime démocratique. Bien entendu, il se peut qu'une société comporte aussi des doctrines déraisonnables et irrationnelles, voire folles. Dans ce cas, le problème est de les contrôler de manière à ce qu'elles ne détruisent pas l'unité et la justice de la société (Rawls, 2007, p. 4).

C'est dans la considération de ces deux contextes de la diversité que se pose le problème de la recherche des principes susceptibles de fonder la conception politique de la justice. La diversité humaine est donc le point de départ et le socle même de la justice. Elle constitue un cadre à partir duquel les principes de justice doivent être orientés. Car sans elle, aucun problème ne se poserait et ne nécessiterait la recherche d'un accord entre les citoyens. Les injustices et les divisions au sein d'une société démocratique sont les signes manifestes de la présence de cette diversité incontournable qui est devenue pour les hommes une seconde nature. L'idée de position originelle renvoie de ce fait à une situation d'ordre éthique qui considère la diversité comme une dimension constitutive de l'humanité. Cependant, cette diversité doit être neutralisée et des restrictions raisonnables trouvées en vue de permettre une vie harmonieuse entre les hommes :

Les partenaires, dans cette position, sont décrits comme étant des représentants rationnellement autonomes des citoyens de la société. En tant que tels, les partenaires doivent faire le mieux pour ceux qu'ils représentent, tout en respectant les restrictions de la position originelle. Par exemple, les partenaires sont situés symétriquement les uns par rapport aux autres et, en ce sens, ils sont égaux. Ce que j'ai appelé « le voile d'ignorance » signifie que les partenaires ne connaissent des personnes qu'ils représentent ni la situation sociale, ni la conception du bien (ses engagements et ses buts particuliers), ni les capacités réalisées et les tendances psychologiques, ni bien d'autres choses. (Rawls, in Berten et al., 2002, p. 186).

Les fondements de l'éthique de la diversité se trouvent ainsi rattachés à la « position originelle » et à sa composante « le voile d'ignorance ». Celui-ci est une situation dans laquelle les distinctions et les différences sont neutralisées. Il traduit le fait qu'au-delà de la diversité individuelle et collective, il y a une base commune susceptible d'être fondée rationnellement. Tout en étant indifférent aux particularités individuelles et collectives, le voile d'ignorance est une démarche stratégique qui inclut dans la discussion les différences entre les personnes. Ce sont les différences qui rendent d'ailleurs possible la discussion sous voile d'ignorance. Si les individus n'étaient pas caractérisés par cette diversité, le consensus n'aurait pas sa raison d'être. Le voile d'ignorance permet de mettre de côté cette diversité qui, présente dans les esprits des partenaires, conduirait au conflit d'intérêts. Il cherche à éviter le conflit en fondant la discussion sur des principes universalisables. En discutant, les partenaires prennent en compte tous les paramètres de la diversité humaine pour en faire un enjeu capital de la vie sociale. Cela fait que c'est cette diversité même qui est au fondement du processus d'argumentation qui met en scène les différents partenaires. La discussion engagée porte sur l'égalité et la différence des citoyens. Elle ne nie pas la diversité mais l'envisage comme une condition susceptible de régulation eu égard à certains impératifs de la coopération sociale.

Conclusion

Le libéralisme est un système politique dans lequel la liberté des individus constitue une valeur cardinale. Ceci favorise l'émergence d'une pluralité de doctrines raisonnables dont la coexistence ne peut être possible que grâce au principe de tolérance. La prise en compte de ce facteur a permis à Rawls de penser le libéralisme démocratique en partant de la diversité des individus et la pluralité des doctrines englobantes. D'où la nécessité d'une articulation entre le pluralisme et le consensus. Le pluralisme raisonnable désigne ainsi l'alternative qui consiste à rendre possible une société pluraliste fondée sur des principes de justice acceptables par tous. De ce point de vue, la conception rawlsienne de la justice comme équité est un idéal qui doit orienter les décisions politiques dans la recherche du bien-être des citoyens. Elle a particulièrement un rôle important à jouer dans les pays en voie de développement et surtout en Afrique où la majorité des citoyens vit encore dans la pauvreté. Ainsi, beaucoup de projets politiques peuvent contribuer à l'enracinement de la démocratie par la considération des hommes dans leur diversité.

Références

- Audard, C. (2009). *Qu'est-ce que le libéralisme ?*. Paris : Gallimard.
- Berten, A. et al. (dir) (2002). *Libéraux et communautariens*. Paris : PUF.
- Constant, B. (1980). *De la liberté chez les Modernes*. Paris : Librairie générale française.
- Gérard, P. (2007). *L'esprit des droits. Philosophie des droits de l'homme*. Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis.
- Locke, J. (1997). *Deux traités du gouvernement*. Trad. B. Gilson, Paris : Vrin.
- Mesure, S., Renaut, A. (1996). *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*. Paris : Grasset.

- Mesure, S., Renaut, A. (2002). *Alter ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*. Paris : Flammarion.
- Rawls, J. (1993). *Justice et démocratie*. Trad. C. Audard et al. Paris : Seuil.
- Rawls, J. (1997). *Théorie de la justice*. Trad. C. Audard. Paris : Seuil.
- Rawls, J. (2007). *Libéralisme politique*. Trad. C. Audard. Paris : PUF.
- Rawls, J. (2008). *La justice comme équité. Une reformulation de théorie de la justice*. Trad. B. Guillarme. Paris : La Découverte.
- Renaut, A. (1999). *Libéralisme politique et pluralisme culturel*. Nantes : Pleins feux.
- Renaut, A. (2009). *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*. Paris : Flammarion.
- Rousseau, J.-J. (1966). *Du contrat social*. Paris : Flammarion.
- Tourraine, A. (1997). *Pourrons-nous vivre ensemble ? Égaux et différents*. Paris : Fayard.
- Walzer, M. (1997). *Pluralisme et démocratie*. Trad. Collective, Paris : Esprit.

La longue marche de l'art africain De la reconnaissance esthétique aux avatars contemporains

Mounkaïla Abdo Laouali SERKI
Université Abdou Moumouni

Les rapports entre l'Europe et l'Afrique vont être marqués, surtout à partir du XVI^e siècle et ce, pendant au moins quatre siècles, du sceau de la traite des Noirs qui permet à l'Europe de mettre en valeur les énormes potentialités agricoles et minières découvertes en Amérique avec une main d'œuvre taillable et corvéable à merci. Malgré l'abolition officielle de l'esclavage en 1833 par l'Angleterre, en 1848 par la France et en 1865 par les États-Unis, l'image des Noirs va continuer à souffrir des séquelles de l'idéologie dévalorisante sciemment mise en œuvre pour justifier l'entreprise coloniale.

Dans ce sillage, des conquérants, colonisateurs et autres ethnologues – *quid* des missionnaires et des explorateurs ? – vont déferler sur le continent, surtout à partir du XIX^e siècle. Des objets jugés insolites, en particulier des statuettes et des masques, qualifiés de nègreries, de fétiches barbares ou encore d'œuvres démoniaques pour employer une terminologie alors en vogue, vont ainsi être découverts par les nouveaux arrivants. Certains de ces objets seront détruits sur place, au moment où d'autres vont être pillés et transférés en Europe pour être diversement utilisés, soit entreposés dans des cabinets de curiosité, soit entassés dans des musées ethnographiques ou, plus rarement, rangés dans des collections privées. La reconnaissance de la valeur esthétique de ces œuvres par les artistes européens qui intervient beaucoup plus tard, n'était donc pas contemporaine de leur découverte matérielle et de leur transfert en Europe. C'est dire tout l'enjeu de cette rencontre singulière.¹

¹ Nous avons indiqué, ailleurs, quelques caractéristiques de l'art africain d'avant la rencontre avec l'Occident. À ce sujet, cf. notamment, (Serki, 2009, p. 83 et suivantes)

Il importe dès lors de montrer le chemin parcouru, pas seulement sur le plan historique, mais surtout d'un point de vue esthétique et conceptuel. Cela permettrait de mieux comprendre la place actuelle de l'art africain sur la scène culturelle mondiale.

Quelle part l'art africain a-t-il donc prise dans le bouillonnement intellectuel et la révolution plastique européenne qui devaient marquer de façon indélébile, la sphère de l'art ? Dans quelle mesure l'art occidental de cette période avait-il tiré parti de sa prodigieuse rencontre avec ce qu'il était alors convenu d'appeler "art nègre" ? Comment l'art africain contemporain cherche-t-il à contribuer à l'avènement d'un mieux-être et à s'intégrer au circuit commercial à un moment où la mondialisation néolibérale prend quelquefois les allures d'un unilatéralisme, voire purement et simplement d'une occidentalisation du monde ?

Telles sont en substance les principales interrogations qui sont au cœur de la problématique abordée dans le présent article.

1. Art nègre et révolution plastique moderne

La présence de l'art africain dans la littérature occidentale a été assez tardive car il a fallu le 19^{ème} siècle, période d'exploration généralisée de l'Afrique subsaharienne, pour que paraissent les premières études sur les cultures matérielles du continent africain et qu'une partie seulement en soit consacrée aux objets d'art. En levant le voile autour de 1896 sur les objets d'art des royaumes nigériens et congolais, l'Allemand Leo Frobenius fut l'un des premiers Européens à s'intéresser véritablement à l'activité esthétique des Africains, même si dans le fond lui non plus ne s'était pas totalement départi de certaines idées reçues.

Presque au même moment, des ethnologues anglais avaient entrepris d'étudier l'art ancien du Bénin. Mais la mauvaise foi dont ils firent preuve était si grande à la vue des merveilleuses statuettes d'ivoire et de bronze qu'ils en jugèrent la confection impossible par les populations locales, au point d'en attribuer la paternité à des créateurs venus de l'Europe.

Ces réflexions faisaient suite à une période d'ethnocide quasi systématique conduit en Afrique, de vandalisme et de pillage des

œuvres, ce qui déboucha sur la constitution de musées européens d'ethnographie, à l'image de celui du Trocadéro à Paris créé en 1878² et dédié aux arts et métiers des peuples non européens. L'objectif était de rendre compte des mœurs, usages et besoins des peuples indigènes. Les œuvres y étaient exposées pour illustrer une idée préconçue des Africains et de leur milieu, jugés d'après le seul critère occidental de la rationalité technique.

Les objets d'art africains étaient en l'occurrence réduits à de simples documents dont pourraient se servir les ethnologues. Même les musées n'étaient pas en reste dans cette dévalorisation esthétique en partie orchestrée pour justifier l'entreprise coloniale. Masques et statuettes y étaient indistinctement entassés avec toutes sortes d'objets, le but étant de fournir des éléments d'information aux futurs administrateurs. Ces derniers pouvaient en effet difficilement "bien" gouverner les colonies sans une certaine connaissance des us et coutumes des peuples sur lesquels les objets ramenés donnaient des éléments d'information.

Cela rappelle du reste l'arrière-pensée avec laquelle Tempels s'était mis à étudier la pensée des Bantous. Le missionnaire belge visait à percer les mystères de la *Weltanschauung* bantoue pour finalement pouvoir convertir de façon plus efficace ces populations à la religion du Christ car, avait-il constaté, certains convertis revenaient à leurs pratiques religieuses ancestrales dès lors que survenaient des épidémies ou des grandes catastrophes naturelles. Comme il l'avait lui-même avoué, au fond il voulait donc « rechercher et définir la pensée fondamentale de l'ontologie bantoue, unique clé permettant de *pénétrer la pensée des indigènes* » (Tempels, 1949, p. 15). L'enjeu ne consistait nullement à rendre un quelconque service aux Bantous, mais bien à instrumentaliser leur for intérieur pour les canaliser de façon irréversible vers le christianisme.

À l'instar des administrateurs coloniaux pour qui les œuvres de l'art africain étaient donc susceptibles de fournir des rensei-

² Les parties basses du Palais du Trocadéro ont été reprises dans le Palais de Chaillot construit pour l'Exposition universelle que Paris avait accueillie en 1937. La nouvelle structure abrite aujourd'hui la Cité de l'architecture et du patrimoine, le Musée national de la marine, le Musée de l'homme et le Théâtre de Chaillot.

gnements utiles sur les populations cibles, tout comme Tempels dont l'étude de la philosophie chez les Bantous était loin d'être désintéressée, les commerçants européens étaient avant tout intéressés par la maîtrise des goûts et des besoins de leurs futurs clients. D'où certains n'avaient pas hésité à se lancer dans la collecte des œuvres de l'art africain avec l'espoir de pouvoir mieux comprendre les besoins et aspirations pratiques des populations locales.

Dans l'Europe de l'époque, spécialistes et amateurs ne s'étaient surtout familiarisés qu'avec un art décoratif et dont les œuvres étaient le fait d'individus particuliers. *A priori*, rien ne prédestinait donc les œuvres arrivées, comme par effraction, du continent africain, à faire l'objet d'une contemplation de type esthétique. La chose paraissait même d'autant plus étrange qu'au début de cette aventure de l'art africain en Europe, aucune valeur esthétique réelle n'était spécifiquement reconnue ni par le grand public ni par les milieux scientifiques à ces objets considérés comme exclusivement destinés au culte des ancêtres, à la magie ou encore à la magnification des pouvoirs coutumiers.

À un moment où la colonisation faisait particulièrement rage, les préjugés raciaux étaient loin d'avoir disparu. Les objets d'art étaient souvent pillés et emportés en Europe, mais aussi parfois carrément détruits sur place parce que considérés, aux yeux de certains extrémistes, comme des diableries ou encore des fétiches ou des objets magiques dont il faut le plus rapidement se départir. L'image de cet art était foncièrement négative :

Le XIX^e siècle n'a vu dans les sculptures de l'Afrique Noire que des expressions sommaires et grotesques, ne leur concédant, dans les cas les plus favorables, que cette *faculté sensuelle* dont Gobineau faisait la condition de l'art. Aussi, lorsqu'à Paris et en Allemagne, les peintres les font entrer dans le panthéon esthétique, ils s'opposent non seulement au goût mais à la pensée officielle de leur temps (Laude, 1968, p. 53).

C'est seulement autour de 1907 que quelques peintres et leurs amis se mirent à collectionner, dans un but esthétique, des statues et autres masques introduits en Europe à partir de l'Afrique noire et de l'Océanie. À en croire Maurice de Vlaminck, une

œuvre a joué un rôle décisif dans l'avènement de cette révolution esthétique moderne : le masque fang du Gabon reçu en 1905 d'un ami de son père qui, pour faire plaisir à son épouse horrifiée par cet étrange objet, était sur le point de le jeter aux ordures. Vlaminck relate qu'au vu du masque, Derain demeura immobile et sans parole, à telle enseigne qu'il finit par le lui acheter. C'est ainsi que « quand Picasso et Matisse le virent chez Derain, ils furent eux aussi retournés. Dès ce jour, ce fut la chasse à l'art nègre » (Vlaminck, 1948, p. 105-107). Cette formidable découverte des fonctions esthétiques de l'art africain suivie d'un regain d'intérêt inédit pour les œuvres de cet art, a constitué une occasion inespérée pour l'art occidental de se renouveler et de se revigorer. Jean Laude (1968, p. 19) estime même que

ce n'est peut-être pas l'art nègre que les artistes modernes découvrirent au début du siècle mais ce fut probablement l'art moderne qui se découvrit en découvrant l'art nègre. Loin d'être une révélation, l'*art nègre* apparaîtrait comme un *révéléateur*.³

Le problème esthétique que Picasso cherchait à résoudre était de rendre compte du volume sur une surface plane, sans recourir au clair-obscur ! Pour ce faire, l'auteur du célèbre tableau intitulé *Les demoiselles d'Avignon* (1907) va surtout s'inspirer de deux masques d'Afrique centrale, comme cela apparaît assez clairement sur la partie droite dudit tableau. Ce que cherchait Picasso, ce n'était donc nullement à illustrer ou à faire une quelconque apologie de l'art nègre en et pour lui-même, mais un procédé par lequel il pourrait trouver une réponse adéquate à sa préoccupation esthétique fondamentale. Une boutade illustre d'ailleurs cet état d'esprit : à la question de savoir ce qu'est l'art nègre, le célèbre peintre cubiste aurait en effet répondu qu'il ne le connaît pas. C'est que selon Jean Laude, « Picasso ne s'est pas intéressé à l'art *nègre* mais à des statuettes ou à des masques africains dont l'origine lui importait peu, qu'il ne considéra que pour eux-mêmes

³ L'auteur n'a pas manqué de nuancer l'enthousiasme suscité chez certains, notamment Paul Guillaume pour qui l'art nègre est le « sperme vivificateur du XX^e siècle » et Madeleine Rousseau qui estimait encore en 1948 que « l'apport de l'art nègre à la plastique fut aussi important que celui des formes gréco-latines au temps de la Renaissance » (Laude, 1968, p. 19).

et en fonction de ses propres préoccupations » (Laude, 1968, p. 47, note 41). Il y a lieu de souligner qu'avant d'avoir un contact intime avec les statuettes et masques africains, Picasso s'était familiarisé non seulement avec l'art ibérique qui l'a bercé, mais aussi avec des œuvres précolombiennes et aborigènes qui, en l'occurrence, ne lui avaient pas permis de résoudre le problème esthétique sous-jacent aux *Demoiselles d'Avignon*.

Se pose alors la question de savoir si cette influence a constitué le facteur décisif de l'avènement de la révolution plastique picassienne, ou si elle n'en a été qu'un simple catalyseur : « L'emprunt ne serait-il qu'une sorte d'élément chimique qui précipite une solution ? Ou bien déterminerait-il réellement la mutation d'un système ou la conversion à un autre système ? » (Laude, 1968, p. 19). À ces interrogations essentielles, la réponse ne va pas forcément de soi. Ce qui est sûr, c'est que depuis peu, Picasso était devenu un collectionneur passionné de statuettes et de masques africains qu'il utilisera d'ailleurs pour atteindre des objectifs parfois radicalement différents. C'est par exemple le cas lorsqu'en 1908 il se sert des statuettes senoufo pour donner une apparence sculpturale à ses représentations en usant ici résolument du clair-obscur dont il ne voulait pas s'agissant des *Demoiselles d'Avignon*.

Les objets collectionnés par Picasso l'intéressaient d'autant plus qu'ils ne se limitaient pas à restituer mécaniquement les impressions visuelles, mais rendaient intelligemment compte de la vision que leurs créateurs avaient de l'objet à représenter. Contrairement aux idées reçues, les statuettes africaines étaient à l'évidence loin de n'être que figuratives puisqu'elles présentaient manifestement des traits tout à fait abstraits. L'art nègre de cette époque n'était donc ni imitatif ni descriptif, bien qu'il ne fût pas dénué d'un certain réalisme dans la mesure où, comme le dit Jean Laude (1968, p. 35), « il vise toujours une réalité identifiable et ressentie comme telle par les intéressés. »

À vrai dire, Picasso n'était qu'un exemple illustratif d'artiste européen qui avait contribué, durant la première moitié du XX^e siècle, à susciter un intérêt inédit pour la statuaire africaine. Outre le cubisme, dont Picasso est considéré comme la figure la plus

emblématique, d'autres mouvements, y compris littéraires, s'en sont largement inspirés. Ce fut notamment le cas du surréalisme⁴, du fauvisme⁵ ou encore de l'expressionnisme⁶.

Si les masques et les statues africains avaient joué un rôle important dans l'évolution de la création artistique et de la réflexion théorique en ce qu'elles ont surtout impulsé l'avènement de la révolution plastique du début du XX^e siècle, ce qu'il est convenu d'appeler art africain contemporain a éprouvé beaucoup de difficultés avant de retrouver ses marques. La création artistique, en particulier dans le domaine plastique, avait en effet sombré dans une sorte d'hibernation, à telle enseigne qu'en 1948 Cheikh Anta Diop, particulièrement sceptique, avait même pu écrire :

La culture ne consiste pas seulement dans l'expression littéraire, elle comprend aussi l'expression plastique. À ce point de vue, que trouvons-nous en Afrique ? Presque rien de semblable à ce que nous voyons dans le domaine littéraire : c'est à peine si quelques Noirs se révèlent de dociles imitateurs de formes occidentales.

En peinture, il n'y a rien pour le moment. En sculpture, en dehors des formes révolues de nos arts, il n'y a presque rien non plus (Cité d'après Gaudibert, 1991, p. 12).

⁴ En littérature, le mouvement surréaliste qui se caractérise avant tout par la recherche et l'illustration du merveilleux suscité par les conduites mettant en œuvre la fusion de l'imaginaire et du réel, s'était surtout constitué autour d'André Breton et de Louis Aragon en France.

⁵ Faisant preuve d'un modernisme avant-gardiste et opérant en simplifiant les formes et la perspective, le fauvisme se singularise avant tout par un surgissement de couleurs pures classées sur chaque tableau de façon distincte en vue de mieux rendre compte des sentiments intérieurs de l'artiste. Le fauvisme avait surtout Henri Matisse, Maurice de Vlaminck, André Derain et Georges Braque comme chefs de file.

⁶ Élevant la subversion esthétique au rang d'objectif majeur, l'expressionnisme se vult une manifestation de l'humanité nouvelle à travers une rébellion permanente contre la société industrialisée alors jugée sans âme d'une époque marquée par la crise du capitalisme. Ce mouvement visait à exprimer de façon intense, au moyen de rapports de couleurs insolites, l'intériorité de la conscience en faisant recours à l'instinct, à l'intuition et au pathos. Si le cubisme et le fauvisme s'étaient surtout (certes pas seulement) développés en France, l'expressionnisme s'était quant à lui épanoui en Allemagne notamment avec les peintres du groupe « Die Brücke » : Ernst Ludwig Kirchner, Emil Nolde, Max Pechstein, Karl Schmidt-Rottluff, etc.

Mais depuis, bien que la situation soit encore loin d'être idéale, on peut se réjouir que l'art africain essaie de s'inscrire résolument dans le mouvement mondial de la création.

2. L'art africain contemporain entre innovation et survie

L'Afrique, continent jadis connu pour être celui qui a fourni à l'humanité des chefs-d'œuvre de masques et de statuettes entre autres, semble aujourd'hui ne plus être propice à la sculpture. Si certains analystes ont vite fait d'attribuer ce recul au poids de la tradition ou à celui des préjugés sociaux, des œuvres de qualité appréciable continuent tout de même d'être produites par des sculpteurs très créatifs. Il en est par exemple ainsi du Sénégalais Ousmane Sow⁷ dont les sculptures monumentales sont exécutées sans modèle ni esquisse préalable, sur des charpentes de fers de béton, recouvertes de paille blanche, de plastic puis de toile, structures que l'artiste enrobe ensuite avec des matériaux très résistants imaginés par lui et dont il garde jalousement le mystère sur la composition. Ses œuvres ont fait le tour du monde. À l'instar de Sow, des créateurs rivalisent d'ingéniosité dans le choix des thèmes et des matériaux insolites dont certains représentent un véritable défi au culte dit de la belle matière : papier mâché, carton, ferraille, bronze, argile, pierre, ciment, etc.

Un genre pictural s'est particulièrement développé, surtout au Sénégal : les fixés sous verre, souvent de très grande facture par la justesse de l'observation, la liberté de création, le sens de la composition, la finesse des coloris, la subtilité des nuances (par exemple dans les portraits féminins). La peinture sous verre a même fait une émule dans un pays comme le Niger, avec Rixa Ixa qui peint des tableaux représentant les scènes de la vie quotidienne des Touaregs et des marchés, à côté de compositions de motifs géométriques traditionnels.

Outre Rixa Ixa qui est sans doute l'un des peintres les plus

⁷ Né le 10 octobre 1935 à Dakar, ce célèbre sculpteur sénégalais a été officiellement installé à l'Académie des Beaux-arts, le mercredi 11 décembre 2013, en qualité de membre associé étranger. Cette suprême consécration fait de lui le premier artiste africain reçu au sein de la haute institution.

connus à l'extérieur, au Niger par exemple, malgré la persistance de certains préjugés et la quasi-inexistence de manifestations culturelles spécifiques, des artistes plasticiens engagés comme les peintres Alphousseini Yaya Touré, Ali Garba, Najim Amoumane et Marie Kaziendé, ou encore les sculpteurs Issoufou Lankoandé et Maazou Ibrahim tentent de se frayer difficilement un chemin. Pour certains, il s'agit de s'exprimer de façon figurative tandis que d'autres choisissent plutôt de produire des œuvres abstraites qui exprimeraient mieux leurs émotions ainsi que leur vision du monde. En fait, si la situation de la sphère de l'art contemporain est à ce point préoccupante, au Niger entres autres, c'est que, comme le dit André Salifou (2003, p. 37),

jusqu'à son indépendance, contrairement à d'autres anciennes colonies françaises telles que le Sénégal et la Côte d'Ivoire, le Niger ne se dote ni d'une école de musique, ni d'un centre d'art dramatique par exemple. Sans compter que rien n'est pratiquement entrepris dans ce pays pour améliorer nos arts plastiques⁸.

Après l'indépendance acquise le 3 août 1960, le Niger avait donc hérité d'un véritable désert sur le plan des structures de formation ou même d'encadrement des activités artistiques, mis à part le Musée national créé en 1958. Il a d'ailleurs fallu attendre le 14 mai 2009 pour que l'Assemblée nationale vote la loi dotant enfin le pays d'une politique culturelle digne de ce nom, sous l'impulsion du grand compositeur Oumarou Hadary, alors Ministre de la Culture. C'est dire que même si depuis 1960 des efforts non négligeables ont certes été fournis par l'État pour améliorer la situation, beaucoup reste encore à faire pour tirer la sphère de l'art par le haut et ainsi l'amener à occuper pleinement la place qui lui revient de droit dans le développement national.

Ailleurs en Afrique, la création artistique contemporaine continue aussi à être en proie à des influences extérieures pas toujours positives. En effet, l'ultralibéralisme, en tant que pilier essentiel du phénomène de la mondialisation, n'épargne aucun pays ni aucun

⁸ Il faudra même attendre le 3 juin 1975, c'est-à-dire 15 ans après l'accession à la souveraineté internationale, pour que soit créée la première structure dédiée à la culture, à savoir le Secrétariat d'État à la Présidence chargé de la Jeunesse, des Sports et de la Culture.

pan de l'existence humaine : comme poussés par une sorte de force plus ou moins visible, les États, les structures macroéconomiques et les modes de vie se retrouvent en proie à des transformations radicales survenant selon des mécanismes quasi uniformes. Il se produit dès lors une perte de maîtrise de leur évolution historique par les États comme par les individus.

Comme l'écrit à juste titre Georges Ngal (2000, p. 175), pris dans ce torrent mondial,

les artistes, eux, doivent faire face au mécanisme d'homogénéisation des procédés de fabrication et de création, de promotion, de diffusion, de commercialisation... Il faudrait dire faire face au mécanisme de "mercantilisation" de l'art, illustré par ce qu'on appelle le commerce de l'"art d'aéroport" et, à un autre niveau, par les cotations de commissaires-priseurs. Bref, le génie créateur lui-même de l'artiste se trouve menacé par cet "universel" de l'idéologie globalitaire de la "pensée unique" qui le sous-tend.

Il reste cependant indéniable que la mondialisation est aussi une occasion privilégiée que l'art africain peut saisir – comme cela est du reste fort heureusement visible – pour se promouvoir et ainsi intégrer valablement le circuit commercial mondial dans un contexte fait d'âpres luttes.

Dans le domaine de la musique en particulier, force est de constater que la prolifération de genres insolites et le passage quasi obligé, pour faire carrière, par les grandes salles de spectacles en Occident, vident quelquefois cet art de sa substance. Le malaise est d'autant plus profond que la mondialisation faisant rage, l'emploi généralisé des nouvelles technologies de l'information et de la communication oriente la création vers la mise au point d'œuvres destinées à satisfaire des goûts fantaisistes. On peut à ce titre noter que l'Internet par exemple est comme un couteau à double tranchant, qui peut donc permettre une plus grande visibilité certes, mais qui est également susceptible de favoriser le piratage, véritable hantise pour les musiciens contemporains, pas seulement africains d'ailleurs. Par ce biais, nos pays sont fréquemment inondés de déchets culturels dont l'influence néfaste sur notre mode de vie et, partant, sur nos arts, se fait chaque jour plus pesante.

Ce qu'on présente comme de la musique africaine authentique est parfois une musique aliénée et d'autant plus extravertie que les artistes africains sont actuellement absorbés par ce monde cosmopolite de l'art contemporain, à l'autel duquel certains n'hésitent pas à sacrifier une part non négligeable de leur marge de manœuvre et de leur liberté créatrice. Plus généralement, la situation de la création est telle que de nos jours, les "arts d'aéroport" et l'artisanat d'art sont ceux qui tirent particulièrement leur épingle du jeu en ce qu'ils sont tournés vers la production d'objets de masse destinés à pouvoir s'intégrer à l'ameublement des salons européens. Les œuvres ainsi mises au point, qui ne sont africaines que de nom, se rattachent plutôt à des écoles et canons occidentaux. La plupart du temps, elles sont révélatrices d'un manque manifeste d'initiative, de spontanéité et de liberté, choses pourtant si chères à l'art véritable et dont elles sont, pour ainsi dire, des conditions de possibilité. Les œuvres produites exprès pour les touristes essaient de refléter une certaine naïveté considérée comme authentiquement africaine par les acheteurs fortunés et les expatriés qui, consciemment ou non, encouragent ce genre de créations plus ou moins mécaniques.

En outre, malgré la place éminente des œuvres d'art dans la vie humaine, en Afrique subsaharienne, il n'y a pas assez de véritables musées d'art moderne. Mises à part quelques expositions sporadiques et autres manifestations folkloriques, les grandes occasions ne sont pas non plus fréquentes pour contempler directement les produits de l'art africain contemporain. Aussi, celui-ci est-il globalement assez peu connu des africains eux-mêmes. Certes, les musées jouent un rôle décisif sur le plan de la conservation et, dans une certaine mesure, de la promotion des œuvres. Mais même dans ce cas, la place de l'art contemporain est quelquefois des plus dérisoires dans le quotidien des populations africaines.

Il reste que nonobstant la place insignifiante de l'art africain contemporain dans nos musées, malgré la crise qui affecte la création artistique, celle-ci, expression comme dirait Herbert Marcuse (1979) de la lutte incessante que se livrent les tendances apolliniennes et dionysiennes, sera toujours possible. L'être humain nous semble en effet en mesure de faire le sursaut nécessaire pour

préserver la sphère de l'art d'éventuels périls, comme toute sphère d'ailleurs, ne serait-ce que par instinct de survie ou par une sorte de *conatus* pour employer une expression spinozienne.

Crise ne signifie donc pas forcément mort de l'art, singulièrement dans l'univers africain. Engelbert Mveng parle même d'un aspect liturgique de l'art africain susceptible de conduire à la victoire de la Vie sur la Mort. En effet, écrit-il,

les rites d'initiation réalisent à la perfection cette dimension liturgique de notre art. L'homme y passe par tous les gestes de la créativité artistique. Il parle, il récite, il déclame, il improvise, il chante, il joue des instruments, il danse, il sculpte, il dessine, il décore, il crée des parures, des ornements, des habits ; il apprend à construire sa demeure, et il célèbre cela à travers une longue passion où tous ses alliés, dans la nature, se joignent à lui pour donner l'assaut final à la Mort (Mveng, 1979, p. 47).

La culture africaine renferme ainsi, en elle-même, son propre principe de transformation, raison pour laquelle on ne peut, dans ce cadre, concevoir une quelconque idée de fin de l'art. Bien au contraire, l'art africain est un art d'espérance car, fruit d'une civilisation optimiste, il est profondément imprégné de cette joie de vivre. Selon Daniel Payot, nonobstant les malheurs qui se sont abattus sur l'Afrique, notamment sur les œuvres de l'art du continent enlevées et transplantées dans un contexte qui n'est point le leur, l'espoir demeure. En effet, bien que l'idée de cet art comme objet essentiellement voué au culte et à la communion ne soit probablement plus, même si l'art africain compris comme tel est donc tombé dans une sorte de désuétude, l'intention créatrice reste encore vive :

La volonté de saisir le monde, d'imprimer sa marque sur les choses, qui faisait l'essence de l'art africain, trouve désormais d'autres modes d'existence. Il y a à la fois mort et survie, destruction de l'outil et perpétuation de l'intention, de la motivation ou du ressort vital (Payot, 2009, p. 50).

On peut dès lors noter que l'art africain est porteur d'une grande espérance. Il est donc promesse de possibilités dont la réalisation est loin d'être une vue de l'esprit.

Conclusion

Sur le plan strictement esthétique, la découverte au tout début du XX^e siècle par les peintres et sculpteurs européens des statuettes et des masques africains emportés dans le sillage de la colonisation a été particulièrement fructueuse. Elle l'a été certes pour l'art africain lui-même qui retrouva ainsi un certain lustre, après plusieurs siècles de dévalorisation tous azimuts. Mais c'est surtout pour l'art européen moderne lui-même que cette rencontre inédite aura été des plus décisives. Cela avait en effet servi de déclic à une véritable révolution plastique ayant débouché sur l'épanouissement de mouvements artistiques d'avant-garde comme le cubisme, le fauvisme, l'expressionnisme et même le surréalisme.

S'il n'est assurément pas possible d'interpréter outre mesure l'influence de l'"art nègre" sur l'art européen du XX^e siècle au point de considérer le second comme ayant été nourri par le premier, on ne peut tout de même nier que des artistes de renom comme Picasso, Vlaminck, Derain, Braque, Matisse, s'en sont inspirés, comme ils l'ont du reste eux-mêmes reconnu. On sait par exemple que, pour mettre au point son célèbre tableau intitulé *Les demoiselles d'Avignon*, Picasso s'était appuyé sur des masques d'Afrique centrale afin de résoudre un problème esthétique fondamental : rendre compte du volume sur une surface plane, sans faire recours au clair-obscur.

Mais depuis cette période, comme on le dit, « beaucoup d'eau a coulé sous le pont », les activités artistiques ayant parfois été reléguées au second plan dans les colonies puis dans les jeunes États qui leur ont succédé après les indépendances. Cela fait que la situation de l'art africain contemporain est d'autant plus préoccupante que la mondialisation de l'économie s'accompagne inexorablement d'une perte de repères et de domination des plus puissants, bien que, comme par un improbable retournement de situation, l'art puisse être l'outil par le biais duquel l'Afrique tirerait son épingle du jeu.

Références

- Chatelet, A. et Groslier, B.-Ph. (Éditeurs) (1995). *Histoire de l'art*. Paris : Larousse.
- Diop, Ch. A. (1981). *Civilisation ou barbarie : Anthropologie sans complaisance*. Paris : Présence Africaine.
- Diop, Ch. A. (2003). *Nations nègres et Culture*. Paris : Présence Africaine.
- Gabus, J. (1967). *Art nègre : Recherche de ses fonctions et dimensions*. Neuchâtel : La Baconnière.
- Gaudibert, P. (1991). *L'art africain contemporain*. Paris : Le Cercle d'Art.
- Hama, B. (1972). *Le retard de l'Afrique*. Paris : Présence Africaine.
- Laude, J. (1966). *Les Arts de l'Afrique Noire*. Paris : Librairie Générale Française.
- Laude, J. (1968). *La peinture française (1905-1914) et "l'Art Nègre"*. Paris : Klincksieck.
- Manniche, L. (1994). *L'art égyptien*. Paris : Flammarion.
- Marcuse, H. (1979). *La dimension esthétique : Pour une critique de l'esthétique marxiste*. Trad. D. Coste, Paris : Seuil.
- Mveng, E. (1974). *L'art d'Afrique noire : Liturgie cosmique et langage religieux*. Yaoundé : CLE.
- Mveng, E. (1979). Les problématiques d'une esthétique négro-africaine. Actes du colloque sur *Littérature et esthétique négro-africaines*. Abidjan/Dakar : Les Nouvelles Editions Africaines, p. 35-47.
- Ngal, G. (2000). *Esquisse d'une philosophie du style : Autour du champ négro-africain*. La Courneuve : Tanawa.
- Payot, D. (2009). *L'art africain entre silence et promesse*. Paris : Circé.
- Salifou, A. (2003). *Problématique de la culture au Niger*. Niamey, Direction Générale des V^{èmes} Jeux de la Francophonie.
- Senghor, L. S. (1964). *Liberté I : Négritude et humanisme*. Paris : Seuil.
- Serki, M. A. L. (2009). Parenté esthétique entre l'art pharaonique et l'art africain. *Annales de l'Université Abdou Moumouni de*

- Niamey, série B (Lettres et Sciences Humaines), tome 10, Niamey (Niger), p. 81-86.
- Serki, M. A. L. (2013). *Rationalité esthétique et modernité en Afrique*. Paris : L'Harmattan.
- Sylla, A. (1988). *Création et imitation dans l'art africain*, Dakar : IFAN.
- Sylla, A. (1998). *Arts plastiques et État au Sénégal*. Dakar: IFAN-Ch. A. Diop.
- Tempels, P. (1949). *La philosophie bantoue*. Traduit du néerlandais par A. Rubbens, Paris : Présence Africaine.
- Vlaminck, M. (1948). *Portraits avant décès*. Paris : Flammarion.
- Willet, F. (1990). *L'Art africain : Une introduction*. Traduit de l'anglais par C. Ter-Sarkissian, Paris : Thames & Hudson.

Notes de lecture

Boa, T. R. (2010). *La sorcellerie n'existe pas*. Abidjan : Cérâp, Coll. « Questions controversées ».

par Fernand HOUNTON
Université de Lomé

Thiémélé Ramsès Boa est un philosophe ivoirien, spécialiste de Cheikh Anta Diop et de Nietzsche. Enseignant-chercheur à l'Université de Cocody-Abidjan, il est auteur de plusieurs ouvrages¹ centrés fondamentalement sur l'Afrique et la Côte d'Ivoire.

Ce livre tire sa première force de son titre : *La sorcellerie n'existe pas*. Affirmation tranchée qui heurte de front les convictions solidement construites sur la sorcellerie. Par cette position, l'auteur rejette la réalité de la sorcellerie en tant que « possession de pouvoirs surnaturels ». Elle n'est qu'« une production de notre mentalité » employée comme mode d'explication de ce qui paraît anormal ou inhabituel. Ainsi, la croyance à la sorcellerie s'avère comme une excuse à l'irresponsabilité et à l'économie de l'exercice de la pensée critique. Et cette logique de perpétuation de l'ignorance fait la part belle au système local de gouvernance qui, en instrumentalisant l'idée de sorcellerie, y trouve un moyen de régulation de la société. L'argumentation, d'une fermeté remarquable, se déploie suivant trois chapitres.

Le premier chapitre établit l'universalité du « système de sorcellerie ». La représentation que l'on a de la sorcellerie participe d'un fond collectif inconscient universel et transgénérationnel. Ainsi, la sorcellerie ne saurait être une « spécificité africaine » ; elle est connue de toutes les sociétés humaines. Se situant dans le con-

¹ Boa, T. R. (2003). *L'ivoirité entre culture et politique*. Paris : L'Harmattan.

Boa, T. R. (2005). *Recherches philosophiques. Tome 1 : Quelle philosophie pour l'Afrique ?*. Abidjan : Educi.

Boa, T. R. (2007). *Nietzsche et Cheikh Anta Diop*. Paris : L'Harmattan.

Boa, T. R. (2010). *L'ivoirité et l'unité de la Côte d'Ivoire*. Cérâp.

texte africain, l'auteur fait le tableau du sorcier tel que l'imaginaire populaire le reproduit. L'on « attribue aux sorciers toute sorte de pouvoirs surnaturels » (p. 46) qui feraient d'eux des pratiquants du vampirisme mystique et des créateurs discrets du « désordre » social. Ils seraient capables de se métamorphoser en animaux ou en toute autre réalité pour nuire à leur entourage. Cette présentation de la figure du sorcier passe, chez Boa, par une distinction fondamentale : le « sorcier » n'est pas à confondre avec le « prêtre ou [la] prêtresse de la religion locale ». Le premier est « essentiellement mauvais » tandis que le second, rétablissant l'ordre, est « essentiellement bon ».

Le second chapitre met l'accent sur l'impératif de tamisage des contenus de la tradition en vue de leur adaptation et de leur participation à l'universel. La sorcellerie doit être « disséquée, critiquée ». Pour l'auteur, poser la sorcellerie comme un mystère, c'est une façon sournoise de légitimer l'abdication de la raison. Il est inacceptable de transformer les « convictions » relatives à la sorcellerie en « savoir » ; autrement, ce serait reproduire l'« opinion » dans le monde intellectuel.

Le troisième et dernier chapitre, en démontrant la nature mystificatrice de la sorcellerie, dénonce la « violation massive des droits de l'homme » à laquelle la croyance à la sorcellerie donne lieu. En effet, la logique sociale de l'accusation de sorcellerie étant « le désir inavoué de débarrasser la société » de ses membres indésirables, les procès de sorcellerie sont orchestrés de manière à aboutir à la mise à mort du présumé sorcier. La prérogative imprescriptible du droit à la vie se trouve ainsi habilement bafouée.

Le livre de Boa est intéressant à plus d'un titre. Il faut, en effet, souligner que l'image du sorcier superpuissant est assez répandue en Afrique. Chez les Eve du Togo par exemple, le sorcier (*adzeto*) est considéré comme susceptible de se transformer en hibou la nuit : le hibou semble donc être directement lié à l'idée de sorcellerie, de sorte que le nom communément employé pour le désigner est *adzexe*, littéralement, « oiseau de sorcellerie ». La présence, dans l'imaginaire collectif, de l'idée de sorciers doués de puissances surhumaines n'est donc plus à démontrer.

Cependant, doit-on tout expliquer par la sorcellerie ? La réflexion intellectuelle devrait-elle se déployer en considérant la représentation populaire du système de sorcellerie comme un postulat ? C'est surtout sur ces questions que la critique de Boa mérite d'être saluée.

Vouloir tout expliquer par la sorcellerie apparaît non seulement comme une preuve de « mauvaise fois », mais aussi comme une attitude de paresse intellectuelle. D'une part, le sorcier sert de « bouc-émissaire » pour justifier les fuites de responsabilités existentielles. D'autre part, la croyance aveugle à la sorcellerie conduit à une sorte de décret qui présente la sorcellerie comme un mystère et l'acceptation de ce décret. Ce qui conduit la raison à capituler avant même que la confrontation n'ait lieu. L'on se complait ainsi dans un « conformisme » qui rejette l'initiative personnelle de réflexion critique qui devrait mener à l'autonomie. On retrouve ici l'exacte image de l'homme mineur de Kant qui préfère vivre dans un perpétuel « état de tutelle » ou de « l'homme médiocre » de Njoh-Moelle. Thiémélé Boa se situe donc pleinement dans sa responsabilité sociale : apporter la lumière à la « masse ». C'est en ce sens que se comprend ce qu'il appelle la « dégaoutique », un déniaisement.

Ce livre mérite donc d'être lu par tout un chacun pour se rendre compte des mystifications de la sorcellerie et travailler à la rectification de la conscience de son être-au-monde. Mais il semble beaucoup plus s'adresser aux intellectuels africains. La tradition doit être pensée dans une perspective éminemment critique en vue d'une actualisation ou modernisation des cultures africaines.

Il faut cependant préciser que Boa n'a réellement appliqué sa critique qu'aux représentations populaires de la sorcellerie et à leurs manifestations dans la vie individuelle et collective. Sa « dégaoutique » est rigoureusement une critique du sens commun quant au phénomène de la sorcellerie, puisqu'on ne peut dégaoutiser, en réalité, que les *gaous*. Elle ne franchit pas le seuil de la dimension où une épistémologie désolidarisée pourrait permettre d'apercevoir la logique structurelle et organisationnelle de la sorcellerie, au niveau interne, qu'elle soit nuisible ou non. De ce fait,

l'argumentaire ne permet pas vraiment de fonder la négation de l'investissement de la sorcellerie dans le « monde physique ». Car, soutenir que cet investissement est « problématique », pourrait signifier que l'assertion « la sorcellerie n'existe pas » n'a rien d'absolu. Cela ressemble fort à une dramatisation afin de choquer les consciences ensommeillées.

Serki, M. A. L. (2013). *Rationalité esthétique et modernité en Afrique*. Paris : L'Harmattan.

par Roméo SALAMI
ISPSH Don Bosco de Lomé

Cet ouvrage est une investigation critique, essentiellement kantienne, sur le « fait esthétique » (Payot *in* Serki, 2013, p. 9) et ses mutations dans une histoire, marquée par la dynamique de la mondialisation, où l'Afrique joue son destin. Loin d'être une monographie classique, cet ouvrage est la synthèse originale de treize articles scientifiques produits et publiés par l'auteur. Traversé par diverses problématiques unifiées par l'étude du « fait esthétique », l'ouvrage de Mounkaila Serki, philosophe nigérien, est une concaténation de réflexions sur la « rationalité esthétique », à la fois structurable et structurante, et sur le panafricanisme, la culture et la francophonie. Serki montre d'abord l'influence de la modernité et de la postmodernité sur la conception de l'art et, postule par la suite une « rationalité esthétique » avec une logique propre, avant d'établir un jugement critique de la fonction de l'art dans la société, pour enfin souligner les enjeux en Afrique d'une reprise critique du panafricanisme, de la culture et de la francophonie.

L'art, « un des piliers essentiels de l'existence humaine » (p. 21), est la médiation pour l'effectivité d'expériences esthétiques auxquelles la modernité artistique à « conférer une importance capitale » (p. 25), au point de tourner la raison en dérision et de

jeter un véritable trouble sur sa conception en faisant « l'apologie artistique de ce qui est moralement répréhensible, de l'éphémère et du transitoire » (*idem*). La postmodernité, quant à elle, s'affirme comme une invitation à retourner aux origines. Mais, dénonçant une créativité artistique essoufflée, elle étouffe elle-même un certain élan créatif artistique. C'est pourquoi Serki invite à « la comprendre comme le reflet d'une profonde crise » (p. 32) qui « dénote [de] profonds bouleversements auxquels, la sphère de l'art est spécifiquement confrontée » (*idem*). L'élucidation de cet état de fait appelle une réflexion sur la sphère de l'art, dont le statut épistémologique ne se légitime qu'en référence à une histoire de la pensée allant des sources de l'antiquité grecque jusqu'à Hegel, en passant par Baumgarten et Kant. Car une telle histoire révèle que la réflexion sur le beau se comprend comme Esthétique, concept émergeant sous la plume de Baumgarten, et qui, au fil du temps, s'est confirmée comme une étude philosophique de la sensibilité avec le disciple de Leibniz, du beau essentiellement naturel avec Kant au 18^e siècle, du beau artistique avec Hegel au 19^e siècle. Il s'agit donc d'une réflexion spécifique qui, au-delà des problèmes de méthodes que traduisent à la fois la difficulté à cerner l'objet d'étude et la pluralité des approches, justifie la thèse d'une « rationalité esthétique » que formule à juste titre Serki et qu'il oppose à la raison moderne qui s'est niée dans l'histoire.

En effet, l'expérience esthétique qui se réalise à travers la jouissance esthétique suppose un plaisir esthétique. Le plaisir esthétique, bien distinct du plaisir sensuel, ne se réalise pas sans les sens, en particulier « la vue et l'ouïe » (p. 56). Procuré par une contemplation esthétique, requérant une attitude spécifique de perception, « le plaisir esthétique ne laisse pas pour autant l'intelligence indifférente » (p. 58). C'est ce qui justifie l'accord de Serki avec la thèse des jugements esthétiques de Kant dont il dévoile les caractéristiques : « l'universalité subjective fondant une certaine communicabilité à partir du sens commun esthétique [...]; le désintéressement [...]; la finalité sans fin spécifique, sous l'angle de la relation ; la nécessité, si l'on considère la modalité » (p. 60). Ainsi, les jugements esthétiques, n'apportant aucune connaissance nouvelle sur l'objet en question, relèvent non de l'ordre du con-

naître mais du sentir et de la relation, ils constituent donc « la forme discursive de l'impression spontanée, dont l'objectif est d'établir entre cette impression immédiate et notre moi une relation qui peut se ramener à une formule du genre « C'est beau » » (p. 64), au sens où selon Kant « est beau ce qui plaît universellement sans concept ». Cette analyse légitime le postulat de Serki « d'une rationalité esthétique » qui possède des exigences et une « logique » propre, et dont l'influence est réelle sur la marche de la cité.

Se comprend pourquoi la critique, par l'Ecole de Francfort de la conception de l'art se réclamant de Marx et d'Engels, qui subordonnent la superstructure à l'infrastructure, est non seulement une dénonciation de l'instrumentalisation de l'art mais aussi un rejet de la conception idéologique de ce dernier. Car comme le souligne la critique marcusienne évoquée par Serki, cette situation a conduit à des conséquences catastrophiques qui ont été aggravées par l'émergence des industries culturelles. Ce fut l'antécédent logique de l'émergence d'une idée de la mort de l'art. Mais cette idée sera mise en échec par la conception marcusienne de la création artistique comme « lutte de deux pulsions contradictoires, qui ne saurait prendre fin » (p. 94). Cette pérennité de l'art en cité révèle qu'elle occupe une place non négligeable dans la marche de la cité. En effet, l'art, étant une réplique de la réalité de la *polis*, fait de l'artiste un politique. L'artiste, de par son activité, prend parti sans être membre d'un parti politique. Cet engagement de l'artiste n'est pas à négliger en ce sens que par son activité, il peut contribuer à l'instauration d'une culture et donc à une éducation esthétique, que Schiller tient pour efficace pour écrire une histoire nouvelle dans l'ouragan d'une mondialisation néolibérale aliénante où l'Afrique a nourri le rêve d'un devenir meilleur basé sur un socle commun, incarné dans une certaine mesure par le panafricanisme.

La recherche d'un socle commun postulé par le panafricanisme, était aussi l'intention nourrie par la revendication d'une philosophie africaine très tôt qualifiée d'ethnophilosophie, et qui fut très vite objet de virulentes critiques de la part des africains eux-mêmes. Ce long débat critique prit une ampleur telle qu'il se

cristallise dans une discussion de sourds où le projet de modernité en Afrique semble s'imbriquer dans les affres d'un « penser » agonisant parce que étranger à la situation d'un continent qui tente de jouer son destin dans un contexte de mondialisation assujettissant. D'où cette nouvelle orientation de la réflexion philosophique en Afrique qui, pour se faire significative, doit penser le vécu réel des cultures et des peuples. Se comprend pourquoi, le dernier mouvement intellectuel de Serki, dans le cadre de cet ouvrage, est une invite à prêter attention à la réalité que traduit la francophonie qui se présente comme « un laboratoire de la diversité culturelle » (p. 132). Toutefois, Serki n'occulte pas la nécessité, pour l'essor de l'Afrique, de la lutte à mener « notamment pour la conquête de la souveraineté sur les ressources du continent, l'application effective des règles de la bonne gouvernance, le combat contre le terrorisme et les irrédentismes » (p. 134), car dit-il « à cette lutte pour le développement, la culture et la francophonie peuvent seulement contribuer, elles ne peuvent la mener » (*idem*).

Certes, l'on aurait souhaité de l'auteur un passage moins rapide sur les modalités effectives d'une éducation esthétique, mais l'on ne peut omettre de reconnaître le mérite de Serki d'avoir mis en lumière une rationalité esthétique élargissant, sans verser dans un logocentrisme, les arcanes de toute expérience esthétique, preuve d'une nouvelle mutation de la pensée.

Bulletin d'abonnement

Je désire faire un abonnement dean(s) à la revue *NUNYA. Philosophie, patrimoine scientifique et technique*, à partir du numéro mois année

Mon règlement se fera, à l'ordre du Laboratoire Hiphist (Université de Lomé, 02 BP 20742 Lomé) par :

- ☐ Chèque bancaire
- ☐ Virement bancaire
- ☐ Chèque postal
- ☐ Mandat international
- ☐ Autre (à préciser).....

Nom et Prénom(s) :

Adresse :

.....

.....

Date et signature :

Prix de l'abonnement annuel

Togo : 8 500 FCFA

Etranger : 15 €

Tarif étudiant (togolais ou résident au Togo) : 7 000 FCFA

NB : les frais d'envoi sont à la charge des abonnés situés à l'extérieur du Togo.

Sommaire

Note éditoriale	1
Y. AKAKPO, Lieux de savoir et sciences d'ailleurs	3
F. GATTERRE, Regard anthropologique sur les savoirs locaux : Valorisation ou dévalorisation des savoirs autochtones ?	17
E. ASSIMA-KPATCHA, Transfert des techniques et mutation du travail de fer dans l'artisanat au nord-Togo sous la colonisation	29
S. G. B. BROU, Un essai de discussion de « la psychanalyse de la connaissance objective »	73
J. Y. GUEBO, Paul Feyerabend : de la critique de l'ordre à l'anarchisme épistémologique	93
A. NSONSISSA, Choc des rationalités ou recomposition des savoirs ? Réflexions sur les différences, les différends et les niveaux de la réalité	105
D. C. N'DRI, L'éthique jonassienne et la fin de la dictature de la technique	151
K. KOUVON, Pour un ancrage éthique de l'économie	169
B. NAPAKOU, Libéralisme politique et éthique de la diversité chez John Rawls	185
M. A. L. SERKI, La longue marche de l'art africain : de la reconnaissance esthétique aux avatars contemporains	207
Notes de lecture	223